جدید فقہی مباحث

شیئرز اور کمپنی

ترتیب

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی مدظلہ

اس کتاب میں اسٹاک ایکسچینج کے کاروبار، شیئرز کی شرعی حیثیت، اور شیئرز کی خرید وفروخت، شیئرز وحصص کے شرعی احکام، اور کمپنی کے حصص میں سرمایہ کاری کے تعارف اور طریقۂ کار نیز شیئرز کی خرید وفروخت سے حاصل شدہ منافع کی شرعی حیثیت جیسے نازک مسائل پر اہم تحقیقات شامل ہیں۔ آخر میں عربی اور انگریزی زبان میں مروج جدید معاشی اصطلاحات کی اردو میں تشریح پیش کی گئی ہے۔

تاثرات:
مفکر اسلام حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہ العالی
مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہ العالی
شیخ الاسلام حضرت مولانا جسٹس مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

جلد۔ ۱٦

ناشر:

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ

گلشن اقبال کراچی فون: 34965877

.... جملہ حقوق محفوظ ہیں ....

Islamic Fiqh Academy (India)	مجمع الفقہ الاسلامی (الہند)

اجازت نامہ سلسلۂ مطبوعات اسلامی فقہ اکیڈمی

محترمی نعیم اشرف نور، فہیم اشرف نور سلمہم اللہ تعالی: السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

دعائے عافیت دارین. اللہ تعالی آپ حضرات کی دینی وعلمی خدمات کو قبول فرمائے اور دینی ودنیاوی ترقیات سے نوازیں، آمین۔
اسلامی فقہ اکیڈمی کی جملہ مطبوعات کی پاکستان میں اشاعت وطباعت وتقسیم کے لیے آپ کے ادارے ''ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ'' کو اجازت دی جاتی ہے، اور پاکستان میں یہ حق صرف آپ کے ادارے کو حاصل رہے گا۔ تمام پرسان احوال کو میرا اسلام پہنچادیں۔

والسلام مجاہد الاسلام قاسمی
صدر اسلامی فقہ اکیڈمی

باہتمام .... نعیم اشرف نور

ناشر .... ادارۃ القرآن گلشن اقبال

کراچی، فون: 021-34965877

اشاعت ۲۰۰۹ء

ڈسٹری بیوٹرز

☆ مکتبۃ القرآن، بنوری ٹاؤن کراچی 021-34856701

مرکز القرآن اردو بازار کراچی 021-32624608

ملنے کے پتے

☆ دار الاشاعت اردو بازار کراچی 021-32631861
☆ بیت القرآن اردو بازار کراچی 021-32630744
☆ ادارۃ المعارف دار العلوم کورنگی 021-35032020
☆ مکتبہ معارف القرآن دار العلوم 021-35031565-6
☆ ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ H-8/1 اسلام آباد

☆ ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور 042-37353255
☆ بیت العلوم نابھہ روڈ پرانی انارکلی لاہور 042-37352483
☆ مکتبہ رحمانیہ لاہور 042-37334228
☆ مکتبہ رشیدیہ سرکی روڈ کوئٹہ 2668657

چند تاثرات برائے اسلامی فقہ اکیڈمی

حضرت مولانا سید ابوالحسن علی حسنی ندوی صاحب رحمۃ اللہ علیہ

صدر آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ

''اسلامک فقہ اکیڈمی ہند'' ایک ایسا ادارہ اور تنظیم ہے جس پر ہندوستانی مسلمانوں ...... بالخصوص علماء اور دینی غیرت وفکر رکھنے والے ہندوستانی مسلمانوں کو فخر اور فخر سے زیادہ خدا کا شکر کرنے کا حق حاصل ہے، یہ ایک خالص تعمیری وفکری، علمی اور فقہی تنظیم اور اجتماعیت ہے جس میں ملک کے ممتاز، صحیح العقیدہ وصحیح الفکر اور وسیع العلم علماء اور کارکن شامل ہیں''۔

مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہ العالی

صدر دارالعلوم کراچی

''مجھے بے انتہا مسرت بھی ہے اور کسی قدر حسرت بھی، مسرت اس بات کی کہ ہندوستان کے علماء کرام نے وہ عظیم الشان کام شروع کیا ہے جس کی پورے عالم کو اور اقلیت والے ملکوں کو شدید ضرورت ہے۔ اور حسرت یہ ہے کہ ہم پاکستان میں ہونے کے باوجود منظم اور بڑے پیانہ پر یہ کام شروع نہیں کر سکے...... فقہ اکیڈمی نے بڑا اہم قدم اٹھایا ہے، مدت سے اس کا انتظار تھا''۔

چند تاثرات

شیخ الاسلام جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

نائب رئیس مجمع الفقہ الاسلامی جدہ

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی دامت برکاتہم سے میرا غائبانہ تعارف ایک طویل مدت سے ہے۔ لیکن میں ان کو ایک فقیہ ایک عالم کی حیثیت سے جانتا تھا، مجھے یہ معلوم نہیں تھا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اندر ایک مخفی جوہر، مسلمانوں کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرنے کا بھی ودیعت کر رکھا ہے۔ آج اس محفل میں شرکت کرنے کے بعد ہندوستان کے علماء اور علم و فضل کے پیکر حضرات سے ملاقات کر کے اس بات کا اندازہ ہو رہا ہے کہ انہوں نے اس اکیڈمی کو قائم کر کے کتنا بڑا کارنامہ انجام دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے ان کے اس کارنامے کو قبول فرمائے اور اس کے اغراض و مقاصد کو اپنی رضا کے مطابق پورا کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

اس موقع پر اس اکیڈمی کے اغراض و مقاصد کو مدنظر رکھتے ہوئے مجھے یہ محسوس ہو رہا ہے کہ اس اکیڈمی کا قیام جناب نبی کریم ﷺ کے ایک ارشاد کی تعمیل ہے۔ وہ ارشاد معجم طبرانی میں ایک روایت ہے جسے علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد میں بھی ذکر کیا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ میں نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا کہ یا رسول اللہ!

"اذا جاء نا امر ليس فيه امر و لا نهي فما ذا تأمرنا فيه"

یا رسول اللہ! اگر ہمارے سامنے کوئی ایسا سوال آجائے، ایسا قضیہ سامنے آجائے جس کے بارے میں کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو تو اس صورت حال میں آپ ہمیں کس بات کا حکم دیتے ہیں ایسے موقع پر ہمیں کیا کرنا چاہئے۔ حضرت نبی کریم سرور عالم نے ارشاد فرمایا:

"شاوروا الفقهاء العابدين ولا تمضوا فيه براى خاص"

کہ ایسے موقع پر فقہاء عابدین سے مشورہ کرو، اور اس میں انفرادی رائے کو نافذ نہ کرو، محض انفرادی فتویٰ کو، محض انفرادی رائے کو لوگوں پر مسلط کرنے کی بجائے فقہاء عابدین سے مشورہ کرو، اور اس مشورہ کے نتیجہ میں جس مقام پر پہنچو اس کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کا حکم سمجھو، یہ ہے وہ ارشاد جس کے ذریعہ نبی کریم سرور عالم ﷺ نے قیام قیامت تک پیدا ہونے والے تمام نت نئے مسائل کا حل ہمارے لئے تجویز فرمایا اور وہ یہ کہ آخری وقت میں جب کہ اجتہاد مطلق کا تصور تقریباً مفقود ہو گیا ہے اس دور میں نئے مسائل کو حل کرنے کا راستہ یہ ہے کہ فقہاء عابدین کو جمع کیا ہے۔ مگر اس میں نبی کریم ﷺ نے دو صفتیں بیان فرمائی۔ ایک یہ کہ جن لوگوں کو جمع کیا جائے وہ تفقہ فی الدین رکھنے والے ہوں۔ دین کی صحیح سمجھ رکھنے والے ہوں۔ دین کے مزاج و مذاق کو اچھی طرح محفوظ کرنے والے ہوں، اور دوسری قید یہ لگادی کہ وہ فقہاء محض فلسفی قسم کے نہ ہوں، جو نظریاتی طور پر فقیہ ہوں، نظریاتی طور پر اسلام کے احکام کو جانتے ہوں، جو محض علم رکھتے ہوں، لیکن اس علم پر خود عمل پیرا نہ ہوں۔ اس علم کو اپنی زندگی میں اپنائے ہوئے نہ ہوں، اور اس علم کو اپنی زندگی کا منتہائے مقصود نہ بنایا ہو، تو ایسے فقہاء سے مشورہ کرنے کا کوئی حاصل نہیں، اس لئے کہ دین، یہ محض ایک نظریہ اور فلسفہ نہیں کہ ایک شخص محض فلسفہ کے طور پر اس کو اپنا لے، اس کے حکم بیان کر دے اور پھر بھی اس کا ماہر کہلائے۔ بلکہ یہ ایک عمل ہے۔ ایک پیغام ہے، ایک دعوت ہے۔ جب تک اس پر عمل صحیح طور پر نہیں ہوگا، اس وقت تک دین کی صحیح سمجھ حاصل نہیں ہو سکتی۔

فہرست مضامین

دوسرا موضوع : کمپنی وحصص کمپنی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مقدمہ

اسلام ایک مکمل نظام حیات ہے جو اقتصادی جدو جہد، تجارتی و صنعتی ترقی، خرید وفروخت کے معیارات اور طریقے متوازن وعادلانہ نہ معاشی نظام اور مستحکم اصولوں کی روشنی میں پیش کرتا ہے۔

اسلام سرمایہ، سرمایہ کاری، اخراجات، پیسہ کی بچت، مالیاتی لین دین، مال بیچنے اور بھیجنے، سرمایہ محفوظ کرنے اور خرچ کرنے، منافع کم لینے یا زیادہ لینے، قیمت کے اتار چڑھاؤ، صنعت وحرفت نیز مہارت وحقوق کی فروخت، اجرت ومحنت جیسے تمام امور کی ضابطہ بندی کرتے ہوئے انسانوں کی واضح رہنمائی پیش کرتا ہے۔

آج کی دنیا صنعتی انقلاب کے بعد فنی اور تکنیکی اعتبار سے بہت آگے بڑھ گئی ہے چنانچہ خرید وفروخت، تجارت اور سرمایہ کاری کی اتنی متنوع شکلیں پیدا ہو چکی ہیں جن کی ماضی میں کوئی نظیر نہیں ملتی، مثلاً بینکاری کا نظام، کرنسی کا نظام، مارکٹنگ کا نظام، قبضہ سے پہلے فروخت اور نفع کے حصول کا سریع الحرکت نظام، حصص کے خرید وفروخت کا نظام، بین الاقوامی تجارتی نظام، کرنسی کے مساوی کارڈ کا نظام، اور ان ساری سرگرمیوں کو چلانے اور کنٹرول کرنے کے لئے مختلف النوع اداروں اور کمپنیوں کا نظام یہ سب اپنی جگہ آج کے عہد میں ایسی ضرورت بن چکے ہیں جن سے بے شمار مسائل وسوالات جڑے ہوئے ہیں۔

اس میں شک کی کوئی گنجائش نہیں کہ موجودہ رائج معاشی نظام اصلاً سود پر مبنی ہے، جس میں زیادہ تر سرمایہ داروں کا معاشی ومفاداتی تحفظ ہوتا ہے، اور غریبوں کا لہو، ان کی شب وروز محنت اور سستی اجرت سے نچوڑا جاتا ہے۔

اسلام دراصل اقتصادی محاذ پر ظلم واستحصال کا خاتمہ، معاشی عدل کا قیام اور سود کے شائبہ سے پاک نظام کا نفاذ واحیاء اور بقا چاہتا ہے، اسی لئے اسلامی شریعت اپنے جامع وپائدار اصولوں کے ذریعہ انسانی سماج کو ہر عہد، ہر دور اور ہر خطہ میں فلاحی ودنیوی ترقی اور معاشی خوشحالی سے ہمکنار کرنا چاہتی ہے۔

ہندوستان میں قائم معاشی نظام کی اساس سود پر مبنی ہے، اس لئے کروڑوں ہندوستانی مسلمانوں کی قرآنی حکم اور اسلامی شریعت پر عمل کرنے کے لئے غیر سودی معاشی نظام، غیر سودی بنکاری اور اسلامی مالیاتی ادارے قائم کرنے اور دستوری وآئینی طور پر موجود گنجائشوں اور امکانات وحدود میں رہتے ہوئے مثبت وتعمیری کوششیں کرنے کی فکر بجا اور لائق تحسین ہے، واضح رہے کہ ہندوستان میں تجارت کے جو مختلف اصول جاری وساری ہیں، جن کے ذریعہ سرمایہ کاری بھی ہوتی ہے اور بینک میں پیسے جمع کرنے والوں کو جائز منافع بھی تقسیم کیا جاتا ہے، ان پر اکیڈمی نے بہت پہلے کام شروع کیا، اور خوشی کی بات یہ ہے کہ بینکنگ اور موجودہ قانون کے بڑے ماہرین، جو اسلامی شریعت کی ہدایات کی پابندی کرتے ہوئے اپنے فن کے بارے میں بہتر رائے دینے کی پوزیشن میں ہیں، کا تعاون بھی اکیڈمی کو

حاصل رہا۔ اللہ ان کو جزائے خیر دے۔

اس سلسلہ میں اقتصادی ماہرین پر مشتمل تشکیل شدہ طاقتور کمیٹی کی کئی نشستیں ہوئیں، جن میں علماء بھی شریک رہے، ماہرین میں پروفیسر کے بی منشی صاحب جو معاشیات بالخصوص اسلامی معاشیات پر اچھا خاصا کام کر چکے ہیں، ہمارے عزیز دوست جناب کمال فاروقی صاحب جو Chartered Accountant ہیں، جناب رحمن خاں صاحب جو الامین اسلامک بینک کے مؤسس و بانی ہیں، جو سرمایہ کاری بھی کرتا ہے، فائنانس بھی کرتا ہے، اور جس کو شریعت کے مطابق چلانے کا عزم انہوں نے کر رکھا ہے، ایک کامیاب ادارے کی حیثیت سے وہ کام بھی کر رہا ہے، اور بھی بعض بہت ہی مفید کام اللہ ان سے لے رہا ہے۔ جناب سید امین الحسن رضوی صاحب جو ماشاء اللہ شریعت پر بھی نظر رکھتے ہیں اور جدید قانون پر بھی، بہت محنت اور بڑی جانفشانی سے مطالعہ کرتے رہتے ہیں، ڈاکٹر فضل الرحمن فریدی صاحب جو اسلامی معاشیات کے معروف و نمایاں اسکالر ہیں، جناب احسان الحق صاحب جو مالیاتی اداروں اور بینکوں کے انتظامی امور سے خاص دلچسپی رکھتے ہیں اور اسلامی اقتصادیات سے بھی بخوبی واقف ہیں، عبد الوہاب دیلوی صاحب جو بینکنگ کا خاص تجربہ رکھتے ہیں، اور سب سے منفرد صلاحیت اور تجربات کے حامل ڈاکٹر عبد الحسیب صاحب اس کمیٹی میں روز اول سے ہی شریک رہے، ان سب کے علاوہ اور بھی متعدد ماہرین کمیٹی کے ساتھ علمی تعاون کرتے رہے، مولانا شمس پیرزادہ صاحب جن کو اقتصادی موضوعات سے خصوصی دلچسپی بھی ہے، اور شرعی معاملات میں کوئی مصالحت بھی کرنے کا مزاج ان کا نہیں ہے۔ اللہ کا شکر ہے کہ یہ سب لوگ ان نشستوں میں شریک رہے، چونکہ بات بہت پرانی ہوگئی ہے اس لئے تھوڑی سی کہانی بھی سنا دینا ضروری سمجھتا ہوں۔

پہلا فیصلہ تمام قانونی تجزیہ کے بعد یہ ہوا کہ اصطلاح میں جس کو بینک کہا جاتا ہے اور جو International Banking Law یا Indian Banking Law کے تحت Govern ہوتا ہے، ایسے کسی بینک کو ہندوستان میں چلانا ہمارے لئے شریعت کی روشنی میں ممکن نہیں ہے، علماء اور ماہرین کی کمیٹی قطعی طور پر اس نتیجہ تک پہنچ چکی ہے، بنیادی بات یہ ہے کہ شریعت کا اصول کتاب اللہ نے واضح کر دیا ہے: "احلّ اللہ البیع و حرّم الربا" اللہ نے تجارت کو حلال کیا اور ربا کو حرام کیا، لیکن Banking کے رائج قوانین کی شکل "احلّوا الربا و حرّموا البیع" ابھرتی ہے یعنی کوئی بھی بینک براہ راست Commercial Activities نہیں کر سکتا ہے، کوئی تجارتی نشاط اس کے اندر نہیں ہو سکتا، البتہ وہ سود پر قرض دیتا ہے، اور لینے والے اس سے تجارت کرتے ہیں، گویا بالواسطہ تجارت میں شرکت ہے، اس طرح کہ بینک کا سرمایہ ہر طرح محفوظ اور Secure رہتا ہے اور اس کا منافع بھی Secure اور محفوظ رہتا ہے، وہ کوئی Risk نہیں لیتا، یہ ایک بنیادی فرق ہے کہ بینک اپنی جدید اصطلاح کے اعتبار سے ایک ایسا سودی کاروبار ہے جس کے ساتھ وہ اپنے سرمایہ کو کبھی بھی Risk میں نہیں ڈالتا، منافع ضرور حاصل کرتا ہے، ظاہر ہے کہ جب شریعت آئے گی تو وہ پہلے کہے گی کہ بیع اور تجارت حلال ہے، Commercial Activities حلال ہیں اور جملہ ربوی معاملات حرام ہیں۔

اگر ایسا کوئی قانون کبھی بن جائے تو ہمارے لئے سہولت یہ ہو سکتی ہے کہ ہم جو بینک قائم کریں وہ اپنا سرمایہ ممکن حد تک قابل اعتماد طریقہ پر تجارت میں لگا کر منافع حاصل کرے، اور بینک کے یہ منافع جہاں اس کے اخراجات کو Maintain کرے گا، Depositers کو بھی جائز منافع دینے کی پوزیشن میں ہوگا۔

فی الحال بعض نئے رجحانات ضرور پیدا ہوئے ہیں جیسے Mutual Fund وغیرہ کی بعض صورتیں رائج کی گئی ہیں، ان کے بارے میں ایک بات یہ ہے کہ Mutual Fund میں تجارت کرنے کے مواقع ہیں اور قانونا اس کی اجازت ملتی ہے، کیسی تجارت ہو، کیا ہو، یہ بعد کا مسئلہ ہے، لیکن یہ بینکنگ کی بنیادی روح سے الگ ہے۔

یہ بات بھی سامنے آئی کہ بینکنگ کے اغراض ومقاصد میں دو ایک چیزیں بنیادی ہیں، ایک تو اعتماد اور بھروسہ اور ساکھ کی خصوصیت ہے، اور غالباً انگریزی زبان کے اس لفظ کے مفہوم میں بھی اس بات کی رعایت موجود ہے، (Banking Upon) یعنی ہم کسی پر بھروسہ کرتے ہیں، یہ بھروسہ والی کیفیت کہ جب میں سرمایہ لگاؤں یا بینک کے حوالہ کروں تو مجھے اطمینان ہو کہ یہ سرمایہ مجھے لوٹے گا اور منافع بھی مجھے ملے گا، اعتماد کی یہ خصوصیت بینکنگ میں ہوتی ہے، بینکنگ کے ادارے کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ سرمایہ بجائے جامد ہونے کے متحرک رہے، کسی ایک جگہ دولت کے منجمد ہوجانے کو شریعت اسلامی بھی پسند نہیں کرتی، اسی لئے "اکتناز ذهب وفضة" اور "كي لايكون دولة بين الأغنياء"، اور خود شریعت کے دیگر احکام کی روح سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ سرمایہ کو حرکت میں رہنا چاہئے، اور حرکت پذیر سرمایہ کا مقصد پیسے سے پیسہ کمانا نہیں ہونا چاہئے، پیسہ وسیلہ ہے، اس کے ذریعہ Production ہو، پیداوار ہو، کسی ملک کی یا سوسائٹی کی صنعتی ترقی ہو، جس سے انسانوں کو راحت ملے، اور جو سرمایہ کاری کرتے ہیں ان کو بھی اس کا واجب نفع ملے، سرمایہ کو سوسائٹی کی فلاح کے لئے استعمال کرنا چاہئے، بجائے اس کے کہ اس کو جام کر دیا جائے، یہی وجہ ہے کہ شریعت نے اس حقیقت کا اعتراف کرتے ہوئے کہ ہر انسان میں تجارت کی صلاحیت نہیں ہوتی، نہ تجارت کا ہنر ہوتا ہے، اور ہر ہنر مند کے پاس ضروری نہیں کہ سرمایہ بھی ہو، کسی شخص کے اندر تجارت کی اور صنعت کی صلاحیتیں موجود ہیں، اس میں Skill بھی ہے، ہنر بھی ہے، وقت بھی ہے، افراد بھی ہیں، Human Resources انسان کی دماغی صلاحیتیں بھی اس کے پاس موجود ہیں، لیکن سرمایہ نہیں ہے، اور جن کے پاس سرمایہ ہے وہ ان چیزوں سے محروم ہیں، اسی لئے شریعت نے اصول مضاربت کو تجارت کے ضروری اصولوں میں سے تسلیم کیا ہے، اور مضاربت کے ذریعہ ایک طرف ماہرین کی فنی مہارت، افراد کی وہ قوت جس سے تجارت کرسکیں صنعت قائم کرسکیں اور چلاسکیں، اور دوسری طرف جس کے پاس سرمایہ ہے اور یہ صلاحیتیں نہیں ہیں ان سب کو جوڑ کر شریعت نے سوسائٹی کو بھی فائدہ پہونچانے کی کوشش کی ہے اور سرمایہ کو بھی صحیح رخ پر لگا کر صاحب سرمایہ کو بھی فائدہ پہنچانے کی کوشش کی ہے۔ یہ شریعت کے ان اعمال کی روح ہے جو تجارت کے اصولوں میں ہیں، اسی طرح شرکت ہے کہ دو شریکوں میں سے دونوں کا سرمایہ ہے، لیکن ضروری نہیں ہے کہ ہر ایک ان میں سے شریک عامل بھی ہو، شریک عامل ہونا بھی ضروری نہیں ہے، جس طرح آج کی اصطلاح میں Silent Partner اور Working

Partner ہوتے ہیں۔ اس طرح شریعت نے بھی اس کی گنجائش دی ہے کہ دو شرکاء میں سے ایک کام کی ذمہ داری سنبھال رہا ہے، اور ایک Silent ہے، وہ عملی طور پر حصہ نہیں لے پاتا ہے، ان تمام چیزوں کو دیکھنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ سرمایہ کا انجماد غلط ہے، اور سرمایہ جب جمتا ہے تو پھر غلط قسم کی راہوں میں بھی لگتا ہے اور سوسائٹی کے لئے اس کی افادیت بھی مجروح اور متاثر ہوتی ہے، اور دوسری طرف پیسے سے پیسہ کمانا اور پیسے کو Production کے ذریعہ، Development کے ذریعہ، ترقیات کے ذریعہ ساج کے منافع کے لئے استعمال نہ کرنا بھی شریعت میں پسندیدہ نہیں ہے، اس وقت ہندوستان میں ہی نہیں، بلکہ دنیا کے جن ملکوں میں آپ جائیں گے چاہے وہ اپنے کو اسلامی ملک کہتے ہوں ایک دشواری موجود ہے، حالانکہ ان اسلامی ممالک کے پاس مواقع ہیں، وہ قوانین میں تبدیلیاں لا سکتے ہیں، اور اپنے پورے مالیاتی نظام کو اسلام کی اساس پر قائم کر سکتے ہیں، لیکن یا تو شاید اسلام کے اوپر اعتماد کی کمی ہوگئی ہے، یا یہ احساس پیدا ہو گیا ہے کہ موجودہ دور میں اسلامی نظام ایک طرح کا العیاذ باللہ فرسودہ نظام ہے، اور حقیقتاً میرے خیال میں اس کے پیچھے ذہنی مرعوبیت ہے، کہ جو یورپ اور امریکہ سے آتا ہے وہی خیر ہے، اس کے علاوہ جو کچھ ہے وہ چلنے والا نہیں ہے، اور:

جانتا ہوں ثواب طاعت و زہد پر طبیعت ادھر نہیں آتی

والا مضمون پیدا ہوتا ہے، چنانچہ نتیجہ یہ ہے کہ سعودی عرب ہو، چاہے عرب امارات ہو، چاہے دنیا کا کوئی بھی ملک ہو ان میں یہی مغربی نظام معاشیات جاری ہے، البتہ حالیہ دنوں میں کچھ تبدیلیاں آئی ہیں، اور ایران اور سوڈان میں اسلامی نظام معاشیات کو عملی طور پر نافذ کرنے کے لئے بلاشبہ کچھ مثبت فیصلے کئے گئے ہیں، بہر حال یہ تو ان ممالک کے مسائل ہیں، وہ زیادہ مکلف ہیں، استطاعت کے باوجود اگر نہیں کرتے تو وہ اللہ تعالی کے یہاں جوابدہ ہوں گے۔

ہمارا مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے پاس اتنی استطاعت نہیں ہے، لیکن اللہ کا شکر ہے کہ فکر مندی ضرور ہے، اور یہ بڑی مبارک ہے، اگر اللہ کی شریعت کے مطابق معاشیات کو درست کرنے کی اپنے مشکل اور نازک حالات میں بھی فکر مندی موجود ہے تو یہ بڑی مبارک اور بڑی مسعود ہے، اور ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالی اس کے ذریعہ کوئی دوسرے راستے نکالے، اس لئے کہ ہمارا اس پر یقین ہے کہ جس حد تک ہم کسی کام کے کرنے کی استطاعت رکھتے ہیں، اگر ہم نے موجودہ استطاعت کے مطابق شریعت کے نفاذ کی کوشش کی، تو اللہ تعالی وہ دن لا سکتا ہے کہ جب ہم پورے دین کی تنفیذ و تطبیق کے اہل ہو جائیں، لیکن اگر ہم نے اپنی موجودہ استطاعت کے مطابق کوئی اقدام نہیں کرنا چاہا کہ کل نہیں مل سکتا اس لئے جز بھی نہ لو، "مالا یدرک کلہ لا یترک جزءہ" والی صورت ہم نے اختیار کی اور جمود کا شکار رہے اور کچھ کرنا نہیں چاہا، کاہلی کے ساتھ بیٹھے رہے اور جو ہو رہا ہے اس پر راضی ہو گئے تو ظاہر ہے کہ یہ بات ہمیں نہ صرف یہ کہ آگے کی استطاعت سے محروم رکھے گی بلکہ جو آج استطاعت ہے وہ بھی ہمارے ہاتھ سے نکل جائے گی۔

بدقسمتی سے یہ صورتحال Central Asia میں پیدا ہوئی، روسی واشترا کی اقتدار کے بعد ایک جانب ان کا آپسی انتشار بڑھا، دوسری جانب مذہب کا رشتہ زندگی سے منقطع کر دیا گیا۔ سب سے پہلا مرحلہ کسی امت کے مٹنے

کا یہ ہوتا ہے کہ مذہب کا رشتہ زندگی سے منقطع ہو جائے، یہاں بھی یہی ہوا، مذہب زندگی سے کٹا اور مسجدوں میں گیا، خانقاہوں میں گیا، اور آہستہ آہستہ یہ صورت حال ہوگئی کہ ابھی ایک سفر میں تھوڑا بہت کہیں کہیں قرآن شریف پڑھنے والے بچے ملے تو وہاں یہی بہت بڑی معراج مجھے محسوس ہوئی، میں نے پوچھا کہ تم نے قرآن کہاں سے محفوظ رکھا، تو انہوں نے کہا "في الحجرة والسرداب" یعنی مکانات کے تہہ خانوں کے ذریعہ دین کا اتنا چھوٹا سا سرمایہ محفوظ رہ سکا ورنہ وہ بھی شاید محفوظ نہ رہتا، پس مذہب زندگی کے میدانوں سے ہٹا، تجارت کے مرکزوں سے ہٹا، اور ایوان حکومت واقتدار سے ہٹا، اور عدالتوں سے ہٹا، اور زندگی کے روزمرہ معاملات یہاں تک کہ شادی بیاہ اور احوال شخصیہ سے ہٹا، مسجدوں میں آیا، خانقاہوں میں آیا، زاویوں میں آیا، اور وہاں سے گھس کر اب زمین کے تہہ خانوں میں چھپ کر اسلام ستر برس تک وہاں رہا، کیا ہم بھی اس پوزیشن کو اختیار کرنے کو تیار ہیں؟ مجھے یقین ہے کہ ہمارے لوگ اس پر انشاء اللہ کبھی صلح نہیں کریں گے، مشکلات سے گزریں گے، لیکن اللہ کی شریعت کا رشتہ زندگی سے نہیں کٹنے دیں گے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے تمام ماہرین وعلماء اس نتیجہ پر پہنچے کہ یقیناً بینکنگ موجودہ اصطلاح میں، ہندوستان میں اسلامی اساس پر قائم کرنے کے امکانات قانونی دشواریوں کی وجہ سے نہیں ہیں، اس کے متبادل کی تلاش میں یہ حضرات اس نتیجہ پر پہنچے کہ ہم اسلامی مالیاتی کمپنی قائم کر سکتے ہیں، بینک اپنی موجودہ Terminology میں ہم قائم نہیں کر سکتے، لیکن اسلامی مالیاتی کمپنی ہم لوگ قائم کر سکتے ہیں، ہندستان کے کمپنی لاء (Indian Companies Act) میں گنجائش ہے کہ ہم اپنے سرمایہ کو تجارت میں مشغول کر سکتے ہیں، اس لئے بنیادی طور پر اس کا امکان پیدا ہوتا ہے کہ بینکنگ کا ایک متبادل اسلامی مالیاتی کمپنی کی راہ سے قائم کیا جاسکے، علماء کرام کے سامنے حیدرآباد کے فقہی سیمنار میں ایک پروجیکٹ تیار کیا گیا، بیرون ہند سے تشریف لانے والے علماء، اور ماہرین اقتصادیات ڈاکٹر انس زرقاء، اور ڈاکٹر علی جمعہ وغیرہ، سبھی لوگوں نے اس پروجیکٹ کو بہت زیادہ غیر معمولی نظر استحسان سے دیکھا اور اس کی تعریف کی، لیکن اس پروجیکٹ کی حیثیت ایک خاکہ کی ہے، جب اس میں رنگ بھرنے کا وقت آتا ہے تو دشواریاں بہت بڑھ جاتی ہیں، چنانچہ اب اس پروجیکٹ کو ایک عملی پروجیکٹ بنانے کی کوشش میں پچھلے دنوں بہت سے سوالات پیدا ہوئے، بار بار ماہرین کی نشستیں ہوئیں، اس میں کئی دشوار کن سوالات ہیں جن کا حل علماء کو پیش کرنا ہے، شریعت کی روشنی میں علماء کرام اثبات یا نفی میں جواب دیں گے، اگر وہ ہاں کہتے ہیں تو ٹھیک ہے، اگر ناں کہتے ہیں تو پھر یہ ماہرین اس کا کوئی متبادل تلاش کرنے کی بھی کوشش کریں گے کہ شریعت نے جس کو حرام کیا اگر اسی کو ہم حلال کر لیں تو فائدہ کیا ہوگا، اس لئے جو سوالات ہیں ان میں دراصل ان ماہرین کو رہنمائی علماء کرام دیں گے کہ اس کی روشنی میں کس طرح کام کو آگے بڑھایا جائے؟

بینکس میں ایک تو سیدھا سیدھا سودی کاروبار ہوتا ہے، Money Lending کا، یعنی روپیہ قرض پر لگا کر اس پر سود کمانے کا کاروبار ہوتا ہے، جو کبھی پرانا مہاجن کرتا تھا، آج فنی تنظیم کے ساتھ وہ بینک کرتے ہیں، کچھ ایسے کام ہیں جن کو Non Banking Services کہتے ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ بینک جہاں سود پر قرض

دینے والا مالی ادارہ ہوتا ہے وہیں ساتھ ہی کہ دوسرے قسم کے کام میں وہ بحیثیت اجیر ہوتا ہے، پہلی صورت میں مقرض اور مستقرض کا رشتہ پیدا ہوتا ہے، اور دوسری صورت میں اجارہ کا رشتہ قائم ہوتا ہے، آج کے بینکس بہت سارے ایسے کام کر رہے ہیں جن کا تعلق Money Lending اور اقراض سے نہیں ہے، بلکہ ان کا تعلق مختلف قسم کی Services سے ہے، جو لوگ اقراض کا کام کرتے ہیں، اس کے ساتھ ساتھ کچھ Services بھی کرتے ہیں، مثلاً مجھے کچھ پیسہ یہاں سے دہلی بھیجنا ہے، میں بینک جاتا ہوں، ان کو دس ہزار روپئے دیتا ہوں کہ مجھے اپنے دوست کو دہلی میں یہ دس ہزار روپئے پہنچانے ہیں، وہ ایک ڈرافٹ ایشو کر دیتا ہے، اور ہم وہ بینک ڈرافٹ اپنے دوست کے پاس دہلی بھیج دیتے ہیں، وہ وہاں جا کر بینک سے لے لیتا ہے، بنک نے قابل اعتماد طریقہ پر روپئے پہنچانے کی خدمت انجام دی، اس کے لئے وہ کچھ اجرت لیتے ہیں، جس کو کمیشن یا فیس یا کچھ اور نام دیا جا سکتا ہے، یہ ایک خدمت ہے، قرض لینے اور قرض دینے سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے، اسی طرح مال کی بلٹی چھوڑوانا ہے، اس میں بنک ضامن بن کر اعتماد پیدا کرتا ہے، اسی طرح بینک کچھ ٹیکنکل خدمتیں بھی انجام دیتا ہے، مثلاً ایک تجارتی ادارہ قائم کرتا ہے، بینک کے پاس ایسی فنی صلاحیتیں موجود ہیں کہ وہ اس قائم کئے جانے والے ادارہ کا ایک عملی خاکہ، پروجیکٹ اور اسکیم بنا کر دے سکتا ہے، اسکیم بنانے میں اس کا وقت لگتا ہے یا محنت لگتی ہے، اس کی بنیاد پر وہ اجرت لیتے ہیں، اس طرح کے دسیوں ایسے کام ہیں جو آج کے بینکس علاوہ قرض دینے کے انجام دیتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ ہمارا اسلامی مالیاتی ادارہ اجارہ کے اصول پر ایسی خدمات پیش کر سکتا ہے اور اجرت پر خدمت حاصل کر سکتا ہے یا نہیں؟ اس میں شاید کسی کو کوئی اشکال نہ ہو کہ بینک خدمات کے عوض اجرت لے سکتا ہے، لیکن تفصیلات میں جا کر کچھ اہم سوالات پیدا ہو جاتے ہیں کہ کیا ہر خدمت وہ انجام دے سکتا ہے، یا کچھ ایسی خدمتیں ہیں جن کا انجام دینا اس کے لئے مناسب نہیں۔ مثلاً کوئی بھی ادارہ یا کمپنی یا کارخانہ کسی شخص کو بنانا ہے، وہ کسی فنی ماہر سے اس کی اسکیم بنوانا چاہتا ہے، اب اسکیم میں پہلا سوال یہ ہوگا کہ سرمایہ کہاں سے آئے گا، دوسرا سوال یہ ہوگا کہ یہ سرمایہ کہاں اور کیسے کیسے خرچ ہوگا، سرمایہ کے ذرائع یہ ہیں کہ کمپنی کے دس ہزار شیئرز بنالئے جائیں، شیئر ہولڈرس پیسہ دیں گے، اور کمپنی کے منافع ان پر تقسیم کر دئے جائیں گے، یہاں تک بھی کوئی مسئلہ نہیں، لیکن پھر بھی دشواریاں ہیں، سارا ہی سرمایہ شیئر ہولڈرس سے نہیں مل پاتا ہے یا نہیں مل پائے گا، اس لئے کمپنی کی ترقی کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے سرمایہ میں اضافہ کرنے کے لئے قرض بھی لے، اس نے قرض لیا، اس حد تک بھی کوئی حرج کی بات نہیں، لیکن قرض پر اس کو سود دینا پڑتا ہے، یہاں یہ مشکل پیدا ہوتی ہے جو ماہر فن کمپنی کی اسکیم بنائے گا وہ یہ لکھے گا کہ کمپنی کو اتنا روپیہ قرض سے حاصل کرنا پڑے گا، اور اس قرض پر بینک کو اتنا انٹریسٹ بھی ادا کرنا پڑے گا، اس لئے اس کے آمد و خرچ اور اس کے حساب کو دیکھ کر منافع، اس کی نافعیت، افادیت وغیرہ طے کی جائے گی، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایسی فنی خدمت جس میں اس اسکیم و پروجیکٹ میں سود کا بھی ذکر ہو، آیا اسلامی مالیاتی ادارے کے لئے ایسی سروس (خدمت) انجام دینا جائز ہوگا یا نہیں؟

دوسری شکل یہ ہے کہ اسلامی مالیاتی ادارہ کو اپنا سرمایہ جائز نفع بخش اسکیموں میں لگاتا ہے، بلکہ ایک اور لفظ

بڑھادیجئے، قابل اعتماد اسکیموں میں سرمایہ لگاتا ہے، تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کہاں لگائیں، ایں خانہ ہمہ آفتاب است، کسی کمپنی کا شیئر ہم خریدتے ہیں، اور آج کل سرمایہ کاری کا سب سے زیادہ قابل اعتماد طریقہ یہ ہے کہ شیئرز لے لئے جائیں، اور کمپنی کے شیئرز سے حاصل ہونے والے نفع کو Depositors میں تقسیم کریں ، یا خرچ چلائیں، تو ہم کسی کمپنی کا شیئر لیتے ہیں، اب کمپنیاں تین قسم کی ہیں: ایک کمپنی وہ ہے جو خالص غیر سودی کاروبار کرتی ہے، دوسری کمپنی وہ ہے جو خالص سودی کاروبار کرتی ہے، مثلاً بینکس ہیں، بینکس کے بھی شیئرز فروخت ہوتے ہیں۔ لیکن بینکس کی بنیادی اساس انٹرسٹ یعنی سود پر ہے، تو کیا اسلامی مالیاتی کمپنی کو اس کی اجازت دی جاسکتی ہے کہ بینکس یا اس طرح کی وہ کمپنیاں جو سو فیصد خالصتاً سود پرمبنی تجارت کرتی ہیں ان کے حصص خریدے، بظاہر یہ ہے کہ اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی، اور دوسری صورت یہ ہے کہ وہ کمپنی خالص غیر سودی کاروبار کرتی ہے، ظاہر ہے کہ اس میں کوئی اشکال نہیں ہے، مگر اشکال یہاں پیدا ہوتا ہے کہ اس کمپنی کا بنیادی مقصد تو غیر سودی ہے، بنیادی طور پر اس کمپنی کا کام، اس کی Activities، اس کے مقاصد، Objects قطعاً غیر سودی ہیں، لیکن موجودہ قانون وحالات میں اس کو کئی ایسے مبادلات کرنے پڑتے ہیں جن کا تعلق سود سے ہے، تو جس کمپنی کا بنیادی مقصد جائز وحلال ہو لیکن فی الجملہ سودی معاملات میں اس کو ملوث ہونا پڑتا ہے، اور اس طرح ضمنی تلوث سودی کاروبار میں پیدا ہوتا ہے، کیا ایسی کمپنیز کے شیئرز ہماری اسلامی مالیاتی کمپنی حاصل کرسکتی ہے یا نہیں؟ یہ ہے وہ اصل اور ٹیڑھا سوال جو جواب کا متقاضی ہے، اور مجمع الفقہ الاسلامی جدہ میں بھی یہ سوال آچکا ہے، لیکن ابھی وہاں بھی کوئی فیصلہ اس پر نہیں ہوسکا ہے، بار بار تحقیق ہورہی ہے، اس طرح کی اور بھی کئی صورتیں پیدا ہوسکتی ہیں۔

بہرحال اس رخ پر جاری کوششیں انشاء اللہ مسلسل جاری رہیں گی اور علماء اور ماہرین اقتصادیات کے گرانقدر علمی وعملی تعاون سے اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کے لئے عصر حاضر کے نئے اقتصادی مسائل کا فقہ اسلامی کی روشنی میں واضح حل پیش کیا جانا ممکن ہوسکے گا۔

زیر نظر کتاب کا ابتدائی حصہ شیئرز کے موضوع پر ہے، یہ موضوع اکیڈمی کے نویں فقہی سمینار منعقدہ جے پور (راجستھان) میں زیر بحث آیا اور اس بابت تفصیلی فیصلے طے پائے، کتاب کا دوسرا حصہ کمپنی وحصص کمپنی کے موضوع سے تعلق رکھتا ہے، اکیڈمی نے اپنے چھٹے فقہی سمینار منعقدہ عمرآباد (تمل ناڈو) میں حصص کمپنی اور بینکنگ کے موضوعات سے تعلق رکھنے والے متعدد سوالات پر غور وخوض کیا جن میں سے بعض پر فیصلے بھی طے پائے، مرابحہ سے متعلق ایک مخصوص سوال کے جوابات بھی اس کے آخر میں شامل ہیں، موضوع کی یکسانیت کی وجہ سے یہ تمام مسائل یکجا کردیئے گئے ہیں۔

دعا ہے کہ یہ علمی وفقہی مباحث امت کے لئے زیادہ سے زیادہ نافع ومفید ثابت ہوں۔

قاضی مجاہد الاسلام قاسمی

۱۷؍ جنوری ۲۰۰۰ء

۹؍ شوال المکرم ۱۴۲۰ھ

پہلا موضوع:

شیئرز

سوالنامہ:

شیئرز کی شرعی حیثیت

۱۔ کیا کسی کمپنی کا خرید کردہ شیئر کمپنی میں شیئر ہولڈر کی ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے یا یہ محض اس بات کی دستاویز ہے کہ اس نے اتنی رقم کمپنی کو دے رکھی ہے۔

بعض حضرات کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ شیئرز سرٹیفیکٹ محض کمپنی کو دیئے ہوئے پیسے کی دستاویز ہے، کمپنی کے اثاثوں اور اس کی املاک میں حسب تناسب حصہ دار ہونے کی دلیل نہیں ہے، احکام شرع کی تفصیل میں شیئرز کی حیثیت کے تعین کو بڑا دخل ہے، اگر شیئرز کو اثاثوں اور املاک کا ایک حصہ تسلیم کرلیا جائے تو شیئرز کی حقیقت یہ قرار پاتی ہے کہ وہ نقد اور اثاثوں کا مجموعہ ہے، اس لئے کہ کسی بھی کمپنی میں اس کی جامد املاک، اراضی اور تعمیرات کے علاوہ مشینیں، تیار شدہ مال، خام مال، جمع رقوم، دوسروں پر اس کی واجب الادا رقمیں وغیرہ بھی شامل ہوتی ہیں، اس طرح یہ تمام چیزیں شیئرز کے ذیل میں آجاتی ہیں، اب شیئرز کی خرید وفروخت نقد کی نقد کے ساتھ خرید وفروخت نہیں بلکہ نقود واملاک کے مجموعہ کو نقود کے ذریعہ فروخت کرنا ہے۔

اور اگر شیئرز کو محض اس کمپنی میں لگائی گئی نقد رقم کی دستاویز تسلیم کیا جائے تو اس کی بیع وشراء نقد کی نقد کے ساتھ بیع وشراء ہوگی، ظاہر ہے کہ اس صورت میں اس پر بیع صرف کے احکام وارد ہوں گے، جو لوگ اسے محض قرض کی دستاویز مانتے ہیں وہ اپنے نقطۂ نظر کی تائید میں یہ بات کہہ سکتے ہیں کہ شیئر ہولڈر کے دیوالیہ ہونے کی صورت میں جب موجودہ قانون کے مطابق اس کی املاک ضبط کرکے اس کے قرضے ادا کئے جاتے ہیں اس وقت اس کے حصہ کے تناسب سے کمپنی کے اثاثے قرق نہیں کئے جاسکتے۔

دوسرا نقطۂ نظر رکھنے والے اپنے موقف کی تائید میں یہ بات پیش کرتے ہیں کہ اگر کمپنی باہمی قرارداد سے تحلیل ہوجائے تو ہر شیئر ہولڈر کو اس کے شیئرز کے تناسب سے اس کے اثاثوں میں حصہ ملتا ہے، اور نفع ہو تو اس کے لگائے ہوئے سرمایہ سے زائد رقم ملتی ہے اور اگر خسارہ ہو تو اسے نقصان بھی برداشت کرنا ہوتا ہے، برخلاف بانڈ وغیرہ قرض کی دستاویزوں کے کہ صرف لگی ہوئی رقم مع سود ملتی ہے، اثاثوں میں کوئی حصہ نہیں ملتا ہے، بہرحال یہ ضروری ہے کہ کمپنی کے اندر شیئرز کی حیثیت کا تعین کرکے احکام شرعی اس پر مرتب کئے جائیں۔

۲۔ بعض اوقات کمپنی قائم کرتے وقت شیئرز کا اعلان کیا جاتا ہے، اور اس وقت اس کے پاس کچھ بھی املاک نہیں ہوتی ہیں، اس وقت اگر کمپنی کے خرید کردہ شیئر کی بیع کی جائے تو اس صورت میں نقد نقد کے مقابل ہوتا ہے، اس کا کیا حکم ہوگا؟

۳۔ کمپنی کے جود میں آجانے کے بعد اس کا اثاثہ مخلوط ہوتا ہے (یعنی نقد اور املاک کا مجموعہ) اس صورت میں

جبکہ مجموعہ مال ربوی وغیر ربوی دونوں پر مشتمل ہے، شیئرز کی نقد کے ساتھ خرید وفروخت کا کیا حکم ہوگا؟

۴۔ وہ کمپنیاں جن کا بنیادی کاروبار حرام ہے، جیسے شراب اور خنزیر کے گوشت کی تجارت اور ایکسپورٹ، یا بینکس اور سودی اسکیموں میں روپیہ لگانا، ایسی کمپنیز کے شیئرز کی خرید وفروخت کا کیا حکم ہوگا؟

۵۔ ایسی کمپنیز جن کا کاروبار حلال ہے، مثلاً انجینیرنگ کے سامان تیار کرنا، عام استعمال کی مصرفی چیزیں تیار کرنا وغیرہ، پھر ان کمپنیوں کا بنیادی کاروبار حلال ہونے کے باوجود انہیں بعض اوقات انکم ٹیکس وغیرہ کی زد سے بچنے کے لئے بینک سے سودی قرض لینا پڑتا ہے، کیا ایسی کمپنیز کا شیئر خریدنا جائز ہے؟

۶۔ اسی طرح حلال کاروبار کرنے والی کمپنیوں کو بھی قانونی تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے اپنے سرمایہ کا کچھ حصہ ریزرو بینک میں جمع کرنا پڑتا ہے، یا سیکورٹی بانڈز خریدنے پڑتے ہیں، جن کی وجہ سے انہیں سود بھی ملتا ہے، کیا ایسی کمپنیز کا شیئرز خریدنا ناجائز ہوگا؟

۷۔ سودی قرضہ لینے کی صورت میں اس قرض سے حاصل ہونے والے منافع کی شرعی حیثیت کیا ہوگی، آیا وہ قرض مفید ملک ہے یا نہیں، اور اس کے ذریعہ حاصل ہونے والی آمدنی حلال شمار کی جائے گی یا نہیں؟

۸۔ کیا کمپنی کا بورڈ آف ڈائرکٹرس شیئرز ہولڈرس کا وکیل ہے اور اس کا عمل شیئر ہولڈرس کا عمل سمجھا جائے گا؟

۹۔ بورڈ آف ڈائرکٹرس میں کوئی فیصلہ کثرت رائے سے ہوتا ہے ،کیا اس کمیٹی میں کسی شیئر ہولڈر کا سودی قرض لینے سے اختلاف کرنا اور اپنے اختلاف کا اعلان کر دینا وکیل کے عمل کی ذمہ داری سے اسے بری الذمہ کردے گا؟

۱۰۔ اگر کمپنی کے منافع میں سود بھی شامل ہو، اور اس کی مقدار معلوم ہو تو کیا شیئر ہولڈر کے لئے منافع سے اس کے بقدر نکال کر صدقہ کر دینا کافی ہوگا؟

۱۱۔ اور اگر کمپنی کے منافع میں سود بھی شامل ہو اور حاصل ہونے والی سودی آمدنی کو کاروبار میں لگا کر نفع کمایا گیا ہو تو جتنا فیصد کل آمدنی میں سود مخلوط ہو گیا ہے اتنا فیصد ملنے والے منافع سے نکال کر صدقہ کر دینا کافی ہوگا؟

۱۲۔ شیئرز کی تجارت کرنا کیسا ہے، یعنی کوئی شخص کچھ شیئرز خریدے کہ قیمت بڑھنے کی صورت میں نفع کے ساتھ فروخت کر دوں گا، خلاصہ یہ کہ شیئرز کی بیع وشراء کو ایک تجارت کی طرح کرنے کا حکم کیا ہوگا، جبکہ اس میں ایک طرح کی قیاس آرائی کو دخل ہوتا ہے کہ بازار کی صورت حال کو دیکھ کر زیادہ منافع دینے والے شیئرز خرید لئے جاتے ہیں، اور کیا ہر تخمین وقیاس آرائی ممنوع ہے یا اس میں کچھ تفصیل ہے؟

۱۳۔ شیئر مارکیٹ میں ایک سودا جسے فیوچر سیل (بیاعات مستقبلیات) کہتے ہیں مروج ہے، اس کا مقصد شیئرز خریدنا نہیں ہوتا بلکہ بڑھتے گھٹتے دام کے ساتھ نفع نقصان کو برابر کر لینا مقصود ہوتا ہے، مثلاً زید نے سو شیئرز کا سودا بہ حساب سو روپے فی شیئر کیا، اور ادائیگی اور وصولی کی تاریخ ۳۰ رمارچ مقرر کی، اب جب ۳۰ رمارچ آئی تو اس شیئر کی قیمت ڈیڑھ سو روپے ہوگئی تو وہ پانچ ہزار روپے منافع کے طور پر لے لیگا، اور اگر ۳۰ مارچ کو اس شیئر کی قیمت گھٹ کر

پچاس روپے ہوگئی تو وہ پانچ ہزار روپے ادا کرے گا، اصل سودا محض کاغذی کارروائی ہے، نہ مشتری ثمن دیتا ہے، نہ بائع مال دیتا ہے، البتہ مقررہ تاریخ پر بڑھتے ہوئے دام کی صورت میں منافع یا گھٹتے ہوئے دام کی صورت میں خسارہ ادا کیا جاتا ہے، شریعت میں مذکورہ فیوچر سیل کا کیا حکم ہے؟

۱۴۔ غائب سودا جس میں بیع کی نسبت مستقبل کی طرف کی جاتی ہے، جائز ہوگی یا نہیں؟

۱۵۔ شیئرز کے نقد سودے میں بھی بعض انتظامی مجبوریوں کی وجہ سے سرٹیفیکٹ پر قبضہ ایک سے تین ہفتوں تک تاخیر سے ہوتا ہے، اس ذیل میں اصل سوال یہ ہے کہ شیئر پر قبضہ کا مطلب کیا ہوگا، اگر بوقت بیع وشراء ہی کمپنی کے اثاثوں اور املاک میں شیئر ہولڈر کی ملکیت آجاتی ہے، اور وہ اس کی ضمان میں آجاتا ہے، اور حقوق وذمہ داریاں خریدار کی طرف منتقل ہوجاتی ہیں، اگرچہ ابھی شیئرز سرٹیفیکٹ نہ ملا ہو تو اس کو شیئر پر قبضہ معنوی حاصل ہوگا یا نہیں، کیا شرع میں ہر شئی پر اس کی خاص نوعیت کے اعتبار سے قبضہ کی نوعیت مختلف ہوگی جس کی بناء عرف وعادت پر ہوگی، یا ہر صورت میں قبضہ حسی ہی ضروری ہوگا؟

۱۶۔ اس طرح خرید کردہ شیئر کو (جس کی موجودہ قیمت خریدار نے ادا کردی ہے) اگر خریدار سرٹیفیکٹ حاصل کرنے سے قبل اگلے دن یا دو چار دن میں کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کردیتا ہے تو اس کا کیا حکم ہوگا، اور اس طرح دوسرے کے خریدنے کے بعد تیسرے و چوتھے کے ہاتھ فروخت کرنا درست ہوگا؟ بالخصوص جبکہ شیئر کا ضمان ومنافع خریدنے کا معاملہ کرنے کے ساتھ ہی خریدار کی طرف منتقل ہوجاتا ہو۔

۱۷۔ اسٹاک ایکسچینج بازار میں خرید وفروخت کے لئے واسطہ بننے والے کو "بروکر" کہتے ہیں (جو موجودہ وقت میں شیئرز کی خرید وفروخت اور قیمتوں سے واقفیت رکھتا ہے اور رہتا ہے، اور خرید وفروخت کی کاروائی کا اندراج کرتا ہے) یعنی اس کی حیثیت ایجنٹ کی ہے، اس کا کیا حکم ہوگا؟ یعنی کیا بروکر کی حیثیت سے کام کرنا درست ہے؟

فیصلے:

شیئرز کی شرعی حیثیت

تمام مقالات کے بعض شقوں میں نقطہائے نظر مختلف تھے چنانچہ شرکائے سمینار کے درمیان بحث و مباحثہ کے بعد جو متفقہ طور پر فیصلے کئے گئے وہ درج ذیل ہیں:

۱۔ کسی کمپنی کا خرید کردہ ایکویٹی شیئر (Equity Share) کمپنی میں شیئر ہولڈر کی ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے، وہ محض اس بات کی دستاویز نہیں ہے کہ اس نے کمپنی کو اتنی رقم دی ہے۔

۲۔ ایسی کمپنیوں کے شیئرز کی ابتدائی خریداری جو ابھی سرمایہ اکٹھا کرنے کے مرحلے سے گذر رہی ہیں، شرعاً خریداری نہیں بلکہ اس کمپنی میں شرکت ہے۔

۳۔ عام طور پر کمپنیوں کی دوسری املاک نقد سرمایہ سے زیادہ ہوتی ہیں، اس لئے کمپنیز کے شیئرز کی خریداری درست ہے، لیکن اگر معلوم ہو جائے کہ ادا کردہ نقد اس مقدار نقد کے برابر یا اس سے کم ہے جس کی شیئر نمائندگی کرتا ہے تو ایسی صورت میں شیئرز کی خریداری اس کی مقررہ قیمت سے کم یا زیادہ پر درست نہ ہوگی۔

۴۔ جن کمپنیوں کا بنیادی کاروبار حرام ہے، مثلاً شراب وخنزیر کے گوشت کی تجارت یا سودی قرضے دینا وغیرہ، ان کے شیئرز کی خرید وفروخت ناجائز ہے۔

۵۔ شرکاء سمینار کا احساس ہے کہ ہندوستان میں ایسی کمپنیز کا قیام قابل عمل ہے جو خالص اسلامی اصول تجارت کے اعتبار سے کاروبار کریں، سمینار مسلم تجار اور ماہرین معاشیات کو اس طرف متوجہ کرنا ضروری سمجھتا ہے کہ وہ اپنی دینی ذمہ داری کا احساس کرتے ہوئے ایسی کمپنیز کے قیام کی جدوجہد کریں جو کامل طور پر اسلامی احکام پر کاربند ہوں۔

لیکن چونکہ فی الحال ایسی کمپنیاں ہندوستان میں موجود نہیں ہیں یا بہت کم ہیں جو خالص اسلامی بنیادوں پر کاروبار کرتی ہوں، اس لئے جن مسلمانوں کے پاس نقد سرمایہ ہو اور اپنے مخصوص حالات کی بنا پر ان کے لئے جائز تجارت میں اس سرمایہ کو لگانا قابل عمل نہ ہو، ان کے لئے ایسی کمپنیز کے شیئرز خریدنے کی گنجائش ہے جن کا بنیادی کاروبار حلال ہو (مثلاً: انجینیرنگ کے سامان یا عام استعمال کی مصرفی چیزیں تیار کرنا) اگرچہ انہیں بعض قانونی مجبوریوں کی وجہ سے سودی معاملات میں ملوث ہونا پڑتا ہو۔

۶۔ جن مسلمانوں نے ایسی کمپنیز کے شیئرز خریدے ہیں جن کا بنیادی کاروبار حلال ہے لیکن وہ کمپنیز ضمنی طور پر

بعض ناجائز تصرفات میں بھی ملوث ہوتی ہیں، ان مسلمانوں کی ذمہ داری ہے کہ شیئر ہولڈرس کی سالانہ میٹنگ میں کمپنی کو آئندہ ایسے ناجائز تصرفات سے روکنے کی کوشش کریں اور دوسرے شیئر ہولڈرس کو افہام وتفہیم کے ذریعہ اس بات پر آمادہ کرنے کی سعی کریں کہ وہ بھی ان کے نقطۂ نظر سے اتفاق کرتے ہوئے میٹنگ میں ان کی تائید کریں۔

۷۔ اگر کمپنی کے منافع میں سود بھی شامل ہو اور اس کی مقدار معلوم ہو تو شیئر ہولڈر کے لئے منافع میں سے اس کے بقدر بلا نیت ثواب صدقہ کردینا ضروری ہے۔

۸۔ اگر کمپنی کے منافع میں سود بھی شامل ہو اور حاصل ہونے والی سودی آمدنی کو کاروبار میں لگا کر نفع کمایا گیا ہو تو جتنا فیصد کل آمدنی میں سود مخلوط ہو گیا ہے اسی تناسب سے ملنے والے منافع سے نکال کر بلا نیت ثواب اپنی ملک سے نکال دینا ضروری ہے۔

(نوٹ: دفعہ ۷ اور ۸ میں مولانا رئیس الاحرار ندوی کے نزدیک سود کی رقم غیر مسلم ہی کو دی جائے)۔

۹۔ کمپنی کی اپنی قانونی شخصیت ہے جو شیئر ہولڈرس کی اجتماعی حیثیت کی نمائندگی کرتی ہے، بورڈ آف ڈائرکٹرس کمپنی کے منتخب کردہ افراد کا مجموعہ ہے کمپنی کی طرف سے تصرفات کرتا ہے اور اس طرح شیئر ہولڈر کے مجموعہ کا وکیل ہے، لہذا بورڈ آف ڈائرکٹرس کے تصرفات جو کمپنی کے مقرر کردہ اصول وضوابط کی حدود میں ہوں، کی بالواسطہ ذمہ داری بھی شیئر ہولڈرس پر آتی ہے۔

۱۰۔ حلال کاروبار کرنے والی کمپنیوں کے شیئرز کی تجارت کرنا درست ہے۔

۱۱۔ فیوچر سیل (Future Sale) جس کا مقصد شیئرز خریدنا نہیں ہوتا بلکہ بڑھتے گھٹتے دام کے ساتھ نفع نقصان برابر کر لینا مقصود ہوتا ہے، اسلامی شریعت کی نگاہ میں ناجائز ہے کیونکہ یہ کھلا ہوا جوا ہے۔

۱۲۔ غائب سودا (Forward Sale) جس میں بیع تو ہو جاتی ہے لیکن اس کی اضافت مستقبل کی طرف کی جاتی ہے، بیع نہیں وعدۂ بیع ہے، مقررہ تاریخ آنے پر ایجاب وقبول ہونے کے بعد ہی بیع وجود میں آئے گی۔

۱۳۔ حاضر سودے (Cash Sale - Spot Sale) میں شیئر سرٹیفیکٹ پر قبضہ سے پہلے خرید کردہ شیئرز کو فرخت کرنا جائز نہیں ہوگا۔

۱۴۔ شیئر سرٹیفیکٹ (Share Certificate) حاصل ہونے کے بعد خریدار کا اس پر قبضہ متحقق ہو جاتا ہے، اگرچہ بعض انتظامی دشواریوں کی وجہ سے کمپنی میں اس کے نام کا اندراج نہ ہو سکا ہے، لہذا اس شیئر کو خریدار فروخت کر سکتا ہے۔

۱۵۔ جن شیئرز کی خرید وفروخت جائز ہے ان کی خرید وفروخت میں بروکر (Broker) کی حیثیت سے کام کرنا درست ہے، ناجائز اور حرام کاروبار کرنے والی کمپنیوں کے شیئرز کی خرید وفروخت میں بحیثیت بروکر کام کرنا جائز نہیں ہے۔

☆☆☆☆

تلخیص مقالات شیئرز

۱۔ شیئرز کی شرعی حیثیت:

سبھی مقالہ نگار حضرات اس بات پر متفق ہیں کہ کسی کمپنی کا خرید کردہ شیئر کمپنی میں شیئر ہولڈر کی ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے، اسی وجہ سے اگر کمپنی باہمی قرارداد سے تحلیل ہوجائے تو ہر شیئر ہولڈر کو اس کے شیئرز کے تناسب سے اس کے اثاثوں میں حصہ ملتا ہے، اور نفع ہوتو اس کے لگائے ہوئے سرمایہ سے زائد رقم ملتی ہے اور اگر خسارہ ہوتو نقصان بھی برداشت کرنا ہوتا ہے، برخلاف بانڈز وغیرہ قرض کی دستاویزوں کے کہ صرف لگی ہوئی رقم مع سود ملتی ہے، اثاثوں میں کوئی حصہ نہیں ملتا ہے۔ ان حضرات نے مخالفین کی اس دلیل کو "کہ قانونی طور پر کمپنی کے اثاثوں کو قرق نہیں کیا جاتا ہے" بالکل رد کردیا ہے۔

۲۔ شیئرز کی خرید وفروخت:

شیئرز کی خرید وفروخت جب کہ کمپنی کے پاس کچھ بھی اثاثہ نہ ہو۔

اس مسئلہ میں مقالہ نگار حضرات کی آراء مختلف ہیں جو درج ذیل ہیں:

الف۔ یہ سوال ہی صحیح نہیں، کیونکہ ایسا ہوہی نہیں سکتا کہ کمپنی کا وجود ہو اور کچھ بھی اثاثہ نہ ہو، کیونکہ کمپنی کا رجسٹریشن ہوتا ہے، اور رجسٹریشن کے لئے کچھ نہ کچھ اثاثے کا ہونا ضروری ہے، تب کمپنی رجسٹرڈ ہوتی ہے، لہذا یہ سوال درست نہیں۔

مولانا شمس پیرزادہ، مولانا عبدالعظیم اصلاحی، حکیم ظل الرحمٰن۔

ب۔ شیئرز کو نوٹوں کے بدلے خریدنا بیع صرف نہیں، بلکہ یہ عقد بیع ہی نہیں عقد شرکت ہے (مفتی شکیل احمد)۔

ج۔ اس میں غیر مملوک کی بیع لازم آتی ہے اور یہ ناجائز ہے، کیونکہ شیئرز کی بیع دراصل اثاثوں اور املاک کی بیع ہوتی ہے اور ابھی کمپنی کی ملکیت میں اثاثے ہی نہیں لہذا ناجائز ہے (مفتی محمد جعفر ملی رحمانی، مولانا ابوبکر قاسمی)۔

نوٹ: مولانا ابوبکر صاحب نے آگے چل کر اس کو بیع صرف کہا ہے۔

د۔ یہ بیع جائز ہے باوجودیکہ تقابض طرفین سے نہیں ہے، **قیاسا علی جواز بیع الحظوظ و بیع الحقوق الموجودة قبل القبض دون المعدومة**، اس میں معدوم یا غیر مملوک کی بیع لازم نہیں آتی۔

نوٹ: موصوف نے برابری کی بھی کوئی شرط نہیں لگائی، البتہ اتنا کہا ہے کہ اس میں نقد

نقد کے مقابل ہوتا ہے (مولانا ابوسفیان مفتاحی، مفتی محمد زید)۔

ھ۔ اس پر عقد صرف صادق نہیں آتا، کیونکہ یہ عقد صرف اثمان خلقیہ میں ہی ہوگا، اور شیئرز ثمن خلقی نہیں بلکہ من وجہ ثمن خلقی سے مشابہ ہیں اور من وجہ آخر فلوس نافقہ کے مشابہ ہیں، لہذا ثمن خلقی کی مشابہت کی وجہ سے تفاضل جائز نہ ہوگا۔

اور فلوس نافقہ کی مشابہت کی وجہ سے عقد میں بدلین پر قبضہ کی شرط نہ ہوگی۔ حیث جاء فی رد المحتار للشامی باع فضة بفلوس فإنه يشترط قبض أحد البدلين قبل الافتراق لا قبضهما كما في البحر عن الذخيرة (ردالمحتار ۲۶۲/۴)۔

مولانا بدر احمد مجیبی، مولانا عبدالقیوم پالنپوری۔

و۔ یہ بیع النقد بالنقد ہے، لہذا تفاضل تو جائز نہ ہوگا البتہ برابر رقم کے ساتھ درست ہے۔

مولانا سمیع اللہ قاسمی، مولانا اختر امام عادل، مولانا شمشاد احمد نادر القاسمی، مولانا زبیر احمد سیتامڑھی، مولانا نسیم الدین قاسمی، مولانا انور علی اعظمی، مولانا تنویر احمد قاسمی، مولانا عتیق احمد قاسمی، مولانا اعجاز احمد قاسمی، مولانا ظفر الاسلام صاحب، مولانا قمر عالم سبیلی، مفتی عبدالرحمن پالنپوری، مولانا عبداللطیف گجرات، مولانا ابراہیم صاحب، مولانا سید محمد ایوب سبیلی، مولانا محمد ابرار خان ندوی، مولانا اخلاق الرحمن قاسمی، مولانا ابوبکر شکر پور۔

نوٹ: انہوں نے اس معاملہ کو غیر مملوک کی بیع بھی کہا ہے۔

ز۔ یہ بیع صرف ہے، اگر برابر رقم کے بدلے میں تبادلہ ہو تو جائز ہے۔

ان حضرات نے تقابض یا یداً بید کی شرط نظر انداز کر دی ہے۔

مولانا ابوالحسن علی گجرات، مفتی عبیداللہ الاسعدی، مولانا مجاہد الاسلام حیدرآباد، مولانا محمد قمر الزماں، مولانا محمد نور القاسمی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا نعیم رشیدی، مفتی عبدالرحیم، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا نعیم اختر قاسمی۔

ح۔ یہ معاملہ بالکل درست نہیں ہے، چاہے برابر رقم کے ساتھ تبادلہ ہو، کیونکہ یہ بیع صرف ہے اور بیع صرف میں تقابض وتساوی دونوں ضروری ہیں، تفاضل اور ادھار جائز نہ ہوگا۔

اس صورت میں دوسری شرط مفقود ہے کہ طرفین سے نقد ادائیگی نہیں پائی جاتی، ایک طرف روپیہ ہے اور دوسری طرف روپیوں کی دستاویز نہ کہ روپے، لہذا یہ عقد درست نہ ہوگا۔

مولانا محمد رضوان قاسمی، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا طاہر مظاہری، مولانا محمد ارشد قاسمی، مولانا محمد شاہد قاسمی، مولانا اقبال احمد قاسمی، مولانا نسیم احمد قاسمی۔

نوٹ: بعض حضرات نے اس مسئلہ کا کوئی جواب نہیں دیا۔

(مولانا احمد دیولوی، مفتی نظام الدین صاحب دارالعلوم دیوبند، جناب حفظ الرب صاحب الہ آباد)

۳۔ نقد واملاک کے مجموعہ کا حکم:

اس مسئلہ میں بھی بہت سی آراء ہیں جن کو ذکر کیا جاتا ہے:

۱۔ زیادہ تر مقالہ نگار حضرات نے یہ رائے دی ہے کہ اس کا حکم چاندی یا سونا چڑھی ہوئی تلوار کا سا ہے، چنانچہ حنفیہ کے نزدیک یہ صورت جائز ہوگی بشرطیکہ شیئر کی قیمت اثاثے میں لگے ہوئے نقد کے مقابلہ میں زائد ہو، ورنہ (یعنی اگر شیئر کی قیمت اثاثے میں لگے ہوئے نقد سے کم یا برابر ہے تو) درست نہیں۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا سید محمد ایوب سبیلی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا قمر عالم سبیلی، مولانا محمد حنیف صاحب، مولانا عبداللطیف گجرات، مولانا نسیم احمد قاسمی، مولانا ابوبکر شکر پوری، مولانا بدر احمد مجیبی، مولانا عتیق احمد قاسمی، مولانا نسیم الدین صاحب قاسمی، مولانا طاہر مظاہری، مولانا نعیم اختر قاسمی، مولانا نعیم رشیدی، مولانا عبید اللہ الاسعدی، مولانا شمشاد احمد نادر قاسمی، مولانا اقبال احمد قاسمی، مولانا عبدالقیوم پالنپوری، مولانا ابراہیم، مولانا ابرار خاں، مولانا مجاہد الاسلام حیدرآباد، مفتی عبدالرحمن پالنپوری، مولانا نور القاسمی، مولانا محمد رضوان القاسمی، مفتی عبد الرحیم صاحب، مولانا اعجاز احمد قاسمی، مولانا محمد شاہد القاسمی، مولانا اختر امام عادل، مولانا انور علی الاعظمی، مولانا محمد ارشد قاسمی، مولانا محمد قمر الزماں، مولانا ظفر الاسلام، مولانا عبد الجلیل القاسمی، مولانا اخلاق الرحمن قاسمی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا ابوالحسن علی بھروچ، مولانا سمیع اللہ قاسمی۔

مگر مولانا محمد قمر الزماں نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں سامان کا جائزہ لینا ضروری نہیں ہے۔ اور مولانا سمیع الحق صاحب و مفتی زید صاحب نے مزید ایک شرط کا اضافہ کیا ہے کہ یدابید ہو، ادھار نہ ہو۔ اور اخلاق احمد القاسمی صاحب نے مزید دو شرطوں کا اضافہ کیا ہے: ۱۔ سودی کاروبار کے خلاف آواز اٹھاتا رہے۔ ۲۔ ربوی مال کا صدقہ کرے۔

موخر الذکر حضرات (ابوالحسن علی، ظفر الاسلام، زبیر احمد قاسمی) نے ایک دوسری عبارت سے استدلال کیا ہے:

"ولو قال أعطني نصف درهم فلوسا و نصفا إلا حبة جاز لأنه قابل الدرهم بما يباع من الفلوس بنصف درهم و بنصف درهم إلا حبة بمثله وما وراءه بإزاء الفلوس (ہدایہ کتاب الصرف ۳/۱۱۱)۔

۲۔ یہ معاملہ درست ہے درج ذیل شرائط کے ساتھ:

الف۔ سودی کاروبار کے خلاف آواز اٹھائی جاتی رہے۔

ب۔ مال ربوی کا صدقہ کرے۔ (مولانا منظور احمد قاسمی)

۳۔ اگر کمپنی کے اثاثے نقد کے مقابلہ میں نمایاں طور پر غالب ہیں تو شیئر خریدنا درست ہے، چنانچہ فقہ میں مشہور مقولہ ہے: "للأكثر حكم الكل" (مفتی محبوب علی وجیہی صاحب)۔

۴۔ جائز ہے کیونکہ سودی عنصر پورے کاروبار میں ضمنی حیثیت رکھتا ہے۔ (مولانا شمس پیرزادہ)

۵۔ مطلقاً جائز ہے۔ (مفتی محمد جعفر، مولانا تنویر احمد قاسمی، مولانا احمد دیولوی)۔

مزید مولانا تنویر احمد اور احمد دیولوی دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ اختلاط الحلال بالحرام میں ہم حلال کو ترجیح دیں گے، مگر مولانا احمد دیولوی نے کہا ہے کہ چونکہ اس میں سود کی آمیزش ہے اس لئے مناسب نہیں۔

۶۔ مطلقاً جواز ہونا چاہئے (یہاں تک مولانا سلطان احمد اصلاحی اور مولانا عبدالعظیم اصلاحی متفق ہیں) مگر دونوں حضرات نے مختلف وجوہ کی بنا پر جواز کا مطالبہ کیا ہے۔

مولانا عبدالعظیم اصلاحی صاحب کا موقف ہے کہ چونکہ کمپنی کے مخلوط اثاثہ میں نقد کی مقدار ہمیشہ بدلتی رہتی ہے ایک ہی نہیں رہتی، اس لئے اس کی تعیین پُر مشقت ہی نہیں، عام شرکاء کے لئے تقریباً ناممکن ہے، اس لئے اس مخلوط اثاثہ کے مجموعہ کو جس کی نمائندگی کمپنی کرتی ہے نقد سے مختلف چیز سمجھا جائے، اور اس اجتہادی مسئلہ میں کمپنی کے سرٹیفکیٹ (شیئر) کا نقد سے تبادلہ مطلقاً جائز ہونا چاہئے۔

جبکہ مولانا سلطان احمد صاحب فرماتے ہیں کہ ہندوستان دار الحرب ہے، اگر اس کو من کل الوجوہ دار الحرب نہ مانا جائے تو کم از کم معاملات ربویہ میں تو اس کا لحاظ ضرور کرنا چاہئے۔

نوٹ: لیکن موصوف نے دوسرے سوال کے جواب میں کہا ہے کہ نقد کا معاملہ نقد کے ساتھ کی صورت میں برابری کے ساتھ ہی درست ہوگا، کمی زیادتی کے ساتھ درست نہ ہوگا، کیونکہ یہ بیع صَرف ہے۔

۷۔ شیئر کی تجارت جو کہ نقد و اعراض کا مجموعہ ہے اس کو بطور جزء مشاع کے بدلے خریدنا درست ہے۔ (مفتی نظام الدین صاحب دارالعلوم دیوبند)۔

۸۔ یہ کاروبار ٹھیک نہیں ہے اور اس سے حتی المقدور بچا جائے (مفتی عزیز الرحمٰن صاحب)۔

۴۔ وہ کمپنیاں جن کا بنیادی کاروبار حرام ہے:

اس مسئلہ میں جملہ مقالہ نگار حضرات عدم جواز پر متفق ہیں بجز مولانا احمد دیولوی صاحب کے، کہ ان کی رائے جواز کی ہے لیکن وہ کہتے ہیں کہ ایسا کرنا مناسب نہیں، ان کا کہنا ہے کہ عقود عاقد کی طرف لوٹتے ہیں اور یہاں پر عاقد کمپنی ہے جو کہ وکیل کی حیثیت رکھتی ہے، لہذا یہ معاملہ کمپنی کی طرف ہی راجع ہوگا نہ کہ موکل (خریداران شیئرز) کی جانب، اس لئے جائز ہے، لیکن سود کی آمیزش کی وجہ سے مناسب نہیں۔ جبکہ مولانا احمد دیولوی کے علاوہ جملہ مقالہ نگار ایسی کمپنی کے بارے میں جو حرام کاروبار کرتی ہو اس کے عدم جواز پر متفق ہیں۔

نوٹ: مفتی عزیز الرحمٰن صاحب نے اس کا کوئی جواب نہیں دیا۔

درج ذیل حضرات اس مسئلہ میں عدم جواز کے قائل ہیں:

مولانا محمد حنیف، مولانا سید محمد ایوب، مولانا شمس پیرزادہ، جناب حفظ الرب، مولانا محمد طاہر، مولانا بدر احمد مجیبی، مفتی محمد زید، مولانا عبید اللہ الاسعدی، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا اختر امام عادل، مولانا ظفر الاسلام، مولانا عبدالعظیم اصلاحی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا محمد قمر الزماں ندوی، مولانا مفتی نظام الدین صاحب دار

العلوم دیوبند، مولانا عبدالجلیل قاسمی، مولانا ابوالحسن گجراتی، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا محمد رضوان قاسمی، مولانا اعجاز احمد قاسمی، مولانا شمشاد احمد نادر قاسمی، مولانا شکیل احمد سیتاپوری، مولوی مجاہد الاسلام، مولانا محمد ابرار خاں ندوی، مولانا محمد جعفر ملی رحمانی، مولانا تنویر احمد قاسمی، مولانا نور القاسمی، مولانا عبدالقیوم پالنپوری، مولانا ابراہیم محمد صاحب، مولانا عتیق احمد قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا قمر عالم سبیلی، مفتی نسیم احمد قاسمی، مفتی عبدالرحیم بھوپال، مولانا نعیم اختر قاسمی، مولانا سمیع اللہ قاسمی، مولانا عبدالرحمن پالنپوری، مولانا اخلاق الرحمن قاسمی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا اقبال احمد قاسمی، مولانا نسیم الدین قاسمی، مولانا محبوب علی، مولانا ابوبکر شکر پور دربھنگہ۔

۵۔ ایسی کمپنی کے شیئرز خریدنا جس کا کاروبار حلال ہو مگر اس کو سودی قرض لینے پڑتے ہوں:

اس مسئلہ میں جملہ مقالہ نگار حضرات اس بات پر متفق ہیں کہ ایسی کمپنی کی آمدنی حلال وجائز ہوگی۔ مگر اس کے شیئرز خریدنے کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔

۱۔ اکثر حضرات کی رائے ہے کہ یہ معاملہ بامر مجبوری جائز ہے، پھر بعض حضرات نے اس کو ایک شرط کے ساتھ مقید کیا ہے کہ سودی کاروبار کے خلاف آواز اٹھاتا رہے۔ ان کے نام درج ذیل ہیں:

مولانا اقبال احمد قاسمی، مولانا اختر امام عادل، مولانا عبدالرحیم، مولانا نسیم الدین قاسمی، مولانا محمد حنیف، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا اعجاز احمد قاسمی، مولانا عبدالعظیم اصلاحی، مولانا محمد جعفر، مولانا اخلاق الرحمن قاسمی، مولانا محمد قمر الزماں ندوی، مولانا شکیل احمد سیتاپوری، مولانا سمیع اللہ قاسمی، مولانا عبداللطیف گجرات، مفتی نظام الدین صاحب، مولانا مفتی عبدالرحمن پالنپوری، مولانا عبدالقیوم پالنپوری۔

مفتی نظام الدین صاحب کا کہنا ہے کہ کمپنی سے تحریری یا زبانی طور پر معاہدہ کیا جائے کہ ہمارے پیسے سے سود نہ دیا جائے، اور بعض حضرات نے کوئی شرط ذکر کئے بغیر بامر مجبوری جائز قرار دیا ہے، ان کے اسماء درج ذیل ہیں:

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا محمد زید، مولانا شمس پیرزادہ، مولانا احمد نادر القاسمی، مولانا محمد نعیم رشیدی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا قمر عالم سبیلی، مولانا سید محمد ایوب، مولانا عتیق احمد قاسمی، مولانا محمد ارشد قاسمی، مولانا احمد دیولوی، مولانا نسیم احمد قاسمی، جناب حفظ الرب، مولانا ظفر الاسلام، مولانا تنویر احمد قاسمی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا بدر احمد، مولانا محمد رضوان قاسمی، مولانا محمد شاہد قاسمی، مولانا سلطان احمد اصلاحی۔

۲۔ دوسرا قول عدم جواز کا ہے، وہ کہتے ہیں کہ ایسی کمپنی کے شیئرز خریدنے کا مطلب کمپنی کو سودی کاروبار کرنے کا وکیل بنانا ہے جو حرام ہے چاہے ضمنی طور پر ہی کیوں نہ ہو۔ (مولانا ابوبکر شکر پور، مفتی عزیز الرحمن)

نوٹ: بعض حضرات نے کوئی جواب نہیں دیا، مثلاً منظور احمد قاسمی۔

محمد نور القاسمی صاحب۔ نے دونوں قول (جواز وعدم جواز) ذکر کئے ہیں مگر اپنی کوئی رائے نہیں لکھی۔

۶۔ حلال کاروبار کرنے والی کمپنیوں کو ریزرو بینک میں کچھ سرمایہ رکھنا پڑتا ہے یا سیکورٹی بانڈز خریدنے پڑتے ہیں پھر اس سے سود ملتا ہے اس کا کیا حکم ہے؟

اس مسئلہ میں سبھی حضرات اس بات پر متفق ہیں کہ حاصل شدہ سود سے نفع اٹھائے بغیر ایسی کمپنیز کے شیئرز بامر مجبوری خریدنا جائز ہے اور سود والی رقم صدقہ کردی جائے۔ ان کے اسماء گرامی درج ذیل ہیں:

مولانا قمر عالم سہیلی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا سمیع اللہ قاسمی، مولانا شمس پیرزادہ، مولانا شکیل احمد، مولانا تنویر احمد قاسمی، مولانا جعفر ملی، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، مولانا محمد قمر الزماں ندوی، مولانا عزیز الرحمٰن، مولانا اعجاز احمد قاسمی، مولانا مفتی نظام الدین دارالعلوم دیوبند، مولانا عبید اللہ الاسعدی، مولانا عبدالجلیل قاسمی، مولانا محمد نعیم رشیدی، مولانا عبدالرحیم بھوپال، مولانا محمد ارشد قاسمی، مولانا احمد نادر قاسمی، مولانا عبد الرحمٰن پالنپوری، مولانا محمد شاہد قاسمی، مولانا ابرار خاں، مولانا ابراہیم محمد، مولانا محمد رضوان القاسمی، مولانا عتیق احمد قاسمی، مولانا ابوبکر شکرپور، مولانا نسیم الدین قاسمی، مولانا محمد نور القاسمی، مولانا محمد حنیف، مولانا اقبال احمد قاسمی، مفتی انور علی اعظمی، مولانا سید طاہر مظاہری، مولانا اختر امام عادل، مولانا مفتی محمد زید، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا ابوالحسن علی، مولانا بدر احمد مجیبی، مولانا احمد دیولوی، مولانا ظفر الاسلام، مولانا مجاہد الاسلام، مولانا عبدالقیوم پالنپوری۔

لیکن ان حضرات میں سے بعض کا کہنا ہے کہ یہ تصدق واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔

مولانا محمد نعیم رشیدی، مولانا محمد نور القاسمی، مولانا تنویر احمد قاسمی، مولانا اعجاز احمد قاسمی۔

نوٹ: (الف) مفتی نظام الدین صاحب کہتے ہیں کہ کمپنی سے اس بات کا معاہدہ کیا جائے خواہ تحریری ہو یا زبانی، کہ ہمارے حصے میں سود کا پیسہ نہ ملایا جائے۔

(ب) حکیم ظل الرحمٰن کا کہنا ہے کہ یہ سوال بھی غلط فہمی پرمبنی ہے کیونکہ کسی بھی کمپنی کو اپنے سرمایہ کا کوئی حصہ کسی بینک میں جمع نہیں کرنا ہوتا بلکہ منافع کی غیر تقسیم شدہ رقم کو کسی سرکاری سیکورٹی میں جمع رکھنا ہوتا ہے۔

(ج) بعض نے اس کا کوئی جواب تحریر نہیں کیا ہے۔ (مولانا منظور احمد قاسمی، جناب حفظ الرب)

۷۔ سودی قرض اور اس کے منافع کی حیثیت:

اس مسئلہ میں چند آراء ہیں جو درج ذیل ہیں:

مقالہ نگار حضرات میں اکثریت کی رائے ہے کہ:

۱۔ ایسا سودی قرضہ جو بضرورت لیا گیا ہو مفید ملک ہوگا، کیونکہ سودی قرض لینے میں حرمت لغیرہ ہے لذاتہ نہیں۔

مولانا عتیق احمد قاسمی، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مفتی انور علی اعظمی، مولانا احمد نادر القاسمی، مولانا محمد طاہر مظاہری، مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا محمد نعیم رشیدی، مولانا سید محمد ایوب، مولانا عبداللطیف گجرات، مولانا محمد قمر الزماں

ندوی، مولانا محمد حنیف، مولانا مجاہد الاسلام، مولانا ابوبکر شکر پور، مفتی محمد جعفر ملی، مولانا نسیم الدین قاسمی، مولانا محمد ارشد قاسمی، مولانا شمس پیرزادہ، مولانا نعیم اختر قاسمی، مولانا عبد الجلیل قاسمی، مولانا محمد رضوان القاسمی، مولانا اقبال احمد قاسمی، مولانا ابوالحسن علی، مولانا شاہد قاسمی، مفتی عبدالرحمٰن پالنپوری، مولانا بدر احمد مجیبی، مفتی نسیم احمد قاسمی، مولانا عبدالرحیم، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا اختر امام عادل، مولانا عبدالقیوم پالنپوری، مولانا سمیع اللہ قاسمی، مولانا قمر عالم سبیلی، مولانا نورالقاسمی، مولانا تنویر احمد قاسمی، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا مفتی محمد زید۔

۲۔ مفید ملک ہوگا مگر ذمہ داران کمپنی کے حق میں حلال نہ ہوگا، عام آدمی کے حق میں درست ہے۔(اقبال احمد قاسمی)

۳۔ اگر ساری رقم سودی قرض کی ہے تو اس سے حاصل شدہ منافع بھی سود ہوں گے اور یہ سودی قرض مفید ملک نہ ہوگا۔(مولانا ظفر الاسلام، مفتی محبوب علی وجیہی)

۴۔ اس کی آمدنی کا اندازہ کر کے رفاہ کے کاموں میں لگادیا جائے۔(ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی)

۸۔ کمپنی کا بورڈ آف ڈائریکٹرس شیئر ہولڈرس کا وکیل ہے؟

اس مسئلہ کے بارے میں جملہ مقالہ نگار حضرات اس بات پر متفق ہیں کہ بورڈ آف ڈائریکٹرس شیئر ہولڈرس کا وکیل متصور ہوگا۔

اس میں بھی سبھی حضرات متفق ہیں کہ بورڈ کا عمل شیئر ہولڈر کا عمل شمار کیا جائے گا بجز مولانا ابوبکر شکر پوری کے، وہ فرماتے ہیں کہ یہ ضروری نہیں کہ بورڈ کا عمل شیئر ہولڈرس کا عمل شمار کیا جائے۔

پھر اکثر حضرات نے اس معاملہ کو شرکت عنان کہا ہے جب کہ بعض حضرات نے اس کو عقد مضاربت سے تعبیر کیا ہے جن میں مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا تنویر احمد قاسمی، اور مفتی عبید اللہ صاحب ہیں۔

نوٹ: بعض حضرات نے اس سوال کا جواب دینے کی زحمت نہیں فرمائی جن کے اسماء گرامی درج ذیل ہیں: مولانا ظفر الاسلام، مفتی عزیز الرحمٰن۔

۹۔ بورڈ آف ڈائریکٹرس کے سودی قرض لینے کے فیصلے سے اختلاف اور پھر اس اختلاف کے اعلان سے وہ بری الذمہ ہوجائے گا؟

اس مسئلہ کے بارے میں مقالہ نگار حضرات کی آراء مختلف ہیں جو درج ذیل ہیں:

۱۔ بورڈ آف ڈائریکٹرس کے سودی قرض لینے کے فیصلے سے اختلاف کرنا اور پھر اس اختلاف کا اعلان کردینا، یہ اس کی براءت کے لئے کافی ہے۔ یہ قول درج ذیل حضرات کا ہے:

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا عبداللطیف گجرات، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا اختر امام عادل، مفتی نظام الدین دارالعلوم دیوبند، مولانا نسیم الدین قاسمی، مولانا ابراہیم، مولانا قمر عالم سبیلی، مولانا سمیع اللہ قاسمی، مولانا محمد قمر الزماں ندوی، مولانا تنویر احمد قاسمی، مولانا عبد القیوم پالنپوری، مولانا عبدالعظیم اصلاحی، مفتی محمد زید، مفتی

انور علی اعظمی، مولانا محمد طاہر مظاہری، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا محمد رضوان القاسمی، مولانا اقبال احمد قاسمی، مولانا ابوبکر شکر پور، مولانا محمد ارشد قاسمی، مولانا عبدالرحیم، مولانا محمد جعفر ملی، مولانا محمد نور القاسمی، مولانا محمد حنیف، مولانا ابرار احمد قاسمی، مولانا محمد نعیم رشیدی، مولانا نسیم احمد قاسمی، مولانا اعجاز احمد قاسمی، مولانا بدر احمد مجیبی، مولانا عبدالرحمن پالنپوری۔

۲۔ اختلاف کرنا اور اس کا اعلان کرنا براءت کے لئے کافی نہ ہوگا، ہاں معذور کا حکم اس سے مستثنیٰ ہے، کیونکہ یہ جانتے ہوئے کہ میری بات مسترد کردی جائے گی ایسی کمپنی میں شرکت کرنا ضمناً رضامندی ہے۔ شرکت امر اختیاری ہے، اگر اس کی بات نہیں سنی جاتی تو وہ کمپنی سے علیحدہ ہو جائے، الا یہ کہ اس کے حالات ایسے ہوں کہ وہ پیسہ دوسری جگہ نہیں لگا سکتا، تو پھر بدرجہ مجبوری ایسے شخص کو اجازت ہوگی۔ اس قول کے قائل درج ذیل حضرات ہیں:

مولانا عتیق احمد قاسمی، مولانا احمد القاسمی، مولانا محمد ابرار خاں ندوی، مفتی عبیداللہ الاسعدی، مولانا مجاہد الاسلام حیدرآباد، مولانا شاہد القاسمی، مولانا ابوالحسن علی گجراتی، مولانا عبدالجلیل قاسمی، مولانا اخلاق الرحمن قاسمی، مولانا منظور احمد قاسمی۔

۳۔ مولانا شمس پیرزادہ صاحب فرماتے ہیں کہ شیئر ہولڈر کے لئے براءت کا اظہار کرنا ضروری نہیں کیونکہ وہ ناقابل عمل ہے، عبث ہے۔

۴۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی صاحب فرماتے ہیں کہ بینک سے جب سودی قرض لینے کی نوعیت ہی محل نظر ہے تو پھر اس سے اختلاف کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔

۵۔ بورڈ آف ڈائریکٹرس شیئرز ہولڈرس کا وکیل ہے، لہذا اس سوال کے جواب کی ضرورت ہی نہیں (حفظ الرب)۔

نوٹ: بعض حضرات نے جواب ہی تحریر نہیں فرمایا۔ (نعیم اختر قاسمی، مفتی عزیز الرحمن، مفتی شکیل احمد، مولانا احمد دیولوی)

۱۰۔ اگر کمپنی کے منافع میں سود کی مقدار معلوم ہو تو اس کے بقدر صدقہ کر دینا کافی ہوگا؟

سبھی مقالہ نگار اس مسئلہ میں اس باب پر متفق ہیں کہ سودی رقم کا صدقہ کرنا ضروری ہے، اور سودی منافع کے بقدر صدقہ کر دینا کافی ہوگا، بجز مولانا سلطان احمد اصلاحی صاحب کے کہ ان کے نزدیک صدقہ کرنا ضروری نہیں۔

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا ظفر الاسلام، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا اقبال احمد قاسمی، مولانا شمس پیرزادہ، مولانا اختر امام عادل، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا ابوالحسن علی، مولانا بدر احمد مجیبی، مولانا عبدالعظیم اصلاحی، مولانا قمر الزماں ندوی، مولانا عبدالجلیل قاسمی، مفتی محمد زید، مولانا اعجاز احمد قاسمی، مولانا محمد ارشد قاسمی، مولانا عبداللطیف گجرات، مولانا ابراہیم محمد، مولانا محمد شاہد القاسمی، مولانا نعیم رشیدی، مولانا محمد رضوان القاسمی، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا ابوبکر شکر پور، مولانا مجاہد الاسلام، مولانا احمد نادر القاسمی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا عبدالقیوم پالنپوری، مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا محمد حنیف، مولانا عبیداللہ الاسعدی، مولانا محمد نور القاسمی، مولانا تنویر احمد قاسمی، مولانا عبدالرحیم بھوپال، مولانا عتیق احمد قاسمی، مولانا محمد ایوب سبیلی، مولانا عبدالرحمن پالنپوری، مولانا نسیم

احمد قاسمی، مولانا نعیم اختر قاسمی، مولانا انور علی اعظمی، مولانا محمد طاہر مظاہری، مولانا نسیم الدین قاسمی، مولانا سمیع اللہ قاسمی، مولانا قمر عالم سبیلی۔

نوٹ: جواب واضح طور پر مذکور نہیں۔

مفتی شکیل احمد سیتاپوری، مفتی عزیز الرحمٰن، مولانا احمد دیولوی، مفتی نظام الدین صاحب، دار العلوم دیوبند۔ صدقہ کرنے کی کوئی ضرورت نہیں یہ اس کی جائز آمدنی ہے اسے وہ بے کھٹک زیر استعمال لاسکتا ہے (مولانا سلطان احمد اصلاحی)۔

۱۱۔ سودی آمدنی کے منافع کا حکم:

اگر کمپنی کے منافع میں سود بھی شامل ہو اور حاصل ہونے والی سودی آمدنی کو کاروبار میں لگا کر اس سے نفع کمایا گیا ہو تو جتنا فیصد کل آمدنی میں سود مخلوط ہو گیا ہے کیا اتنا فیصد صدقہ کر دینا کافی ہوگا؟

اس مسئلہ میں تقریباً تمام مقالہ نگار حضرات اس بات پر متفق ہیں کہ اگر سود کی مقدار معلوم ہو یا ہو سکتی ہو تو اس کا تصدق واجب ہے ورنہ واجب نہیں، کیونکہ مخلوط الحلال بالحرام کا حکم حلت کا ہے۔

نوٹ: بعض حضرات نے اس کا کوئی جواب تحریر نہیں کیا۔

مفتی عزیز الرحمٰن، مولانا احمد دیولوی، مولانا شکیل احمد، مولانا محمد رضوان القاسمی، مفتی نظام الدین صاحب دار العلوم دیوبند۔

۱۲۔ شیئرز کی تجارت:

۱۔ شیئرز کی تجارت جائز ہے، بشرطیکہ اصل کاروبار حلال ہو اور کچھ اثاثے وجود میں آچکے ہوں، تخمین مطلقاً ناجائز نہیں بلکہ ایسی تخمین ممنوع ہے جس میں خطر وغرر ہو، ورنہ کچھ نہ کچھ تخمین تو ہر تجارت میں ہوتی ہے۔

مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا شمس پیرزادہ، مفتی عبدالرحمٰن پالنپوری، مولانا نسیم الدین قاسمی، مولانا انور علی، مولانا ابوبکر شکر پور، مولانا سمیع اللہ قاسمی، مولانا محمد حنیف، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا طاہر مظاہری، مولانا نظام الدین صاحب دار العلوم دیوبند، مولانا محمد شاہد القاسمی، مولانا رضوان القاسمی، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا احمد نادر القاسمی، مولانا مجاہد الاسلام، مولانا اقبال احمد قاسمی، مولانا عبدالعظیم اصلاحی، مولانا نعیم اختر قاسمی، مولانا قمر الزماں ندوی، مولانا ابوالحسن علی، مولانا ابراہیم محمد، مولانا اعجاز احمد قاسمی، مولانا عبداللطیف گجرات، مولانا عبدالجلیل قاسمی، مولانا مفتی محمد زید، مولانا محمد ارشد قاسمی، مولانا سید محمد ایوب سبیلی، مولانا قمر عالم سبیلی، مولانا احمد دیولوی، مفتی محمد جعفر، مولانا محمد ابرار خاں ندوی، مولانا مفتی عزیز الرحمٰن صاحب، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا محمد نور القاسمی، مولانا عبد القیوم پالنپوری، مولانا بدر احمد مجیبی، مولانا محمد عبید اللہ الاسعدی، مولانا ظفر الاسلام، مولانا عبدالرحیم، مولانا تنویر احمد، مولانا اخلاق الرحمٰن، مفتی محبوب علی، مولانا اختر امام عادل، مولانا عتیق احمد، مولانا نسیم احمد قاسمی۔

۲۔ ناجائز ہے، یہ جوئے کی ایک قانونی شکل ہے، ہاں اگر شیئرز کا اندراج کرا کے پھر فروخت کرے تو جائز

ہوگا، ورنہ بالا بالا کی فروخت بغیر اندراج ملکیت کی کوئی حیثیت نہیں (مفتی شکیل احمد)۔

۳۔ شیئر کی تجارت کی نہ تو گنجائش ہے اور نہ ضرورت ۔ عوام کو اس سے دور رہنے کا حکم دیا جائے اس سے وسائل ثروت سمٹ کر سرمایہ داروں کے ہاتھ میں پہونچ جاتے ہیں (حفظ الرب)۔

۴۔ شیئرز نہ ثمن ہیں اور نہ مبیع ،لہذا ان کی تجارت درست نہیں کیونکہ راس المال یا ثمن وہ زر مبادلہ ہے جو شیئر ہولڈر ادا کرتا ہے، اور مبیع وہ سامان ہے جو فیکٹری میں تیار ہوگا۔ شیئر دونوں میں سے کچھ بھی نہیں ہے۔ (مفتی شکیل احمد سیتاپوری)

۱۳۔ فیوچر سیل(Future Sale):

جملہ مقالہ نگار حضرات اس مسئلہ کے بارے میں اس بات پر متفق ہیں کہ یہ معاملہ ناجائز ہے کیونکہ یہ دونوں طرف سے ادھار ہے اور پھر اس میں قمار بھی ہے، اور قمار کی حرمت پر بہت سی نصوص موجود ہیں۔

مولانا محمد نعیم رشیدی، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا محمد نور القاسمی، مولانا محمد طاہر مظاہری، مولانا مفتی محمد زید، مولانا مجاہد الاسلام، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا ابوبکر شکر پور، مولانا ابوالحسن علی، مولانا عبد اللطیف گجرات، مولانا اختر امام عادل، مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا محمد حنیف، مولانا ابراہیم محمد، مفتی عبد القیوم پالنپوری، مولانا مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا محمد ایوب سنبھلی، مولانا ظفر الاسلام، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، مفتی عبد الرحیم، مولانا احمد القاسمی، مولانا قمر الزماں ندوی، مولانا قمر عالم سنبلی، مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا عبد الرحمٰن پالنپوری، مولانا بدر احمد مجیبی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا نعیم اختر قاسمی، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا شمس پیرزادہ، مولانا سمیع اللہ قاسمی، مولانا احمد دیولوی، مولانا نسیم الدین قاسمی، مولانا عبد العظیم اصلاحی، مولانا محمد رضوان القاسمی، مفتی انور علی اعظمی، مفتی شکیل احمد سیتاپوری، مولانا عبد الجلیل قاسمی، مولانا اقبال احمد قاسمی، مولانا نسیم احمد قاسمی، مولانا محمد شاہد قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا عتیق احمد قاسمی، مولانا محمد ارشد قاسمی، مولانا محمد جعفر ملی، مولانا اعجاز احمد قاسمی۔

نوٹ: بعض حضرات نے جواب نہیں لکھا۔

مفتی عزیز الرحمٰن، مفتی نظام الدین دار العلوم دیوبند، جناب حفظ الرب، مولانا تنویر احمد قاسمی۔

۱۴۔ غائب سودا جس میں بیع کی نسبت مستقبل کی طرف کی جاتی ہے:

اس مسئلہ کے بارے میں مقالہ نگار حضرات کی آراء مختلف ہیں، دراصل یہ اختلاف آراء سوال کے واضح نہ ہونے کی وجہ سے ہوا ہے، چنانچہ ہر شخص نے جیسا سمجھا اسی کے مطابق جواب تحریر کیا ہے۔ اسی وجہ سے بعض حضرات نے لکھا بھی ہے کہ "سوال واضح نہیں ہے"۔ جن حضرات نے جواب دیئے ہیں وہ درج ذیل ہیں:

۱۔ زیادہ تر مقالہ نگار حضرات کی رائے میں یہ غائب سودا جس میں بیع کی نسبت مستقبل کی طرف کی جاتی ہے ناجائز ہے، اس کی حیثیت محض ایک وعدہ کی ہے۔

مولانا عبد القیوم پالنپوری، مولانا محمد نور القاسمی، مولانا عبد الرحمٰن پالنپوری، مولانا عتیق احمد قاسمی، مولانا انور

علی اعظمی، مفتی محمد جعفر، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا قمر عالم سبیلی، مولانا محمد زید، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، مولانا عبدالرحیم، مولانا مجاہد الاسلام، مولانا اختر امام عادل، مولانا نسیم الدین قاسمی، مفتی نسیم احمد قاسمی، مولانا بدر احمد مجیبی، مولانا محمد نعیم رشیدی، مولانا اقبال احمد قاسمی، مولانا اعجاز احمد قاسمی، مولانا نعیم اختر قاسمی، مولانا شمس پیرزادہ، مولانا محمد ارشد قاسمی، مولانا احمد نادر القاسمی، مولانا محمد شاہد قاسمی، مولانا سید محمد ایوب سبیلی، مولانا محمد رضوان قاسمی، مولانا محمد قمر الزماں ندوی، مولانا محمد ابرار خاں ندوی، مولانا عبداللطیف گجرات، مولانا محمد طاہر مظاہری۔

۲۔ درست ہے، بشرطیکہ خریدار دیکھنے کے بعد اس کا آخری فیصلہ کرے۔ یہ رائے درج ذیل حضرات کی ہے:

مولانا ابراہیم، مولانا محمد ظفر الاسلام، مولانا سمیع اللہ قاسمی۔

۳۔ یہ بیع سلم ہے، بیع سلم کے احکام جاری ہوں گے۔

مولانا تنویر احمد قاسمی، مولانا زبیر احمد قاسمی اور مفتی محبوب علی وجیہی۔

۴۔ یہ بیع لآ جل بلآ جل ہے۔ نھی رسول الله ﷺ عن بیع الکالی بالکالی (مولانا محمد حنیف)۔

۵۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ سوال واضح نہیں ہے۔ وضاحت کے بعد جواب دیا جائے گا۔

مولانا عبدالعظیم اصلاحی، مولانا عبید اللہ الاسعدی، مولانا احمد دیولوی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا ابوالحسن علی، مولانا عبدالجلیل صاحب۔

نوٹ: بعض حضرات نے اس کا جواب ہی نہیں لکھا۔

مفتی نظام الدین صاحب دیوبند، مولانا منظور احمد قاسمی، مفتی عزیز الرحمٰن، مولانا شکیل احمد سیتاپوری، جناب حفظ الرب۔

۱۵۔ شیئرز کی خرید وفروخت کے ساتھ ہی سرٹیفکیٹ ملنے سے قبل شیئرز پر قبضہ تسلیم کیا جائے گا یا نہیں؟

اس مسئلہ کے بارے میں بھی مقالہ نگار حضرات کی آراء مختلف ہیں جو درج ذیل ہیں:

۱۔ محض شیئرز کی بیع وشراء سے ہی کمپنی کے اثاثے واملاک شیئرز ہولڈر کی ملکیت میں آجاتے ہیں: لأن التخلیہ قبض حکما (درمختار ۴؍۴۷) سرٹیفکیٹ محض اس کا ایک تحریری ثبوت ہے۔

یہ رائے درج ذیل حضرات کی ہے:

مولانا عبید اللہ الاسعدی، مولانا محمد ایوب سبیلی، مفتی عبدالرحیم، مولانا عبدالجلیل قاسمی، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا نعیم اختر قاسمی، مولانا محمد نعیم رشیدی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا جعفر ملی رحمانی، مولانا ابراہیم، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا مجاہد الاسلام، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، مولانا اقبال احمد قاسمی، مولانا احمد نادر القاسمی، مولانا احمد دیولوی، مولانا محمد ابرار خاں ندوی، مولانا طاہر مظاہری، مولانا محمد رضوان القاسمی، مولانا محمد شاہد، مولانا محمد حنیف، مولانا زبیر احمد قاسمی۔

۲۔ معنوی قبضہ تو شیئرز خریدتے ہی ہوجائے گا مگر بہتر ہے کہ سرٹیفکیٹ کے حصول کے بعد ہی شیئرز

فروخت کئے جائیں۔

مولانا عبداللطیف، مولانا سمیع اللہ قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا انور علی اعظمی، مولانا عبدالرحمن پالنپوری، مولانا ارشد قاسمی، مولانا نسیم الدین قاسمی، مولانا اختر امام عادل۔

۳۔ سرٹیفیکٹ ملنے سے قبل شیئرز فروخت کرنا درست نہیں، اس لئے کہ عرف میں سرٹیفیکٹ کے بغیر قبضہ تصور نہیں کیا جاتا جیسا کہ ارشاد باری ہے: وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ.

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا نسیم احمد قاسمی، مولانا ظفر الاسلام، مولانا تنویر احمد قاسمی، مولانا نور احمد قاسمی، مولانا شمس پیرزادہ، مولانا قمر عالم سبیلی، مولانا عتیق احمد قاسمی، مولانا محمد قمر الزماں ندوی، مولانا بدر احمد مجیبی۔

۴۔ ضمان وقبضہ دونوں علیحدہ علیحدہ شئی ہیں، محض کسی چیز کے ضمان میں آجانے سے قبضہ کا تحقق نہیں ہوتا جب تک کہ قبضہ حقیقی یا معنوی نہ ہو۔ یہاں پر قبضہ معنوی سرٹیفیکٹ کے حصول تک مکمل نہیں ہوتا۔ (مفتی محمد زید مظاہری ندوی، انڈیا)

۵۔ کمپنی کے حصص پر ملکیت اور قبضہ سرٹیفیکٹ پر نئے خریدار کے نام کے اندراج کے بعد ہی مانا جاتا ہے۔ لیکن ۹۸ فیصد خریداری ایسی ہی سرٹیفیکٹ پر اندراج نام کے بغیر ہورہی ہے، اس اعتبار سے اسے معنوی قبضہ تسلیم کرلینا ہی مناسب ہے (حکیم ظل الرحمن)۔

نوٹ: اس سوال کا جواب نہیں دیا۔

مفتی نظام الدین دارالعلوم دیوبند، مولانا شکیل احمد سیتاپوری، مولانا عزیز الرحمن، جناب حفظ الرب۔

۱۶۔ شیئرز سرٹیفیکٹ ملنے سے قبل شیئرز کی خرید وفروخت:

اس مسئلہ کے بارے میں مقالہ نگار حضرات کی تین آراء ہیں۔

ا۔ خریدار سرٹیفیکٹ کے حصول کے بغیر کسی دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت نہیں کرسکتا، چونکہ عرف میں قبضہ سرٹیفیکٹ کے حصول کے بعد ہی مانا جاتا ہے، جیسا کہ ارشاد باری ہے: وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ.

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا تنویر احمد قاسمی، مولانا ظفر الاسلام، مفتی محمد زید، مولانا قمر عالم سبیلی، مولانا عتیق احمد قاسمی، مولانا شمس پیرزادہ، مولانا محمد قمر الزماں ندوی، مولانا نسیم احمد قاسمی، مولانا بدر احمد مجیبی، مولانا ابوبکر قاسمی۔

۲۔ سرٹیفیکٹ کے حصول تک قبضہ مشتبہ ہے، اس لئے اس کی خرید وفروخت احتیاط کے خلاف ہے، مزید یہ کہ اس سے سٹہ بازی کی حوصلہ افزائی بھی ہوسکتی ہے۔

مولانا عبداللطیف، مولانا عبدالقیوم، مولانا عبدالرحمن، مولانا نسیم الدین قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مفتی انور علی اعظمی، مولانا عبدالعظیم اصلاحی، مولانا سمیع اللہ قاسمی، مولانا اختر امام عادل، مولانا اعجاز احمد قاسمی، مولانا ابو الحسن علی، مولانا محمد ارشد قاسمی۔

ا۔ خریدار سرٹیفکیٹ ... کے بغیر بھی

مولانا عبید اللہ الاسعدی، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا نور القاسمی، مولانا عبد الرحیم، مفتی محمد جعفر ملی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا ابراہیم محمد، مولانا محمد رضوان القاسمی، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، مولانا احمد دیولوی، مولانا اقبال احمد قاسمی، مولانا سید محمد ایوب، مولانا نعیم اختر قاسمی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا حنیف، مولانا محمد طاہر مظاہری، مولانا نعیم رشیدی، مولانا مجاہد الاسلام، مولانا احمد نادر القاسمی، مولانا عبد الجلیل قاسمی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا محمد ابرار خاں، مولانا شاہد القاسمی۔

نوٹ: بعض حضرات نے اس سوال کا جواب نہیں دیا۔

مفتی نظام الدین دار العلوم دیوبند، مولانا شکیل احمد سیتاپوری، مولانا عزیز الرحمٰن۔

۱۷۔ بروکری کا حکم:

اس مسئلہ میں جملہ مقالہ نگار حضرات اس بات پر متفق ہیں کہ اس کا حکم دلالی کا ہے، اور دلالی باتفاق جائز ہے۔ لہذا جن شیئرز کی خرید وفروخت جائز ہے ان کی خرید وفروخت میں بروکر اور ایجنٹ کی حیثیت سے کام کرنا بھی درست ہے۔ (درمختار ۲۹/۵۔۳۹، شامی ۴۴/۵)

نوٹ: بعض حضرات نے جواب نہیں دیا۔

مفتی نظام الدین صاحب دار العلوم دیوبند، مولانا عزیز الرحمٰن، مفتی انور علی اعظمی۔

عرض مسئلہ:

عارضین:

۱۔ مولانا عبدالقیوم پالنپوری صاحب

۲۔ مولانا عبدالجلیل قاسمی صاحب

۳۔ مولانا اختر امام عادل صاحب

۴۔ مولانا عتیق احمد بستوی صاحب

عرض مسئلہ:

شیئرز کی شرعی حیثیت

سوال نمبر ۱۔۲۔۳

از......... مولانا عبدالقیوم پالنپوری

سوال نمبر ۱۔ کیا کسی کمپنی کا خرید کردہ شیئر کمپنی میں شیئر ہولڈر کی ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے یا یہ محض اس بات کی دستاویز ہے کہ اس نے اتنی رقم کمپنی کو دے رکھی ہے؟

بندہ کو شیئرز کے مسائل سے متعلق کل اکتالیس (۴۱) مقالات اور جوابات موصول ہوئے تھے اور سب ہی مقالہ نگار اور جواب دینے والے حضرات علماء کرام اس بات سے متفق ہیں کہ جس کمپنی کے کچھ اثاثے وجود میں آ چکے ہیں، اس کا خرید کردہ شیئر کمپنی میں شیئر ہولڈر کی ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے، محض اس بات کی دستاویز نہیں ہے کہ اس نے کمپنی کو اتنی رقم دی ہے، اکثر حضرات نے سوالنامہ میں اس موقف کی دلیل موجود ہونے کی وجہ سے مختصر جواب پر اکتفا کیا ہے۔

مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب، مولانا اختر امام عادل صاحب، مولانا عبدالجلیل قاسمی صاحب اور مولانا شمس پیرزادہ صاحب نے لکھا ہے کہ شیئر ہولڈر کا کمپنی کے نفع ونقصان میں شریک رہنا اور کمپنی کے تحلیل ہو جانے کی صورت میں شیئر ہولڈر کو اس کے شیئرز کے تناسب سے کمپنی کے اثاثوں میں حصہ ملنا یہ واضح ثبوت اور دلیل ہے کہ شیئر کمپنی میں شیئر ہولڈر کی ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے۔

اب رہا یہ قانون کہ شیئر ہولڈر کے دیوالیہ ہونے کی صورت میں موجودہ قانون کے مطابق جب اس کی املاک ضبط کر کے اس کے قرضے ادا کئے جاتے ہیں، اس وقت اس کے حصے (شیئرز) کے تناسب سے کمپنی کے اثاثے قرق نہیں کئے جا سکتے، تو اس قانون سے شیئرز کی حقیقت پر کچھ اثر نہیں پڑے گا اور اس کے باوجود شیئر ہولڈر کی کمپنی میں ملکیت وشرکت باقی رہے گی۔ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب نے لکھا ہے کہ شیئر سرٹیفکیٹ پر جو رقم کا ذکر ہوتا ہے، وہ محض اس بات کا اظہار ہوتا ہے کہ یہ اثاثہ اپنی ابتدائی صورت میں اسی قدر و قیمت وقوت خرید کا حامل تھا، اور قانونی طور پر کمپنی کے اثاثوں کو قرق نہ کیا جانا شرعی اعتبار سے کوئی اہمیت نہیں رکھتا ہے، بلکہ یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ شیئر قانون کی نگاہ میں اثاثہ کا درجہ نہ رکھتا ہو، کیونکہ ممکن ہے کہ شیئرز پر مبنی اثاثہ میں اشتراک وشیوع کی وجہ سے اس طرح کا قانون بنایا گیا ہو۔ اور مولانا عبدالجلیل قاسمی صاحب پٹنہ نے لکھا ہے کہ اگر کوئی مفلس ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک اس کی غیر منقولہ اشیاء اراضی وغیرہ بھی فروخت کر کے اس کے قرضہ کی ادائیگی کی جائے گی، لیکن اس کا رہائشی مکان فروخت کر کے قرضہ ادا نہیں کیا جائے گا۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ یہ مفلس مکان کا مالک نہیں ہے، اسی طرح اگر حکومت نے کسی مصلحت سے یہ قانون بنایا ہے کہ شیئر ہولڈر کے دیوالیہ ہونے کی صورت میں اس کے حصہ تناسب سے کمپنی کے

اثاثے قرق نہ کئے جائیں گے، تو یہ لازم نہیں آتا ہے کہ وہ اثاثوں کا مالک نہیں ہے۔ حکیم ظل الرحمٰن اور ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی صاحب نے لکھا ہے کہ قرق نہ کئے جانے کے قانون کے باوجود یہ ممکن ہے کہ اس شیئر ہولڈر کے پاس پائے جانے والے شیئرز پر قبضہ کر کے قرض خواہ کے نام منتقل کر دئے جائیں، جس سے کمپنی میں اس کے بجائے قرض خواہ کی ملکیت و شرکت ہو جائے گی اور کمپنی کے اثاثے کے قرق کرنے کی ضرورت ہی نہیں رہے گی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ سب ہی مقالہ نگار اور جواب دینے والے حضرات اس بات کو درست مانتے ہیں کہ جس کمپنی کا کچھ اثاثہ وجود میں آچکا ہو اس کے خرید کردہ ایکویٹی شیئرز شیئر ہولڈر کی کمپنی میں ملکیت کی نمائندگی کرتے ہیں، کمپنی کو قرض دینے کی دستاویز نہیں ہے۔ ان مقالہ نگاروں کے اسماء گرامی یہ ہیں:

مولانا عبید اللہ الاسعدی، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا مفتی نظام الدین دیوبند، مولانا مفتی عزیز الرحمٰن بجنوری، مولانا ابوالحسن علی، مولانا مفتی احمد دیولوی بھروچ، مولانا عبدالجلیل قاسمی پٹنہ، مولانا جعفر ملی رحمانی، مولانا شمس پیرزادہ، مولانا تنویر احمد قاسمی، مولانا ابراہیم بزوودوی، مولانا مفتی عبدالرحمٰن پالنپوری، مولانا عبداللطیف مظاہری پالنپوری، مولانا سمیع اللہ قاسمی، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا اقبال احمد قاسمی، مولانا اختر امام عادل، مفتی شکیل احمد سیتاپوری، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا عبدالرحیم بھوپال، مولانا ظفر الاسلام مئو، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مفتی انور علی، عبدالقیوم پالنپوری، مولانا نعیم رشیدی، مولانا شمشاد احمد نادر قاسمی، مولانا قمر الزماں ندوی، مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا محمد رضوان القاسمی، مولانا شاہد قاسمی، مولانا ارشد قاسمی، مولانا طاہر مظاہری، مولانا سید ایوب سبیلی، مولانا مجاہد الاسلام، مولانا قمر عالم سبیلی، مولانا محمد نور القاسمی۔

سوال نمبر ۲۔ بعض اوقات کمپنی قائم کرتے وقت شیئرز کا اعلان کیا جاتا ہے، اور اس وقت اس کے پاس کچھ بھی املاک نہیں ہوتی ہیں، اس وقت اگر کمپنی کے خرید کردہ شیئرز کی بیع کی جائے تو ایسی صورت میں نقد نقد کے مقابل ہوتا ہے، اس کا کیا حکم ہے؟

اس کا جواب ۳۷ حضرات علماء کرام نے دیا ہے، اس سوال کے متعلق مولانا شمس پیرزادہ صاحب نے لکھا ہے کہ ہر کمپنی کو ابتداءً قانون حکومت کی بنا پر کچھ سرمایہ اشیاء منقولہ و غیر منقولہ میں لگانا پڑتا ہے، جس کے بعد ہی اسے شیئرز کا اعلان کرنے کی اجازت مل سکتی ہے، اس لئے یہ خیال صحیح نہیں کہ کمپنی کے پاس کچھ بھی املاک نہیں ہوتی اور وہ شیئرز کا اعلان کر دیتی ہے، لہذا شیئرز کی بیع اس صورت میں بھی جائز ہوگی جبکہ کمپنی پوری طرح قائم نہ ہوئی ہو۔ اس کے متعلق عرض یہ ہے کہ اگر اس قانون کے مطابق کمپنیوں کا عمل بھی ہے تو اس سوال کی ضرورت نہیں، لیکن ہندوستان جیسے ممالک میں یہ ممکن ہے کہ کمپنی اپنے اثاثے وجود میں لانے سے پہلے ہی خلاف قانون متعلقہ افسران سے رشوت وغیرہ کے ذریعہ اجازت حاصل کر کے شیئرز کا اجراء کر دے، لہذا اس سوال کی ضرورت باقی رہے گی۔

اور ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی صاحب نے لکھا ہے کہ کمپنی نئے وجود میں آنے سے پہلے اس کا پروجیکٹ اور

خاکہ تیار کیا جاتا ہے اور اس پر کافی وقت اور روپیہ صرف ہوتا ہے، لہذا یہ پروجیکٹ بھی کسی مصنف کے مسودے کی طرف اہم اور قیمتی ہے، اور چونکہ نقد کا مقابلہ نقد سے نہیں، لہذا شیئرز کی خرید وفروخت درست ہے۔

اس بارے میں عرض ہے کہ اس پروجیکٹ یا پلان مال تسلیم کرلیں تو یہ بات درست ہے، لیکن بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ کوئی مال نہیں ہے۔

اور مولانا عبیداللہ اسعدی صاحب نے اس صورت کو حوالہ کا معاملہ قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ اس میں کمی و بیشی درست نہیں ہے۔ لیکن اس کو حوالہ کا معاملہ کہنا درست معلوم نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ حوالہ میں دین محیل سے محتال علیہ کی طرف منتقل ہوجاتا ہے، اور محتال علیہ سے محتال لہ دین وصول کرتا ہے، اور سوال کی صورت میں کمپنی محتال علیہ ہو گی اور اس سے شیئرز واپس کرکے دین وصول کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے، لہذا یہ بیع کا معاملہ ہے نہ کہ حوالہ کا۔

باقی حضرات کے مقالات وجوابات سے دو نقطۂ نظر سامنے آئے ہیں: ایک یہ کہ اس صورت میں شیئرز کی خرید وفروخت نہ کمی وبیشی اور نہ اس کی قیمت اسمیہ (متعینہ) سے جائز ہے، اس لئے کہ یہ نقد کی بیع نقد سے ہے جو بیع صرف ہے، اور بیع صرف میں تقابض علی البدلین اور تساوی دونوں ضروری ہیں، اور اس صورت میں کمی وبیشی سے بیع کرنے میں دونوں نہیں پائے جاتے ہیں، اور شیئرز کے برابر قیمت سے بیع میں تقابض علی البدلین نہیں پایا جارہا ہے۔ لہذا اس صورت میں نہ کمی بیشی کے ساتھ اور نہ برابر قیمت کے ساتھ شیئرز کی خرید وفروخت درست ہے، یہ رائے حسب ذیل حضرات علماء کرام کی ہے:

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا اقبال احمد قاسمی، مولانا شاہد قاسمی، مولانا محمد رضوان القاسمی، مولانا طاہر مظاہری، مولانا محمد نور القاسمی، مولانا ارشد قاسمی، مولانا سید ایوب سنبھلی، مولانا قمر الزماں ندوی، مولانا ابرار خاں ندوی۔

مولانا جعفر علی رحمانی صاحب نے عدم جواز کی وجہ یہ لکھی ہے کہ ابھی کمپنی کے پاس اثاثہ نہیں ہے لہذا یہ غیر مملوک (یعنی بعد میں وجود میں آنے والے اثاثے) کی بیع ہے جو شرعاً درست نہیں ہے۔

لیکن اسے بیع غیر مملوک قرار دینا صحیح نہیں، اس لئے کہ دونوں جانب نقد موجود ہے تو نقد کی بیع نقد سے ہی قرار دی جائے گی۔ اسی طرح اس صورت کو بیع صرف قرار دینا بھی درست نہیں معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ بیع صرف میں عوضین کا خلقی ثمن ہونا ضروری ہے جیسا کہ بیع صرف کی تعریف میں ہے:

وهو..... شرعاً بيع الثمن بالثمن أي ما خلق للثمنية .....جنساً بجنس أو بغير جنس كذهب بفضة (الدر المختار مع الشامی ۴/۲۲۵)۔

اور موجودہ نقد یعنی نوٹ ثمن خلقی نہیں بلکہ ثمن عرفی یا اصطلاحی ہے، لہذا یہ بیع صرف نہیں ہے، لیکن ایک ہی ملک کی کرنسی کا باہم تبادلہ یا خرید وفروخت ہو تو جنس ایک ہونے کی وجہ سے تقابض علی البدلین ضروری ہے، یا تقابض علی احد العوضین صحت بیع کے لئے کافی ہے، تو یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، اور اس صورت میں یہی مسئلہ ہے، اور اکثر حضرات کی

رائے میں ان علماء کی بات درست معلوم ہوتی ہے جو احد البدلین پر قبضہ شرط مانتے ہیں۔

جو حضرات سوال دوم کی صورت میں شیئر کی مطلقاً خرید وفروخت کے عدم جواز کے قائل ہیں، ان کی یہ رائے اس بات کی متقضی ہے کہ سوال سوم میں مذکور صورت میں۔ کہ جس میں نقد کا تقابلہ نقد ومال سے ہے۔ جتنے حصہ میں نقد کا تقابل نقد سے ہے بیع ناجائز ہو، حالانکہ ان میں سے اکثر حضرات تیسرے سوال میں مذکور صورت میں شیئرز کی خرید وفروخت جائز قرار دیتے ہیں۔

دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اس صورت میں خرید کردہ شیئر کی بیع اس کی قیمت اسمیہ سے کم وبیش کے ساتھ سود ہونے کی وجہ سے جائز نہیں، اور شیئر پر لکھی ہوئی قیمت کے برابر سے بیچنا جائز ہے، اس لئے کہ یہ بیع صرف نہیں ہے، اور موجودہ نقد ونوٹ چونکہ فلوس کے مانند ہے، لہذا جس طرح فلوس کی بیع فلوس کے ساتھ کمی بیشی کے ساتھ جائز نہیں امام محمدؒ کے قول کے مطابق، اسی طرح روپیہ کی بیع روپے سے کمی بیشی کے ساتھ درست نہیں، سداً الباب الربوا۔ اور امام کرخیؒ کے قول کے مطابق فلوس کی بیع فلوس سے ہو تو تقابض علی احد البدلین شرط ہے۔ اسی طرح روپیہ کی بیع میں ان کے قول کو اختیار کرتے ہوئے دو عوضوں میں سے ایک پر قبضہ شرط رہے گا نہ کہ دونوں پر۔ اور زیر بحث صورت میں بھی نقد کا تقابل نقد سے ہے لہذا کمی بیشی جائز نہ ہوگی، اور برابر قیمت کے ساتھ شیئر بیچا جائے تو درست ہوگا، اس لئے کہ احد البدلین پر مجلس عقد میں قبضہ ہو جاتا ہے۔ ملک العلماء علامہ کاسانیؒ تحریر فرماتے ہیں:

تبايعا فلسا بعينه بفلس بعينه فالفلسان لا يتعينان وإن عينا، إلا أن القبض في المجلس شرط، حتى يبطل بترك التقابض في المجلس، لكونه افتراقا عن دين بدين، ولو قبض أحد البدلين في المجلس فافترقا قبل قبض الآخر، ذكر الكرخي: أنه لا يبطل العقد، لأن اشتراط القبض من الجانبين من خصائص الصرف، وهذا ليس بصرف، فيكتفى فيه بالقبض من أحد الجانبين لأن به يخرج عن كونه افتراقا عن دين بدين، و ذكر في بعض شروح مختصر الطحاوى أنه يبطل لا لكونه صرفا بل لتمكن ربا النَّساء فيه لوجود أحد وصفي علة ربا الفضل وهو الجنس (بدائع ۵ / ۲۳۷ ۔ نقلاً عن احسن الفتاوی ۷ / ۸۷)۔

اور بحر العلوم مولانا فتح محمد صاحب تائب" تحریر فرماتے ہیں: نوٹ، نوٹ یا روپے سے جب بدلا جاوے تو مساوات... شرط ہے اور تقابض لازم نہیں..... پس جائز ہے نقد بیچیں یا قرض (عطر الہدایہ رص ۷۲)۔

اور حضرت مولانا تقی صاحب عثمانی تحریر فرماتے ہیں: تمام معاملات میں کرنسی نوٹوں کا حکم بعینہ سکوں کی طرح ہے، جس طرح سکوں کا آپس میں تبادلہ برابر سرابر کر کے جائز ہے، اسی طرح ایک ہی ملک کی کرنسی نوٹوں کا تبادلہ برابر سرابر کر کے بالاتفاق جائز ہے، بشرطیکہ مجلس عقد میں فریقین میں سے کوئی ایک بدلین میں سے ایک پر قبضہ کر لے (فقہی مقالات جلد اول رص ۳۱)۔

حاصل بحث یہ ہے کہ اس صورت میں درحقیقت نوٹ کی بیع کرنسی نوٹ سے ہے اور یہ حوالہ یا بیع غیر مملوک

یا بیع صرف نہیں ہے، لہذا ایسے شیئر کی خرید وفروخت کمی بیشی کے ساتھ جائز نہیں ہے اور اس کی برابر قیمت کے ساتھ جائز ہے، اور مجلس عقد میں احدالبدلین پر قبضہ صحت بیع کے لئے کافی ہے۔ یہ رائے حسب ذیل حضرات کی ہے:

مولانا سمیع اللہ قاسمی، مولانا عبدالجلیل قاسمی، مولانا ظفر الاسلام مئو، مولانا ابوالحسن علی، مولانا عبدالرحیم بھوپال، مولانا زبیر احمد قاسمی، مفتی انور علی، مولانا عبدالرحمٰن پالنپوری، مولانا عبداللطیف پالنپوری، مولانا سلطان احمد اصلاحی، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مولانا اختر امام عادل، مولانا ابراہیم بڑودوی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا تنویر احمد قاسمی، عبدالقیوم پالنپوری، مولانا شمشاد احمد نادر قاسمی، مولانا مجاہد الاسلام، مولانا نعیم رشیدی، مولانا قمر عالم سبیلی۔

سوال نمبر ۳۔ کمپنی کے وجود میں آجانے کے بعد اس کا اثاثہ مخلوط ہوتا ہے (یعنی نقد اور املاک کا مجموعہ) اس صورت میں جبکہ مجموعہ مال ربوی وغیر ربوی دونوں پر مشتمل ہے شیئرز کی نقد کے ساتھ خرید وفروخت کا کیا حکم ہوگا؟

اس کا جواب ۳۸ حضرات علماء کرام نے دیا ہے، لیکن ان میں سے سات حضرات مولانا احمد دیولوی، مولانا شمس پیرزادہ، مولانا تنویر احمد قاسمی، حکیم ظل الرحمٰن، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا مفتی محبوب علی وجیہی، اور مولانا منظور احمد قاسمی سے سوال سمجھنے میں غلطی ہوئی ہے، انہوں نے سوال کا یہ معنی سمجھا ہے کہ جب شیئرز میں مجموعہ مخلوط ہے حلال مال اور سود سے، تو ایسے شیئرز کی بیع نقد سے جائز ہے یا نہیں؟ اور انہوں نے اس اخذ کردہ مفہوم کے مطابق اپنے اپنے الفاظ میں جواب دیئے ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ جب مجموعہ میں غلبہ حلال مال کا ہے اور سودی لین دین قانونی ضرورت کی وجہ سے ہوتا ہے لہذا غالب کا اعتبار کرتے ہوئے ایسے شیئرز کی خرید وفروخت جائز ہے۔

اور مولانا اقبال احمد قاسمی نے لکھا ہے کہ یہ صورت بیع صرف ہے، اور مجلس عقد میں تقابض علی البدلین ضروری ہے، لہذا بغیر حیلہ کے ان شیئرز کی خرید وفروخت درست نہیں ہے، لیکن ان کا اس کو بیع صرف کہنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ یہاں نقد ثمن خلقی نہیں ہے، اور اس میں کچھ نقد کا تقابل نقد سے ہے اور اس کی صحت کے لئے احدالبدلین پر قبضہ شرط ہے جو اس صورت میں پایا جاتا ہے، لہذا بیع جائز ہے۔

اور باقی تیس حضرات علماء کرام نے لکھا ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک مال ربوی یعنی نقد و دیون اور مال غیر ربوی یعنی اثاثہ کی بیع نقد کے ساتھ جائز ہے بشرطیکہ نقد مجموعہ میں مخلوط نقد سے زائد ہو، تا کہ نقد نقد کے مقابل ہو جائے اور زائد نقد اثاثہ کے مقابلہ میں ہوگا، مثلاً دس روپے کے شیئر میں آٹھ روپے اگر نقد و دیون کے مقابل ہیں اور دو روپے جامد اثاثوں کے مقابل تو شیئر کی بیع آٹھ روپے یا اس سے کم میں جائز نہ ہوگی، البتہ نو روپے یا اس سے زائد میں جائز ہوگی۔ عالمگیریہ میں ہے:

لو اشترى سيفا محلّى بالفضة أو لجاما مفضضا بالفضة الخالصة، و وزنها أكثر جاز، وإن كان وزنها أقل من الحلية أو مثلها أو لا يدرى لا يجوز (ہندیہ ۱۸۷/۳)۔

یہ رائے حسب ذیل مقالہ نگاروں کی ہے:

مولانا عبید اللہ اسعدی، مفتی انور علی، مولانا سمیع اللہ قاسمی، مولانا اختر امام عادل، مولانا ابوالحسن علی، مولانا عبدالرحمٰن پالنپوری، مولانا عبداللطیف پالنپوری، مولانا عبدالجلیل قاسمی، مولانا ابراہیم بڑودوی، مولانا ظفر الاسلام مئو، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا عبدالرحیم بھوپالی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا جعفر ملی رحمانی، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مولانا عبدالقیوم پالنپوری، مولانا طاہر مظاہری، مولانا قمر عالم سبیلی، مولانا ایوب سبیلی، مولانا مجاہد الاسلام، مولانا نعیم رشیدی، مولانا احمد نادر القاسمی، مولانا قمر الزماں ندوی، مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا نور قاسمی، مولانا ارشد قاسمی، مولانا شاہد قاسمی، مولانا محمد رضوان القاسمی۔

حاصل بحث یہ ہے کہ اس صورت میں شیئرز کی خرید وفروخت جائز ہے، بشرطیکہ نقد اثاثہ میں مخلوط نقد سے زائد ہو۔

☆☆☆☆☆

عرض مسئلہ:

سوال نمبر ۴-۵-۶

از ــــــ مولانا عبد الجلیل قاسمی

امارت شرعیہ، پٹنہ

حضرات علماء کرام! مجھے شیئرز کے بارے میں سوال نمبر ۴، ۵، اور ۶ سے متعلق عرض مسئلہ کی ذمہ داری دی گئی ہے۔ اس سلسلہ میں اکیڈمی کی طرف سے اکتالیس (۴۱) مقالات موصول ہوئے۔ ایک مقالہ پھلواری شریف میں ملا۔ مقالہ نگار حضرات کے اسماء گرامی یہ ہیں:

حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب دیوبند، مفتی عزیز الرحمن بجنوری، جناب شمس پیرزادہ، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا عبید اللہ الاسعدی، مولانا محمد رضوان القاسمی، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مفتی انور علی اعظمی، مولانا احمد دیولوی، مولانا ابراہیم بڑودوی، مولانا ابوالحسن علی، مفتی عبد الرحیم بھوپال، مولانا اختر امام عادل، مولانا ظفر الاسلام مئو، مولانا شکیل احمد سیتاپوری، مولانا اخلاق الرحمن، مولانا مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا عبد العظیم اصلاحی، مولانا عبد القیوم پالنپوری، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا عبد اللطیف، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا مفتی عبد الرحمن پالنپوری، مولانا اقبال احمد قاسمی، مولانا محمد طاہر مظاہری، مولانا ارشد قاسمی، مولانا محمد شاہد قاسمی، مولانا قمر عالم سبیلی، مولانا مفتی جعفر علی رحمانی، مولانا تنویر احمد قاسمی، مولانا سمیع اللہ قاسمی، مفتی نسیم احمد قاسمی، مولانا محمد نور القاسمی، مولانا محمد نعیم رشیدی، مولانا مجاہد الاسلام حیدرآباد، مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا قمر الزماں ندوی، مولانا احمد نادر القاسمی، مولانا سید محمد ایوب سبیلی، راقم الحروف عبد الجلیل قاسمی، حکیم ظل الرحمن۔

سوال نمبر ۴۔ وہ کمپنیاں جن کا بنیادی کاروبار حرام ہے جیسے شراب اور خنزیر کے گوشت کی تجارت اور اکسپورٹ، یا بینک اور سودی اسکیموں میں روپے لگانا، ایسی کمپنیز کے شیئرز کی خرید و فروخت کا کیا حکم ہوگا؟

اس کے جواب میں تمام مقالہ نگار حضرات اس پر متفق ہیں کہ جس کمپنی کا بنیادی کاروبار حرام ہو اس میں شرکت جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ایسی کمپنیز کے شیئرز خریدنا تعاون علی الاثم ہے جو بنص قرآنی حرام ہے "ولا تعاونوا علی الإثم والعدوان" (الآیۃ)۔

نیز حرام اشیاء مسلمان کی مملوک نہیں ہوتیں اور غیر مملوک کی بیع جائز نہیں، اس لئے حرام اشیاء کی خرید و فروخت مسلمان کے لئے جائز نہیں ہے۔ اور جس کام کا کرنا جائز نہ ہو اس کے کرنے کا امر کرنا اور اس کے کرنے کے لئے کسی کو وکیل بنانا بھی جائز نہ ہوگا...... ما حرم فعله حرم طلبه.

ولأن ما ثبت للوكيل ينتقل إلى موكل فصار كأنه باشره بنفسه ولو باشر بنفسه لم يجز فكذا التوكيل به...... (عنایۃ مع فتح القدیر ۶/۲۴۰)۔

سوال نمبر ۵۔ ایسی کمپنیز جن کا کاروبار حلال ہے مثلاً انجینیرنگ کے سامان تیار کرنا، عام استعمال کی مصرفی چیزیں تیار کرنا وغیرہ، پھر ان کمپنیوں کا بنیادی کاروبار حلال ہونے کے باوجود انہیں بعض اوقات انکم ٹیکس وغیرہ کی زد سے بچنے کے لئے بینکس سے سودی قرض لینا پڑتا ہے، تو کیا ایسی کمپنیز کے شیئرز کا خریدنا جائز ہے؟

حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمن بجنوری نے سوال نمبر ۵ اور ۶ پر بحث کرتے ہوئے اس وجہ سے اس کو ناجائز قرار دیا ہے کہ اس میں سود لینا دینا پڑتا ہے اور یہ دونوں حرام ہیں، اور مسلمان اس کا مکلف ہے کہ وہ منہی عنہ کو مٹائے ، اس سے صرف اظہار بیزاری یا اظہار ناپسندیدگی کافی نہیں ہے۔

مولانا عبدالعظیم اصلاحی صاحب نے بکراہت جائز لکھا ہے۔

باقی دوسرے مقالہ نگار حضرات نے اس صورت میں شیئرز کی خریداری کو جائز قرار دیا ہے۔ سودی قرض لینے کی صورت میں چونکہ سود دینا ہوتا ہے اس لئے مال اور اس سے حاصل ہونے والے منافع میں کوئی خبث موجود نہیں ہے، اس لئے اس کے منافع کے حلال ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے۔

البتہ چونکہ سود دینا ہوتا ہے اور وہ بھی حرام ہے۔ اس کا حل بعض حضرات نے یہ پیش کیا ہے کہ شیئر ہولڈر کمپنی کی میٹنگ میں سودی قرض کے حاصل کرنے پر اپنی ناپسندیدگی ظاہر کر دے یا خط ہی کے ذریعہ اظہار بیزاری کر دے، اس کے بعد کمپنی کے عملہ کے کام کی ذمہ داری شیئر ہولڈر پر نہیں ہوگی۔

جبکہ دوسرے حضرات نے یہ لکھا ہے کہ چونکہ یہ قرض سرکار کے انکم ٹیکس کے ظالمانہ قانون کی زد سے بچنے کے لئے لیا جاتا ہے اس لئے یہ قرض لینا مجبوری کی وجہ سے ہے، اور مجبوری میں سودی قرض لینے کی اجازت ہے۔ فقہ کا مشہور جزئیہ ہے: يجوز للمحتاج الاستقراض بالربح.

مولانا ابوالحسن علی گجرات نے سوال نمبر ۵ اور ۶ پر بحث کرنے کے بعد آخر میں تحریر فرمایا ہے کہ اس سے بچنا افضل ہے۔

ظاہر بات ہے کہ جن محظورات کی اجازت مجبوری کی حالت میں دی جاتی ہے عام حالات میں اس کی اجازت نہیں رہتی ہے۔ جو لوگ کسی کمپنی کے مالک ہیں یا جن کے پاس آمدنی کے دوسرے ذرائع موجود نہیں ہیں اور وہ ایسی کمپنی کے شیئرز خریدنے پر مجبور ہیں، ان کو تو اجازت دی جائے گی، مگر جن لوگوں کے پاس دوسرے وسائل اور آمدنی کے اسباب و ذرائع موجود ہیں، ان کو محض اپنے مال میں اضافہ کے لئے ایسی کمپنی کے شیئرز نہیں خریدنا چاہئے۔ میں نے بھی اپنے مقالہ میں بچنے کو ہی افضل لکھا ہے۔

سوال نمبر ۶۔ ایسی حلال کاروبار کرنے والی کمپنیوں کو بھی قانونی تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے اپنے سرمایہ کا کچھ حصہ ریزرو بینک میں جمع کرنا پڑتا ہے، یا سیکورٹی بانڈس خریدنے پڑتے ہیں ، جن کی وجہ سے انہیں سود بھی ملتا ہے۔ کیا ایسی کمپنیز کے شیئرز خریدنا جائز ہوگا؟

حضرت مولانا زبیر احمد قاسمی نے سوال نمبر ۵ اور ۶ کا جواب ایک ساتھ ہی لکھا ہے، اور انہوں نے مجبوری

میں سودی قرض لینے کی اجازت دی ہے۔ آخر میں لکھا ہے کہ اگر کمپنی سود لیتی ہے تو ناجائز ہے۔

ہمارے اکابر نے عرصہ قبل مال کی حفاظت کی خاطر روپیہ بینک میں رکھنے کی اجازت دی ہے، اور اس روپئے پر ملنے والے سود کو بلا نیت ثواب فقراء، ومساکین پر خرچ کرنے کا حکم دیا ہے۔

جب اپنی رضامندی سے حفاظت کی خاطر بینک میں روپے رکھنے کی اجازت دی گئی ہے تو حکومت کے قانون کے جبر کی وجہ سے بینک میں روپئے رکھنے کو مولانا ناجائز فرمادیں گے مجھے امید نہیں ہے۔

اس لئے مجھ کو محسوس ہوتا ہے کہ عام حالات میں جبر کے بغیر اگر کمپنی نے آمدنی میں اضافہ کی غرض سے سود حاصل کرلیا ہے تو اس کو مولانا ناجائز فرمارہے ہیں۔ اور ظاہر ہے اس کے حرام ہونے میں کسی کو اختلاف نہیں ہوگا۔ اور اگر کوئی دوسرا مقصود ہے تو مولانا خود ہی اس کی وضاحت فرمادیں گے۔

مولانا محمد ارشد قاسمی نے لکھا ہے کہ اگر معلوم ہو کہ منافع میں سود بھی ہے تو شیئرز خریدنا ناجائز ہوگا ورنہ جائز ہوگا۔ حالانکہ اس کا علم تو اس وقت ہوگا جب کمپنی حساب دے گی کہ منافع میں سود کی آمیزش ہے یا نہیں، اگر ہے تو اس کی مقدار کیا ہے۔

باقی دوسرے مقالہ نگار حضرات نے اس صورت میں بھی شیئرز کی خریداری کو جائز قرار دیا ہے، مگر اس صورت میں چونکہ سود لینا ہے، اس لئے سود لینے کے عمل کے ساتھ مال میں سود کی آمیزش بھی ہے، اس طرح مال میں خبث بھی ہے۔ اس کا حل انہوں نے یہ تجویز کیا ہے کہ کمپنی کی میٹنگ میں سودی کاروبار کے خلاف آواز اٹھائے یا خط کے ذریعہ اظہار بیزاری کردے، اور سود کی جتنی مقدار اس کے منافع میں شامل ہے اس کو بلا نیت ثواب صدقہ کردے۔

میں نے اپنے مقالہ میں ایک تجویز پیش کی ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ آپ حضرات کے سامنے بھی پیش کردوں۔

سوال نمبر ۵ اور ۶ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک طرف سرکاری قانون کے جبر کی وجہ سے سرمایہ کا کچھ حصہ ریزرو بینک میں جمع کرنا پڑتا ہے یا بانڈس خریدنے پڑتے ہیں، اور اس پر بینک کی طرف سے سود ملتا ہے۔ دوسری طرف انکم ٹیکس کے ظالمانہ قانون کی زد سے بچنے کے لئے اپنے کو مقروض دکھانا پڑتا ہے، اور اس کے لئے بینک سے قرض کی شکل میں رقم لینی پڑتی ہے، اور اس پر سود دینا ہوتا ہے۔

اس سلسلہ میں میری رائے ہے کہ اگر کمپنی مسلمانوں کی ہو یا اس پر مسلمانوں کا اثر ہو تو یہ طریقہ اختیار کیا جائے کہ روپئے ریزرو بینک میں جمع کرنے کی صورت میں جس قدر سود ملتا ہے اتنا روپیہ بطور سود لوٹانے کے لئے جتنا روپیہ بینک سے قرض لینا ہو لیا جائے۔

اس صورت میں جتنی رقم سود کے نام پر لی گئی ہے وہ پوری کی پوری سود ہی کے نام پر بینک کو لوٹادی جائے گی، اور در حقیقت نہ سود کا لینا ہوگا اور نہ سود کا دینا ہوگا۔ اور ان حضرات کو بھی شیئرز کی خریداری کی اجازت دینے میں کوئی اختلاف نہیں رہ جائے گا جو سود کے لین دین کی وجہ سے شیئرز کی خریداری کی اجازت نہیں دیتے۔

☆☆☆☆☆

عرض مسئلہ :

سوال نمبر ۷۔۸۔۹۔۱۰۔۱۱

از.......... مولانا اختر امام عادل
جامعہ رحمانی، مستی پور

شیئرز کے سوال نمبر ۷ تا ۱۱ کا عرض مسئلہ مجھ سے متعلق ہے۔ سوال نمبر ۷ سے ۱۱ تک یوں تو پانچ سوالات ہیں مگر ان کو سمیٹا جائے تو بنیادی طور پر صرف تین باتیں ہمارے لئے موضوع بحث بنتی ہیں جو درج ذیل ہیں:

۱۔ سودی قرض مفید ملک ہے یا نہیں؟ اور اس سے حاصل ہونے والے منافع کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

۲۔ کیا کمپنی کا بورڈ آف ڈائرکٹرس شیئرز ہولڈرس کا وکیل ہے؟ اور اس کا عمل شیئرز ہولڈرس کا عمل سمجھا جائے گا؟ اگر کوئی شیئرز ہولڈر بورڈ کے کسی عمل سے اپنے اختلاف کا اظہار کردے تو اس عمل کی ذمہ داری سے وہ بری ہوگا یا نہیں؟

۳۔ اگر کمپنی کے منافع میں سودی آمدنی بھی شامل ہو جس کی مقدار معلوم ہو تو کیا شیئر ہولڈر کے لئے منافع سے اس کے بقدر نکال کر صدقہ کردینا کافی ہوگا؟

شیئرز کے موضوع پر اکیڈمی کو کل مقالات موصول ہوئے، جن میں ۳۷ مقالہ نگاروں نے مذکورہ تین باتوں پر صراحۃً یا دلالۃً اپنی رائے ظاہر کی ہے، جبکہ تین حضرات نے ان سے کوئی تعرض نہیں کیا۔

ان ۳۷ حضرات کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا ابوالحسن علی، شمس پیرزادہ، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا عبدالجلیل قاسمی، مولانا جعفر علی رحمانی، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، مفتی عبدالرحیم بھوپال، مفتی انور علی، مولانا تنویر احمد قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا ابراہیم محمد بزودوی، مولانا عبید اللہ الاسعدی، مفتی عبدالرحمٰن پالنپوری، مولانا عبدالقیوم پالنپوری، مولانا عبداللطیف، مولانا محمد رضوان القاسمی، مفتی نظام الدین صاحب دیوبند، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا اقبال احمد قاسمی، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا سمیع اللہ قاسمی، مولانا محمد نور القاسمی، مولانا محمد نعیم رشیدی، مولانا محمد مجاہد الاسلام حیدرآباد، مولانا محمد طاہر مظاہری، مولانا محمد قمر عالم سبیلی، مولانا محمد ارشد قاسمی، مولانا ایوب سبیلی، مولانا احمد نادر القاسمی، مولانا قمر الزماں ندوی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا عبدالعظیم اصلاحی، مولانا ظفر الاسلام، مولانا شاہد القاسمی، حکیم ظل الرحمٰن، اور خود راقم الحروف۔

سوال نمبر ۷۔ سودی قرض اور اس سے حاصل شدہ منافع کا مسئلہ:

مذکورہ مسائل میں سب سے پہلا مسئلہ (جو سوالنامہ کی ترتیب سے ساتویں نمبر پر ہے) سودی قرض کے مفید ملک ہونے یا نہ ہونے اور اس سے حاصل شدہ منافع کی شرعی حیثیت کا ہے۔ تمام مقالات کے پڑھنے سے اس پر

بنیادی طور پر تین رائیں سامنے آئی ہیں:

۱۔ایک رائے جس کو صرف تین حضرات مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا عبدالعظیم اصلاحی اور مولانا ظفر الاسلام نے اختیار کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ سودی قرض خواہ بضرورت ہو یا بلاضرورت مفید ملک نہیں ہے، اور نہ اس سے حاصل ہونے والے منافع حلال ہیں۔ اس نقطۂ نظر کی بنیاد یہ ہے کہ کمپنی بینکوں سے جو سودی قرضہ لیتی ہے وہ مجبوری میں لیتی ہے خوشی سے نہیں، اس لئے اس حد تک اس کو اجازت دی جاسکتی ہے۔ رہا اس قرض سے انتفاع کا معاملہ تو یہ اگلا مرحلہ ہے جو جبری نہیں اختیاری ہے، اور اختیاری صورت میں مال حرام سے استفادہ کی اجازت نہیں دی جاسکتی، مگر یہ استدلال انتہائی کمزور ہے۔

(الف) اس لئے کہ اگر قرض سے انتفاع درست نہ ہو تو پھر قرض لینے کی ضرورت کیا ہو گی؟ اور سودی قرضہ لینے کی اجازت کیوں دی جائے گی؟ فقہاء نے بلاقید یہ قاعدہ بیان کیا ہے:

یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح (الاشباہ والنظائر)۔

ضرورت مند کے لئے سودی قرض لینا جائز ہے۔

اس میں کوئی پابندی نہیں لگائی گئی کہ یہ قرض تو لے لو مگر اس سے انتفاع نہ کرنا، اس لئے کہ پھر تو اجازت کا یہ قاعدہ ہی بے معنی ہو کر رہ جائے گا۔

(ب) دوسری بات جس کی طرف ان حضرات کی نگاہ نہیں گئی، وہ یہ ہے کہ مسلمہ فقہی اصول ہے:

حرمة العقد لا يستلزم حرمة المال.

معاملہ کی حرمت سے مال کی حرمت لازم نہیں آتی۔

سودی قرض لینا اگر بدرجہ مجبوری نہ بھی ہو تو زیادہ سے زیادہ اس عمل کو غیر درست قرار دیا جائے گا، مگر اس عمل کے نتیجہ میں جو مال آیا ہے اس میں خباثت نہیں آئے گی، اس لئے کہ اس میں سود کی رقم شامل نہیں ہے، سود دیا گیا ہے لیا نہیں گیا ہے۔ حضرت تھانویؒ نے امداد الفتاوی (۳؍۱۷۰) میں اسی طرز استدلال سے سودی قرض اور اس سے حاصل شدہ منافع کی حلت کا فتوی دیا ہے۔

۲۔دوسری رائے جس کو تنہا مولانا شاہد القاسمی نے پیش کیا ہے، وہ یہ ہے کہ اگر سودی قرض بضرورت لیا گیا ہو تو وہ اور اس کے منافع حلال وطیب ہیں، اور اگر بلاضرورت لیا گیا ہو تو وہ اور اس سے حاصل شدہ منافع دونوں حلال نہیں، دونوں قابل تصدق ہیں۔

انہوں نے اس مسئلہ کو بیع فاسد پر قیاس کیا ہے کہ کسی شخص نے کوئی چیز بیع فاسد کے طور پر خریدی تو اس عقد کو توڑنا ضروری ہے، لیکن اگر مشتری اس کو توڑنے کے بجائے کسی تیسرے کے ہاتھ وہ چیز فروخت کردے تو اس سے مشتری اول کو جو منافع حاصل ہوں گے ان کا صدقہ کرنا ضروری (ردالمحتار)۔

مگر اس استدلال میں کئی نقائص ہیں:

(الف) پہلی بات تو یہ ہے کہ اس میں استقراض کے مسئلہ کو بیع کے مسئلہ پر قیاس کیا گیا ہے جب کہ دونوں معاملات کی جنس اور احکام جداگانہ ہیں، اس لئے ایک کے کسی جزئیہ کو دوسرے کے لئے نظیر نہیں بنایا جاسکتا۔

(ب) دوسری بات یہ ہے کہ قیاس پوری طرح قرض والے مسئلہ پر منطبق بھی نہیں ہے، اس لئے کہ قرض والے مسئلہ میں مولانا موصوف نے ضرورت اور عدم ضرورت کی تفصیل کی ہے، جب کہ بیع فاسد کے مذکورہ جزئیہ میں اس طرح کی کوئی تفصیل نہیں ملتی۔

(ج) اور اصل بات یہ ہے کہ بیع فاسد کے مسئلہ کی بنیاد اس پر ہے کہ خبث کہاں مؤثر ہوتا ہے، مال متعین میں یا غیر متعین میں؟ تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر خبث فساد ملک کی بنا پر آیا ہو تو صرف مال متعین میں اثر انداز ہوگا غیر متعین میں نہیں، اور اگر عدم ملک کی بنیاد پر آیا ہو تو دونوں صورتوں میں اثر انداز ہوگا۔

بیع فاسد میں ملکیت حاصل ہوتی ہے مگر فساد کے ساتھ، اس بنا پر اگر مال مبیع متعین مثلاً باندی یا جانور وغیرہ ہو تو اس کے فروخت سے جو منافع ہوں گے وہ خبث سے خالی نہیں ہوں گے، اس بنا پر قابل تصدق ہوں گے۔ مگر وہیں اس کی صراحت بھی فقہاء کے یہاں ملتی ہے کہ بائع اول اس شئی کے ثمن (درہم و دینار یا کرنسی) سے جو منافع حاصل کرے گا وہ اس کے لئے طیب ہوں گے اس لئے کہ رقوم اور نقد متعین نہیں ہوتے (ہدایہ ۳/۶۶، رد المحتار ۴/۱۳۵)۔

کتب فقہ میں اس طرح کی کئی نظیریں ملتی ہیں کہ غیر متعین چیزوں پر فساد عقد یا فساد ملک کا اثر نہیں پڑتا ، سودی قرض کا معاملہ بھی وہی ہے، سود دیکر قرض کے طور پر جو رقم حاصل ہوتی ہے، وہ بھی غیر متعین ہوتی ہے اس لئے فساد عقد کا اثر بھی بیع فاسد کے اسی مذکورہ جزئیہ کی روشنی میں سودی رقم اور اس سے ہونے والی آمدنی پر نہیں پڑے گا ، اس طرح یہ جزئیہ ان کی موافقت میں نہیں بلکہ ان کے خلاف میں جاتا ہے۔

۳۔ تیسری رائے جس کو باقی تمام مقالہ نگاروں نے اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ بلاضرورت سودی قرضہ لینے کا عمل درست نہیں، صرف ضرورت کے وقت اس کی اجازت ہے۔ لیکن دونوں ہی صورتوں میں اگر سود پر قرض لیا گیا تو یہ قرض مفید ملک ہوگا اور اس سے حاصل شدہ منافع شرعی طور پر حلال ہوں گے۔ البتہ ضرورت نہ ہونے کی صورت میں وہ اپنے عمل کی بنا پر گناہگار ہوگا، مگر اس کے عمل کی حرمت مال پر اثر انداز نہ ہوگی، یہی نقطۂ نظر زیادہ قوی اور راجح معلوم ہوتا ہے، اور اس کی کئی وجوہ واسباب ہیں:

(الف) فقہاء نے خود سود کے بارے میں لکھا ہے کہ قبضہ کے بعد اس پر ملکیت حاصل ہوجاتی ہے۔

و ظاهر ما في جمع العلوم و غيره ان المشتري يملك الدرهم الزائد إذا قبضه في ما إذا اشترى درهمين بدرهم فانهم جعلوه من قبيل الفاسد وهكذا صرح به الأصوليون في بحث النهي (البحر الرائق ۶/۱۳۵)۔

کہ اگر کوئی شخص دو درہم کو ایک درہم کے بدلہ خریدے تو قبضہ کے بعد وہ زائد درہم کا (جو اس نے بطور سود کے لیا ہے) مالک ہوجائے گا۔ فقہاء نے اس کو عقد فاسد کے قبیل سے شمار کیا ہے۔

توجب خود سود قبضہ کے بعد ملکیت میں آجاتا ہے تو اس کی بنا پر جو قرض حاصل ہوگا وہ بدرجہ اولی ملکیت میں داخل ہوگا۔ جامع الرموز میں بھی اس کی صراحت ملتی ہے:

الثانی کل عقد فیه فضل والقبض فیه مفید للملک (جامع الرموز ۳؍۳۲۷)۔

یعنی ہر وہ معاملہ جس میں سود ہو قبضہ کے بعد مفید ملک بنتا ہے۔

(ب) مشہور فقہی اصول ہے:

ویجوز للمحتاج الاستقراض بالربح (الاشباہ والنظائر) کہ ضرورت مند کے لئے سودی قرض لینے کی اجازت ہے۔

اس سے بھی سودی قرض کے مفید ملک اور اس کی آمدنی کے حلال ہونے کا ثبوت ملتا ہے۔

(ج) سودی قرض لینے کا عمل فی نفسہ کتنا ہی غیر درست سہی، مگر اس عقد کے نتیجہ میں جو مال آئے گا وہ خبث سے پاک ہوگا، اس لئے کہ سود کا عنصر اس میں شامل نہیں۔ اور مشہور مسلمہ اصول ہے:

حرمة العقد لا يستلزم حرمة المال (الاشباہ والنظائر) عقد کی حرمت مال کی حرمت کو مستلزم نہیں۔

خصوصاً جب ضرورت کے وقت سودی قرض لیا جائے تو عمل بھی جائز ہو جاتا ہے۔

(د) اور اگر ہم مخصوص ہندوستانی کمپنیوں کے تناظر میں دیکھیں تو یہاں یہ سارے معاملات براہ راست شیئر ہولڈرس نہیں کرتے بلکہ کمپنیاں کرتی ہیں اور وہی سودی قرض لے کر نفع حاصل کرتی ہیں، اور پھر ان کے توسط سے شیئرز ہولڈرس کو منافع میں حصہ ملتا ہے۔ اس صورت میں یہاں امام ابوحنیفہؒ کا وہ مشہور فقہی قاعدہ بھی جاری ہوسکتا ہے کہ بیع وشراء میں حقوق وکیل کی طرف لوٹتے ہیں موکل کی طرف نہیں، اسی طرح دوسرا ضابطہ کہ تبدل ملک سے فساد رفع ہو جاتا ہے۔

وفي صورة ارباء الوكيل كان البيع فاسدا لايضرنا فإن الوكيل بالبيع كالعاقد لنفسه وفساد البيع في حق الذمي لا يستلزم حرمة الربح على المسلم فإن تبدل الملك يدفع خبث الفساد وأما على قول من جوز الربوا بين المسلم والكافر في دار الحرب فالأمر أوسع (امداد الفتاوی ۳؍۴۹۷، وکذا فی نظام الفتاوی ۱؍۲۰۰)۔

اس لحاظ سے مسلم حاملین حصص پر سودی قرض کے عمل کی ذمہ داری نہیں آئے گی، اور منافع تبدل ملک کی وجہ سے حلال قرار پائیں گے۔

ان دلائل کی روشنی میں اکثر مقالہ نگاروں نے جو موقف اختیار کیا ہے وہی مضبوط معلوم ہوتا ہے۔

سوال نمبر ۸، ۹۔ کمپنی کے بورڈ آف ڈائرکٹرس اور شیئرز ہولڈرس کا باہمی رشتہ:

دوسرا مسئلہ (جو سوالنامہ میں آٹھواں اور نواں سوال ہے) یہ ہے کہ کمپنی کے بورڈ آف ڈائرکٹرس اور شیئرز ہولڈرس کے مابین تعلق کی نوعیت کیا ہے۔ (۱) یعنی کیا بورڈ آف ڈائرکٹرس تمام شیئر ہولڈرس کا وکیل ہے؟ اگر ہے تو کیا بورڈ کے ہر عمل کی نسبت شیئرز ہولڈرس کی طرف بھی کی جائے گی؟ (۲) اگر کوئی شیئرز ہولڈر بورڈ کے کسی فیصلہ سے

اختلاف کرے، یہ اختلاف خواہ بورڈ کے اکثریتی فیصلہ پر اثر انداز ہو یا نہ ہو، لیکن کیا فی نفسہ اس شیئرز ہولڈر کو بورڈ کے اس عمل کی ذمہ داری سے بری کردے گا۔

اس سوال میں مسئلہ کے دو پہلو میں سے ایک پہلو پر تمام مقالہ نگاروں کا اتفاق ہے کہ بورڈ آف ڈائرکٹرس شیئرز ہولڈرس کا وکیل ہے اور بورڈ کا عمل شیئرز ہولڈرس کا عمل سمجھا جائے گا، اس لئے کہ شیئرز کی خرید کو اگر شرکت عنان سے قریب تر قرار دیا جائے جیسا کہ حضرت تھانویؒ اور بہت سے علماء کا خیال ہے تو فقہاء کی تصریح کے مطابق شرکت عنان کی بنیاد وکالت پر ہوتی ہے۔

وأما شركة العنان فتنعقد على الوكالة دون الكفالة (ہدایہ مع فتح القدیر ۶/۱۷۶)۔

اور اگر اس کو مضاربت مانا جائے جیسا کہ کچھ لوگوں کا خیال ہے، تو مضاربت کو بھی فقہاء نے توکیل ہی قرار دیا ہے۔

المضاربة توكيل بالعمل لتصرّفه بأمره (درمختار ۴/۴۸۴)۔

اور اگر اسے شرکت کی ایک نئی قسم قرار دی جائے تو بھی چونکہ تمام شیئرز ہولڈرس نے بورڈ کو انتظامی امور کے لئے اپنا وکیل اور نمائندہ منتخب کیا ہے، اس لئے بورڈ بہر حال تمام شیئرز ہولڈرس کا وکیل رہے گا، اور اس کا عمل شیئرز ہولڈرس کا عمل سمجھا جائے گا۔ البتہ مولانا ابوالحسن علی کے یہاں اس کی کچھ تفصیل ملتی ہے۔ وہ یہ کہ جو چیز حصہ خریدنے کے بعد خریدی جائے گی اس میں تو وہ کارکنان حصہ دار کے وکیل ہوں گے، اور جو پہلے سے موجود ہے اس میں وہ کارکنان خود بائع اور حصہ دار مشتری ہوگا، اور یہ بیع تعاطی ہے جس میں بائع ثمن پر بلاواسطہ قابض ہو گیا اور مشتری مبیع پر بواسطہ بائع کے کہ وہ اس کا وکیل بھی ہے، قابض ہو گیا (بحوالہ امداد الفتاوی ۳/۴۹۰)۔

البتہ مسئلہ کا دوسرا پہلو اختلافی ہے، اور وہ یہ ہے کہ اگر کوئی شیئرز ہولڈر بورڈ کے کسی فیصلہ سے اختلاف ظاہر کرے تو کیا اس فیصلہ کی ذمہ داری سے وہ بری قرار پائے گا؟ اس مسئلہ میں بنیادی طور پر دو طرح کے خیالات ملتے ہیں: ایک خیال یہ ہے کہ اختلاف رائے ظاہر کردینے سے شیئرز ہولڈر بری ہو جائے گا۔ دوسرا خیال یہ ہے کہ بری نہیں ہوگا۔ یہی دو مرکزی خیال ہیں۔ ان کے علاوہ ذیلی طور پر دو رائیں اور بھی ملتی ہیں:

(الف) جناب شمس پیرزادہ صاحب کا خیال یہ ہے کہ چونکہ شیئرز ہولڈر کا اختلاف اکثریت کے فیصلہ کے نزدیک کوئی اہمیت نہیں رکھتا اس لئے اختلاف کرنے کی کوئی ضرورت نہیں، مجبوری میں بورڈ کے فیصلہ کو مان لینے کی اجازت ہے۔

(ب) دوسرا خیال مولانا سلطان احمد اصلاحی نے پیش کیا ہے، وہ یہ کہ اگر کمپنی بینک سے سودی رقم حاصل کرتی ہے تو اس سے اختلاف کرنے کی ضرورت ہی نہیں، اس لئے کہ بینک کا سود در حقیقت سود نہیں ہے بلکہ وہ نفع اور انٹرسٹ ہے جو جائز ہے۔

مگر یہ دونوں خیالات ہماری بحث سے خارج ہیں، اس لئے کہ گذشتہ سیمناروں میں یہ طے ہو چکا ہے کہ

بینک کا سود حرام ہے، خواہ اسے نفع، انٹرسٹ یا کوئی بھی نام دے دیا جائے۔

اسی طرح پیرزادہ صاحب کا یہ خیال کہ چونکہ اختلاف مؤثر نہیں اس لئے اختلاف کرنے کی ضرورت نہیں، یہ بھی خارج از بحث ہے، اس لئے کہ بحث اس سے نہیں کہ اس کا اختلاف اکثریت کے فیصلہ پر اثر انداز ہوگا یا نہیں؟ بلکہ بحث اس سے ہے کہ کیا اس اختلاف سے شیئرز ہولڈر اپنی ذمہ داری سے سبکدوش قرار پائے گا یا نہیں؟

۳۵ مقالہ نگاروں نے اس کے متعلق اپنی رائے ظاہر کی ہے۔ جن میں پانچ حضرات کا خیال یہ ہے کہ اختلاف کرنے کے بعد شیئرز ہولڈر اپنی ذمہ داری سے سبکدوش نہیں ہوگا، ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا عبد الجلیل قاسمی، مفتی عزیز الرحمن بجنوری، مولانا مجاہد الاسلام، مولانا شاہد القاسمی۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ جب کمپنی ایک نظام کے تحت چل رہی ہے، اور یہ معلوم ہے کہ وہ کوئی ناجائز عمل کر رہی ہے یا کسی سودی معاملہ میں ملوث ہے اس کے باوجود اس کے شیئرز خریدنا اور اس کی وکالت قائم رکھتے ہوئے اختلاف کا اظہار کرنا ایک بے معنی سی بات ہے۔ امداد الفتاوی میں حضرت تھانویؒ کا ایک فتوی بھی اسی مضمون کا موجود ہے (دیکھئے: ۱۳۰/۳)۔

مگر یہ استدلال محل نظر ہے، کیوں کہ اس میں یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ وکیل کبھی مؤکل کی مرضی کے خلاف کر ہی نہیں سکتا، حالانکہ یہ صحیح نہیں، جب کوئی فرد یا ادارہ کسی شخص کی طرف سے کسی پھیلے ہوئے کام کا وکیل بنتا ہے تو اس میں بعض ایسی جزئیات کا آجانا بعید از امکان نہیں جو مؤکل کی مرضی کے مطابق نہ ہوں، ایسے موقعہ پر طریق کار یہ نہیں اختیار کیا جاتا کہ وکیل کی وکالت ختم کردی جائے بلکہ یہ اختیار کیا جاتا ہے کہ خلاف مرضی چیزوں کی ذمہ داری (جب کہ وکیل کو خلاف مرضی ہونا معلوم ہو) مؤکل پر نہیں آتی، اور وہ اس حد تک خود ذمہ دار ہوتا ہے، جیسا کہ حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب نے اپنے مقالہ میں اس کی صراحت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ فقہ کی کتاب الوکالۃ میں اس کی تصریح ہے کہ جب مؤکل کسی کام کے کرنے سے منع کر دے تو وکیل کا معاملہ مؤکل کی جانب منسوب نہیں ہوگا محض وکیل تک محدود رہے گا۔

مثلاً: الأصل أن الموكل إذا قيد على وكيله فإن كان مقيدا اعتبر مطلقا وإلا لا. (الاشباہ والنظائر کتاب الوکالۃ)

(ہکذا فی قواعد الفقہ ص ۱۱۷، ناقلاً عن السرخسی۔ وہکذا المستفاد من الہندیہ ایضاً ۳/۷ ۵۶ کتاب الوکالۃ)۔

اور رہا حضرت تھانویؒ کا فتوی، تو خود امداد الفتاوی میں اس کے خلاف بھی ایک فتوی موجود ہے، جس میں حضرتؒ نے تجویز پیش کی ہے کہ شیئر ہولڈر اپنی براءت کا اعلان کر دے تو کافی ہے، اور غالب گمان یہ ہے کہ یہ دوسرا فتوی بعد کا ہے، جو حضرت کا راجح نقطۂ نظر تھا۔

مذکورہ چھ اصحاب قلم کے علاوہ بقیہ تمام مقالہ نگاروں نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ بورڈ کے سودی عمل

سے شیئرز ہولڈر اپنی براءت کا اعلان کردے تو وہ اس عمل کی ذمہ داری سے بری ہوجائے گا۔ اس موقف کے کچھ دلائل ماقبل میں گذر چکے ہیں اور کچھ نئے دلائل جن سے اس موقف کی ترجیح وتقویت ہوتی ہے یہ ہیں:

(الف) شیئرز ہولڈر نے کمپنی کو تجارت کے باب میں وکیل بنایا ہے نہ کہ سودی قرض لینے کے معاملہ میں، اور اگر اس معاملہ میں وکالت ہو بھی تو یہ دلالۃً ہوگی، لیکن جب صراحت کے ساتھ وہ اختلاف کردے تو صراحت دلالت پر مقدم ہوگی۔

(ب) فقہاء نے تصریح کی ہے کہ وکیل کی وکالت انہی امور تک محدود رہے گی جو مؤکل کی مرضی کے مطابق ہوں، بقیہ چیزوں میں خود وکیل ذمہ دار ہوگا مؤکل اس سے بری الذمہ ہوگا، اوران اختلافی امور کی حد تک وکیل معزول سمجھا جائے گا، جیسا کہ درمختار کی اس تصریح سے معلوم ہوتا ہے:

فلو اشتراه بغير النقود أو بخلاف ماسمي المؤكل له من الثمن وقع الشراء للوكيل لمخالفته أمره وينعزل في ضمن المخالفة (درمختار علی ردالمحتار ۴/۴۵۰)۔

(ج) خصوصاً جب وکیل غیر مسلم ہو اور معاملہ شرکت یا مضاربت کا ہو تو فقہاء کی تصریح کے مطابق خلاف شرع امور کی ذمہ داری (جو مؤکل کی مرضی کے خلاف ہوں) خود وکیل پر آتی ہے، اس لئے کہ بیع وشراء میں حقوق عقد عاقد کی طرف لوٹتے ہیں اور تبدل ملک سے خبث دور ہوجاتا ہے۔ جیسا کہ عالمگیری کے اس جزئیہ سے سمجھ میں آتا ہے جو امداد الفتاوی میں نقل کیا گیا ہے:

إذا دفع المسلم إلى النصراني مالا مضاربة بالنصف فهو جائز إلا أنه مكروه فإن اتجر في الخمر والخنزير فربح جاز على المضاربة في قول أبي حنيفة وينبغي للمسلم أن يتصدق بحصته من الربح (عالمگیری بحوالہ امداد الفتاوی ۳/۴۹۷)۔

ان دلائل کی بنیاد پر اکثر مقالہ نگاروں نے جو خیال پیش کیا ہے وہی زیادہ درست معلوم ہوتا ہے۔

سوال نمبر ۱۰، ۱۱۔ سود اور اس سے حاصل شدہ منافع کے تصدق کا مسئلہ:

یہاں دو مسئلے زیر بحث ہیں:

(۱) ایک یہ کہ اگر کمپنی کے منافع میں سود بھی شامل ہو اور اس کی مقدار معلوم ہو تو کیا شیئرز ہولڈرس کے لئے منافع سے اس کے بقدر نکال کر صدقہ کردینا کافی ہوگا؟

(۲) دوسرا مسئلہ سود سے حاصل شدہ آمدنی کا ہے کہ اگر کمپنی سود کی رقم کو کاروبار میں لگا کر اس سے نفع اٹھاتی ہے تو اس نفع کا کیا حکم ہے؟ کیا منافع میں سے سود اور اس سے حاصل شدہ نفع دونوں صدقہ کرنا ہوگا یا صرف سود کے بقدر نکال کر صدقہ کرنا کافی ہوگا؟

پہلے مسئلہ میں مولانا سلطان احمد اصلاحی کے علاوہ (جن کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ بینک کا سود جائز ہے اس لئے اس کے تصدق کا مسئلہ نہیں آتا) باقی تمام مقالہ نگاروں کا اتفاق ہے کہ منافع میں سے سود کے بقدر نکال دینا کافی ہوگا۔

..............(اصل مقالہ سے پورا ایک صفحہ غائب ہے)..............

اس لئے کہ کئی فقہی نظائر سے ثابت ہوتا ہے کہ اگر مال حلال کے ساتھ مال حرام مل جائے اس طور پر کہ دونوں کے درمیان امتیاز مشکل ہو اور مال حلال کی مقدار غالب ہو تو غیر معین طور پر اس میں سے کچھ نکال دینا پورے مال کی تطہیر کے لئے کافی ہو جاتا ہے۔ جیسے کہ گیہوں گاہتے وقت اگر جانور اس پر پیشاب کردے اور یہ معلوم نہ ہو کہ ناپاک گیہوں کون سا ہے، تو اگر مشترک ہو تو تقسیم کر دینے سے اور غیر مشترک ہو تو لاعلی التعیین اس میں سے کچھ نکال دینے سے پورا گیہوں پاک ہو جاتا ہے، اسی طرح وکیل اگر کئی لوگوں کے مال سے تجارت کرے اور اس میں ایک دوسرے کے دراہم کو خلط ملط کردے یا سودی رقم اس میں شامل کر دے تو تقسیم کے بعد ہر ایک کا حصہ پاک قرار پاتا ہے (امداد الفتاوی ۳ر۴۹۷)۔

ہدیہ کے بارے میں فقہاء نے تصریح کی ہے کہ ایسے شخص کا ہدیہ قبول کیا جا سکتا ہے جس کے پاس حلال و حرام دونوں طرح کے مال ہوں، بشرطیکہ مال حلال غالب ہو (فتاوی خانیہ علی الہندیہ ۳ر۴۰۰)۔

علامہ ابن قیمؒ کی درج ذیل عبارت سے یہی حکم بہ صراحت ثابت ہوتا ہے:

إذا خالطه درهم حرام أو أكثر أخرج مقدار الحرام وحل له الباقي بلا كراهة سواء كان المخرج عين الحرام أو نظيره لأن التحريم لم يتعلق بذات الدرهم و جوهره وأما تعلق بجهة الكسب فيه فإذا خرج نظيره من كل وجه لم يبق لتحريم ماعداه معنى (بدائع الفوائد لابن قیم ۳ر۱۵۷)۔

اس عبارت کا حاصل یہی ہے کہ رقوم چونکہ متعین نہیں ہوتیں اس لئے اگر ان میں حرام مقدار تھوڑی سی شامل ہو جائے تو اسی کے بقدر رقم نکال دی جائے اس سے بقیہ پوری رقم حلال ہو جائے گی، خواہ بعینہ حرام والی رقم نکالی گئی ہو یا اس جیسی کوئی اور، اس لئے کہ فی نفسہ کسی معین درہم میں حرمت نہیں ہے، حرمت عمل وکسب کی جہت سے آئی ہے۔

ماقبل میں نصرانی کو مضاربت یا شرکت کے لئے وکیل بنانے کا جزئیہ مذکور ہوا ہے، اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ اگر کوئی وکیل (خصوصاً غیر مسلم ہو تو کیا کہنا) منافع میں سود لیتا ہے اور جائز رقم میں اس کو خلط کر دیتا ہے تو تقسیم کے بعد جو حصہ رب المال کو ملے گا وہ پاک قرار دیا جائے گا، اگر چہ مسلمان کے لئے احتیاط یہ ہے کہ اتنے منافع سے سود کے بقدر صدقہ کر دے (عالمگیری) اس لئے کہ امام ابوحنیفہؒ کے اصول کے مطابق خلط دلیل استہلاک ہے، اور تقسیم یا اس میں سے کچھ اخراج مطہر ہے (امداد الفتاوی ۳ر۴۹۷)۔

اس طرح کی متعدد نظیریں کتب فقہ میں ملتی ہیں۔ یہ تمام نظائر ہمارے یہ سمجھنے کے لئے کافی ہیں کہ کمپنی نے منافع میں سود کی رقم جو شامل کر دی ہے اس سے ہمارا پورا نفع ناپاک نہیں ہوتا، بلکہ ایک تو تقسیم کے بعد ہمیں اپنا جو حصہ ملے گا یہ تطہیر کے لئے خود کافی ہے، اس پر بھی اگر سود کے بقدر صدقہ کر دیا جائے تو اس کی طہارت میں کیا شبہ باقی رہ جائے گا۔

رہا یہ کہ یہ صدقہ کرنا لازم ہے یا غیر لازم؟ تو اس کی وضاحت عام طور پر لوگوں نے نہیں کی ہے، زیادہ تر مقالہ نگاروں نے صرف اس قدر پر اکتفا کیا ہے کہ صدقہ کرنا کافی ہوگا، البتہ مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا ابوالحسن علی، اور

مولانا احمد دیولوی نے اس کی وضاحت کی ہے کہ صدقہ کرنا لازم نہیں ہے ، یہ صرف احتیاط اور تقوی کا تقاضا ہے۔ جبکہ دوسری طرف مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا عبدالقیوم پالنپوری، مولانا تنویر احمد قاسمی اور مولانا قمر عالم سبیلی نے اس کو لازم قرار دیا ہے۔

غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ احتیاط وتقوی والی بات ہی زیادہ درست ہے۔

اس لئے کہ ابھی جن دلائل ونظائر کا تذکرہ کیا گیا ان سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ غیر معینہ اموال میں حرام مغلوب کا حلال غالب کے ساتھ ایسا اختلاط جس میں امتیاز باقی نہ رہے، باعث استہلاک ہوتا ہے، اور مال مشترک ہونے کی صورت میں اس کی تقسیم اور غیر مشترک ہونے کی صورت میں حرام کے بقدر نکال دینا باعث تطہیر ہو جاتا ہے۔ یہاں کمپنی کی صورت حال بھی یہی ہے کہ کمپنی کا سرمایہ اور منافع مشترک ہیں، اس لئے تقسیم کے بعد حصہ دار کو جو منافع ملے گا وہ طیب وطاہر ہوگا، اس لئے صدقہ کرنا اب لازم نہیں رہا، صرف احتیاط یہ ہے کہ سود کی مقدار اگر معلوم ہو تو صدقہ کردیا جائے۔

اسی طرح مضاربت کے سلسلہ میں غیر مسلم وکیل کی بحث میں گذر چکا ہے کہ سودی معاملات میں اس کا فعل مؤکل کی طرف منسوب نہ ہوگا، اور جب تک کہ خالص حرام تجارت مثلاً شراب وخنزیر کی نہ کرے اس وقت تک اس پر اپنے ملے ہوئے حصہ سے صدقہ کرنا لازم نہیں ہوگا جیسا کہ حضرت مولانا ظفر احمد تھانوی نے عالمگیری کا مذکورہ جزئیہ نقل کرنے کے بعد تحریر فرمایا ہے کہ "تصدق کا حکم ورع وتقوی پر محمول ہے جیسا کہ عبارت سے ظاہر ہے، اور اگر وجوب پر محمول کیا جاوے تو یہ اس وقت ہے جب کہ شراب اور خنزیر کی بیع ہوا اور اس کے علاوہ کی نہ ہو (یعنی صرف حرام ہی حرام ہو اختلاط حلال وحرام نہ ہو) (امداد الفتاوی ۳؍۴۹۷)۔

جناب شمس پیرزادہ صاحب اور حکیم ظل الرحمن صاحب کا کہنا یہ ہے کہ کمپنیوں کو بینک سے جتنا سود ملتا ہے اس سے کہیں زیادہ دینا پڑتا ہے۔ اس لئے جتنا سود ملے اس کو دینے میں محسوب کردینا چاہئے، سود حصہ داروں میں تقسیم کرنے اور اس سے منافع حاصل کرنے کی بات محض فرضی ہے، جس کا واقعہ سے کوئی تعلق نہیں۔

سوال نمبر ۱۱۔

دوسرا مسئلہ سود سے حاصل شدہ منافع کا ہے، ان منافع کی حلت وحرمت اور ان کے قابل تصدق ہونے کے متعلق بنیادی طور پر مقالات میں دو طرح کے خیالات پائے جاتے ہیں:

۱۔ ایک خیال جس کو مولانا عبید اللہ اسعدی، مفتی عبدالرحمن پالنپوری، مولانا عبدالقیوم پالنپوری، مولانا تنویر احمد قاسمی اور مولانا قمر عالم سبیلی نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ سود اور اس سے حاصل شدہ تمام منافع حرام ہیں ان کا صدقہ کرنا لازم ہے، ان حضرات نے درج ذیل جزئیات سے استدلال کیا ہے:

(الف) شامی میں ہے: الحرمة تتعدی (۵؍۹۸) اس کا تقاضہ ہے کہ حرام سے جو منافع حاصل ہوں گے وہ بھی حرام ہوں گے۔

(ب) خبث کے متعدی ہونے کا ثبوت شامی کی ایک اور عبارت سے ملتا ہے:

الخبث لفساد الملک إنما یعمل فیما یتعین لا فیما لا یتعین وأما الخبث لعدم الملک کالغصب فیعمل فیهما کما بسطه خسرو وابن کمال (شامی ۹۷/۵)۔

کہ فساد ملک کی بنا پر جو خبث ہوتا ہے وہ متعین میں اثر کرتا ہے غیر متعین میں نہیں، اور جو خبث عدم ملک کی بنا پر پیدا ہوتا ہے وہ متعین وغیر متعین دونوں قسم کے اموال میں اثر انداز ہوتا ہے۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ خبث اپنی حد تک محدود نہیں رہتا وہ متعدی ہوتا ہے۔

(ج) ایک استدلال غصب کے اس مسئلہ سے بھی کیا جاتا ہے جو ہدایہ وغیرہ میں مذکور ہے کہ کسی شخص نے ایک ہزار روپے غصب کر کے اس سے ایک باندی خریدی اور پھر اس کو فروخت کر کے ایک ہزار کا نفع حاصل کیا، پھر دو ہزار میں دوسری باندی خریدی اور اس کو تین ہزار میں بیچا تو یہ نفع جو اس نے حاصل کیا ہے اس کے لئے حلال ہوگا یا نہیں؟ حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک حلال نہیں ہوگا، اس کا صدقہ کرنا ضروری ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حلال ہوگا۔ صاحب ہدایہؒ نے طرفینؒ کے قول کو مختار قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک کسی بھی حال میں یہ نفع حلال نہیں ہے (ہدایہ ۴۵۶/۳)۔

مگر ان دلائل میں سے کوئی دلیل کمپنی کے مسئلہ پر منطبق نہیں آتی۔

اس لئے کہ مذکورہ تمام صورتوں میں خبث یا حرمت کے متعدی ہونے کی بات جو کہی گئی ہے وہ اموال متعینہ میں ہے غیر متعینہ میں نہیں، جبکہ کمپنی سے حاصل شدہ منافع رقم کی شکل میں ملتے ہیں یا جس سود سے منافع حاصل کئے جاتے ہیں وہ بھی رقم کی شکل میں ہوتا ہے، اور فقہاء کے مطابق رقوم اور دراہم ودنانیر متعین نہیں ہوتے۔

البتہ عدم ملک کی بنا پر جو خبث پیدا ہوگا وہ غیر متعینہ میں بھی متعدی ہوگا، مگر فقہاء کی تصریح کے مطابق سودی عقد، عقد فاسد ہے، اور عقد فاسد مفید ملک ہوتا ہے (البحر الرائق ۱۲۵/۶)۔ زیادہ سے زیادہ اس میں فساد ملک ہوتا ہے اور فساد ملک کی بنا پر جو خبث آتا ہے وہ صرف اموال متعینہ میں اثر انداز ہوتا ہے غیر معینہ میں نہیں، جب کہ کمپنی کے لئے اموال غیر متعین ہوتے ہیں اس لئے ان میں اثر انداز ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

۲۔ دوسرا نقطۂ نظر جس کو بقیہ تمام علماء نے اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ سود سے حاصل شدہ منافع کا تصدق لازم نہیں، مگر احتیاط یہی ہے کہ سود کے ساتھ ان کو بھی صدقہ کر دیا جائے، اس لئے کہ:

(الف) اولاً خود سود پر بھی قبضہ کے بعد ملکیت ثابت ہو جاتی ہے تو اس سے جو منافع حاصل ہوگا ان پر بدرجہ اولی ملکیت ثابت ہوگی، اور خبث ان تک اس لئے متعدی نہیں ہوگا کہ یہ غیر متعین ہیں اور فساد ملک کی بنا پر جو خبث آتا ہے وہ غیر متعین میں اثر انداز نہیں ہوتا۔

(ب) علامہ شامی کی درج ذیل عبارت بھی اس سلسلہ میں کافی چشم کشا ہے:

رجل اکتسب مالا من حرام ثم اشتری فهذا علی خمسة أوجه إما ان دفع تلک

الدراهم إلى البائع أولا ثم اشترى منه بها أو اشترى قبل الدفع بها و دفعها أو اشترى قبل الدفع بها و دفع غيرها أو اشترى مطلقا و دفع تلك الدراهم أو اشترى بدراهم أخر و دفع تلك الدراهم. قال الكرخيؒ في الوجه الأول والثاني: لايطيب وفي الثلاث الأخيرة يطيب، وقال أبو بكرؒ: لا يطيب في الكل، لكن الفتوى على قول الكرخيؒ دفعا للحرج عن الناس (ردالمحتار ۴/۲۴۴)۔

یعنی کسی شخص نے مال حرام کمایا پھر اس نے خرید کیا تو اس کی پانچ صورتیں ہیں:

(۱) یا تو پہلے بائع کو دراہم دیئے پھر اس سے اس کے بدلے کچھ خرید کیا (۲) یا انہیں دراہم کے بدلہ پہلے خرید کیا پھر دراہم دیئے (۳) یا انہیں دراہم سے خرید کیا اور بعد کو اس کے بجائے دوسرا درہم دے دیا (۴) یا مطلقاً کسی خاص درہم کی تعیین کے بغیر خرید کیا اور عوض میں وہی دراہم ادا کر دیئے (۵) یا دوسرے دراہم متعین کئے اور ان کے بجائے یہ درہم دیے دیئے۔ امام کرخی نے کہا کہ پہلی اور دوسری صورت میں خرید کی ہوئی چیز اس کے لئے طیب نہیں، باقی تینوں صورتوں میں طیب ہیں، اور علامہ ابوبکرؒ نے کہا کہ کسی صورت میں طیب نہیں، لیکن لوگوں سے حرج دور کرنے کے لئے امام کرخی کے قول پر فتوی ہے۔

اس عبارت میں مذکورہ پانچ قسموں میں سے پہلی دو قسموں میں دراہم قبضہ اور بعینہ ادائیگی کی بنا پر چونکہ متعین ہیں اس لئے خبث کو متعدی مانا گیا اور نفع کو طیب نہیں کہا گیا، لیکن بقیہ تین صورتوں میں تعیین نہیں ہے، اس لئے مفتی بہ قول کے مطابق نفع کو طیب قرار دیا گیا اگر چہ احتیاط اپنی جگہ درست ہے۔

(ج) اسی طرح ماقبل میں گذر چکا ہے کہ خلط دلیل استہلاک ہے اور تقسیم مطہر ہے، اس لحاظ سے کمپنی سودی آمدنی کو کاروبار میں شامل کر کے جو نفع اٹھاتی ہے تقسیم کے بعد شیئرز ہولڈرس کو اس میں جو حصہ ملے گا طاہر قرار پائے گا۔ احتیاطاً صدقہ کرنا الگ سی بات ہے جیسا کہ علامہ شامیؒ کی اس عبارت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے:

وإن كان مالا مختلطا مجتمعا من الحرام ولا يعلم أربابه ولا شيئا منه بعينه حل له حكما والأحسن ديانة التنزه عنه (ردالمحتار ۵/۲۳۵)۔

کہ اگر حلال و حرام مل جائے اور حرام کے مالک کا پتہ نہ ہو تو حکماً اس کے لئے پورا مال حلال رہے گا (بشرطیکہ حلال غالب رہا ہو) اگر چہ ایسے مال سے بچنے ہی میں احتیاط ہے۔

ان وجوہات کی بنا پر عامۃ العلماء اور اکثر مقالہ نگاروں نے جو نقطۂ نظر اختیار کیا ہے وہی زیادہ مضبوط اور راجح معلوم ہوتا۔

☆☆☆☆☆

عرض مسئلہ:

سوال نمبر ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷

از........مولانا عتیق احمد بستوی

ندوۃ العلماء، لکھنو

شیئرز کے سوال نمبر۱۲ تا ۱۷ کے جوابات کا عرض مسئلہ مجھ سے متعلق کیا گیا ہے، اسلامک فقہ اکیڈمی کی طرف سے شیئرز کے موضوع پر جو مقالات اور جوابات میرے پاس بھیجے گئے ان کی تعداد ۴۲ ہے، گیارہ مقالات ہمارے ان نوجوان اور ہونہار فضلاء مدارس کے ہیں جو دار العلوم سبیل السلام حیدرآباد یا دار العلوم حیدرآباد کے شعبۂ تخصص فی الفقہ والافتاء میں زیر تربیت ہیں۔ ۲۹ مقالات و جوابات معزز علماء اور اصحاب افتاء کے ہیں، ایک جواب نامہ جناب حکیم ظل الرحمٰن صاحب کا ہے۔

اصحاب مقالات و جوابات علماء و اصحاب افتاء کے اسماء گرامی یہ ہیں:

حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب دیوبند، مولانا مفتی عزیز الرحمٰن بجنوری، مولانا عبید اللہ الاسعدی، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا محمد رضوان القاسمی، مولانا اختر امام عادل، مولانا ابو الحسن علی گجرات، مولانا احمد دیولوی، مولانا عبد القیوم پالنپوری، مولانا عبد الجلیل قاسمی، مولانا مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مفتی شکیل احمد سیتاپوری، مولانا عبد العظیم اصلاحی، مولانا مفتی انور علی اعظمی، مفتی عبد الرحمٰن پالنپوری، مولانا عبد اللطیف، مولانا عبد الرحیم، مولانا ابراہیم بڑودوی، مولانا شمس پیرزادہ، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا اقبال احمد قاسمی، مولانا محمد جعفر ملی، مولانا تنویر احمد قاسمی، مولانا سمیع اللہ قاسمی، مولانا عتیق احمد قاسمی۔

دار العلوم سبیل السلام حیدرآباد اور دار العلوم حیدرآباد میں زیر تربیت جن ہونہار فضلاء مدارس نے سوالنامہ بابت شیئرز کے جوابات لکھے ہیں، ان کے نام یہ ہیں:

مولانا نعیم احمد رشیدی، مولانا محمد نور القاسمی، مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، مولانا محمد طاہر مظاہری، مولانا محمد ابرار خاں ندوی، مولانا محمد قمر الزماں ندوی، مولانا احمد نادر القاسمی، مولانا سید محمد ایوب سبیلی، مولانا محمد ارشد قاسمی، مولانا محمد شاہد قاسمی، مولانا محمد عالم سبیلی۔

سوال نمبر۱۲۔

شیئرز کی تجارت کرنا کیسا ہے؟ یعنی کوئی شخص کچھ شیئرز خریدے کہ قیمت بڑھنے کی صورت میں نفع کے ساتھ فروخت کردوں گا، خلاصہ یہ کہ شیئرز کی بیع وشراء کر کے ایک تجارت کی طرح کرنے کا کیا حکم ہوگا جب کہ اس میں ایک

طرح کی قیاس آرائی کو دخل ہوتا ہے کہ بازار کی صورت حال کو دیکھ کر زیادہ منافع دینے والے شیئرز خرید لئے جاتے ہیں، اور کیا ہر تخمین وقیاس آرائی ممنوع ہے یا اس میں کچھ تفصیل ہے؟

حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب دار العلوم دیوبند اور جناب مفتی عزیز الرحمٰن صاحب بجنوری کے جواب ناموں میں سوال نمبر۱۲ تا ۱۷ کے جوابات تحریر نہیں ہیں۔ جناب مفتی شکیل احمد سیتاپوری صاحب کے علاوہ باقی تمام حضرات اس بات پر متفق ہیں کہ شیئرز کی تجارت کرنا جائز ہے، کیونکہ جب یہ بات تسلیم کر لی گئی کہ شیئرز قابل بیع وشراء ہیں، شیئرز کی بیع دراصل کمپنی کے اثاثوں میں متناسب حصے کی بیع ہے تو خرید وفروخت جائز ہوگی خواہ کسی بھی نیت سے ہو، کسی چیز کو قابل بیع وشراء ماننے کے بعد محض نیت کی بنیاد پر جواز وعدم جواز کی تفریق درست نہیں خصوصاجب کہ نیت بھی کسی ناجائز چیز کی نہ ہو، تجارت کی نیت ایک جائز امر کی نیت ہے، تخمین وقیاس آرائی بذات خود حرام نہیں ہے، تجارت میں تو تخمین وقیاس آرائی ایک مضبوط عامل ہے، تجارت کے اکثر مراحل میں اس کی ضرورت پیش آتی ہے، لہذا تخمین وقیاس آرائی کا عنصر شامل ہونے کی وجہ سے شیئرز کی تجارت کو ناجائز نہیں کہا جا سکتا۔

تنہا مولانا مفتی شکیل احمد صاحب نے شیئرز کی تجارت کو نادرست لکھا ہے، موصوف تحریر فرماتے ہیں: شیئرز جب نہ ثمن ہیں اور نہ مبیع، تو ان کی تجارت کیسے درست ہو سکتی ہے، راس المال یا ثمن وہ زرمبادلہ ہے جو شیئر ہولڈر ادا کرتا ہے، اور مبیع وہ سامان ہے جو فیکٹری میں تیار ہوگا، شیئر ان دونوں میں سے کچھ بھی نہیں ہے لہذا اس کی بیع وشراء درست نہیں ہے، نیز جب شیئر کا معاملہ عقد شرکت ہے تو شریک کے لئے یہ درست نہیں کہ وہ اپنا حصہ دوسرے کو فروخت کردے۔

جناب مفتی شکیل احمد صاحب کی رائے اور استدلال پر تبصرہ کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ انہوں نے اپنے مضمون کی تمہید میں یہ بات واضح کر دی ہے کہ کمپنی اور شیئرز کی حقیقت ان پر پورے طور پر منکشف نہیں ہو سکی ہے، انہوں نے شیئرز کی حقیقت معلوم کرنے کے لئے مزید مواد کی ضرورت محسوس کی ہے، لکھتے ہیں:

''شیئرز کی ماہیت اور اس کی تعریف کیا ہے؟ اس سلسلہ میں اگر کسی معتبر کمپنی کے بورڈ آف ڈائرکٹرس کا شائع کردہ مواد ترجمہ کر کے سوالنامہ کے ساتھ منسلک کیا جاتا تو شیئرز کا مفہوم سمجھنے میں آسانی ہوتی، غالبا یہ بھی ایک طرح کا نظام ہے جس طرح بینکنگ ایک نظام ہے، اس لئے نظام چلانے والے ادارے اپنے نظام کے تعارف کیلئے جو مواد شائع کرتے ہیں اسی سے اس کی ماہیت سمجھ میں آتی ہے، ماہیت سمجھنے کے بعد ہی کوئی حکم لگانے کا مرحلہ آتا ہے''۔

ماہیت سمجھنے سے پہلے حکم لگانے میں غلطی ہونا تعجب نہیں بلکہ غلطی نہ ہو تو تعجب ہے، اگر مفتی صاحب کی یہ بات درست ہو کہ ''عقد شرکت میں شریک کے لئے یہ درست نہیں کہ وہ اپنا حصہ دوسرے کو فروخت کردے'' تو شیئرز کی خرید وفروخت کا قضیہ ہی ختم ہو جائے، لیکن تمام مسالک کے فقہاء کی تصریحات اس کے خلاف ہیں، تمام فقہاء شرکت عنان کے شرکاء کے لئے اپنے حصہ کی فروختگی درست قرار دیتے ہیں۔

سوال نمبر۱۳۔

شیئر مارکیٹ میں ایک سودا جسے فیوچر سیل (بیاعات مستقبلیات) کہتے ہیں مروج ہے، اس کا مقصد شیئرز

خریدنا نہیں ہوتا بلکہ بڑھتے گھٹتے دام کے ساتھ نفع نقصان کو برابر کر لینا مقصود ہوتا ہے، مثلاً زید نے سو شیئرز کا سودا بہ حساب سو روپے فی شیئر کیا، اور ادائیگی اور وصولی کی تاریخ ۳۰؍ مارچ مقرر کی، اب جب ۳۰؍ مارچ آئی تو اس شیئر کی قیمت ڈیڑھ سو روپے ہوگئی تو وہ پانچ ہزار روپے منافع کے طور پر لے لے گا، اور اگر ۳۰؍ مارچ کو اس شیئر کی قیمت گھٹ کر پچاس روپے ہوگئی تو وہ پانچ ہزار روپے ادا کرے گا، اصل سودا محض کاغذی کارروائی ہے، نہ مشتری ثمن دیتا ہے، نہ بائع مال دیتا ہے، البتہ مقررتاریخ پر بڑھتے ہوئے دام کی صورت میں منافع یا گھٹتے ہوئے دام کی صورت میں خسارہ ادا کیا جاتا ہے، شریعت میں مذکورہ فیوچر سیل کا کیا حکم ہے؟

اس سوال کے جواب میں تمام حضرات متفق ہیں کہ فیوچر سیل ناجائز ہے، کیونکہ یہ قمار (جوئے) کی واضح شکل ہے۔

سوال نمبر ۱۴۔

غائب سودا جس میں بیع کی نسبت مستقبل کی طرف کی جاتی ہے جائز ہوگی یا نہیں؟

اس سوال کے جواب میں اکثر حضرات نے لکھا ہے کہ چونکہ اس میں بیع کی نسبت مستقبل کی طرف کی جاتی ہے اس لئے یہ بیع منعقد اور لازم نہیں ہوئی، اسے بیع نہیں صرف وعدۂ بیع کہا جا سکتا ہے۔

متعدد حضرات نے اس سوال کو مبہم اور غیر واضح قرار دے کر جواب دینے سے گریز کیا ہے یا مختلف شقیں قائم کر کے جواب دیا ہے اور سوال کی مزید وضاحت چاہی ہے، ان کے اسماء گرامی یہ ہیں:

مولانا احمد دیولوی، مولانا عبید اللہ الاسعدی، مولانا عبدالجلیل قاسمی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا عبدالعظیم اصلاحی، مولانا ابوالحسن علی، مفتی محبوب علی وجیہی رامپور اور مولانا تنویر احمد قاسمی سیتامڑھی نے صورت مسئولہ کو بیع سلم پر محمول کرتے ہوئے بیع سلم کی شرائط کے ساتھ جائز قرار دیا ہے، مولانا ابراہیم بڑودوی نے لکھا ہے کہ جائز اور درست ہے بشرطیکہ خریدار دیکھنے کے بعد اس کا آخری فیصلہ کرے گا۔

واقعہ یہ ہے کہ سوال نمبر ۱۴ میں کافی اجمال ہے، اسی لئے صورت مسئلہ بہت سے حضرات پر واضح نہ ہو سکی اور بعض حضرات نے اسے بیع سلم پر محمول کیا ہے، اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ شیئرز کے غائب سودے کی تھوڑی وضاحت کردی جائے۔

مولانا محمد تقی عثمانی شیئرز کے حاضر اور غائب سودے کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: شیئرز کے سودے دو طرح کے ہوتے ہیں: ایک کو حاضر سودا (Spot Sale) کہتے ہیں اور دوسرے کو غائب سودا (Forward Sale) کہتے ہیں۔

حاضر سودے میں شیئرز کی بیع ابھی ہو جاتی ہے اور حقوق کی منتقلی بھی ابھی ہو جاتی ہے، خریدار ابھی سے شیئرز لینے کا حقدار ہوتا ہے مگر بعض انتظامی مجبوریوں کی بنا پر شیئرز کے سرٹیفکیٹ کی ادائیگی (ڈیلیوری) میں تاخیر ہوتی ہے...... غائب سودے میں بیع تو ابھی ہو جاتی ہے مگر مستقبل کی طرف مضاف ہوتی ہے، جیسے ابھی شیئرز کی بیع ہو چکی، مگر قبضے وغیرہ کے حقوق فلاں تاریخ سے متعلق ہوں گے......... (اسلام اور جدید معیشت وتجارت ر۳۷، ۴۷)۔

غائب سودے میں صورت حال یہ نہیں ہوتی ہے کہ ایجاب وقبول کے لئے مستقبل کا صیغہ استعمال کیا جائے ، یعنی بیچنے والا یہ کہے کہ میں فلاں تاریخ کو تمہارے ہاتھ اتنے شیئرز اس قیمت میں بیچوں گا اور خریدار کہے کہ میں فلاں تاریخ میں اتنے شیئرز اس قیمت میں خریدوں گا بلکہ صیغہ ماضی ہی کا استعمال ہوتا ہے، لیکن مبیع اور ثمن کی حوالگی کے لئے آئندہ کی کوئی تاریخ طے ہوتی ہے، اس تاریخ سے پہلے حقوق ایک دوسرے کی طرف منتقل نہیں ہوتے، نہ اس تاریخ سے قبل شیئرز بیچنے والا خریدار سے قیمت کا مطالبہ کرسکتا ہے نہ خریدار بائع سے شیئرز پر قبضہ دینے کا مطالبہ کرسکتا ہے۔

اس صورت معاملہ کو بیع سلم کے زمرہ میں اس لئے شامل نہیں کیا جاسکتا ہے کہ بیع سلم میں ثمن کی حوالگی نقد ضروری ہے اور شیئرز کے غائب سودے میں ثمن کی حوالگی بھی متعین تاریخ پر موقوف رہتی ہے، دوسری غور طلب بات یہ ہے کہ کیا کمپنی کے شیئرز کو ان اموال میں شمار کیا جاسکتا ہے جن میں بیع سلم درست ہے۔

سوال نمبر ۱۵ اور ۱۶ گہرے طور پر باہم مربوط ہیں اس لئے دونوں کا عرض بھی ایک ساتھ پیش کیا جاتا ہے۔

سوال نمبر ۱۵۔

شیئرز کے نقد سودے میں بھی بعض انتظامی مجبوریوں کی وجہ سے سرٹیفیکٹ پر قبضہ ایک سے تین ہفتوں تک تاخیر سے ہوتا ہے، اس ذیل میں اصل سوال یہ ہے کہ شیئر پر قبضہ کا مطلب کیا ہوگا، اگر بوقت بیع وشراء ہی کمپنی کے اثاثوں اور املاک میں شیئر ہولڈر کی ملکیت آجاتی ہے، اور وہ اس کی ضمان میں آجاتا ہے، اور حقوق وذمہ داریاں خریدار کی طرف منتقل ہوجاتی ہیں اگر چہ ابھی شیئرز سرٹیفیکٹ نہ ملا ہو، تو اس کو شیئر پر قبضہ معنوی حاصل ہوگا یا نہیں، کیا شرع میں ہر شی پر اس کی خاص نوعیت کے اعتبار سے قبضہ کی نوعیت مختلف ہوگی جس کی بناء عرف وعادت پر ہوگی، یا ہر صورت میں قبضہ حسی ہی ضروری ہوگا؟

سوال نمبر ۱۶۔

اس طرح خرید کردہ شیئر کو (جس کی موجودہ قیمت خریدار نے ادا کردی ہے) اگر خریدار سرٹیفیکٹ حاصل کرنے سے قبل اگلے دن یا دو چار دن میں کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کردیتا ہے تو اس کا کیا حکم ہوگا، اور اس طرح دوسرے کے خریدنے کے بعد تیسرے وچوتھے کے ہاتھ فروخت کرنا درست ہوگا، بالخصوص جبکہ شیئر کا ضمان ومنافع خریدنے کا معاملہ کرنے کے ساتھ ہی خریدار کی طرف منتقل ہوجاتا ہو؟

سوال نمبر ۱۵ کے ذیل میں اٹھائے گئے اس اصولی سوال "کیا شرع میں ہر شئے پر اس کی خاص نوعیت کے اعتبار سے قبضہ کی نوعیت مختلف ہوگی جس کی بنا عرف وعادت پر ہوگی، یا ہر صورت میں قبضہ حسی ہی ضروری ہوگا؟" کے جواب میں جن حضرات نے بھی اظہار رائے کیا ہے انہوں نے اثبات ہی میں جواب دیا ہے، اور اس حقیقت کا اظہار کیا ہے کہ ہر صورت میں قبضہ حسی ہی ضروری نہیں بلکہ قبضہ کا مدار بڑی حد تک عرف وعادت پر ہے، بعض حضرات نے لکھا ہے کہ اس سوال کا جواب ہم نے بیع قبل القبض کے سوالنامہ کے جواب میں دیا ہے اور یہ واقعہ ہے کہ اس سوال پر تفصیلی گفتگو کا مناسب موضوع "بیع قبل القبض" ہے۔

سوال نمبر ۱۵ میں شیئرز کے حاضر سودے کے تعلق سے قبضہ کی جو بحث اٹھائی گئی ہے اس کا منشا یہ نہیں ہے کہ حاضر سودے کی بیع کی صحت قبضہ پر موقوف ہے یا نہیں؟ کمپنی اگر نقد رقوم اور دیون کے علاوہ جامد اثاثوں اور دوسری املاک پر بھی مشتمل ہے اور حاضر سودا طے کرنے کے بعد قیمت کی ادائیگی کردی گئی تو شیئر پر اس مجلس میں قبضہ نہ کرنے سے بیع کی صحت متاثر نہیں ہوتی، ہاں اگر کمپنی نقود اور دیون سے عبارت ہو تو شیئرز پر قبضہ مجلس عقد ہی میں ضروری قرار پائے گا اور قبضہ کا مسئلہ بیع کی صحت سے بھی جڑ جائے گا۔

سوال نمبر ۱۵ اور ۱۶ میں بنیادی مسئلہ یہ اٹھایا گیا ہے کہ حاضر سودے میں جب بیع وشراء مکمل ہوتے ہی کمپنی کے اثاثوں اور املاک میں خریدار کی ملکیت آجاتی ہے اور فروخت شدہ شیئرز خریدار کے ضمان میں آجاتے ہیں، حقوق اور ذمہ داریاں خریدار کی طرف منتقل ہوجاتی ہیں تو کیا حاضر سودے میں نفس خریداری کو شیئرز پر قبضہ تصور کیا جائے گا اور خریدار کے لئے شیئرز سرٹیفکیٹ ملنے سے پہلے ان شیئرز کی دوسروں کے ہاتھ بیع درست ہوگی، یا شیئرز سرٹیفکیٹ ملنے کے بعد ہی شیئرز پر قبضہ تصور کیا جائے گا اور اس سے پہلے خریدار کے لئے ان شیئرز کا کسی دوسرے کے ہاتھ بیچنا جائز نہ ہوگا؟ اس مرکزی سوال کے بارے میں علمائے کرام اور اصحاب افتاء کی تین آراء ہمارے سامنے ہیں۔

اکثر حضرات نے سوال میں ذکر کردہ صورت مسئلہ کو بنیاد بنا کر شیئرز کے حاضر سودے میں نفس بیع وشراء کو معنوی قبضہ تصور کرایا ہے، کیونکہ حاضر سودے میں بیع وشراء کا معاملہ طے ہوتے ہی شیئرز کی ملکیت خریدار کی طرف منتقل ہوگئی، شیئرز اس کے ضمان اور اختیار میں چلے گئے، شیئرز سرٹیفکیٹ ملنے اور کمپنی کے کاغذات میں بحیثیت شیئر ہولڈر اندراج پر قبضہ موقوف نہیں، اور جب نفس خرید وفروخت کو قبضہ مان لیا گیا تو شیئرز سرٹیفکیٹ ملنے سے پہلے ان شیئرز کو کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت بھی کیا جاسکتا ہے، اسی طرح دوسرا خریدار خریدنے کے فوراً بعد تیسرے کے ہاتھ فروخت کرسکتا ہے، یہ رائے درج ذیل حضرات کی ہے:

مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا محمد رضوان القاسمی، مولانا ابوالحسن علی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا محبوب علی وجیہی، مولانا عبد الجلیل قاسمی، مولانا اخلاق الرحمن قاسمی، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا جعفر علی، مولانا ابراہیم بڑودوی، مولانا احمد دیولوی، مولانا عبد الرحیم، مولانا اقبال احمد قاسمی۔

دوسری رائے یہ ہے کہ محض بیع وشراء ہوجانا قبضہ تصور نہیں کیا جائے گا بلکہ شیئرز سرٹیفکیٹ حاصل ہونا قبضہ مانا جائے گا، لہذا حاضر سودے میں جو شیئرز خریدے گئے ہیں ان کی فروختگی شیئرز سرٹیفکیٹ ملنے سے پہلے جائز نہیں کیونکہ یہ بیع قبل القبض ہے، اس نقطۂ نظر کا اظہار درج ذیل حضرات نے کیا ہے:

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا شمس پیرزادہ، مولانا عبد العظیم اصلاحی، مولانا ظفر الاسلام، مولانا تنویر عالم قاسمی۔

اس نقطۂ نظر کی ترجمانی کرتے ہوئے مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب سوال نمبر ۱۵ اور ۱۶ کے جواب میں آگے رقم طراز ہیں: اصل میں یہ مسئلہ انتقال حصص کے قانون سرکاری اور شیئر مارکیٹ کے عرف پر موقوف ہے، لیکن بظاہر ایسا

محسوس ہوتا ہے کہ شیئر سرٹیفکیٹ شیئر کا علامتی وجود ہے یا حقیقی شیئر کی کلید کے درجہ میں ہے، لہذا جیسے فقہاء نے مکان کی بیع میں کنجی حوالہ کر دینے کو قبضہ قرار دیا ہے، اسی طرح شیئر سرٹیفکیٹ پر نام کی منتقلی کو قبضہ تصور کیا جانا چاہئے، ورنہ اگر صرف ایجاب وقبول ہی کو قبضہ مان لیا جائے تو قبضہ کا حکم بے معنی ہو جائے گا، اس لئے سرٹیفکیٹ حاصل ہونے سے پہلے خرید وفروخت درست نظر نہیں آتی۔

جناب شمس پیرزادہ صاحب لکھتے ہیں: شیئرز فروخت کرنے کے بعد کمپنی کو نام کی تبدیلی کے لئے بھیجے جاتے ہیں، اگر بائع کے دستخط صحیح نہ ہوئے تو کمپنی شیئرز بائع کو واپس بھیج دیتی ہے، ایسی صورت میں نام کی تبدیلی کا کام التواء میں پڑ جاتا ہے، اس لئے شیئرز پر حقیقی قبضہ اسی صورت میں ہوتا ہے جب کہ شیئر سرٹیفکیٹ تبدیلی شدہ نام کے ساتھ مل جائیں، اس سے پہلے اگر مشتری شیئرز کسی تیسرے شخص کو فروخت کرتا ہے تو یہ فروخت حقیقی قبضہ سے پہلے ہوگی اور اس میں نزاعات کا بھی اندیشہ ہے اس لئے اس کی اجازت دینا صحیح نہ ہوگا۔

تیسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ سوالنامہ میں ذکر کردہ تفصیل کے مطابق چونکہ شیئرز کے حاضر سودے میں فروختگی مکمل ہوتے ہی شیئرز خریدار کے ضمان میں آجاتے ہیں، شیئرز کا نفع نقصان خریدار کی طرف لوٹتا ہے خواہ شیئرز سرٹیفکیٹ پر ابھی اس کا نام نہ چڑھا ہو، اس لئے حاضر سودے میں خرید وفروخت طے ہوتے ہی شیئرز پر قبضہ تصور کر لیا جائے گا، اس کا تقاضا یہ ہے کہ شیئر سرٹیفکیٹ پر قبضہ سے پہلے ہی اس کی بیع کسی دوسرے کے ہاتھ جائز ہو لیکن مسئلہ کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ ہر چیز کے قبضہ کا طریقہ عرف سے متعین ہوتا ہے اور عرف میں شیئرز پر قبضہ اسی وقت سمجھا جاتا ہے جب سرٹیفکیٹ ہاتھ میں آجائے تو پھر عدم جواز کا حکم ہونا چاہئے، بالخصوص جب کہ اس طرح سٹے کے کاروبار کی حوصلہ افزائی بھی ہو سکتی ہے، لہذا ان متعارض جہات کی موجودگی میں احتیاط یہی ہے کہ سرٹیفکیٹ پر قبضہ کئے بغیر آگے بیع نہ کی جائے۔

اس نقطۂ نظر کے حاملین یہ ہیں:

مفتی انور علی، مولانا عبد القیوم پالنپوری، مولانا عبد الرحمن پالنپوری، مولانا اختر امام عادل، مولانا عبد اللطیف گجرات۔

میرے خیال میں سوال نمبر ۱۵ اور ۱۶ کے جواب میں جو اختلاف رائے پایا جاتا ہے اس کی زیادہ تر بنیاد صورتحال کی تحقیق میں اختلاف پر ہے، سوالنامہ میں جو صورت درج کی گئی ہے وہ بھی "اگر" کی شرط کے ساتھ تحریر ہے جس سے عدم تعین جھلکتا ہے، اس سلسلے میں آخری رائے قائم کرنے سے پہلے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ کمپنیز اور اسٹاک ایکسچینج (بازار حصص) کے ماہرین سے چند امور کی وضاحت کرائی جائے تاکہ بر بنائے بصیرت ایک متفقہ رائے تک ہماری رسائی ہو سکے۔

(۱) شیئرز کے حاضر سودے میں قانونی صورت حال کیا ہے، کیا واقعی سودا ہو جانے کے فوراً بعد شیئرز سرٹیفکیٹ پر قبضہ سے پہلے فروخت شدہ شیئرز کا ضمان، رسک (Risk) خریدار کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، شیئرز کا حاضر سودا ہو جانے کے بعد کمپنی کے کاغذات میں خریدار کا نام چڑھنے سے پہلے اگر کمپنی تباہ ہو جائے تو قانون کی نگاہ

میں نقصان شیئرز بیچنے والے کا ہوا یا شیئرز خریدنے والے کا، کیا اس صورت میں خریدار بیچنے والے سے قانوناً وہ قیمت وصول کرسکتا ہے جو اس نے بیچنے والے کو دی تھی، خریداری کے بعد شیئر سرٹیفکیٹ پر خریدار کا نام چڑھنے سے پہلے اگر کمپنی شیئرز کے منافع تقسیم کرتی ہے تو یہ منافع کس کو دیئے جاتے ہیں، شیئرز بیچنے والے کو یا شیئر خریدنے والے کو، کمپنی نے اگر منافع شیئرز بیچنے والے کو دے دیئے تو کیا خریدار یہ منافع کمپنیز اور اسٹاک ایکسچینج کے قوانین کے اعتبار سے بیچنے والے سے واپس لے سکتا ہے۔

(۲) شیئر مارکیٹ اور بازار حصص کے عرف میں شیئرز کے حاضر سودے کی صورت میں شیئرز پر قبضہ کب تصور کیا جاتا ہے، سودا ہونے کے فوراً بعد یا شیئر سرٹیفکیٹ پر خریدار کا نام چڑھنے کے بعد۔

اگر اوپر درج سوالات کے جواب میں ماہرین متفق الرائے ہوں تو شاید علماء اور اصحاب افتاء کی رائے بھی متفق ہوسکے۔

سوال نمبر ۱۷۔

اسٹاک ایکسچینج بازار میں خرید وفروخت کے لئے واسطہ بننے والے کو "بروکر" کہتے ہیں (جو موجودہ وقت میں شیئرز کی خرید وفروخت اور قیمتوں سے واقفیت رکھتا ہے، اور خرید وفروخت کی کارروائی کا اندراج کرتا ہے) یعنی اس کی حیثیت ایجنٹ کی ہے، اس کا کیا حکم ہوگا؟ یعنی کیا بروکر کی حیثیت سے کام کرنا درست ہے؟

اس سوال کا جواب بعض حضرات کی تحریر میں متعین طور پر نہیں دیا گیا ہے، باقی تمام لوگوں نے لکھا ہے کہ جن شیئرز کی خرید وفروخت جائز ہے ان کی خرید وفروخت میں بروکر کی حیثیت سے کام کرنا درست ہے۔ ناجائز اور حرام کاروبار کرنے والی کمپنیوں کے شیئرز کی خرید وفروخت میں بحیثیت "بروکر" کام کرنا جائز نہیں۔

تمہیدی مقالات

۱۔ ڈاکٹر علی محی الدین قرہ داغی، قطر

۲۔ جناب ارشاد باقوی صاحب، بنگلور

شیئرز، کمپنی اور سرمایہ کاری

بنیادیں - شکلیں

از.......... ڈاکٹر علی محی الدین القرہ داغی

قطر یونیورسٹی، قطر

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه ومن تبع هداه إلى يوم الدين۔

یہ حقیقت ہے کہ دور حاضر کی اقتصادیات میں جوائنٹ اسٹاک کمپنیوں (Joint stock companies) کا اہم رول ہے، اسی طرح یہ بھی واقعہ ہے کہ ان کمپنیوں کے اہم اثاثے اور ذرائع شیئرز ہیں، یہ شیئرز ہی ہیں جن کے ذریعہ امکانی حد تک مال کی ایک بڑی مقدار کو جمع کرنے کا عمل انجام پاتا ہے، کیونکہ اصل سرمایہ کو چھوٹے چھوٹے حصص میں تقسیم کردینے کی وجہ سے تمام لوگوں کو اس میں شراکت کا موقعہ حاصل ہوتا ہے، اور اس مجموعی شراکت کے نتیجہ میں اصل سرمائے کی ایک بڑی رقم جمع ہوجاتی ہے، اور اس کے ذریعہ کمپنیاں بڑے بڑے پروجیکٹس شروع کرسکتی ہے۔

آج کے دور میں شیئرز کا کاروبار صرف کمپنی کے بانی شراکت داروں پر منحصر نہیں ہے، بلکہ آج کے دور میں شیئرز کی حیثیت ان سیکورٹیز کی ہوگئی ہے جو وسیع پیمانہ پر لوگوں میں اور خصوصاً انٹرنیشنل اسٹاک ایکسچینج میں متداول ہیں۔

اس موقعہ پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ عمومی طور پر شیئرز کے کاروبار کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ اسی طرح شیئرز کی سرمایہ کاری، خصوصاً ان شیئرز کی سرمایہ کاری کی شرعی حیثیت کیا ہے جو عالمی کمپنیوں یا عالم اسلام کے اندرون کی مقامی کمپنیوں کی زیر ملکیت ہیں اور جن کے معاملات ربا کے شائبہ سے خالی نہیں۔

سب سے سنگین چیز جس سے ہمارا سماج دوچار ہے، غیر اسلامی (سرمایہ دارانہ یا اشتراکی) نظام کی موجودگی ہے، جس کے زیر سایہ ہی عالم اسلام میں کمپنیوں کی تشکیل عمل میں آئی ہے، جس کا نتیجہ ہے کہ ان میں سے بیشتر کمپنیاں صحیح اسلامی طریقہ کی پابندی نہیں کرتیں، چنانچہ بینکوں سے سودی قرض کے لین دین کا معاملہ کرتی ہیں۔

آج کے بیشتر مسلمان تذبذب اور گوموگو کی کیفیت سے دوچار ہیں کہ کیا وہ ان کمپنیوں کو ترک کردیں، ان کا بائیکاٹ کردیں اور ان میں شراکت اختیار نہ کریں، دوسرے الفاظ میں فساق اور ضعیف الایمان لوگوں کو ان کمپنیوں کا نظم ونسق سنبھالنے کے لئے چھوڑ دیں جو اقتصادی زندگی کے لئے ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتی ہیں، ایسا اس لئے کہ یہ کمپنیاں قائم ہیں اور مخلص وغیرت مند افراد کے بائیکاٹ سے ان کمپنیوں کی رفتار کار پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، یا یہ کہ وہ اصلاح اور تبدیلی کے مقصد سے ان میں شراکت اختیار کریں؟

عام مسلمانوں کے اس تذبذب کے بالمقابل معاصرین کے درمیان اختلافات بھی پائے جاتے ہیں، بعض

معاصرین نے مقاصد شریعت، کمپنیوں کے بائیکاٹ اور ان میں عدم مشارکت سے مرتب ہونے والے مفاسد پر غور کر کے چند شروط وضوابط کے ساتھ ان میں شراکت اختیار کرنے کی اجازت دی ہے، جب کہ دوسرے بعض معاصرین اس معاملہ میں حرام کے شائبہ کے پیش نظر اسے مطلقاً رد کرتے ہیں۔

اس تحریر میں ہم نے پوری امانت داری اور اخلاص کے ساتھ اس مسئلہ کا جائزہ لیا ہے، ہمیں اللہ تعالی سے امید ہے کہ وہ ہمارے قدموں کو صحیح رخ عطا کرے گا، درست بات ہمارے دل میں ڈالے گا اور عقیدہ اور قول وعمل کی غلطی سے ہماری حفاظت فرمائے گا۔

استثمار (Investment) کا لغوی واصطلاحی مفہوم:

لغت میں استثمار کا معنی:

لغۃً لفظ استثمار، استثمر، یستثمر کا مصدر ہے جس کا مفہوم ہے: طلب ثمر یعنی پھل طلب کرنا، اس کا مادہ ثمر ہے جس کے متعدد مفاہیم ہیں، اس کا ایک مفہوم درخت کا پھل اور اس کی پیداوار ہے، اس کا ایک معنی اولاد بھی ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: الولد ثمرۃ القلب، اس کا ایک مفہوم مال کی انواع واقسام بھی ہے۔

ثمر کی میم کے فتحہ کے ساتھ کہتے ہیں: ثمر الشجر ثمورا یعنی درخت کا پھل ظاہر ہوا، اسی طرح کہا جاتا ہے: ثمر ماله یعنی اس کا مال زیادہ ہوگیا، اور أثمر الشيء کا مفہوم ہے: اس چیز کا نتیجہ ظاہر ہوگیا، اور أثمر ماله ۔لام کے ضمہ کے ساتھ۔ کا مفہوم ہے: اس کے مال کی کثرت ہوگئی۔

اسی طرح کہا جاتا ہے: استثمر المال وثمّره (میم کی تشدید کے ساتھ) اس کا مطلب ہوا: اس نے مال کو پیداواری عمل میں لگایا، رہ گیا لفظ ثمرہ تو وہ ثمر کا واحد ہے، جب اس کی اضافت شجر (درخت) کی طرف کردی جاتی ہے تو اس کا مفہوم ہوتا ہے: درخت کا پھل، اور جب اس کی اضافت کسی شئے کی طرف کردی جاتی ہے تو اس کا مفہوم ہوتا ہے اس شئے کا فائدہ، اور قلب کی طرف اس کی اضافت ہو تو اس کا مفہوم ہوتا ہے قلب کی محبت، ثمرة کی جمع ثمر، ثمار اور أثمار بھی آتی ہے (۱)۔

استثمار کا اصطلاحی مفہوم:

لفظ "تثمیر" فقہاء کے عرف میں اس مقام پر ذکر کیا گیا ہے جہاں انہوں نے سفیہ اور رشید کے سلسلے میں گفتگو کی ہے، چنانچہ فقہاء کہتے ہیں کہ رشید وہ ہے جو اپنے مال کی تثمیر اور اصلاح پر قادر ہو، اور سفیہ جو ایسا نہ ہو، امام مالک فرماتے ہیں:

"الرشد تثمير المال و إصلاحه فقط" یعنی رشد (Maturity) مال کی صرف تثمیر اور اس کی اصلاح ہے (۲)۔

فقہاء نے تثمیر سے وہی مراد لیا ہے جو آج ہم استثمار سے مراد لیتے ہیں (۳)۔

جہاں تک لفظ استثمار کا تعلق ہے تو وہ آج کے اقتصادی مفہوم میں مذکور نہیں ہے، اسی لئے معجم الوسیط میں ہے:

"الاستثمار: استخدام الأموال في الإنتاج، إما مباشرة بشراء الآلات والمواد الأولية، و إما بطريق غير مباشر كشراء الأسهم والسندات" یعنی استثمار کا مفہوم ہے: سرمایے کو پیداوری عمل میں لگانا، خواہ وہ براہ راست ہو جیسے مشینوں اور خام مال کی خرید کے ذریعہ، یا بالواسطہ ہو جیسے شیئرز اور بانڈز کی خرید۔ المعجم الوسیط میں اس تعریف کے بعد "مج" کا رمز دیا گیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مفہوم "مجمع اللغة" کا وضع کردہ ہے (۴)۔

استثمار (سرمایہ کاری) کا حکم:

شرعی نصوص اور شریعت کے عمومی مقاصد سے واضح ہوتا ہے کہ سرمایہ کاری مجموعی طور پر واجب ہے، یعنی امت کے لئے جائز نہیں کہ سرمایہ کاری کو ترک کرے۔

کیونکہ فرد اور امت کی زندگی میں مال کی اہمیت نصوص سے ثابت ہے، بیشتر آیات میں مال کو نفس پر مقدم رکھا گیا ہے، اللہ تعالیٰ نے مال کا بطور امتنان ذکر فرمایا ہے، اور مجاہدین اور حصول رزق کے لئے کوشاں لوگوں کو برابر قرار دیا گیا ہے جیسا کہ سورۂ مزمل کے آخر میں ہے، اور بیشتر احادیث میں کام کرنے والے اور تاجر کو مجاہد فی سبیل اللہ قرار دیا گیا ہے۔ ان تمام باتوں سے پوری طرح واضح ہو جاتا ہے کہ مال پر توجہ دینا، اس کی سرمایہ کاری اور اس کو مستحکم کرنے کی کوشش کرنا واجب ہے، تا کہ امت جہاد، تعمیر، علم، ترقی، سعادت وخوشحالی، بیداری اور تمدن پر قادر ہو سکے، کیوں کہ یہ سارے امور مال ہی سے تکمیل کو پہونچ سکتے ہیں، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"ولاتؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً وارزقوهم فيها" (۵)

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مال کو اسلامی معاشرہ کا ستون (سہارا) قرار دیا ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ معاشرہ مال ہی کے ذریعہ قائم اور حرکت پذیر ہوتا ہے اور اسی کے ذریعہ اسے فروغ حاصل ہو سکتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول "وارزقوهم فيها" میں ہے، یہاں "منہا" کے بجائے "فیہا" کہا گیا ہے، اس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ استثمار (سرمایہ کاری) واجب ہے، تا کہ استثمار سے حاصل ہونے والے منافع سے مجورین (under guardianship) (یعنی بچے اور ذہنی طور پر معذور افراد) کے اخراجات پورے کئے جائیں، نہ کہ اصل سرمایہ سے۔

امام رازی فرماتے ہیں:

...... یہاں "فیہا" کہا گیا ہے "منہا" نہیں کہا گیا ہے، تا کہ یہ اس بات کا حکم نہ ہو کہ لوگ اپنے مال کے کچھ حصے کو اپنے لئے ذریعۂ رزق بنالیں، بلکہ انھیں حکم دیا گیا ہے کہ اپنے مال کو ذریعہ رزق اس طرح بنائیں کہ اس میں تجارت کریں اور سرمایہ کاری کریں اور منافع سے اپنے رزق کا کام لیں نہ کہ اصل سرمایہ سے ....(۶)۔

اور یہ مسلم ہے کہ مال میں زکاۃ کے وجوب کی وجہ سے لوگ تجارت پر آمادہ ہوں گے، کیونکہ اگر وہ اس میں تجارت نہیں کریں گے تو صدقہ اور اخراجات سے وہ ختم ہو جائیں گے، موجودہ اقتصادی نقطۂ نظر بھی اس کی تائید کرتا ہے، چنانچہ وہ مال والوں پر مختلف قسم کے ٹیکس عائد کرتا ہے، تا کہ وہ اسے جمع نہ کر سکیں، بلکہ چند احادیث جو مجموعی حیثیت سے صحیح یا حسن کے درجہ کی ہیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ صغار (یتیم وغیرہ) اور مجورین (کم عقل، مجنون اور ناقص

اہلیت والے) کے مال میں تجارت واجب ہے، چنانچہ امام شافعی نے یوسف بن ماہک سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "یتیم کے مال میں (یا یتامی کے اموال میں) ذریعہ آمدنی تلاش کرو۔ تا کہ اسے صدقہ ختم یا صرف نہ کر ڈالے"۔ امام نووی اور بیہقی فرماتے ہیں: اس کی سند صحیح ہے، لیکن مرسل ہے، جس کی تائید دوسرے نصوص اور یتیم کے مال میں زکاۃ کے وجوب سے متعلق صحابہ سے مروی صحیح روایات سے ہوتی ہے (۷)۔

شیخ قرضاوی فرماتے ہیں: احادیث وآثار اوصیاء (guardians) کو اس بات کی طرف توجہ دلاتے ہیں کہ یتیموں کے مال کی سرمایہ کاری کرنا واجب ہے، تا کہ زکاۃ اسے ہضم نہ کر لے.... لہذا یتیموں کے سرپرستوں پر ان کے اموال کو بڑھانا اسی طرح واجب ہے جس طرح ان کے ذمہ یتیموں کے مال کی زکاۃ نکالنا واجب ہے، ہاں ان دونوں حدیثوں (عمرو بن شعیب کی مرفوع حدیث اور یوسف بن ماہک کی حدیث) میں سند یا اتصال کے اعتبار سے ضعف ہے، لیکن چند امور سے وہ دونوں قوی کے درجہ کو پہنچ جاتے ہیں، شیخ نے ان میں سے ایک کا ذکر اس طرح فرمایا ہے: "یہ روایت اسلام کے عمومی اقتصادی نظام کے مطابق ہے جو سرمایہ کاری کے وجوب اور دولت کے ارتکاز کی حرمت پر مبنی ہے" (۸)۔

دولت کی سرمایہ کاری کے وجوب پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے: "کـي لايكـون دولة بين الأغنيـاء منكم" (۹) کیوں کہ مال کے متداول ہونے کی صورت یہی ہے کہ صدقات تقسیم کیے جائیں، اور ایسی سرمایہ کاری کی جائے جس کے نتیجہ میں مزدور، کاریگر، تاجر اور اسی طرح دوسرے تمام لوگ اس سے فائدہ اٹھائیں، اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "و أعدوا لهـم مـا اسـتـطـعتم من قوة" (۱۰) اور بلاشبہ قوت میں مال کی قوت بھی شامل ہے، بلکہ بیشتر آیات میں اسے نفس پر مقدم کیا گیا ہے، لہذا اگر جسم اور ہتھیار کی قوت مطلوب ہے تو مال کی قوت اشد اور وجوبی طور پر مطلوب ہے۔

پھر یہ بھی ملحوظ رہے کہ شریعت اسلامی کا ایک مقصد مال کی حفاظت ہے، اور یہ مقصد مال کی سرمایہ کاری کر کے اور اسے فروغ دے کر ہی حاصل کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح شریعت کا ایک مقصد خدائی نظام کی روشنی میں کائنات کی تعمیر بھی ہے: "هـو انشـاكـم مـن الأرض واستـعـمـركم فيهـا" (۱۱) اس آیت کے ذیل میں مفسرین فرماتے ہیں: اس کا مفہوم یہ ہے کہ اس نے (اللہ تعالیٰ نے) تمہیں روئے زمین پر اپنی ضروریات زندگی کی تعمیر کا حکم دیا جیسے مکانات کی تعمیر اور شجر کاری" (۱۲) اسی طرح شریعت کا ایک مقصد استخلاف (جانشیں وخلیفہ بنانا) بھی ہے، جس کا تقاضا ہے کہ زمین کے امور انجام دیے جائیں، اس کا نظم ونسق سنبھالا جائے، اس سے خلق کو فائدہ پہنچایا جائے اور اسے آباد کیا جائے، یہ تمام مقاصد مکمل طور پر سرمایہ کاری کے ذریعہ ہی حاصل ہوسکتے ہیں۔

خلاصہ:

یہ کہ عمومی طور پر سرمایہ کاری واجب کفایہ ہے، لہذا امت پر واجب ہے کہ سرمایہ کاری کے امور انجام دے تا کہ مال میں وسعت ہو، افراد برسرروزگار ہوں اور اگرچہ مالداری کی حد تک نہیں لیکن بقدر کفایت تمام لوگوں کو (مال)

ملے، اور اس سلسلے میں فقہی قاعدہ ہے کہ جس چیز پر واجب کے تحقق کا دارومدار ہو وہ بھی واجب ہوتی ہے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس زائد از ضرورت مال ہو تو کیا اس پر سرمایہ کاری واجب ہے؟ تو منہج اسلامی اس کے تعلق سے کہ بلاشبہ مال اللہ کا مال ہے اور اس پر انسان کی ملکیت مطلق نہیں مقید ہے، جس کا تقاضہ کرتا ہے وہ یہ کہ اس پر شرعی طریقوں سے مال کی سرمایہ کاری واجب ہے، خواہ یہ سرمایہ کاری وہ خود سے کرے یا شرکت و مضاربت جیسے طریقوں سے یہ سرمایہ کاری کی جائے، اور اس کے لئے مناسب نہیں کہ وہ اپنے سرمایہ کاری کے قابل مال کو یونہی چھوڑ دے، اور سرکولیشن کے میدان میں اپنا رول ادا کرنے اور اس کے اقتصادی دائرے میں اضافہ کو جو سوسائٹی کے لئے منفعت عامہ کا باعث ہے معطل کردے۔

اسی طرح یہ بھی واقعہ ہے کہ سماج اور امت کی قوت کا دارومدار سماج اور امت کے افراد پر ہے خصوصاً اسلام کے اقتصادی نظام کی روشنی میں جو کہ انفرادی ملکیت کو تسلیم کرتا ہے اور اس بات کا قائل ہے کہ حکومت کی ملکیت محدود ہوتی ہے، چنانچہ امت کے افراد پر ایک بڑی ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ سرمایہ کاری کے ذریعہ مال کی زیادتی اور اس کی ترقی وتقویت کے لئے جدوجہد کریں۔

شیخ محمد شلتوت فرماتے ہیں: ''جب عقل ودین کا تقاضا ہے کہ جس چیز کے ذریعہ واجب کا تحقق ہوتا ہو وہ بھی واجب ہے، اور اسلامی جماعت کا غلبہ اہل اسلام کی اولین ذمہ داری ہے، اور اس کا دارومدار تین ستونوں پر ہے یعنی زراعت، صنعت اور تجارت، تو یہ تینوں ستون واجب قرار پائے اور ان کی ایسی باہمی ترتیب وتنسیق کہ جس سے امت خیر وفلاح سے ہمکنار ہو واجب ٹھہری.....'' (۱۳)

سرمایہ کاری سے متعلق اسلامی نظام کے بنیادی خطوط:

اس مقالہ میں اس موضوع کی تفصیلات کا احاطہ مشکل ہے، لہذا ہم مختصراً اس موضوع کے اہم خطوط کے ذکر پر اکتفا کریں گے۔ یہ خطوط مندرجہ ذیل ہیں:

اول: اسلام میں جو سرمایہ کاری کا منہج ہے اس سے اسلامی فکر وعقیدہ الگ نہیں ہے، جس طرح سرمایہ دارانہ نظام میں سرمایہ دارانہ نظریہ ہی سرمایہ کاری کے امور انجام دیتا ہے، اور جس طرح کمیونسٹ نظریہ سابقہ سوویت یونین اور دوسرے اشتراکی ممالک میں اپنے مخصوص وسائل کے ذریعہ اپنے فلسفیانہ حدود اور اپنے مقاصد کے تحت ہی سرمایہ کاری کا عمل انجام دیتا ہے۔ اسی طرح اسلامی عقیدہ بھی اسلام کے اقتصادی نظریہ، سرمایہ کاری کے طریق کار، ذرائع، اسباب اور وسائل میں کلیدی حیثیت کا حامل ہے، چنانچہ ایک مسلمان کا یہ عقیدہ ہے کہ مال اللہ کی ملکیت ہے اور وہ اس سلسلہ میں قائم مقام اور جانشین کی حیثیت رکھتا ہے، اسی بنا پر اس کے لئے لازم ہے کہ وہ سرمایہ کاری وغیرہ کے معاملہ میں منہج الٰہی کے تحت ہی کام کرے، اور خدائی شریعت کو پس پشت نہ ڈال دے، اسی طرح اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ کائنات کو عدل اور حق سے معمور کرے اور دوسروں پر شاہد بنے۔

اس عقیدہ کی بنیاد پر مومن کے اعمال کافر سے مختلف ہوتے ہیں، چونکہ ایک مسلمان کمانے، خرچ کرنے

اور سرمایہ کاری میں رضائے الٰہی کو پیش نظر رکھتا ہے جب کہ ایک کافر سب سے پہلے تمام قدروں پر اپنے شخصی مفادات کو فوقیت دیتا ہے پھر اپنی قوم کے مفادات کو، بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ ان دونوں کے علاوہ دوسری قدریں اس کے پیش نظر نہیں ہوتیں، مومنین کی صفت بیان کرتے ہوئے قرآن یہ کہتا ہے:"ویطعمون الطعام علی حبه مسکیناً ویتیماً واسیراً إنما نطعمکم لوجه الله لانرید منکم جزاءً ولا شکوراً" (٣٦) جبکہ کافر کے بارے میں یہ کہتا ہے: کہ اسے یتیموں اور مسکینوں کو کھانا کھلانے سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی، کیونکہ اس میں اس کو اپنا کوئی دنیوی مفاد نظر نہیں آتا، اگر وہ کسی کو کھلاتا بھی ہے تو اس سے اس کا مفاد وابستہ ہوتا ہے، جیسے جاہ ومنصب کے حامل افراد (کہ ان کو کھانا کھلانے کا مقصد حصول مفاد ہے) چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:" أرأیت الذی یکذب بالدین، فذلک الذی یدعّ الیتیم ولا یحضّ علی طعام المسکین" (١٥) اسی عقیدہ کی بنا پر مسلمان یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ سود مالوں کو مٹانے اور اس کو کم کرنے کا باعث ہے، اور صدقات وخیرات کرنے سے اس میں اضافہ ہوتا ہے، یقیناً یہ تصور کافر کے تصور کے بالکل برعکس ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:"یمحق الله الربا ویربی الصدقات" (١٦)۔

اسی عقیدہ کی بنا پر وہ محرمات سے پرہیز کرتا ہے اور طاعات کی طرف لپکتا ہے، وہ سرمایہ کاری، تجارت اور محنت کرکے یہ سمجھتا ہے کہ اس نے حکم الٰہی کی تعمیل کی اور اس عمل پر وہ اپنے کو اجر وثواب کا مستحق سمجھتا ہے، اسی کے ساتھ ساتھ وہ انجام کار کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دیتا ہے، یہی وجہ ہے کہ نقصان کی صورت میں وہ رنجیدہ اور غمزدہ نہیں ہوتا، نہ آسودگی، خوشحالی اور نفع کی صورت میں اتراتا اور سرکشی کرتا ہے:" لکی لا تأسوا علی ما فاتکم ولا تفرحوا بما آتاکم" (١٧)۔ چنانچہ وہ ہمیشہ دو میں سے ایک یا دونوں مقامات میں ہوتا ہے: یعنی حمد وشکر کے مقام میں، اور صبر ورضا کے مقام میں۔

اسی طرح اس عقیدہ کے نتیجہ میں اللہ تعالیٰ کے اوامر اور نواہی کی تعمیل میں تیزی آجاتی ہے، اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے ایمان کے ذکر کو اپنے اوامر ونواہی پر مقدم فرمایا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:"یا أیها الذین آمنوا لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلا أن تکون تجارة عن تراض منکم" (١٨)۔ اسی طرح ارشاد باری ہے: "یا أیها الذین آمنوا اتقوا الله وذروا مابقی من الربا إن کنتم مؤمنین" (١٩)۔

دوسری طرف اگر مسلمان سرگرم عمل ہوتا ہے اور سرمایہ کاری کرتا ہے تو اس کا یہ عمل اس عقیدہ کے پیش نظر ہوتا ہے کہ الٰہی نظام کے مطابق کائنات کی تعمیر کرنا اور سارے جہاں میں خیر ورحمت کو عام کرنا اس کا فرض ہے۔

دوم: سرمایہ کاری کے سلسلہ میں اسلامی نظام کی بنیاد اور اہم صفت یہ ہے کہ وہ اقدار، اخلاق اور اصولوں کا نگہبان ہوتا ہے، اسی لئے اسلام نے حیلے، فریب، استحصال اور فراڈ (Fraud) کو حرام قرار دیا ہے، چنانچہ صحیح احادیث میں ہے کہ " من غشّنا فلیس منا" (جس نے دھوکہ دیا وہ ہم میں سے نہیں) (٢٠) اسی طرح تدلیس کی حرمت احادیث صحیحہ سے ثابت ہے، خواہ وہ قول کے ذریعہ سے ہو جیسے نجش (٢١) کی صورت میں، یا فعل کے ذریعہ ہو جیسے تصریۃ (٢٢) وغیرہ کی شکل میں۔ اس کے بالمقابل اسلام نے لازم قرار دیا ہے کہ سرمایہ کاری عدل کی بنیاد

پر اور بیع وشراء اور تقاضے میں رواداری کی بنیاد پر کی جائے، اور مبیع میں جیسے کچھ بھی عیوب ونقائص ہوں ان کو بغیر جھوٹ، قسم اور جعلسازی کے صاف صاف بیان کردیا جائے (۲۳)۔

سوم: اسلامی نظام سرمایہ کاری کا ایک بنیادی امتیاز یہ ہے کہ وہ شریفانہ اور صالح مارکیٹ کمپٹیشن کی نگرانی کرتا ہے اور حکومت کی کسی قسم کی مداخلت کے بغیر تمام لوگوں کو مواقع فراہم کرتا ہے، حکومت صرف اسی صورت میں مداخلت کرسکتی ہے جب شرعی ضوابط اور کمزوروں کے حقوق کا تحفظ مقصود ہو، اسی وجہ سے مارکیٹ کی دیکھ ریکھ کی ذمہ داری پبلک اتھارٹی پر ہوتی ہے جو شخصی وقومی تحفظ اور احتسابی نظام کی شکل میں سامنے آتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اللہ کے رسول نے کمزور عقل والے کو حق خیار عطا فرمایا ہے، جیسا کہ حضرت ابن عمر کی روایت میں ہے کہ ایک شخص نے حضور ﷺ سے عرض کیا کہ خرید وفروخت میں وہ دھوکہ کھا جاتا ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "إذا بايعت فقل: لا خلابة" ۔ امام احمد اور اصحاب سنن نے ان الفاظ سے روایت کیا ہے: ایک شخص رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں خرید وفروخت کرتا تھا، اس کی عقل کچھ کمزور تھی، اس کے گھر والے آپ ﷺ کے پاس آئے اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول: فلاں پر پابندی عائد کردیجئے، وہ خرید وفروخت کرتا ہے جب کہ وہ کمزور عقل والا ہے، تو آپ ﷺ نے اسے بلایا اور منع فرمایا، تو اس نے کہا کہ میں تو بیع سے صبر نہیں کرسکتا، تب آپ ﷺ نے فرمایا: "إن كنت غير تارك للبيع فقل هاء وها، ولا خلابة" (۲۴)۔ یہ حدیث اس امر کی رہنمائی کے لئے اچھی بنیاد ہے کہ کمزور عقل والوں کو اور دوسروں کے زیر سایہ رہنے والے ان لوگوں کو جنہیں کاروبار اور معاملات کا تجربہ نہ ہو اس کا زیادہ موقع دیا جانا چاہئے کہ وہ اپنے لئے خیار کی شرط لگائیں، بلکہ یہ حق انھیں اس وقت تک دیا جانا چاہئے جب تک ان کے غبن میں پڑنے کا اندیشہ برقرار رہے اگرچہ وہ خیار کی شرط نہ لگائیں (۲۵)۔

چہارم: (اسلامی نظام سرمایہ کاری کے اہم اوصاف میں سے ایک) ظلم وربا، لوگوں کے مال ناجائز طور سے کھانے اور قماربازی کو حرام قرار دینا ہے، اور اس کے علاوہ دوسرے وہ افعال بھی جن کو اسلام نے حرام اور ممنوع قرار دیا ہے۔

شیئرز

اسہم جمع ہے سہم کی۔ لغت میں اس کے متعدد معنی ہیں: اس کا ایک معنی حصہ ہے جس کی جمع ہے "سُہمان" سین کے ضمہ کے ساتھ۔ اس کا ایک مفہوم وہ لکڑی ہے جس کے ایک سرے پر کمان سے پھینکا جانے والا پھل ہوتا ہے اسکی جمع سہام ہے۔ اس کا ایک معنی وہ تیر ہے جس سے قرعہ اندازی کی جاتی ہے یا جس سے جوا کھیلا جاتا ہے، اسی سے کہتے ہیں: **أسهم بينهم** یعنی اس نے اس کے درمیان قرعہ اندازی کی، اسی طرح کہتے ہیں: ساهمه یعنی اس نے کھیل میں **مقابلہ کیا** اور دوسرے پر غالب آیا، اور کہتے ہیں: ساهمه یعنی اس نے اس کے ساتھ شراکت اختیار کی اور ایک حصہ حاصل کیا، المعجم الوسیط میں ہے: ومنه شركة المساهمة (۲۶) (اسی سے جوائنٹ اسٹاک کمپنی

ہے)،قرآن کریم میں ہے: "فساهم فكان من المدحضين" (سورہ الصافات ۱۴۱) ای قارع بالسهم فكان من المغلوبين (۲۷)۔ ماہرین معاشیات "سہم" کا اطلاق کبھی دستاویز پر کرتے ہیں اور کبھی حصص پر، دونوں کا مفہوم ایک ہے، پہلے مفہوم کے اعتبار سے ان کا خیال ہے کہ سہم سے مراد وہ دستاویز ہے جو کمپنی کے اصل سرمایہ کے ایک حصہ کی نمائندگی کرتی ہے، یہ حصہ کمپنی کے سرکولیشن کے حساب سے گھٹتا بڑھتا ہے۔

دوسرے مفہوم کے اعتبار سے ماہرین معاشیات کا خیال ہے کہ سہم سے مراد کسی سرمایہ دار کمپنی میں شیئرز ہولڈر کا حصہ ہے، یا وہ حصہ ہے جس کی قیمت کے مطابق کمپنی کا وہ مجموعی سرمایہ منقسم ہوتا ہے جو قدر عرفی والے دستاویز میں مذکور ہوتا ہے، کیونکہ شیئرز مجموعی طور پر کمپنی کے اصل سرمایہ کی نمائندگی کرتے اور یکساں قیمت کے حامل ہوتے ہیں (۲۸)۔

شیئرز کا خاصہ یہ ہے کہ وہ یکساں قیمت کے حامل ہوتے ہیں، ایک شیئر منقسم نہیں ہوتا، خواہ وہ عام ہو یا خاص، اصولی طور پر حقوق والتزام میں یکسانیت اور مساوات پر مبنی ہوتا ہے اور متداول ہوتا ہے، لیکن بعض قوانین نے (جیسے سعودی نظام نے) بانیوں کے زیر ملکیت حصص کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا ہے، چونکہ عام قاعدہ کے مطابق دو مکمل مالی سال کے بعد اور میزانیہ (بجٹ) کے عام ہونے سے پہلے اس کا اجراء درست ہوگا۔ اسی طرح انتظامیہ کی سیکورٹی کے لئے انتظامی کونسل کے ممبر کی طرف سے پیش کئے گئے سیکورٹی شیئرز کا اجراء دوران ممبری درست نہیں ہے، اور اس وقت تک درست نہیں ہے جب تک کہ جواب دہی کے دعوی کی سماعت کے لئے مقررہ مدت ختم نہ ہو جائے (۲۹)۔

کمپنی کے اصل سرمایہ کی تقسیم کا حکم:

قابل لحاظ امر یہ ہے کہ اصل سرمایہ کی مختلف حصص واجزاء میں تقسیم اور سابقہ شرائط کا عائد کیا جانا اسلامی شریعت کے عام اصولوں اور کمپنی سے متعلق عام فقہی قواعد سے متعارض نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں کمپنی کے معاملہ کے تقاضے سے متصادم ہونے والی کوئی چیز نہیں، بلکہ اس میں تنظیم، تیسیر (آسانی پیدا کرنا) اور رفع حرج ہے جو اس شریعت کا ایک نمایاں وصف ہے اور ایفائے عقود کے ضمن میں داخل ہے "يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود....." (المائدہ ۱) اور رسول اللہ ﷺ کا قول ہے: "المسلمون عند شروطهم" (۳۰) اور ایک روایت میں ہے: "........والمسلمون على شروطهم إلا شرطا حرم حلالا أو أحل حراما" (۳۱)، امام ترمذی فرماتے ہیں: یہ حدیث حسن صحیح ہے (۳۲)

یہ اور اس طرح کے دوسرے نصوص اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ ہر قسم کی مصالحت اور شرط جائز ہے، سوائے اس شرط اور مصالحت کے جس کی حرمت پر دلیل قائم ہو جائے، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ صلح وشرط میں اصل اباحت ہے، اور ممانعت ایک خاص دلیل کی بنا پر ثابت ہوتی ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں: "کتاب و سنت اسی مفہوم کی شہادت دیتے ہیں......" (۳۳) مزید فرماتے ہیں: "شروط میں اصل صحت اور لزوم ہے سوائے ان کے جن کے خلاف دلیل قائم ہو جائے...... کیونکہ کتاب وسنت عقود وعہود کے ایفاء پر دلالت کرتے ہیں اور غدر وبد عہدی کی مذمت کرتے ہیں...... اور یہاں مقصود اصول ونصوص کا یہ مقتضی ہے کہ شرط کو لازم قرار دیا جائے مگر یہ کہ وہ

کتاب اللہ کے مخالف نہ ہو......"(۳۴)۔

یہ امر مخفی نہیں کہ سابقہ قواعد کے نتیجہ میں فقہ اسلامی ہر ایسے عقد، یا تصرف یا مالی یا انتظامی تنظیم کو قبول کرتی ہے جب تک کہ وہ کتاب وسنت کے نصوص سے متعارض نہ ہو اور اس کے عمومی قواعد سے متصادم نہ ہو، اور یہ کہ شریعت غراء ہر نفع بخش حکمت کو مومن کی متاع گم شدہ قرار دیتی ہے بالحاظ اس کے کہ اس کا سرچشمہ اور نام کیا ہے، اصل واساس تو اس کا مفہوم، اس کے مشمولات، اس کے وسائل ومقاصد اور اس سے پیدا شدہ مصالح ومنافع یا مضرتیں اور مفاسد ہیں۔

شیئرز کی خصوصیات اور حقوق:

شیئرز کی چند خصوصیات ہیں جن میں سے کچھ اہم یہ ہیں:

قانون کے طے کردہ ضابطہ کے مطابق شیئر کی قیمت میں برابری، اور اس کے حقوق میں برابری ہوتی ہے، اور ہر شیئر ہولڈر کی ذمہ داری اس کے حصص کی قیمت، اس کے تداول کی صلاحیت، اور شیئرز کی تجزی کی عدم صلاحیت کے مطابق ہوتی ہے۔ شیئرز کے حقوق کا جہاں تک تعلق ہے تو اس سے مراد ہے کمپنی میں شیئر ہولڈر کا حق بقاء، عمومی اجلاس میں رائے دہندگی کا حق، حق سرپرستی، منتظمین کے خلاف دعوی مسئولیت دائر کرنے کا حق، منافع میں حصہ کا حق، احتیاطات (Reserves) اور شیئرز سے دست کش ہونے اور اس میں تصرف کا حق، اندراج میں ترجیح کا حق، اور کمپنی کے تحلیل ہونے کے وقت کمپنی کے اثاثہ جات کی تقسیم کا حق (۳۵)۔

اجراء اور دائرۂ کار کی حیثیت سے شیئرز کا حکم:

ہم نے ذکر کیا ہے کہ کمپنی کے اصل سرمایہ کی مساوی حصص میں تقسیم جنہیں شیئرز کہتے ہیں، درست ہے، اس میں اسلام کے اصول ومبادی سے کسی قسم کا تعارض نہیں پایا جاتا۔ یہاں پر ہم عمومی شکل میں ان شیئرز کے متداول ہونے اور خرید وفروخت وغیرہ کے ذریعہ ان میں عام طور پر تصرف کرنے کا حکم بیان کریں گے، پھر ہم ہر قسم کے شیئر کو بیان کرتے وقت اللہ کی توفیق سے اس کا خاص حکم بھی بیان کریں گے۔

قابل غور امر یہ ہے کہ بعض محققین نے شیئرز سے متعلق معاصر علماء کے اختلاف کو مطلقاً نقل کیا ہے بغیر کسی تفصیل کے کہ اس سلسلہ میں ان کی طرف سے کوئی صراحت موجود ہے یا نہیں بلکہ عمومی طور پر کمپنیوں کے بارے میں ظاہر کردہ ان کی آراء سے سمجھے گئے مفاہیم پر اعتماد کرلیا گیا ہے (۳۶)۔

اس اطلاق پر اعتماد نہیں کیا جانا چاہئے، کیونکہ طے شدہ اصول ہے: "لازم المذهب ليس بمذهب"۔ اسی طرح یہ بھی واضح ہے کہ ان علماء کے تمام مباحث ان کمپنیوں کے سلسلے میں ہیں جو مسلم ممالک میں قائم کی گئی ہیں، اور ان مباحثوں کا ان کمپنیوں سے کوئی تعلق نہیں جنہوں نے متعینہ طور پر اپنا دائرہ کار خنزیر اور شراب جیسے محرمات کو بنایا ہے......(۳۷)۔

اسی وجہ سے ہم شیئرز کو دو قسموں میں تقسیم کرتے ہیں:

ایک قسم وہ ہے جو واضح طور پر حرام ہے، اور دوسری قسم وہ ہے جس میں بحث، تفصیل اور اختلاف کی گنجائش ہے۔

پہلی قسم وہ شیئرز ہیں جن کا دائرہ کار خنزیر، شراب، نشہ آور اشیاء، جوا اور دیگر محرمات ہیں، اسی طرح وہ کمپنیاں بھی اس میں شامل ہیں جن کا کاروبار سود پر منحصر ہو، جیسے سودی بینک۔

اس قسم کے تمام شیئرز کا اجراء اور اس میں شراکت اختیار کرنا درست نہیں اور نہ خرید وفروخت کے ذریعہ یا ان جیسے دوسرے امور کے ذریعہ ان میں تصرف جائز ہے۔ ابن القیم بعض اشیاء کی بیع کی حرمت سے متعلق احادیث کا ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: یہ جامع کلمات تین اجناس کی تحریم پر مشتمل ہیں: عقل کو خراب کرنے والے مشروبات جیسے خمر، ایسے کھانے جو طبیعت کو مکدر بنانے والے اور ناپاک غذا دینے والے ہوں جیسے مردار کا گوشت اور خنزیر، اور اعیان جیسے بت جو ادیان کو خراب کرنے اور فتنہ اور شرک کا باعث بنتے ہیں، اس طرح شارع نے پہلی قسم کو حرام قرار دے کر عقول کو زائل کرنے اور خراب کرنے والے اسباب سے ان کی حفاظت فرمائی، دوسری قسم کو حرام قرار دے کر قلوب کو مفسدات یعنی غذاء خبیث کو ان تک پہونچنے سے بچایا.....، اور تیسری قسم کو حرام قرار دیکر ادیان کو ان امور سے محفوظ فرمادیا جو ان کے بگاڑ کے لئے وضع کئے گئے ہیں (۳۸)۔

یہی وہ اصول ہے جس سے تجاوز کرنا درست نہیں اور نہ اس میں توقف کیا جانا مناسب ہے، حرام شیئرز کی اس قسم کے علاوہ بھی دو قسمیں ہیں:

قسم اول:

ان کمپنیوں کے شیئرز جو اللہ تعالی کی شریعت کے مطابق قائم ہیں، اور جن کا راس المال حلال ہے، وہ حلال کاروبار بھی کرتی ہیں، اور ان کا بنیادی معاہدہ اس بات کی صراحت بھی کرتا ہے کہ وہ حلال کے حدود میں کاروبار کرتی ہیں، اور سودی قرض کا لین دین نہیں کرتیں، نہ ہی بعض کے مقابلہ میں بعض کے لئے مخصوص رعایت یا مالی ضمانت کی ذمہ داری لیتی ہیں۔ کمپنیوں کے اس قسم کے شیئرز خواہ وہ کمپنیاں تجارتی ہوں، صنعتی ہوں یا زرعی، ان کے حلال ہونے اور ان میں ہر قسم کے شرعی تصرفات کے درست ہونے کے بارے میں فقہاء کا قول طے شدہ ہے، کیونکہ مالی معاملات وتصرفات میں اصل اباحت ہے، اور ان شیئرز میں کوئی حرام شئی شامل نہیں ہے، حاصل کلام یہ ہے کہ ان شیئرز کی وجہ سے کمپنی کے سرمائے کو جدید اقتصادی اصولوں کے تقاضے کے مطابق اور کسی اسلامی اصول سے تصادم کے بغیر منظم کیا گیا ہے۔

اسی کے ساتھ اس کے متعلق دو امور سامنے آئے:

امر اول: جسے ایک مؤلف نے اٹھایا وہ یہ کہ یہ شیئرز اس سرمایہ دارانہ نظام کا ایک جزو ہیں جو اجمالاً یا تفصیلاً کسی بھی طرح اسلام سے ہم آہنگ نہیں ہے، بلکہ جدید کمپنیاں اور خصوصاً فائنانس کمپنیاں حرام اور شرعاً ناجائز ہیں، کیونکہ یہ سرمایہ دارانہ نظام کے نقطۂ نظر کی نمائندگی کرتی ہیں، لہذا نہ ان کا اختیار کرنا درست ہے اور نہ انہیں فقہ اسلامی میں موجود کمپنیوں کے اصول وضوابط کے تابع کرنا درست ہے (۳۹)۔

یہ عام حکم قابل التفات نہیں اور نہ اسے قبول کیا جائے گا، کیونکہ اسلام کسی چیز کو صرف اس وجہ سے رد نہیں

کرتا کہ وہ فلاں نظام سے ماخوذ ہے، یا اس میں موجود ہے، اسلام میں حکم موضوعی اور اس بنیاد پر مبنی ہوتا ہے کہ وہ قواعد شرعیہ سے کس حد تک ہم آہنگ یا متصادم ہے، کیونکہ "الحکمۃ ضالۃ المؤمن فھو أحق بھا أنیٰ وجدھا" (حکمت تو مومن کا گم شدہ سرمایہ ہے، اسے جہاں کہیں پالے وہی اس کا زیادہ حقدار ہے) اور چونکہ حلال پر مبنی شیئرز کسی مانع شرعی پر مشتمل نہیں ہیں اس لئے جیسا کہ ذکر کیا جا چکا، ان کو حرام قرار دینا درست نہیں۔

اسی طرح یہ بھی استدلال کیا گیا ہے کہ شیئرز کمپنی کے اثاثے کی قیمت سے متعلق دستاویزات کے مقابلہ میں ہیں، یہ کمپنی کے تخمینہ کے وقت کمپنی کے ثمن کی نمائندگی کرتے ہیں، یہ کمپنی کے غیر منفک اجزاء نہیں ہیں، اور نہ کمپنی کے قیام کے وقت اس کے راس المال کی نمائندگی کرتے ہیں (۴۰) یہ الگ بات ہے کہ شیئرز کا یہ حکم اور تصور حقیقت سے بعید ہے، معاصر کمپنیاں جس حقیقت پر مبنی ہیں وہ یہ ہے کہ شیئرز دستاویزات نہیں ہیں، یہ تو کمپنی کے حصص ہیں، اور ہر شیئر کمپنی کے ڈھانچہ کے ایک غیر منفک جز کے بالمقابل ہے، اور شیئرز کا مجموعہ ہی کمپنی کا اصل سرمایہ ہے (۴۱)

جیسا کہ انہوں نے شیئرز کو کرنسی نوٹوں پر قیاس کیا ہے، جن کی قیمت بدلتی اور تبدیل ہوتی رہتی ہے، یہی وجہ ہے کہ کمپنی کے آغاز کے بعد شیئر کی راس المال والی حیثیت ختم ہو جاتی ہے اور وہ ان سیکورٹیز کی صورت اختیار کر لیتا ہے جن کی ایک متعین قیمت ہوتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ شیئرز کی یہ فقہی تطبیق دقت نظر پر مبنی نہیں ہے اور انہیں کرنسی نوٹوں پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، کیونکہ شیئرز دراصل کمپنی کے وہ حصص اور اجزاء ہیں جو کمپنی کے راس المال اور اس کے اثاثے کے مقابلے میں ہوتے ہیں، یہ اگرچہ تحریری دستاویزات ہوتے ہیں لیکن ان سے مقصود وہی ہوتا ہے جو ان کے مقابلے میں ہے۔

جہاں تک اتار چڑھاؤ کا مسئلہ ہے تو اس کے اسباب شیئرز میں مختلف ہوتے ہیں اور نقود میں مختلف ہوتے ہیں، چنانچہ شیئرز کی قیمت میں تغیر خود کمپنی کی فعالیت کا نتیجہ ہوتا ہے، لہذا جب اس کے منافع بڑھ جاتے ہیں، یا اس کے ساتھ اس کے اثاثوں کا اضافہ ہو جاتا ہے اور اس پر لوگوں کا اعتماد بڑھ جاتا ہے تو ان کی قیمت بڑھ جاتی ہے، اور خسارہ کی صورت میں ان کی قیمت گھٹ جاتی ہے، اس کی مثال اس شخص یا شرکاء کی ہے جن کے پاس متعین سامان ہوں اور انہوں نے ان کو اچھے منافع پر فروخت کیا ہو، تو اس صورت میں نفع کے بقدر ان میں سے ہر ایک کے مال کا تناسب بڑھ جاتا ہے، اسی طرح ان میں سے بعض کے مفقود ہو جانے یا ہلاک ہو جانے، یا سامان کو خسارہ کے ساتھ فروخت کئے جانے کی صورت میں ان میں سے ہر ایک کے مال کا تناسب گھٹ جاتا ہے۔ پس یہ کمپنیوں کے شیئرز کا ایک مختصر سا نمونہ ہے۔

جہاں تک کرنسی نوٹوں کا تعلق ہے تو ان کے گھٹنے کا سبب افراط زر اور اس سے متعلق بین الاقوامی نظام اور مزید کرنسی نوٹ جاری کرنے کی ملکی پالیسی ہوتی ہے جس کا حقیقی بدل نہیں پایا جاتا، ان کے علاوہ اور دوسرے اقتصادی عوامل اس کا سبب بنتے ہیں، جبکہ کمپنی کا جز بننے والے رقم کی نمائندگی کرنے والا شیئر کمپنی کے سرمائے اور اثاثے میں نمائندگی کرتا ہے۔

امر دوم: جو اس قسم کے شیئرز کے متعلق زیر بحث لایا گیا ہے اس کا تعلق ان کی خرید و فروخت سے

ہے، اوراس سلسلہ میں تین باتیں (ملاحظات) قابل غور ہیں جنہیں ہم جواب کے ساتھ بیان کرتے ہیں (۴۲):

اول: جہالت، کیونکہ مشتری کو شیئرز کی معنویت کا تفصیلی علم نہیں ہے۔

اس کے جواب میں ہم کہیں گے: کہ جہالت صحت عقد کے لئے اس صورت میں مانع ہوتی ہے جب نزاع کا سبب ہو یا فقہاء کی اصطلاح میں جب "جہالت فاحشہ ہو" (۴۳)۔

امام قرافی فرماتے ہیں:

غرراور جہالت کی تین اقسام ہیں: کثیر جو بالا جماع ممنوع ہے، جیسے ہوا میں پرندوں کی بیع۔ قلیل جو بالا جماع جائز ہے، جیسے گھر کی بنیاد...... اور متوسط جو مختلف فیہ ہے (۴۴)۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ مغیبات جیسے گاجر، شلجم اورار وی کی بیع کے سلسلے میں فرماتے ہیں:

پہلا یعنی ان کی بیع کی صحت کا قول جو امام مالک کا مسلک اور امام احمد کا ایک قول ہے، زیادہ صحیح ہے.... اس لئے کہ تجربہ کار افراد جب ان سے ظاہر ہونے والے پتے وغیرہ کو دیکھتے ہیں تو بقیہ چیزوں کو بھی اسی پر قیاس کرتے ہیں، دوسری بات یہ کہ لوگوں کو ان بیاعات کی ضرورت ہے، اور کسی ایک نوع کے غرر کی وجہ سے شارع نے ایسے بیوع کو حرام نہیں کیا ہے جن کی لوگوں کو ضرورت پیش آتی ہو، بلکہ شارع تو ایسی چیزوں کو جائز قرار دیتا ہے جن کی اس سلسلے میں ضرورت پڑتی ہے، جیسا کہ شارع نے بدو صلاح سے پہلے پھل کی بیع کو جائز قرار دیا ہے...... اگر چہ مبیع کا کچھ حصہ ابھی تک پیدا نہ ہوا ہو....، اور بیع عرایا کو اندازہ سے جائز قرار دیا ہے، چنانچہ ضرورت کے وقت تخمین بالخرص کو تخمین بالکیل کے قائم مقام قرار دیا ہے باوجود یکہ یہ اس ربا کے ذیل میں آتا ہے جو بیع غرر سے بھی زیادہ شدید ہے، اور یہ ایک شرعی قاعدہ ہے کہ دو مصلحتوں میں سے ادنیٰ کو چھوڑ کر بڑی (اعلیٰ) مصلحت کو روبہ عمل لایا جائے گا، اور دو فسادوں میں سے ادنیٰ کو اپنا کر (بروئے کار لاکر) بڑے فساد کو رفع کیا جائے گا (۴۵)۔

استاد صدیق الضریر فرماتے ہیں: غرر جو صحت عقد میں مؤثر ہوتا ہے وہ ہے جو مبیع میں اصالتًا پایا جائے، جہاں تک تابع میں غرر کا تعلق ہے..... تو وہ عقد میں مؤثر نہیں ہوتا (۴۶)۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ بجٹ کی اشاعت، کمپنی کی فعالیت اور اس طرح کے دوسرے امور کے توسط سے خریدار شیئر کی قیمت اور شیئرز کے بالمقابل اثاثوں سے متعلق اجمالی اور مناسب معلومات حاصل کر لیتا ہے، اور یہ علم صحت بیع کے لئے کافی ہے، اسی کے ساتھ یہ واضح رہے کہ ہر چیز کا علم اسی کے بقدر ہوتا ہے۔

پھر یہ بھی واضح رہے کہ مشترک حصص کی بیع بالاتفاق درست ہے، شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں: مشترک شئی کی بیع باتفاق مسلمین جائز ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کی سنت سے ثابت ہے.... (۴۷)۔

ابن قدامہ لکھتے ہیں: اگر کوئی شریک اپنے شریک کا حصہ خرید لے تو درست ہے، کیونکہ وہ اپنے علاوہ کی ملکیت خرید رہا ہے، یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جب اسے کسی اجنبی سے فروخت کر دے۔ یہی حکم ان کے علاوہ دوسرے علماء کے نزدیک بھی ہے (۴۸)۔

دوم: شیئرز کی بیع کا مطلب سرمائے اور نقود کے ایک حصہ کی بیع ہے، اس مفہوم کا تقاضا ہے کہ اس میں بیع صرف کا قاعدہ یعنی جنس واحد کے درمیان مثل بالمثل اور مجلس میں ہی قبضہ، اور اختلاف جنس کے وقت صرف مجلس میں قبضہ کو ملحوظ رکھا جائے، کیونکہ شیئر عام طور پر کمپنی کے اثاثے کو اس کے نقود سے برابر کرتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ شیئرز میں نقود کا پایا جانا تبعاً اور غیر مقصود ہے، کیونکہ ان میں اصل و اساس جامد اثاثے ہیں، اسی بنا پر ہمارا کہنا ہے کہ کمپنی کے کاروبار کے آغاز سے پہلے اور عمارتوں وغیرہ کی خریداری سے قبل شیئرز کی بیع اسی صورت میں درست ہوگی جب بیع صرف کے قواعد ملحوظ رکھے جائیں۔

شیئر سے مراد کمپنی کا یہ عام جزء ہوتا ہے قطع نظر اس سے کہ اس کی تفصیلات کیا ہیں، لہذا جب تک کمپنی کے اثاثے میں سے شیئرز کا کوئی مقابل موجود رہے گا اس وقت تک اس کے ساتھ نقد کا معاملہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ اثاثے کا ایک حصہ نقد ہے، اور فقہی اصول کا تقاضا ہے کہ تابع میں اس چیز کی ضرورت پڑ جاتی ہے جس کی غیر تابع میں نہیں پڑتی، اور یہ کہ ضمناً کسی چیز میں ایسی ضرورت پیش آ جاتی ہے جو قصداً اس میں پیش نہیں آتی۔ امام سیوطی لکھتے ہیں: "بیع کی فروع میں سے ہے..... کہ ہری کھیتی کی بیع کٹائی کی شرط کے ساتھ ہی درست ہے، تو اگر اس نے زمین کے ساتھ اس کو بھی فروخت کر دیا تو تبعاً جائز ہے...." (۴۹) بلکہ اس مسئلہ کی اصل تو حدیث شریف میں مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسے غلام کو خریدنے کی اجازت دی ہے جس کے ساتھ مال ہو، خواہ وہ نقد ہی کیوں نہ ہو، لہذا مشتری کے شرط لگا دینے کی صورت میں اس غلام کا مال تبعاً مشتری کا ہو جائے گا قطع نظر اس کے کہ بیع صرف کے اصول وضوابط کیا ہیں، چنانچہ بخاری، مسلم اور ان کے علاوہ دوسرے ائمہ حدیث نے حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت یہ بیان کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو کہتے سنا ہے: "ومن ابتاع عبداً وله مال فماله للذي باعه إلا أن يشترط المبتاع" (جس نے کوئی ایسا غلام خریدا جس کے لئے مال ہے، تو اس کا مال بائع کے لئے ہے الا یہ کہ مشتری اس کی شرط لگا دے)۔ (۵۰)

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں:

"اس کے مفہوم سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ جس نے کسی ایسے غلام کو بیچا جس کے پاس مال ہو اور مشتری اس کی شرط لگا دے تو بیع صحیح ہے"۔ اس کے بعد انہوں نے اموال ربویہ کے سلسلہ میں علماء کے اختلاف کا تذکرہ کیا ہے کہ امام مالک کا خیال ہے کہ ایسا عقد درست ہے اگر چہ وہ مال جو اس غلام کے ساتھ ہے ربوی ہو، کیونکہ حدیث مطلق ہے، اور اس لئے بھی کہ عقد تو بالخصوص غلام پر واقع ہوا ہے اور جو مال اس کے ساتھ ہے اس کا عقد میں کوئی دخل نہیں ہے (۵۱) امام مالک فرماتے ہیں: "ہمارے یہاں اس پر اتفاق ہے کہ اگر مشتری نے غلام کے مال کی شرط لگا دی تو وہ اسی کا ہوگا، خواہ وہ مال نقد ہو، دَین ہو یا سامان ہو، معلوم ہو یا مجہول ہو" (۵۲)۔

سوم: شیئر کا جز کمپنی میں دَین کی نمائندگی کرتا ہے، لہذا ثمن مؤجل کے عوض اس کی بیع درست نہیں ہوگی، کیونکہ اس صورت میں دَین کی بیع دَین سے ہوگی، جو کہ ممنوع ہے، چنانچہ روایت میں آتا ہے کہ آپ ﷺ نے بیع الکالی

بالکالی (یعنی دَین کی دَین سے بیع) سے منع فرمایا ہے (۵۳)۔

اس کے متعدد جواب دیئے جاسکتے ہیں:

ا۔ یہ حدیث ضعیف ہے، کیونکہ اس کی سند میں موسیٰ بن عبیدہ نامی راوی ہیں جو ضعیف ہیں (۵۴)۔ لہذا یہ قابل استدلال نہیں ہے، نیز اس حدیث کی متعدد تشریحات کی گئی ہیں، جن میں بیشتر سے ہمارے موضوع کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

۲۔ اس بیع پر بیع الدَّین بالدَّین کا انطباق نہیں ہوتا ہے، کیونکہ کمپنی کے قرضہ جات کا یہ حصہ شیئرز میں تبعاً شامل ہے، ایسی صورت میں دوسرے ملاحظہ کے ذیل میں دیا گیا جواب اپنی تمام تفصیلات کے ساتھ اس اشکال کا بھی جواب ہو جائے گا۔

۳۔ سابق حکم یعنی شیئر کے جز کا دَین ہونا یہ عام نہیں ہے، چونکہ جب کمپنی میں قرضے نہیں ہوتے تو اس وقت وہ نقد معاملہ کرتی ہے، اور اگر کمپنی کے دیون کا وجود تسلیم بھی کر لیا جائے تو یہ کمپنی کے اثاثے کے ایک قلیل تناسب کی نمائندگی کرتے ہیں، جبکہ فقہی قاعدہ کا تقاضا ہے کہ اعتبار اکثر کا کیا جائے (۵۵)۔

خلاصہ یہ ہے کہ جو شیئرز حلال پر مبنی ہیں اور جن کا تعلق ایسی کمپنیوں سے ہے جو کسی حرام کاروبار کرنے سے احتراز کرتی ہیں، اور جن کاروبار میں کمپنی کے اصول منطبق ہوتے ہوں یعنی ذمہ داریوں اور نقصانات کے برداشت کرنے میں شرکت پائی جاتی ہو، اور یہ شیئرز دوسرے کے مقابلہ میں کسی مالی خصوصیت کے حامل نہ ہوں تو یہ ان وجوہ کی بنا پر جن کا ذکر ہم ماسبق میں کر آئے ہیں حلال ہیں، ان کا اجراء اور ان میں تصرف کرنا جائز ہے، کیونکہ یہ صورت بھی ان جائز تصرفات کے حدود میں داخل ہے جن کی اجازت شارع نے مالک کو اپنی زیر ملکیت چیز کے سلسلے میں دے رکھی ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول کی تعمیل میں: ''.....وأحل الله البيع .....'' (اور اللہ نے بیع کو حلال قرار دیا) (سورہ بقرہ/۲۷۵) اور ان دوسرے دلائل کی بنا پر جن میں سے بعض کا تذکرہ ہم کر چکے ہیں۔

قسم دوم: ایسے شیئرز جن میں سابقہ شرائط کا تحقق نہ ہو:

اس سے مراد وہ شیئرز ہیں جن کا تعلق (پہلے نوع کی طرح) حرام کاروبار کرنے والی کمپنیوں سے نہ ہو، اور نہ ان کمپنیوں سے جو حلال پر مبنی ہوں قسم اول کی طرح، بلکہ ان سے مراد ان کمپنیوں کے شیئرز ہیں جو بعض اوقات بینکوں میں سود پر اپنے پیسے جمع کرتی ہیں، یا بینکوں سے سود پر قرضے لیتی ہیں، یا ان کے معاملات کا ایک مختصر تناسب عقود فاسدہ کے ذریعہ انجام پاتا ہے جیسے کہ مسلم ممالک کی بیشتر کمپنیاں یا غیر مسلم ممالک میں وہ کمپنیاں جن کا دائرۂ کار مباح ہوتا ہے جیسے زراعت، صنعت اور تجارت (یعنی نوع اول میں ذکر کئے گئے سابقہ محرمات کے علاوہ)۔

اس قسم کے شیئرز کا حکم بیان کرنے سے پہلے میں اس سلسلے میں شرعی اصولوں کی بالاجمال وضاحت کرنا چاہتا ہوں:

اول: مسلمانوں سے اس بات کا مطالبہ کیا گیا ہے کہ وہ حلال وطیب مال جس میں کوئی شبہ نہ ہو، فراہم کریں، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالا طيبا'' (سورہ بقرہ/۱۶۸)۔

ترجمہ: اے لوگوں زمین میں جو کچھ ہے ان میں سے حلال اور طیب رزق کھاؤ۔

اور ایک مقام پر ارشاد ہے: " فکلوا مما رزقکم الله حلالا طیبا واشکروا نعمة الله" (سورۃ النحل ۱۱۴/) (جو کچھ اللہ نے تم کو عطا کیا ہے ان میں سے حلال وطیب کو کھاؤ اور اللہ کی نعمت پر شکر ادا کرو)۔ اور آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "الحلال بیّن والحرام بیّن وبینهما مشتبهات لا یعلمها کثیر من الناس، فمن اتقی الشبهات فقد استبرا لدینه و عرضه..." (حلال صریح ہے اور حرام بھی صریح ہے اور ان دونوں کے درمیان مشتبہ امور ہیں جن کو بیشتر لوگ نہیں جانتے، تو جس نے شبہات سے احتراز کیا تو اس نے اپنے دین اور اپنی آبرو کو بچالیا) (۵۶)۔

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: شبہات کے حکم میں اختلاف ہے، چنانچہ کہا گیا ہے کہ اس سے مراد تحریم ہے، لیکن یہ بات قابل رد ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد کراہت ہے، ایک قول توقف کا ہے۔ مزید فرماتے ہیں چوتھا قول یہ ہے کہ اس سے مراد مباح ہے، اور اس قول کے قائل کے لئے ممکن نہیں کہ وہ اسے ہر وجہ کے دونوں پہلوؤں کے مساوی ہونے پر محمول کرے، البتہ وہ اسے خلاف اولی کی قسم پر محمول کر سکتا ہے......ابن منیر نے اپنے شیخ قباری کے مناقب میں ان سے نقل کیا ہے کہ وہ فرماتے تھے:

مکروہ، بندے اور حرام کے درمیان ایک رکاوٹ ہے، تو جو مکروہ کا زیادہ ارتکاب کرنے لگے وہ حرام تک جا پہونچے گا.....یہ ایک اچھا مقصد ہے (۵۷)۔

دوم: شریعت اسلامی کی بنیاد رفع حرج، دفع مشقت اور امت کے لئے مصالح وسہولت فراہم کرنے پر ہے، چنانچہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وما جعل علیکم فی الدین من حرج" (سورہ حج ۷۸/) (اور اس نے دین میں تم پر کوئی تنگی نہیں رکھی)، اور ارشاد باری ہے: "یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر" (سورہ البقرہ ۱۸۵/) (اللہ تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے وہ تمہارے ساتھ تنگی نہیں چاہتا)، یہ اصول اتنا واضح ہے کہ دلیل کی ضرورت نہیں، بلکہ یہ تو مقاصد شرع میں سے ایک ہے۔

اسی اصل کی بنا پر ضرورت کے وقت ممنوعات جائز قرار دی گئی ہیں، " فمن اضطرّ غیر باغ ولا عاد فلا إثم علیه" (پس جو کوئی مجبور کر دیا جائے، چاہنے والا نہ ہو، حد سے تجاوز کرنے والا نہ ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں)۔

اور جس طرح ضرورت قابل رفع ہے اسی طرح حاجت بھی ضرورت کے قائم مقام ہے، امام سیوطی، ابن نجیم اور دوسرے علماء فرماتے ہیں: "حاجت ضرورت کے درجہ میں ہے خواہ وہ عام ہو یا خاص"۔ اسی بنا پر اجارہ، جعالہ وغیرہ جائز قرار دیئے گئے ہیں (۵۸)۔

شیخ احمد الزرقاء فرماتے ہیں: حاجت سے مراد وہ حالت ہے جو حصول مقصود کے لئے تیسیر وتسہیل کی متقاضی ہو، اس اعتبار سے یہ ضرورت سے کم درجہ کی چیز ہے، اگرچہ حاجت کی وجہ سے ثابت شدہ حکم مستقل ہوگا اور ضرورت کی وجہ سے ثابت شدہ حکم وقتی ہوگا (۵۹)۔

اس قاعدہ کی فقہی مثال وہ ہے جسے فقہائے حنفیہ نے جائز قرار دیا ہے جیسے بیع الوفاء، باوجود یکہ اسکا مقتضی عدم جواز ہے، کیونکہ یا تو وہ ربا کے قبیل سے ہے، چونکہ یہ دین کے عوض عین سے انتفاع ہے، یا کسی معاملہ میں مشروط کوئی معاملہ ہے، گویا اس نے یہ کہا: میں نے اسے تم سے اس شرط کے ساتھ بیچا کہ تم جب میں تمہارے پاس قیمت لے آؤں اس کو مجھ سے بیچ دو، اور یہ دونوں ناجائز ہیں، لیکن جب بخارا میں وہاں کے باشندوں پر دیون کی کثرت کے باعث اس کی سخت ضرورت پیش آئی تو اسے اس تاویل کی بنا پر جائز قرار دیا گیا کہ وہ رہن ہے جس کے منافع اور ثمرات سے فائدہ اٹھانا جائز ہے جیسے بکری کا دودھ، اور رہن اس کیفیت کے ساتھ جائز ہے (۶۰)۔

اور اسی طرح کا ایک اجتہاد وہ ہے جسے ابن عابدین نے ذکر کیا ہے کہ مشائخ بلخ اور امام نسفی نے غلہ کو منتقل کرنے کو اسی غلہ کے ایک حصہ کے بدلے اور کپڑے کی بنائی کو اسی کپڑے کے ایک حصہ کے بدلے میں جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ وہاں کے باشندوں میں یہ طریقہ عام تھا اور ضرورت کے پیش نظر ایسا کیا گیا، باوجود یکہ وہ خلاف قیاس ہے، اور متقدمین حنفیہ نے اس کے عدم جواز کی صراحت کی ہے (۶۱)۔ ابن عابدین نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ جب بعض متقدمین حنفیہ سے سوال کیا گیا کہ اس فیصد (Percentage) کا کیا حکم ہے جسے ایجنٹ لیا کرتے ہیں مثلاً ۱۰%، تو انہوں نے جواب دیا: یہ ان پر حرام ہے، صرف ان کے لئے اجر مثل واجب ہے، جبکہ دوسرے بعض لوگوں نے اس کی اجازت دی ہے جیسے محمد بن سلمہ، چنانچہ جب ان سے ایجنٹ کی اجرت کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا: میرا خیال ہے اس میں کوئی حرج نہیں، کثرت تعامل کی بنا پر۔ اگرچہ اصلاً فاسد ہے۔ اور اس طرح کے بہت سے امور ناجائز ہیں، لیکن فقہاء نے ان کو لوگوں کی ضرورت کی بنا پر جائز قرار دیا ہے.....'' (۶۲)۔

اس فقہی اصول کے عملی دلائل حدیث شریف میں موجود ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ آپ ﷺ نے بیع عرایا کو جائز قرار دیا (۶۳) اس کے باوجود کہ اس کی اصل ربا میں شامل ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے تازہ کھجوروں کے عوض خشک کھجوروں کی بیع کو جائز نہیں قرار دیا ہے (۶۴) کمی اور حقیقی مماثلت کے نہ پائے جانے کی بنا پر، لیکن اس کے باوجود آپ ﷺ نے لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر اس کو جائز قرار دیا۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں: ''اور آپ ﷺ نے لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر بیع عرایا کو جائز قرار دیا ہے باوجودیکہ یہ ربا میں داخل ہے''۔ مزید فرماتے ہیں: ''شریعت کی تمام تر بنیاد اس بات پر ہے کہ مفسدہ جو تحریم کا متقاضی ہے اگر کوئی ترجیحی حاجت اس کے مقابل آ جائے تو اس شئی حرام کو مباح قرار دیا جائے گا''۔ اور پھر لکھتے ہیں: کسی ایک نوع کے غرر کی وجہ سے شارع ان چیزوں کو حرام نہیں کرتا جن کی لوگوں کو بیع میں ضرورت پیش آتی ہے، بلکہ اس سلسلے میں جو بھی ضرورت پیش آتی ہے شارع اسے جائز قرار دیتا ہے (۶۵)۔

سوم: عرف کے رول اور فقہ اسلامی میں اس کے اثر کا جب تک کہ وہ نصوص شریعت سے متصادم نہ ہو، انکار نہیں کیا جا سکتا، ابن نجیم کہتے ہیں: ''جان لو کہ فقہ میں بہت سے مسائل میں عرف وعادت کے اعتبار کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، یہاں تک کہ فقہاء نے اس کو ایک قاعدہ بنا دیا ہے.....''۔ مزید لکھتے ہیں: ''خلاصہ کلام یہ کہ عام مذہب تو

عرف خاص کے عدم اعتبار کا ہے لیکن بہت سے مشائخ نے اس کے معتبر ہونے کا فتویٰ دیا ہے، اس کو معتبر مانتے ہوئے میرا کہنا یہ ہے کہ یہ فتویٰ دیا جانا چاہئے کہ جو قاہرہ کے بعض بازاروں میں ہوتا ہے یعنی دوکانوں کی پگڑی لینا، وہ لازم ہے، اور دوکان کی پگڑی اس کا حق ہوگا، لہذا دوکان کے مالک کو اسے وہاں سے نکالنے کا اختیار نہ ہوگا اور نہ اسے دوسرے کو اجارتاً دینا درست ہوگا اگرچہ وہ دوکانیں وقف ہی کیوں نہ ہو، غوریہ میں جملون کی دوکانوں میں ایسا ہوا ہے کہ شاہ غوری نے جب اس کی تعمیر کی تو اسے پگڑی پر تاجروں کو رہنے کے لئے دیا اور ہر دوکان پر ایک رقم متعین کر دی جو ان سے لیا جاتا اور اسے وقف نامہ میں لکھا جاتا، اسی طرح میں بھی عرف خاص کے معتبر ہونے کا قائل ہوں"۔

ابن نجیم مزید یہ بھی لکھتے ہیں کہ:"متعدد مسائل میں علماء نے قاہرہ کے عرف کا اعتبار کیا ہے، ان میں سے ایک مسئلہ وہ ہے جو فتح القدیر میں ہے کہ صرف قاہرہ میں نہ کہ دوسرے مقامات پر، فروخت کئے گئے گھر میں سلّم (سیڑھی) بھی داخل سمجھا جائے گا، کیونکہ اہل قاہرہ کے مکانات کئی منزلہ ہوتے ہیں جن سے انتفاع سیڑھی (سلّم) کے ذریعہ ہی ہوسکتا ہے" (٦٦)۔

علمائے محققین نے تو اسی عالم کے لئے فتویٰ دینے کو جائز کہا ہے جو لوگوں کے احوال اور ان کے عرف سے واقف ہو، اور یہ کہ ہر ملک کا عرف بھی پیش نظر رہے، اس سلسلے میں ابن القیم لکھتے ہیں:"..... تو جب بھی کوئی نیا عرف وجود میں آئے اس کا اعتبار کرو، اور جو عرف ساقط ہو جائے اسے ترک کر دو، پوری عمر منقولات (کتابوں میں نقل کی گئی باتوں) پر جمے نہ رہو، بلکہ اگر تمہارے پاس کسی اور ملک سے کوئی آجائے اور تم سے فتویٰ چاہے تو تم اسے اپنے ملک کے عرف کے مطابق مت چلاؤ بلکہ اس سے اس کے ملک کا عرف معلوم کر کے اس کے مطابق اس کی رہنمائی کرو....." (٦٧)۔

چہارم : آج ہم مسلمان ایسے زمانہ میں نہیں جی رہے ہیں جس میں اسلامی نظام پورے طور پر نافذ العمل ہو، اور اس پر اسلام کے سیاسی، اقتصادی، اجتماعی اور تربیتی نظام کا غلبہ ہو، بلکہ ہم ایسے دور میں جی رہے ہیں جس میں سرمایہ دارانہ اور اشتراکی نظام کا دور دورہ ہے، ایسی صورت میں یہ ممکن نہیں کہ ہم جو چاہیں یک بیک حاصل کر لیں، یعنی یہ کہ رخصت سے صرف نظر کر کے عزیمت کی بنیاد پر، مختلف فیہ کو چھوڑ کر متفق علیہ مسائل کے مطابق، اور شبہات کے وجود سے قطع نظر خالص، طیب اور حلال کو بنیاد بنا کر تمام معاملات مسلمانوں کے درمیان جاری و ساری ہو جائیں۔ لہذا ہمارا دور اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ نافع حل تلاش کئے جائیں اگرچہ وہ کسی ایک ہی فقیہ کی رائے کے مطابق ہوں جب تک اس فقیہ کی اس رائے سے مسلمانوں کے مصالح پورے ہوتے رہیں، بلکہ اب یہ شرط بھی نہ ہونی چاہئے کہ ہمیں کوئی سابق رائے ملے، ہمارے لئے ضروری صرف یہ ہے کہ ہم شریعت کے ان عام اصولوں اور مبادی کے دائرے میں غور وفکر کریں جن سے امت کا بھلا ہو اور جو کسی ثابت شدہ نص شرعی سے متصادم نہ ہوں۔

ہماری ذمہ داری ہے کہ اقتصادی نظام کو بروئے کار لانے کی کوشش کریں، ہمارا فرض ہے کہ مسلمانوں کے مال کو بچانے اور اغیار کے قبضہ کے بغیر مسلمانوں کی معاشیات کو ان کے ہاتھوں میں باقی رکھنے کے لئے سنجیدہ کوشش

کریں۔ ہمیں شیخ الاسلام عزبن عبدالسلام کے اس وسیع افق کی طرف دیکھنے کی ضرورت ہے، جس میں وہ فرماتے ہیں:

"اگر روئے زمین پر حرام عام ہو جائے، اس طور پر کہ اس میں کوئی حلال چیز نہ پائی جائے تو جائز ہے کہ اس چیز کو حلال قرار دیا جائے جس کی حاجت متقاضی ہو، اس کو حلال قرار دینا ضرورت پر موقوف نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر یہ ضرورت پر موقوف رہی تو اس کا نتیجہ بندوں کی کمزوری اور اہل کفر وعناد کا ممالک اسلامیہ پر غلبہ کی شکل میں ظاہر ہوگا، اور لوگوں کا تعلق ان پیشوں، صنعتوں، ہنر اور ذرائع سے منقطع ہو جائے گا جو خلق کے مصالح کی تکمیل کرتے ہیں (۶۸)۔

اس قسم کے شیئرز کا حکم:

ان اصولوں کو ذکر کرنے کے بعد ہم اس قسم کے شیئرز کے حکم، معاصرین کے اختلاف رائے اور ان کے ترجیحی دلائل کو بیان کرتے ہیں۔ معاصرین نے اس سلسلے میں دو رائیں اختیار کی ہیں:

پہلی رائے: یہ ہے کہ اس قسم کے شیئرز میں تصرف حرام ہے جب تک کہ حلال خالص پر ان کی بنیاد نہ ہو، بعض نے ایسے شیئرز کے لئے ایک شرعی نگراں بورڈ کے قیام کو ترجیح دی ہے (۶۹)۔

دوسری رائے: (ذکر کردہ) شیئرز اور ان میں تصرف کی اباحت کی ہے۔

یہ ایک پہلو ہے، دوسری طرف بہت سارے حضرات اس تفصیل میں گئے بغیر جس کا میں نے ذکر کیا ہے مسلم ممالک میں مطلقاً شیئرز کی اباحت کے قائل ہیں، ان میں مندرجہ ذیل شیوخ ہیں: علی الخفیف، ابو زہرہ، عبد الوہاب خلاف، عبد الرحمٰن حسن، عبد العزیز الخیاط، وہبہ الزحیلی، قاضی عبد اللہ سلیمان بن منیع وغیرہ، ان تفصیلات و فروعات کی بنیاد پر جن پر ان میں سے بعض حضرات کے نزدیک نظر ثانی کی ضرورت ہے (۷۰)۔

پہلی رائے کے حاملین نے اپنی رائے کی بنیاد اس بات پر رکھی ہے کہ ان شیئرز میں جب تک حرام کا وجود ہو یا ان کی کمپنیاں بعض حرام کاروبار کرتی ہوں مثلاً اپنے کچھ سرمائے سودی بینکوں میں ڈپوزٹ کرتی ہوں تو ان شیئرز کا خریدنا حرام ہوگا، اس کی بناء ان نصوص پر ہے جو حرام اور شبہات سے احتراز کے وجوب پر دلالت کرتی ہیں، اسی طرح یہ اصول بھی اس کی بنیاد ہے کہ: جب حلال وحرام کا اجتماع ہو جائے تو حرام غالب ہوگا۔

جو جواز کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ شیئرز فی نفسہ مخالف شریعت نہیں ہیں، جہاں تک ان بعض شوائب، شبہات اور محرمات کا تعلق ہے جن کی ان میں آمیزش ہوتی ہے تو وہ حلال کی بہ نسبت کم ہیں۔ لہذا جب تک رأس المال کا بیشتر حصہ اور بیشتر تصرفات حلال رہیں گے قلیل نادر کو کثیر شائع کے حکم میں مانا جائے گا، اور خصوصا محرمات کے اس تناسب کا ازالہ اور اس کے بعد اس سے چھٹکارا اسی صورت میں حاصل ہو سکتا ہے جب مفصل بجٹ کے ذریعہ یا کمپنی کے متعلق دریافت کے ذریعہ ان سے واقفیت حاصل کی جائے (۷۱)۔

اور شریعت کے عموم اور اس کے یسر اور رفع حرج سے متعلق اصولوں پر مبنی فقہاء کے نصوص اور فقہی قواعد کی روشنی میں مندرجہ ذیل طریقے سے اس کی اصل تلاش کی جا سکتی ہے۔

اول: بیشتر لوگوں کے نزدیک ایک حرام جز کے اختلاط سے مجموعی مال حرام نہیں ہوتا، چنانچہ انہوں نے ایسے حلال

مال میں جس میں حرام کی ایک قلیل مقدار ملی ہوئی ہو شرعی تصرفات یعنی ان کو زیر ملکیت رکھنے، کھانے، ان کی خرید وفروخت کرنے اور اس طرح کے دوسرے امور کو جائز قرار دیا ہے، البتہ فقہاء نے حرام لذاتہ اور حرام لغیرہ میں فرق کیا ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں: حرام کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ جو اپنی ذات میں حرام ہو، جیسے مردار، خون اور خنزیر کا گوشت، چنانچہ اگر یہ پانی، سیال چیز اور طعام جیسی چیزوں سے مخلوط ہو جائے اور اس کا مزہ یا رنگ یا اس کی بو بدل جائے تو وہ چیز حرام ہو جائے گی، اور اگر اس نے اسے تبدیل نہ کیا ہو تو ایسی صورت میں اختلاف ہے......

۲۔ جو کسب کے نتیجہ میں حرام ہو، جیسے غاصبانہ طور پر یا عقد فاسد کے ذریعہ حاصل کی گئی چیز، تو یہ چیز اگر حلال سے مخلوط ہو جائے تو اسے حرام نہیں کرے گی، لہذا اگر ایک شخص نے چند دراہم، یا دینار، یا آٹا، یا گیہوں یا روٹی غصب کر لیا اور اسے اپنے مال سے مخلوط کر دیا تو پورا مال حرام نہیں ہوگا، نہ یہ سامان اور نہ وہ سامان، بلکہ اگر وہ دونوں مماثل ہوں تو اسے تقسیم کر دیں، یہ اپنے حصہ کے بقدر لے لے گا اور وہ اپنے حصہ کے بقدر لے لے گا.......

یہ ایک مفید بنیاد ہے، کیونکہ بہت سے لوگوں کا خیال ہے کہ حرام دراہم جب حلال دراہم سے مخلوط ہو جائیں تو تمام مال حرام ہو جاتا ہے، یہ ایک غلط خیال ہے، حالانکہ ان لوگوں نے حلال دراہم کم ہونے کی صورت میں ورع سے کام لیا ہے، اور رہ گئی بات کثرت کی صورت میں تو میں نہیں جانتا کہ اس میں کوئی اختلاف ہے (۷۲)۔

اس تفصیل کی روشنی میں ہمارا مذکورہ مسئلہ دوسری قسم کے ذیل میں آتا ہے، کیونکہ ہماری گفتگو ان شیئرز کے بارے میں ہے جن میں بعض حرام تصرفات کا شائبہ ہو، مثلاً یہ کہ شیئرز کی بعض رقوم سودی بینکوں میں ڈپوزٹ کرنا۔ اس صورت کی مزید وضاحت کے لئے ہم اس مسئلہ میں فقہاء کی تصریحات کا ذکر کرتے ہیں:

ابن نجیم حنفی فرماتے ہیں: ''اگر ہدیہ کرنے والے کا بیشتر مال حلال ہو تو اس کا ہدیہ قبول کرنے اور اس کا مال کھانے میں کوئی حرج نہیں جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ وہ حرام ہے، اور اگر اس کے مال کا بیشتر حصہ حرام ہو تو وہ اسے قبول نہ کرے گا اور نہ اسے کھائے گا الا یہ کہ وہ کہے کہ: یہ مال حلال ہے جو اسے وراثتاً حاصل ہوا ہے یا اس نے بطور قرض لیا ہے''۔ ابن نجیم پھر ذکر کرتے ہیں کہ اگر بازار والوں کی بیشتر بیع فساد اور حرام سے خالی نہ رہنے لگے تو مسلمان اس کے خریدنے سے گریز کرے گا، لیکن اگر اس کے باوجود وہ اسے خرید لیتا ہے تو وہ اس کے لئے پاک ہے۔ نیز یہ بھی فرماتے ہیں کہ: ''اگر شہر میں حلال وحرام مخلوط ہو جائیں تو اس وقت تک خرید وفروخت جائز ہے جب تک اس بات کی دلیل نہ مل جائے کہ یہ حرام ہے، اصل میں بھی اسی طرح ہے''۔

اس کے بعد دوسری صورتیں ذکر کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: ''انہیں میں سے وہ بیع ہے جب کسی ایک معاملہ میں حرام وحلال جمع ہو جائے، چنانچہ اگر شئی حرام مال نہ ہو جیسے ذبح شدہ اور مردار جانور کا یکجا ہو جانا، تو اس صورت میں حرام کے بطلان کی قوت کی بنا پر حلال میں بھی بطلان سرایت کر جائے گا، اور اگر حرام ضعیف ہو مثلاً وہ مجموعی حیثیت سے مال ہو جیسے مدبر اور عام غلام کا اجتماع.... تو ایسی صورت میں (قن) کے ضعف کی بنا پر اس میں فساد

منتقل نہیں ہوگا....."(۷۳)۔

کاسانی فرماتے ہیں:"ہر وہ شئی جسے حرام نے فاسد کر دیا ہو، اور اس میں حلال غالب ہو تو اس کی بیع میں کوئی قباحت نہیں ہے"(۷۴)۔

فقیہ ابن رشد نے اس مسئلہ کو تفصیل سے بیان کیا ہے، ہم ان میں سے کچھ کا ذکر ذیل میں کرتے ہیں: وہ تحریر فرماتے ہیں:"جہاں تک پہلی صورت کا تعلق ہے: یعنی اس کے مال میں غالب حصہ حلال ہو تو اپنی ذات کے سلسلے میں اس پر واجب ہے کہ اللہ تعالی سے استغفار کر لے، اور جو کچھ اس میں حرام مخلوط ہو گیا ہے اسے لوٹا کر توبہ کر لے..... یا اگر ان کو نہ جانتا ہو تو ان کی طرف سے صدقہ کر دے.....اور اگر سود ہو تو اپنے دیئے ہوئے مال سے جتنا زیادہ اس نے لیا ہوا سے صدقہ کر دے......"۔

پھر لکھتے ہیں:"اور اگر اس پورے معاملہ میں اپنے بائع کو جانتا ہے تو اسے وہ زائد حصہ لوٹا دے گا جس میں اس نے اس کے ساتھ معاملہ کیا ہے، جب یہ کر لے گا تو باتفاق علماء اس کی حرمت رفع ہو جائے گی، اس کی عدالت درست ہوگی، وہ گناہ سے بری ہو جائے گا، اس کے مال کا باقی حصہ اس کے لئے حلال ہوگا، اس میں اس کا بیع وشراء کرنا، اس کا ہدیہ قبول کرنا اور اس کا کھانا کھانا جائز ہوگا۔ اور اگر ایسا نہ کرے تو اس سے معاملہ کرنے، اس کا ہدیہ قبول کرنے اور اس کا کھانا کھانے کے جواز میں اختلاف ہے، ابن القاسم نے اس کے معاملہ کو جائز قرار دیا ہے، ابن وہب نے اس کا انکار کیا ہے اور اصبغ نے اسے حرام قرار دیا ہے....."۔

جہاں تک دوسری صورت کا تعلق ہے: یعنی یہ کہ اس کے مال میں غالب حصہ حرام ہو تو اس کا حکم اس معاملہ میں جو اس کے لئے اپنی ذات کے سلسلے میں واجب ہے ماقبل ہی جیسا ہے۔

اور جہاں تک اس سے معاملہ کرنے اور اس کا ہدیہ قبول کرنے کا تعلق ہے تو ہمارے علماء نے اس سے روکا ہے، کہا گیا ہے کہ ایسا کراہتا ہے۔ یہ قول ابن القاسم کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ ایسا تحریما ہے۔ الا یہ کہ وہ حلال سامان خریدے تو ایسی صورت میں اس سے خریدنے اور اس سے ہدیہ قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے......(۷۵)۔

عزبن عبدالسلام کہتے ہیں:"اگر حلال غالب ہو اس طور پر کہ ایک حرام درہم ایک ہزار حلال درہم سے مخلوط ہو جائے تو معاملہ درست ہے....."(۷۶)۔ زرکشی نے بھی اسی طرح کی بات کہی ہے(۷۷)۔ لیکن سیوطی نے ذکر کیا ہے کہ امام غزالی کو چھوڑ کر فقہاء شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ انہوں نے اس شخص کے معاملہ کو حرام نہیں قرار دیا ہے جس کا بیشتر مال حرام ہو، لیکن یہ اس صورت میں جب کہ وہ متعین نہ ہو، فقہاء شافعیہ کے نزدیک ایسا مال صرف مکروہ ہے، یہی حکم سلطان کے عطایا کو قبول کرنے کا ہوگا جب اس کے مملوکہ مال میں حرام غالب ہو، جیسا کہ مہذب میں ہے: اس سلسلے میں مشہور قول کراہت کا ہے تحریم کا نہیں برخلاف غزالی کے....انہوں نے "الاحیاء" میں فرمایا ہے:"اگر شہر میں کوئی ایسی حرام چیز جس کا احاطہ نہ کیا جا سکے، خلط ملط ہو جائے تو اس میں سے خریدنا حرام نہیں بلکہ اس میں سے لینا

درست ہے، الا یہ کہ اس کے ساتھ کوئی ایسا قرینہ پایا جائے جو اس کے حرام ہونے کو بتائے''۔ مزید کہتے ہیں: اسی قاعدہ میں ''تفریق صفقہ'' بھی داخل ہے، وہ یہ کہ دو عقدوں یعنی حرام اور حلال کا اجتماع ہو جائے، یہ قاعدہ چند ابواب میں جاری ہوتا ہے، عموماً اس سلسلے میں دو قول یا صورتیں ہیں، ان میں اصح قول عقد حلال میں صحت کا ہے، دوسرا قول دونوں میں بطلان کا ہے.... بیع میں اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص سرکہ اور شراب فروخت کرے....(۷۸) ابن المنذر کا کہنا ہے کہ: جس کے مال میں حرام کا اختلاط ہو اس کے بیع و شراء، اس کا ہدیہ اور بخشش قبول کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حسن، مکحول، زہری اور شافعی کے نزدیک اس میں رخصت ہے، شافعی فرماتے ہیں: ''میں اسے پسند نہیں کرتا، اور اسے ایک جماعت نے مکروہ قرار دیا ہے....''(۷۹)۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے اس مسئلہ کی تفصیل اس وقت بتائی جب ان سے ایک سوال کیا گیا جسے موجودہ دور میں بھی ہم سنتے رہتے ہیں، سوال یہ ہے: ایک شخص نے فقہاء سلف میں سے کسی سے نقل کیا کہ وہ فرماتے ہیں: حلال کھانا دشوار ہے، اس دور میں اس کا وجود ناممکن ہے، ان سے کہا گیا کہ ایسا کیوں ہے؟ تو انہوں نے بیان کیا کہ منصورہ کی جنگ میں غنائم کی تقسیم نہیں ہوئی، اور اموال معاملات کے ساتھ خلط ملط ہو گئے، تو ان سے کہا گیا کہ: ایک شخص حلال کاموں میں سے کسی کام کو بطور اجیر کر سکتا ہے اور اپنی حلال اجرت لے سکتا ہے، تو انہوں نے بتایا کہ دراہم بذات خود حرام ہے۔

ابن تیمیہؒ نے اس کا جواب یہ دیا کہ: یہ قائل خاطی ہے اور غلط کہتا ہے.... اس قسم کی باتیں بعض اہل بدعت، فقہ فاسد کے بعض حاملین اور بعض بے جا شک کرنے والے کہا کرتے تھے، ائمہ کرام نے اس بات کو ناپسند کیا یہاں تک کہ امام احمد اپنے معروف ورع کے باوجود اس قسم کی باتوں کو ناپسند کرتے تھے...... انہوں نے فرمایا: اس خبیث کو دیکھو، مسلمانوں کے اموال کو حرام قرار دے رہا ہے۔

اس کے بعد انہوں نے اس فاسد خیال کے سنگین اثرات کا ذکر کیا ہے، اس کا ایک برا اثر یہ ہوا کہ بعض لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ جب تک روئے زمین پر حرام کا غلبہ رہے گا اس وقت تک حلال کی تحقیق وتلاش کیوں کی جائے؟ لہٰذا انہوں نے حلال اس کو سمجھا جو ان کے قبضہ میں تھا اور حرام اس کو جس سے وہ محروم تھے، اور بعض نے ورع کو حجت بنا کر جھوٹی حکایتیں گھڑ لیں۔

اس کے بعد انہوں نے اس بات کا رد کیا ہے اور بیان کیا ہے کہ مسلمانوں کے اموال میں غالب حلال ہے، پھر چند اصولوں کا ذکر کیا ہے:

''ان میں سے ایک یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کو کوئی متعین فقیہ حرام سمجھے وہ حرام نہیں ہے، حرام تو وہ ہے جو کتاب یا سنت، یا اجماع یا اس بات کو راجح کرنے والے قیاس سے ثابت ہو، اور جس چیز میں علماءؒ کا اختلاف ہو اس کو ان اصولوں کی طرف لوٹایا جائے گا''۔ پھر فرماتے ہیں کہ مسلمانوں کو کسی متعین مسلک پر آمادہ کرنا غلط ہے۔ پھر ایک دوسری اصل کا ذکر کرتے ہیں اور وہ یہ کہ حرام کا حلال سے مخلوط ہو جانا تمام مال کو حرام نہیں کرتا، جیسا کہ ماسبق میں گزرا۔

اسی طرح انہوں نے ایک اور ضابطہ بتایا ہے، وہ یہ کہ شریعت میں مجہول معدوم اور معجوز عنہ کی طرح ہے، اسی وجہ سے اگر لقطہ کا مالک معلوم نہ ہو تو اس کو اٹھانے والے کے لئے اس کے اشتہار کے بعد حلال ہے، اسی بنا پر اگر اس مال کا حال معلوم نہ ہو جو اس کے ہاتھ میں ہے تو معاملہ کی بنیاد اصل پر ہوگی یعنی اباحت پر (۸۰)۔

جن لوگوں کے مال کا اکثر حصہ حرام ہے جیسے مکاسین اور سود خور، ان کے ساتھ معاملہ (لین دین) کرنے سے متعلق ایک سوال کے جواب میں فرمایا:

اگر حلال اغلب ہو تو معاملہ کی تحریم کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اور اگر حرام اغلب ہو تو ایک قول یہ ہے کہ معاملہ حلال ہوگا اور ایک قول یہ ہے کہ معاملہ حرام ہے۔ جہاں تک سود سے معاملہ کا تعلق ہے تو اس کے مال پر غالب حلال ہے، اِلا یہ کہ کسی اور وجہ سے کراہت کا علم ہو جائے، مثلاً اگر ایک ہزار کو ایک ہزار اور دوسو کے عوض فروخت کرے تو صرف زیادتی حرام ہوئی، اور اگر اس کے مال میں حلال وحرام دونوں ہوں اور مخلوط ہوں تو حلال حرام نہ ہوگا بلکہ اس کو حق ہوگا کہ بقدر حلال لے لے، مثلاً اگر مال دو شریکوں کا ہو اور ان میں سے ایک مال دوسرے کے مال سے مخلوط ہو جائے تو اس مال کو شریکین کے درمیان تقسیم کیا جائے گا، اسی طرح اگر کسی کے مال میں حلال وحرام کا اختلاط ہو جائے تو حرام کی مقدار نکال لی جائے گی اور باقی اس کے لئے حلال ہوگا (۸۱)۔

ایک سوال اس شخص کے بارے میں کیا گیا جس کا حلال مال، حرام سے مخلوط ہو جائے، تو انہوں نے جواب دیا: میزان کے ذریعہ حرام کی مقدار نکال کر اس شخص کو دے دی جائے گی جو اس کا مالک ہوگا اور حلال کی مقدار اس کے لئے ہوگی، اور اگر وہ اس کے مالک کو نہ جانتا ہو اور جاننا مشکل ہو تو وہ اسے اس کی طرف سے صدقہ کر دے گا (۸۲)۔

اسی سے ملتی جلتی بات کی وضاحت کرتے ہوئے ابن القیم فرماتے ہیں: تحریم نفس درہم اور اس کے جوہر سے متعلق نہیں ہے، یعنی حرام درہم جو اس کے مال سے مخلوط ہو گیا ہے، بلکہ تحریم اس میں کسب کے پہلو سے متعلق ہے، جب اس کی نظیر ہر اعتبار سے نکل گئی تو اس کے ماسوا کی تحریم کا کوئی مطلب نہیں رہا..... اس نوع کے سلسلہ میں صحیح قول یہی ہے، اور خلق کے مصالح کی تکمیل بھی اسی سے ہوتی ہے (۸۳)۔

اس اصول کی روشنی میں ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے علماء نے اس شخص کے ساتھ معاملہ کو جائز قرار دیا ہے جس کے مال میں حرام مخلوط ہو لیکن اس کا غالب حصہ حلال ہو، لہذا اس قسم کے شیئرز میں کاروبار کی اباحت کی بات کہی جاسکتی ہے، لیکن اس کا مالک اس میں حرام کے بقدر کو عوامی فلاح و بہبود کے مصارف میں خرچ کردے گا، اس کے ساتھ ساتھ ان ضوابط کی بھی رعایت ملحوظ رکھے گا جن کا ذکر ہم اخیر میں کریں گے (۸۴)۔

دوم: قاعدہ: جو چیز مستقل جائز نہیں ہوتی وہ تابع ہو کر جائز ہو جاتی ہے، ہم یہ قاعدہ صحیح اور متفق علیہ حدیث سے ماخوذ دلیل کے ساتھ بیان کر چکے ہیں (۸۵)۔

اس اصول کی روشنی میں شیئرز کی اس قسم میں اگر چہ کچھ تناسب حرام کا بھی ہے لیکن وہ تبعاً ہیں تملک اور تصرف کے مقصد سے وہ اصلاً نہیں آئے ہیں، لہذا کمپنی کے اثاثے مباح رہیں گے جبکہ وہ جائز کاروبار کے لئے قائم

کی گئی ہو، یہ الگ بات ہے کہ اسے کبھی کبھی افراط زر وغیرہ کی وجہ سے اپنے کچھ سرمائے سودی بینکوں میں رکھنے پڑتے ہیں، یا ان سے قرضے لینے پڑتے ہیں، تو یہ عمل تو بغیر کسی شک وشبہ کے حرام ہے اور اس کا کرنے والا (مجلس انتظامیہ) گنہگار ہوگا، لیکن اس کی وجہ سے بقیہ اموال اور دیگر جائز تصرفات حرام نہیں ہو جائیں گے، یہ بھی ایک تبعی عمل ہے، یہ وہ اصل غالب نہیں ہے، جس کے لئے کمپنی کا قیام عمل میں آیا ہے۔

سوم: ایک اصول: ''للأكثر حكم الكل'' ہے۔ حرام سے مخلوط مال کے حکم کے سلسلہ میں گزشتہ صفحات میں فقہاء کی تصریحات کا ذکر ہم کر چکے ہیں، جس میں یہ بات آ چکی ہے کہ جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اعتبار اغلب کا ہوگا (۸۶)۔

فقہاء نے طہارت، عبادات، معاملات، لباس جیسے ریشم، شکار، طعام، قسم اور دیگر ابواب میں اس قاعدہ سے متعلق بہت ساری تطبیقات کا ذکر کیا ہے (۸۷)۔

ایک اور قاعدہ: ''الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة'' ہے، (عام حاجت ضرورت کے قائم مقام ہے)۔ اس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے ذکر کیا ہے کہ ضرورت پڑنے پر اس شخص سے خریدنے میں کوئی کراہت نہیں جس کے مال میں شبہ ہو (۸۸)۔

اس اصول کی تطبیق ہمارے اس موضوع پر اس طرح ہوتی ہے کہ مسلم دنیا میں لوگوں کو شیئرز کمپنیوں کی شدید ضرورت ہے، کیونکہ افراد اپنی جمع شدہ رقوم کی سرمایہ کاری سے بے نیاز نہیں رہ سکتے، اسی طرح حکومتوں کو بھی عوام کے سرمایوں کو طویل مدتی سرمایہ کاری میں لگانے کی ضرورت ہوتی ہے تا کہ اس کا فائدہ سب لوگوں کو حاصل ہو سکے، اور اگر مسلمان ان کمپنیوں کے شیئرز خریدنے سے گریز کریں گے تو دو صورتوں میں سے کوئی ایک صورت کا پیدا ہونا لازمی ہے:

ایک یہ کہ یہ اسکیمیں جو عالم اسلامی کی حیویت کا ذریعہ ہیں تعطل کا شکار ہو جائیں گی۔ دوم یہ کہ ان کمپنیوں اور ان کے انتظام پر غیر مسلموں یا کم از کم فساق وفجار کا غلبہ ہو جائے گا۔

لیکن اگر مخلص مسلمان ان شیئرز کو خریدنے پر آمادہ ہو جائیں تو وہ مستقبل میں ان کمپنیوں کے سودی بینکوں کے ساتھ معاملات کو روکنے پر قادر ہو جائیں گے اور اسلام کے مفاد کے لئے کمپنی کے رخ کو تبدیل کر سکیں گے۔

اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ کمپنی وغیرہ کے وہ ذمہ دار جو تبدیلی پر قادر ہیں گناہ سے بری ہیں، بلکہ وہ بھی گنہگار ہیں، لیکن عوام کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ ان قواعد کے مطابق جن کا ہم ذکر کریں گے، ان شیئرز کو خریدیں، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شیئر ہولڈر کمپنی کو اپنے کچھ سرمایہ کو ڈپوزٹ کرنے سے روک سکتا ہو تو کمپنی کو روکنا اس پر واجب ہے۔

اس نوع کے شیئرز کے اجراء سے روکنے والی پہلی رائے کا محاکمہ:

اول: حلال مال میں حرام کے معمولی مقدار کے پائے جانے سے مال حرام نہیں ہوگا، بلکہ جیسا کہ تفصیل گزر چکی، صرف حرام کو دور کرنا واجب ہوگا۔

دوم: بعض حضرات نے جو یہ شرط لگائی ہے کہ شیئرز کے جواز یا کمپنیوں کے ساتھ کاروبار کے حلال ہونے کے

لئے شرعی نگرانی کا ہونا ضروری ہے، کتاب یا سنت یا اجماع یا قیاس صحیح سے ہمیں اس شرط کی کوئی دلیل نہیں ملتی، کیونکہ مسلمان اپنے دین اور حلت وحرمت کے سلسلے میں امانت دار ہیں اور ان کے احوال پوشیدہ ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں: ''کوئی مسلمان اگر ایسے معاملات کرتا ہے جن کے جواز کا وہ اعتقاد رکھتا ہو جیسے حیلے...... جس کے جواز کا فتوی بعض دیتے ہیں......تو دوسرے مسلمان کے لئے جائز ہے کہ اس کے ساتھ اس مال کے سلسلہ میں معاملہ کر لے''، پھر فرماتے ہیں: ''جہاں تک اس مسلمان کا تعلق ہے جس کا حال پوشیدہ ہے تو حقیقتاً اس کے معاملہ میں کوئی شبہ نہیں، اور جو تقوی کی وجہ سے اس سے معاملہ کرنا ترک کر دے تو اس نے دین میں ایسی بدعت ایجاد کر دی جس کی اللہ نے کوئی دلیل نہیں نازل کی ہے'' (۸۹)۔

بلکہ ان امور میں جو حرام نہیں ہیں کفار کے ساتھ کاروبار بالاتفاق جائز ہے، ابن تیمیہ فرماتے ہیں: ''......ایسی صورت میں وہ تمام مال جو مسلمان، یہود اور نصاری کے ہاتھ میں ہیں جن کے بارے میں کسی علامت اور دلیل سے یہ نہیں معلوم کہ وہ غصب کردہ یا مقبوضہ ہیں، ان کے ساتھ قابض کا سا معاملہ کرنا درست نہیں ہے، لہذا ان اموال میں بغیر کسی شک وشبہ کے ان کے ساتھ معاملہ کرنا جائز ہے، اس سلسلہ میں ائمہ کے درمیان مجھے کسی اختلاف کا علم نہیں ہے'' (۹۰)۔

ہاں! بے شک حلال وحرام کی واقفیت ہر اس شخص کے لئے ضروری ہے جو مارکیٹ میں گھسنا چاہتا ہے، تاکہ وہ اپنے دین کی حفاظت کر سکے، اور حلال وحرام کا علم یا تو خود سے حاصل کرے یا اہل علم وبصیرت سے پوچھ کر کے معلوم کر لے۔ لیکن ان کے ساتھ یا ان کی کمپنیوں کے ساتھ معاملہ کرنے کے جواز کا حکم شرعی نگرانی کی شرط کے ساتھ نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ یہ شرط لگانا تشدد اور شریعت کے وسیع دائرے کو محدود کرنا ہے۔

یہ قول درست ہے کہ کمپنی کے لئے شرعی نگرانی کے ہونے سے اس کے ساتھ کاروبار کرنے والے شرکاء کو تحفظ حاصل ہوگا، لیکن اس کی موجودگی سے کاروبار کے جواز کو مشروط کرنے کی بات قابل غور اور محل نظر ہے۔

ترجیحی رائے اور اس کے ضوابط:

میرے نزدیک جو چیز راجح ہے، اور اللہ ہی کو بہتر علم ہے، وہ یہ کہ مسلمانوں کی زیر ملکیت کمپنیوں کے تعلق سے اس قسم کے شیئرز کی پوزیشن مندرجہ ذیل ہے:

اول: مجلس انتظامیہ اور منتظم کے لئے کسی قسم کا حرام کاروبار کرنا درست نہیں، لہذا ان کے لئے سود پر نہ قرض دینا جائز ہے اور نہ لینا، اگر وہ ایسا کریں تو وہ اس جنگ میں گھس رہے ہیں جس کا اعلان اللہ تعالی نے ان کے خلاف کیا ہے، "فأذنوا بحرب من الله ورسوله"۔ خصوصاً ان حالات میں جب کہ اللہ نے مسلمانوں کے لئے بیشتر مقامات پر اسلامی بینکوں کا یا ان کی طرف سے اپنے تمام سرمایوں کو بیشتر اسلامی خیارات (Options) میں لگانے کا انتظام فرما دیا ہے۔

دوم: جہاں تک ان کمپنیوں میں، ان کے شیئرز خریدنے میں اور ان میں تصرف کرنے میں مسلمانوں کے شریک ہونے کا تعلق ہے تو وہ اس وقت تک جائز ہے جب تک ان کمپنیوں کے غالب سرمائے اور ان کے تصرفات حلال ہوں،

اگرچہ احتیاط کا پہلو یہی ہے کہ گریز کیا جائے۔

لیکن اس میں شریک ہونے والے کو مندرجہ امور کا لحاظ رکھنا چاہئے:

۱۔ ان کمپنیوں کے شیئرز کی خرید کے ذریعہ اس کا مقصد یہ ہو کہ وہ عام اجلاس یا مجلس انتظامیہ میں اپنے ووٹ کے ذریعہ کمپنی کو خالص حلال میں تبدیل کرے۔

۲۔ وہ اپنی پوری محنت اور اپنا سرمایہ حتی الوسع خالص اور حلال وطیب مال کی فراہمی میں لگا دے، اور صرف شدید ضرورت، مسلمانوں کے مصالح اور بڑی بڑی کمپنیوں کے ذریعہ ان کی اقتصادیات کو بڑھانے اور مضبوط کرنے کے پیش نظر ہی شبہ والی چیز کو اختیار کرے۔

۳۔ ان شیئرز کے حامل کو چاہئے کہ سود کے اس تناسب کو ملحوظ رکھے جو کمپنی بینکوں میں اپنے ڈپوزٹ شدہ سرمائے پر لیتی ہے، یہ کمپنی کے بجٹ کے ذریعہ یا کمپنی کا حساب رکھنے والے ذمہ داروں کے ذریعہ معلوم ہوگا، اگر اسے معلوم کرنا ممکن نہ ہو تو کوشش کر کے اس کا اندازہ لگائے، پھر اتنی مقدار عوامی فلاح و بہبود کے شعبوں میں صرف کر دے۔

۴۔ کسی مسلمان کے لئے ایسی کمپنی کا قائم کرنا جائز نہیں جس کے نظام اساسی میں اس بات کی صراحت ہو کہ یہ کمپنی سودی قرضوں کے لین دین کا معاملہ کرے گی، اسی طرح جب تک یہ صورت ہو اس کمپنی کے قیام میں تعاون بھی جائز نہیں، کیونکہ یہ گناہ اور زیادتی میں تعاون ہے، ہاں اس شخص کے لئے اس کی اجازت ہے جو کمپنی کے رخ کو حلال کی طرف موڑنے کی طاقت رکھتا ہو۔

سوم: مذکورہ ضوابط کے ساتھ ان شیئرز کی خرید وفروخت کی اباحت کا حکم اس صورت کے ساتھ خاص ہے جب شیئرز عام ہوں، یا ترجیحی ہوں تو ان کی ترجیح مال کی بنیاد پر نہ ہو۔

ان دو قسموں کے علاوہ اقسام کا حکم علاحدہ طور سے بیان کیا جائے گا۔

جہاں تک ان کمپنیوں کے شیئرز کا تعلق ہے جو غیر مسلموں کی زیر ملکیت ہیں لیکن ان کا نظام حرام کاروبار کی صراحت نہیں کرتا ہے پھر بھی بعض لوگوں نے ایسی کمپنیوں کے سلسلے میں شدت سے کام لیا ہے (۹۱) لیکن سابقہ ضوابط کے ساتھ ان میں کاروبار کرنے میں مجھے کوئی حرج نہیں محسوس ہوتا، رباط میں ۲۰ تا ۲۵ ربیع الآخر ۱۴۱۰ھ میں "الأسواق المالية من الوجهة الإسلامية" کے عنوان سے منعقد کئے گئے سمینار میں یہ فیصلہ ہو چکا ہے کہ ایسی کمپنیوں کے شیئرز کا مالک ہونا یا ان کا اجراء درست ہے جن کا بنیادی مقصد تو حلال ہو مگر کبھی کبھی ان کو سودی کاروبار کرنے پڑتے ہوں.... سودی قرض کے لین دین کی حرمت، اس کی تبدیلی کے وجوب اور اس کے چلانے والے پر اعتراض اور اس کی مذمت کے ساتھ یہ حکم کمپنی کے مقصد کی مشروعیت کی بناء پر ہے، اور شیئر ہولڈر پر واجب ہے کہ جب وہ شیئر کا نفع حاصل کرے تو اس حصہ سے دستبردار ہو جائے جس کے بارے میں اس کا یہ گمان ہو کہ یہ سودی کاروبار سے حاصل شدہ نفع کے بقدر ہے، اور اسے رفاہی مصارف میں صرف کر دے۔

اسی طرح "البرکۃ" کے سمینار برائے "اقتصاد اسلامی" میں باتفاق شرکاء مسلم ممالک میں کاروبار کرنے

والی کمپنیوں کے معاملات کو اسلامائز (Islamize) کرنے کے مقصد سے ان کے شیئرز کی خرید کو جائز قرار دیا گیا ہے، بلکہ شرکاء سیمینار نے اسے امر مطلوب قرار دیا ہے، کیونکہ اس میں اس بات کے زیادہ امکانات ہیں کہ مسلمان احکام شریعت کی پابندی کریں، اور اکثریت کے ساتھ انہوں نے غیر مسلم ممالک میں کاروبار کرنے والی کمپنیوں کے شیئرز کی خرید کو اس صورت میں جائز قرار دیا ہے، جب آمیزشوں سے پاک کوئی اور متبادل نہ ملے (۹۲)۔

اگر کمپنی کے نظام میں حرام کاروبار کی صراحت نہ ہو، اور سابقہ ضوابط کی پابندی کی جائے تو ایسی صورت میں جواز کا قول ہی روح شریعت سے ہم آہنگ ہے جس کی بنیاد سرمایہ کاری میں آسانی پیدا کرنے، اور حرج کو دور کرنے، اور عوام کی ضروریات کو ملحوظ رکھنے پر ہے، کیونکہ اگر اس میں حرام پایا بھی جا رہا ہے تو وہ معمولی تناسب سے پایا جا رہا ہے جو بقیہ مال میں مؤثر نہیں ہوگا، اسی طرح اس مقدار کو عوامی رفاہی مصارف میں خرچ کر کے اس سے بچا جا سکتا ہے، مزید یہ کہ مجموعی طور پر معقود علیہ بیع کا محل مباح امور ہیں، اور ان میں شرکت اختیار کرنا جائز ہے۔ صف اول کے کسی بھی بزرگ نے مجموعی طور پر اہل کتاب سے معاملہ کرنے سے نہیں روکا ہے، اور باوجودیکہ اہل کتاب کے تمام معاملات اور ان کے اموال اسلام کی مطلوبہ شرائط کے مطابق نہیں تھے، آپ ﷺ اور صحابہ کرام ان کے ساتھ معاملات کرتے تھے، چنانچہ امام بخاری نے ترجمہ قائم کیا ہے: "باب المزارعة مع اليهود" (یہودیوں کے ساتھ کاشتکاری کا باب) حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: "اس سے امام بخاری کی مراد اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ اس معاملہ کے جواز میں مسلمانوں اور ذمیوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے (۹۳)۔ اسی طرح صحیح روایت سے ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے ایک یہودی سے ادھار غلہ خریدا اور اپنی زرہ اس کے پاس بطور رہن رکھ دی (۹۴)۔ یہی حال صحابہ کرامؓ کا تھا، چنانچہ ان کے دور میں بھی فی الجملہ ان کے ساتھ معاملات ہوتے تھے اور اس کا رواج تھا (۹۵)۔

خلاصۂ بحث

۱۔ اسلام میں سرمایہ کاری کا ایک مخصوص اور منفرد نظام ہے جس کی بنیاد اقدار و اخلاق اور عقیدہ پر ہے۔

اسی کا نتیجہ ہے کہ:

عمل اور سرمایہ کاری کے سلسلے میں مومن کا اقدام اس نقطۂ نظر سے شروع ہوتا ہے کہ کائنات کی تعمیر و ترقی سے متعلق حکم الٰہی کا نفاذ ہو، اس کے عمل کا نقطۂ آغاز اس کے اس ایمان پر مبنی ہوتا ہے کہ سود اور دیگر محرمات مال کو گھٹانے اور مٹانے کا باعث ہیں، اور یہ کہ اللہ کی راہ میں خرچ کرنا مال کی کثرت، برکت اور خیر کا باعث ہے۔

اسی کا نتیجہ ہے کہ مومن اللہ کی رضا کو اپنا نصب العین بناتا ہے، اسی کی خاطر وہ فقراء، یتیموں اور قیدیوں کے کھلانے کا اہتمام کرتا ہے، جبکہ کافر اپنے مفاد ہی کو بنیاد بناتا ہے اور اس کا خرچ کرنا اپنے ظاہری اور مادی مفاد ہی کی خاطر ہوتا ہے۔

اور اسی کا نتیجہ ہے کہ حیلے، فریب، استحصال، ذخیرہ اندوزی، ظلم، سود اور دیگر ایسے افعال جن کو اللہ تعالیٰ اور

رسول کریم ﷺ نے حرام قرار دیا ہے، وہ حرام قرار پاتے ہیں۔

۲۔ اَسہم جمع ہے سہم کی، اس سے مراد وہ دستاویز ہے جو کمپنی کے اصل سرمایہ کے ایک حصہ کی نمائندگی کرتی ہے، یا اس سے مراد کسی سرمایہ دار کمپنی میں شیئر ہولڈر کا حصہ ہے۔

۳۔ ایسی کمپنیوں کے شیئرز میں سرمایہ کاری جن کا کاروبار حرام ہو، جیسے سودی بینک اور وہ کمپنیاں جو خنزیر، نشہ آور اور مسکر اشیاء کا کاروبار کرتی ہیں، بغیر کسی اختلاف کے حرام ہے۔

۴۔ ایسی کمپنیوں کے شیئرز میں سرمایہ کاری جن کا کاروبار حلال ہو جیسے اسلامی بینکس اور اسلامی کمپنیاں، بلاشبہ جائز اور مباح ہے۔

۵۔ ایسی کمپنیوں کے شیئرز کا حکم مختلف فیہ ہے، جن کا کاروبار حلال ہو اور جن کے بنیادی نظام میں حرام کاروبار کرنا تو نہ ہو، لیکن کبھی کبھار ان کو سودی بینکوں سے قرض کے لین دین کا معاملہ کرنا پڑتا ہو۔

مقاصد شریعت اور مصالح مرسلہ کا تقاضا ہے کہ ایسی صورت میں مندرجہ ذیل شرائط کے ساتھ سرمایہ کاری کو جائز قرار دیا جائے:

۱۔ اس قسم کی کمپنیوں میں شیئرز ہولڈر کی شرکت کا مقصد کمپنی کا نظام تبدیل کرنا اور اس کو اسلامائز کرنا ہو۔

۲۔ بجٹ کے مطابق حرام مال کا جو تناسب ہے شیئر ہولڈر اس سے دستبردار ہو جائے اور اس حرام مال کو عوامی فلاح بہبود کے شعبوں میں صرف کر دے۔

جہاں تک ڈائرکٹر، مجلس انتظامیہ کے ممبران اور ان تمام افراد کا تعلق ہے جو سودی معاملات کے اندراج میں حصہ لیتے ہیں تو اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ اس وقت تک گنہگار رہیں گے جب تک کہ سود کو ترک نہ کر دیں۔

اسی کے ساتھ ایک مسلمان کا فرض ہے کہ شبہات سے دور رہ کر حلال کی تلاش کرے، اور مسلم ممالک اور حکومتوں کی ذمہ داری ہے کہ اسلامی شریعت کی پابندی کریں، اور اپنے نظام کو سود، محرمات اور شبہات سے پاک کریں۔ والله المستعان

حواشی:

۱۔ ملاحظہ ہو: لسان العرب، طبع دار المعارف۔ القاموس المحیط اور المعجم الوسیط، مادہ "ثمر"۔

۲۔ بدایۃ المجتہد، طبع الحلبی (۲۸۱/۲)۔

۳۔ "مبدأ الرضائی العقود، دراسۃ مقارنۃ" (۱۹۸۵ء میں جامع ازہر میں پیش کردہ ڈاکٹریٹ کا مقالہ) از: ڈاکٹر علی القرہ داغی (۳۵۳-۳۳۱/۱)۔

۴۔ المعجم الوسیط (۱۰۰/۱) مادہ "ثمر"۔

۵۔ سورۂ نساء ۴/۲۹۔

۶۔ تفسیر کبیر، طبع دار احیاء التراث العربی، بیروت (۱۸۶/۹)۔

۷۔ السنن الکبری للبیہقی، طبع ہندوستان (۱۰۷/۴)، المجموع للنووی، طبع شرکۃ کبار العلماء (۳۲۹/۵)۔

۸۔ فقہ الزکاۃ، از: ڈاکٹر یوسف قرضاوی، طبع وہبہ، قاہرہ (۱۳۰/۱)۔

۹۔ سورہ حشر/۷۔

۱۰۔ سورہ انفال/۶۰۔

۱۱۔ سورہ ہود/۶۱۔

۱۲۔ تفسیر الماوردی المسمی: النکت والعیون، طبع أوقاف الکویت (۲۱۸/۲)۔

۱۳۔ بحوالہ ''منہج الادخار والاستثمار'' از: ڈاکٹر رفعت العوضی، طبع الاتحاد الدولی للبنوک الاسلامیہ (ص/۴۳)۔

۱۴۔ سورہ الانسان/۹۔

۱۵۔ سورہ ماعون/۱۔۳۔

۱۶۔ سورہ بقرہ/۲۷۶۔

۱۷۔ سورہ حدید/۲۳۔

۱۸۔ سورہ نساء/۲۹۔

۱۹۔ سورہ بقرہ/۲۷۸۔

۲۰۔ مسلم (۹۹/۱)، ابوداؤد مع عون المعبود (۳۲/۹)، ترمذی مع تحفۃ الأحوذی (۵۴۴/۴)، ابن ماجہ (۷۴۹/۲) میں حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ غلے کے ایک ڈھیر کے پاس سے گذرے، تو آپ ﷺ نے اس میں اپنا ہاتھ ڈالا تو آپ ﷺ کی انگلیاں نم ہوگئیں، اس پر آپ ﷺ نے فرمایا: اے غلے والے یہ کیا معاملہ ہے؟ اس نے کہا کہ اے اللہ کے رسول اس پر پانی پڑ گیا تھا، آپ ﷺ نے فرمایا: ''افلا جعلته فوق الطعام كي يراه الناس؟ من غشّ فليس منّي''. یہ حدیث ہر قسم کے دھوکہ اور حقیقت کو چھپانے کی حرمت کے باب میں صریح ہے۔

۲۱۔ نجش: ایسے شخص کی طرف سے قیمت بڑھا کر بولنے کو کہتے ہیں جس کا ارادہ سامان خریدنے کا نہ ہو، اس سے متعلق حدیث کے لئے دیکھئے: بخاری مع الفتح (۳۵۵/۴)، مسلم (۱۱۵۶/۳)۔

۲۲۔ تصریہ: کہتے ہیں جانور کے تھن میں اس مقصد سے دودھ روک لینے کو کہ اس کے تھن میں دودھ نظر آئے، اور حدیث اس کی ممانعت سے متعلق متفق علیہ ہے، دیکھئے صحیح بخاری مع الفتح (۳۶۱/۴)، مسلم (۱۱۵۵/۳)۔

۲۳۔ دیکھئے: مبدأ الرضائی العقود (ص/۶۷۳۔۸۵۰)۔

۲۴۔ صحیح بخاری مع الفتح (۳۴۷/۴)، مسلم (۱۱۶۵/۳)، مسند احمد (۱۲۹،۸۰/۲)، سنن أبی داؤد مع العون (۳۹۵/۹)، ترمذی مع التحفۃ (۴۵۵/۴) نسائی (۲۲۲/۷)، ابن ماجہ (۷۵۳/۲)۔

۲۵۔ اس کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: مبدأ الرضائی العقود، ص/۸۵۲، اور اس کے بعد کے صفحات۔

۲۶۔ القاموس المحیط، لسان العرب، المعجم الوسیط، مادہ: ''سہم''۔

۲۷۔ النکت والعیون للماوردی، طبع أوقاف الکویت (۴۳۶/۳)، اور ملاحظہ ہو: أحکام القرآن لابن العربی، طبع دار المعرفۃ بیروت (۱۶۲۲/۴)۔

۲۸۔ ملاحظہ ہو: ڈاکٹر علی حسن یونس کی کتاب: الشرکات التجاریۃ، طبع الاعتماد، قاہرہ (ص/۵۳۹)، ڈاکٹر شکری حبیب شکری اور میشیل میکالا کی کتاب: شرکات الأشخاص اور شرکات الاموال علماً وعملاً، طبع الاسکندریۃ (ص/۱۸۴)، ڈاکٹر صالح بن زابن المرزوقی البقمی، طبع جامعۃ أم القری ۱۴۰۶ھ (ص/۳۳۲)، اور ڈاکٹر ابو زید رضوان کی کتاب: الشرکات التجاریۃ فی القانون المصری المقارن، طبع دار الفکر العربی، قاہرہ ۱۹۸۹ء (ص/۵۲۶)۔

۲۹۔ ڈاکٹر صالح البقمی: حوالہ سابق (ص/۳۳۷۔۳۳۸)۔

۳۰۔ بخاری نے تعلیقاً اسے روایت کیا ہے، کتاب الإجارة (۴/۴۵۱)۔

۳۱۔ سنن ترمذی مع شرح تحفۃ الأحوذی، کتاب الأحکام (۴/۵۸۴)۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں: یہ اسانید اگرچہ ان میں سے ہر ایک علاحدہ طور پر ضعیف ہے لیکن مختلف طرق سے سب مل کر ایک دوسرے کی تائید کرتی ہیں (مجموع الفتاوی ۲۹/۱۴۷)۔

۳۲۔ مجموع الفتاوی، طبع ریاض (۲۹/۱۵۰) اور "عقود و شروط میں اصل اباحت ہے" کے اثبات کے لئے ملاحظہ ہو: مبدأ الرضائی العقود، طبع دار البشائر الإسلامیۃ (۲/۱۱۴۸)۔

۳۳،۳۴۔ مجموع الفتاوی (۲۹/۳۴۶، ۳۵۱)۔

۳۵۔ ملاحظہ ہو: گزشتہ فقہی مآخذ، اور ڈاکٹر عبد الغفار الشریف کا مجمع الفقہ الاسلامی کے چھٹے اجلاس میں پیش کردہ مقالہ (ص/۱۰-۱۱)، اور ڈاکٹر محمد الحبیب الجراية کا مقالہ بعنوان "الأدوات المالية التقليدية" جو مجمع الفقہ کے چھٹے اجلاس میں پیش کیا گیا تھا، اور ڈاکٹر الخیاط کی کتاب: الشرکات، طبع الرسالہ (۲/۹۴......)، نیز ڈاکٹر صالح بن زابن کی کتاب: شركة المساهمة (ص/۳۳۴)۔

۳۶۔ دیکھئے: حوالہ سابق (ص/۳۳۰) از: ڈاکٹر صالح بن زابن الیمی، وہ تحریر فرماتے ہیں: "اس موقع پر ہم ان کے (علماء کے) اقوال کی تین قسمیں کر سکتے ہیں: ایک قسم وہ ہے جس میں شیئرز کا کاروبار علی الاطلاق حرام ہے، دوسری قسم کے مطابق علی الاطلاق ان کا کاروبار جائز اور درست ہے لیکن بعض کے نزدیک ان کا موجب حرمت اسباب سے خالی ہونا شرط ہے، تیسری قسم وہ ہے جس میں بعض قسم کے شیئرز جائز اور بعض حرام ہیں.........."

۳۷۔ اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: الشركات في الفقه الإسلامي، از: شیخ علی الخفیف، طبع دار النشر للجامعات المصریۃ (ص/۹۶)، الشركات في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، از: ڈاکٹر عبد العزیز الخیاط، طبع المطابع التعاونیۃ ۱۹۷۱ء (۲/۱۵۳-۲۱۲)، شركة المساهمة في النظام السعودي، از: ڈاکٹر صالح بن زابن، طبع جامعۃ أم القری ۱۴۰۶ھ (ص/۳۳۰)۔ شیئرز کی خرید و فروخت کو علی الاطلاق حرام قرار دینے والوں میں شیخ تقی الدین النبہانی ہیں، دیکھئے ان کی کتاب: النظام الاقتصادي في الإسلام، طبع القدس ۱۹۵۳ (ص/۱۴۱-۱۴۲) اور جو لوگ بغیر کسی تفصیل کے شیئرز کے کاروبار کی اباحت کے قائل ہیں ان میں ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ اور شیخ شلتوت ہیں، لیکن یہ واقعہ ہے کہ یہ حضرات شیئرز کے محرمات سے خالی ہونے کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ دیکھئے: فتاوی شیخ شلتوت، طبع الشروق (ص/۳۵۵) نیز سابقہ حوالہ جات۔

۳۸۔ زاد المعاد في هدي خير العباد، طبع مؤسسۃ الرسالۃ (۵/۷۳۶)۔

۳۹۔ شیخ تقی الدین النبہانی: النظام الاقتصادي في الاسلام، طبع القدس، تیسرا ایڈیشن ۱۳۷۲ھ (ص/۱۳۳)۔

۴۰۔ النبہانی: حوالہ سابق (ص/۱۴۱-۱۴۲)۔

۴۱۔ ڈاکٹر صالح بن زابن: حوالہ سابق (ص/۳۳۴)۔

۴۲۔ دیکھئے: شیخ عبد اللہ بن سلیمان: بحث في حكم تداول أسهم الشركات المساهمة (ص/۳....)، اور شیخ محمد بن ابراہیم (مفتی الدیار السعودیہ) کا فتوی بابت قومی کمپنیوں کے شیئرز کے تداول کا جواز جو کتاب "فتاوی و رسائل" میں شامل ہے (۷/۴۲-۴۳)۔

۴۳۔ ملاحظہ ہو: الموسوعۃ الفقہیۃ (الکویتیہ) مصطلح "جہالۃ" (۱۶/۱۶۷)۔

۴۴۔ الفروق، طبع دار المعرفۃ (۳/۲۶۵-۲۶۶)۔

۴۵۔ مجموع الفتاوی، طبع الریاض (۲۹/۲۲۷)۔

۴۶۔ الغرر وأثره (ص/۵۹۴)۔

۴۷۔ مجموع الفتاوی (۲۹/۲۳۳)۔

۴۸۔ ملاحظہ ہو: المغنی (۴۵/۵)، المجموع (۲۹۴/۹)، ڈاکٹر صالح بن زابن: حوالہ سابق (ص/۳۴۸) اور سابقہ دیگر حوالہ جات۔

۴۹۔ الاشباہ والنظائر للسیوطی، طبع عیسی الحلبی، قاہرہ (ص/۱۳۳) اور ملاحظہ ہو اسی موضوع کی ایک اور کتاب: الاشباہ والنظائر لابن نجیم، طبع مؤسسۃ الحلبی قاہرہ (ص/۱۲۱۔۱۲۲)۔

۵۰۔ صحیح بخاری مع الفتح، طبع السلفیۃ۔ المساقاۃ (۴۹/۵)، مسلم، طبع عیسی الحلبی۔ البیوع (۱۱۷۳/۳)، أحمد (۱۵۰/۲)، موطا (ص/۳۷۸)۔

۵۱۔ فتح الباری (۵۱/۵)۔

۵۲۔ الموطا (ص/۳۷۸)۔

۵۳۔ ہیثمی نے مجمع الزوائد (۸۰/۴) میں لکھا ہے، جسے بزار نے روایت کیا ہے، اور اس میں موسیٰ بن عبیدہ ہیں جو ضعیف ہیں۔

۵۴۔ تقریب التہذیب (۲۸۶/۲)، مجمع الزوائد (۸۰/۴)۔

۵۵۔ سابقہ تمام حوالہ جات۔

۵۶۔ صحیح بخاری مع الفتح، الایمان (۱۲۶/۱)، مسلم، المساقاۃ (۱۲۲۰/۳)، أحمد (۲۶۷/۴)۔

۵۷۔ فتح الباری (۱۲۷/۱)۔

۵۸۔ الاشباہ والنظائر للسیوطی (ص/۹۷۔۹۸)، الأشباہ والنظائر لابن نجیم (ص/۹۱۔۹۲)۔

۵۹۔ شرح القواعد الفقہیہ، از: شیخ احمد الزرقا، طبع دار الغرب الاسلامی (ص/۱۵۵)۔

۶۰۔ حوالہ سابق۔

۶۱۔ حاشیہ ابن عابدین، طبع دار احیاء التراث العربی، بیروت (۳۶/۵۔۳۷)۔

۶۲۔ حاشیہ ابن عابدین (۳۹/۵)۔

۶۳۔ لوگوں کی ضرورت کی بنا پر بیع عرایا کی رخصت کے لئے دیکھئے: صحیح بخاری مع الفتح (۳۹۰/۴)، مسلم (۱۱۶۸/۳)، احمد (۱۸۱/۵)۔ عریہ کہتے ہیں: کھجور کے درخت پر لگے ہوئے کھجوروں کو ٹوٹے ہوئے کھجوروں کے عوض اندازے اور تخمینہ سے بیچنا۔

۶۴۔ آپ ﷺ سے خشک کھجوروں کے عوض تازہ کھجوروں کی بیع کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا: کیا خشک ہونے کے بعد کھجوروں میں کمی ہو جاتی ہے؟ عرض کیا گیا: ہاں، تو آپ نے فرمایا: ''تب تو نہیں''۔ دیکھئے: مسند الشافعی (ص/۵۱)، احمد (۳۱۲/۳)، ترمذی (۲۳۱/۱)، نسائی (۲۶۹/۷)، ابن ماجہ (۷۶۱/۲)، سنن أبی داؤد (۲۵۱/۳)، السنن الکبری (۲۹۴/۵) اور دیکھئے: تلخیص الحبیر (۹/۳۔۱۰)۔

۶۵۔ مجموع الفتاوی (۲۲۷/۲۹، ۴۹)۔

۶۶۔ الأشباہ والنظائر لابن نجیم (ص/۹۳۔۱۰۳۔۱۰۴) اور ابن عابدین کے رسائل کے ضمن میں ملاحظہ ہو: نشر العرف فی بناء بعض الأحکام علی العرف، طبع آستانہ (۱۱۵/۲۔۱۱۸)۔

۶۷۔ اعلام الموقعین، طبع شقرون قاہرہ (۷۸/۳)۔

۶۸۔ قواعد الأحکام (۱۵۹/۲)۔

۶۹۔ الاسواق المالیہ، از: ڈاکٹر علی السالوس: ایک مقالہ جو آرگنائزیشن آف اسلامک کانفرنس کے چھٹے اجلاس میں پیش کیا گیا تھا (ص/۷)۔

۷۰۔ الشرکات للشیخ علی الخفیف (ص/۹۶۔۹۷)، شیخ ابو زہرہ کا مقالہ جو مجمع البحوث الاسلامیہ کی دوسری کانفرنس کی مطبوعات کے ساتھ شائع کیا گیا تھا (۱۸۴/۲)، ڈاکٹر الخیاط کی کتاب: الشرکات فی الشریعۃ الاسلامیۃ والقانون الوضعی، طبع الرسالۃ (۱۸۷/۲)، ڈاکٹر وہبہ الزحیلی کا مجمع الفقہ الاسلامی کے چھٹے اجلاس میں پیش کردہ مقالہ (ص/۵)، ڈاکٹر صالح بن

زابن: حوالہ سابق (ص/۳۴۲) اور قاضی عبداللہ بن سلیمان کا محولہ بالا مقالہ۔

۷۱۔ سابقہ مراجع، خاص طور سے شیخ عبداللہ بن سلیمان کا مقالہ، جس میں موصوف نے بہت اچھی تفصیل بیان فرمائی ہے۔

۷۲۔ مجموع الفتاوی، طبع الریاض (۲۹/۳۲۰-۳۲۱)۔

۷۳۔ الاشباہ والنظائر لابن نجیم (ص/۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴)، اور ملاحظہ ہو: حاشیہ ابن عابدین (۴/۱۳۰)۔

۷۴۔ بدائع الصنائع (۶/۱۴۴)۔

۷۵۔ فتاوی ابن رشد، تحقیق: المختار بن الطاہر التلیلی طبع دار الغرب الاسلامی (۱/۶۳۱-۶۳۹)، مواہب الجلیل (۵/۲۷۷)

۷۶۔ قواعد الاحکام (۱/۷۲-۷۳)۔

۷۷۔ المنثور فی القواعد، طبع اوقاف الکویت (۲/۲۵۴)۔

۷۸۔ الاشباہ والنظائر للسیوطی (ص/۱۲۰-۱۲۱)، وحاشیہ القلیوبی مع عمیرۃ علی المنہاج (۲/۱۸۶)۔

۷۹۔ المجموع للنووی (۹/۳۵۴)، طبع المنیریۃ۔

۸۰۔ مجموع الفتاوی (۲۹/۳۱۱-۳۲۳)۔

۸۱۔ مجموع الفتاوی (۲۹/۲۷۲-۲۷۳)۔

۸۲۔ حوالہ سابق (۲۹/۳۰۸)۔

۸۳۔ بدائع الفوائد (۳/۲۵۷)۔

۸۴۔ گزشتہ مراجع اور شیخ عبداللہ بن سلیمان کا مقالہ (ص/۱۶)۔

۸۵، ۸۶۔ گزشتہ مراجع اور شیخ عبداللہ بن سلیمان کا مذکورہ مقالہ۔

۸۷۔ ملاحظہ ہو: جمل الاحکام للناطفی، از ہر میں ایم اے کا مقالہ، تحقیق: حمد اللہ سید (ص/۳۷۰-۳۸۱)۔

۸۸۔ مجموع الفتاوی (۲۹/۲۴۱)، اسی طرح انہوں نے اس شخص کے سلسلے میں جس کے مال میں حرام کی آمیزش ہو اغلب کے اعتبار کا قاعدہ ذکر کیا ہے۔

۸۹۔ مجموع الفتاوی (۲۹/۳۱۹-۳۲۳)۔

۹۰۔ حوالہ سابق (۲۹/۳۲۷)۔

۹۱۔ شیخ عبداللہ بن سلیمان کا سابقہ مقالہ (ص/۳۱)، اس میں انہوں نے مسلمانوں کی زیر ملکیت کمپنیوں کے شیئرز کی خرید کی اجازت دی ہے، خواہ ان کا کاروبار سود پر ہی کیوں نہ ہو بشرطیکہ ان کا بیشتر معاملہ اور ان کے غالب سرمائے حلال ہوں، لیکن انہوں نے غیر مسلموں کی زیر ملکیت کمپنیوں کے شیئرز کے مالک ہونے کو ناجائز قرار دیا ہے، البتہ اس صورت میں اس کو جائز قرار دیا ہے جب وہ بالفعل ان کا رخ تبدیل کرنے اور علی الاطلاق ان کو حرام کاروبار سے روکنے پر قادر ہو، انہوں نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ شیخ صالح کامل نے ان سے بتایا کہ وہ اس طرح کے پچاس حصص کمپنیوں میں شراکت کر کے اور اس کے بعد یہ شرط لگا کر ان کو شرعی احکام کی پابندی کرنے والی شراکت دار کمپنیوں میں تبدیل کر چکے ہیں۔

۹۲۔ الفتاوی الشرعیۃ فی الاقتصاد، طبع مجموعۃ برکۃ ۱۴۱۱ھ (ص/۱۷)۔

۹۳۔ صحیح بخاری مع فتح الباری، طبع السلفیۃ (۵/۱۵)۔

۹۴۔ حوالہ سابق (۵/۱۴۲)۔

۹۵۔ المغنی لابن قدامہ (۴/۲۴۵-۲۴۷)۔

☆☆☆☆

شیئرز، شیئر مارکیٹ اور کمپنی
ایک مختصر جائزہ و تعارف

از.......... جناب ارشاد باقوی، بنگلور

(الف) حصص (شیئرز) کی مختلف اقسام۔
(ب) حصص بازار (شیئرز مارکیٹ) میں حصص کی مختلف اقسام اور اس کی اشکال۔
(ج) تجارت کے لحاظ سے قومی و عالمی بازار میں حصص کا مقام۔
(د) حصص کی قیمت کے اتار چڑھاؤ، حصص کی خرید و فروخت اور مستقبل میں اس کی فروخت کے سلسلے میں اس سے متعلق استدلال۔
(ھ) حصص کے کاروبار میں حصص بازار (شیئرز مارکیٹ) کا کردار۔
(و) حصص کے تصدیق ناموں (سٹیفکیٹ) کی ملکیت کا مطلب۔
(ز) حصص کے کاروبار پر سود کا اثر۔
(ح) حصص کے کاروبار میں رونما ہونے والی جدید ترین تبدیلیاں۔

ہندوستانی شیئر بازار

کاروباری افراد اور ان کے کاروباری منصوبوں (Projects) کے لئے فنڈ کی فراہمی کے مختلف مآخذ میں سے ایک سرمایہ بازار (Capital Market) ہے، بینکوں اور مالیاتی اداروں کے ذریعہ دیئے جانے والے میقاتی قرضوں یا بینک سے مہیا کئے جانے والے کاروباری سرمایہ کی مانند رقم براہ راست عوام الناس سے سرمایہ بازار کے ذریعہ بھی حاصل کی جاسکتی ہے، جس کا استعمال کاروباری منصوبوں کو تکمیل تک پہونچانے کے لئے ایک حصے کے طور پر کیا جاسکتا ہے، یہ رقم Shares (حصص Debenture) کسی کمپنی کی طرف سے قرض لی ہوئی رقم کا سٹیفکیٹ، دستاویز قرض، یا Bond (تمسک) وغیرہ کے ذریعے حاصل کی جاسکتی ہے۔

جب ایک کاروباری کمپنی / فرد بنیادی طور پر فنڈ کے حصول کے لئے عوام الناس تک (ایک درمیانی رابطہ کے ذریعے جسے (Merchant Banker) کہتے ہیں) پہونچتا ہے اور اس سلسلے میں حصص کے تصدیق نامے (سرٹیفکیٹ) جاری کرتا ہے، (یا ڈبینچر سرٹیفکیٹ جاری کرتا ہے) تو ابتدائی بازار (Primary Market) میں اسے پبلک ایشو (Public Issue) کے نام سے جانا جاتا ہے، اس طریقے کے تحت سرمایہ کاری کرنے والے عوام اپنی رقم کمپنی میں لگاتے ہیں اور رقم لگانے کے تصدیق نامے کے بطور شیئر سرٹیفکیٹ (حصص تصدیق نامے) حاصل کرتے ہیں، اس طرح سے کمپنی کے اصل سرمائے کی رقم میں حصہ دار ہونے کے ناطے سرمایہ کاری کرنے والے افراد کمپنی کے حصہ دار (Share Holder) بن جاتے ہیں، کمپنی کے شیئر ہولڈر کمپنی کے ذریعے حاصل کردہ نفع میں حصہ دار

ہوتے ہیں۔ یہ نفع انہیں نفع کی رقم(Dividend) کی شکل میں یا بعض اوقات اضافی حصص کے اجراء کی شکل میں (یہ حصص بلا قیمت دیئے جاتے ہیں جنہیں(Bonus Share) کہا جاتا ہے حاصل ہوتا ہے، حصہ دار جب تک اس کی مرضی ہو حصص اپنے قبضے میں رکھ سکتا ہے اور کمپنی کو حاصل ہونے والے نفع یا بونس وغیرہ میں حصہ دار ہوتا ہے۔

اگر کسی وقت حصہ دار اپنی سرمایہ لگائی گئی رقم واپس چاہتا ہے تو وہ کمپنی کو وہ حصص واپس نہیں کرسکتا جو کمپنی نے اس کے نام جاری کئے تھے، بلکہ اسے یہ حصص سرمایہ کاری میں دلچسپی رکھنے والے کسی دوسرے شخص کو فروخت کرنا پڑتے ہیں جو کہ ان کو خریدنا اور بدلے میں ان حصص کی رقم پہلے سرمایہ کار کو ادا کرنا چاہتا ہے ۔اس سودے میں چونکہ خریدار براہ راست کمپنی سے حصص حاصل نہیں کرتا بلکہ کسی دوسرے شیئر ہولڈر سے حصص کے تصدیق نامے خریدتا ہے اس لئے اس سودے کو ثانوی بازار(Secondary Market) کے نام سے معنون کیا جاتا ہے،ایسا ہمیشہ نہیں ہوتا ہے کہ فروخت کنندہ کو حصص کے لئے خریدار فوری طور پر دستیاب ہو جائے لہذا فروخت کنندہ کو ایک درمیانی شخص تک رسائی کرنا پڑتی ہے جسے بروکر(Broker شیئر دلال) کہتے ہیں،اس قسم کے بہت سے حصص دلال (بروکر) اپنے گاہکوں،خریداروں اور فروخت کنندگان سے آرڈر لیتے ہیں اور ایک مخصوص وقت میں ایک مخصوص مقام پر دوسرے دلالوں سے ان آرڈروں کا تبادلہ(Exchange) کرتے ہیں،وہ مقام جہاں حصص دلال اکٹھا ہوتے ہیں اسٹاک ایکسچینج (Stock Exchange) کہتے ہیں،حصص دلال اس اسٹاک ایکسچینج کے ارکان ہوتے ہیں،کسی اسٹاک ایکسچینج میں صرف اس کے ممبر دلال ہی سودے کرسکتے ہیں،اسٹاک ایکسچینج کے مخصوص ضابطے اور اصول ہوتے ہیں جن پر عمل درآمد ہر ممبر دلال کے لئے لازمی ہوتا ہے،ان ضوابط کو اس لئے تشکیل دیا جاتا ہے کہ سرمایہ کار کے مفادات کی حفاظت کی جاسکے۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ حصص دلال سودے والے دن ہی رقم یا حصص کا تبادلہ کریں بلکہ کھاتوں میں ان سودوں کی تفصیلات کا اندراج کرلیا جاتا ہے اور اسٹاک ایکسچینج کے ارباب اختیار تک ان کی رپورٹ پہونچادی جاتی ہے،اسٹاک ایکسچینج اپنے ہر رکن کے سودوں کی تفصیلات کا باقاعدہ ریکارڈ رکھتا ہے اور معاملات طے ہونے کی مدت کے بعد جو کہ عام طور پر ایک ہفتہ ہوتی ہے،حصص نئے خریدار تک پہونچادیئے جاتے ہیں اور ان کے بدلے میں رقم کی ادائیگی کردی جاتی ہے۔

اسٹاک ایکسچینج

دنیا کے سب سے پہلے اسٹاک ایکسچینج نے ۱۶۱۱ء میں ایمسٹرڈم میں ایک بے چھت صحن میں کام کرنا شروع کیا۔ ہندوستان میں اسٹاک ایکسچینج کا آغاز اٹھارویں صدی عیسوی کے دوسرے نصف میں ہوا،اس وقت سرمایہ بازار محض ایسٹ انڈیا کمپنی کے قرضہ جاتی اسٹاک کے تبادلے تک محدود تھا۔ ۱۸۳۰ء میں امریکی خانہ جنگی کے بعد کپڑا بننے کی ملوں میں اچانک بے حد ترقی ہوئی اور ہندوستان سے کپڑے کی برآمد میں روز افزوں اضافہ ہوا جس کے نتیجے میں کارپوریٹ اسٹاک (اجتماعی تمسکات) روبہ ظہور ہوئے اور بمبئی،کلکتہ اور احمد آباد اسٹاک ایکسچینج کا قیام عمل میں آیا۔ ۱۸۷۵ء میں ''دیسی حصص و حصص دلال ایسوسی ایشن'' کے قیام کے بعد بمبئی اسٹاک ایکسچینج قائم کیا گیا۔ پہلی اور

دوسری جنگ عظیم کے بعد تجارت اور کاروبار کے میدان میں بڑی تیزی سے مثبت تبدیلیاں روبہ عمل ہونے لگیں جن کے نتیجے میں نئی کمپنیاں قائم ہوئیں اور حصص کے کاروبار کو فروغ ہوا، لہذا کئی ایک علاقائی اسٹاک ایکسچینج مثلاً بنگلور، مدراس، کانپور، دہلی وغیرہ قائم ہوئے۔

اسٹاک ایکسچینج ایک نیلام بازار ہوتا ہے جہاں خریدار اور فروخت کنندگان اپنے اپنے گاہکوں کے آرڈروں کی تعمیل میں حصص اور ہنڈیوں (Securities) کا تبادلہ کرتے ہیں۔ حصص کے کاروبار میں اسٹاک ایکسچینج ایک کلیدی کردار ادا کرتا ہے چونکہ اس کے ذریعہ حصص اور ہنڈیوں کی خرید وفروخت کی سہولت حاصل ہوتی ہے اور یہ تبادلہ یا کاروبار ایک باقاعدہ اور باضابطہ انداز سے انجام پاتا ہے۔

وہ کمپنی جس نے پبلک ایشو کے ذریعہ حصص کے اجراء کے بعد سرمایہ اکٹھا کیا ہے اس کے لئے لازم ہے کہ وہ اسٹاک ایکسچینج میں اپنے حصص کا اندراج کرائے تاکہ حصص کی خرید وفروخت کا کاروبار بسہولت ہوسکے اور سرمایہ کاری کرنے والے افراد کو ان کے حصص کے بدلے بہ آسانی رقم فراہم کی جاسکے۔ اسٹاک ایکسچینج کسی بھی کمپنی کو اجازت دیتا ہے کہ وہ اپنے حصص کا اندراج کرائے، اور بعد ازاں ان (کے تبادلے) کا کاروبار کرسکے، لیکن اس سے قبل اسٹاک ایکسچینج کے اصول وضوابط کی پابندی کرنے کا اقرار لازمی ہے، عام سرمایہ کار جو حصص کو خریدنا یا فروخت کرنا چاہتا ہے اسے ایسے حصص دلال کے پاس اپنا آرڈر نوٹ کرانا پڑتا ہے جو اسٹاک ایکسچینج کا ممبر ہو، وہ دلال اسٹاک ایکسچینج کے ہال میں اپنے گاہک کی جانب سے دوسرے دلال ممبر کے ساتھ حصص کو فروخت کرتا یا خریدتا ہے، اس سودے میں حصص کی وہی قیمت ادا یا وصول کی جاتی ہے جو کہ اس مخصوص دن اس حصص کی ہوتی ہے، دلال گاہک سے اپنی دلالی کی فیس بھی وصول کرتا ہے۔

<u>سرمایہ بازار کے دستاویزات (Instrument) کی مختلف اشکال</u>

جیسا کہ پہلے ذکر کیا جاچکا ہے سرمایہ بازار (Capital Market) میں مختلف قسموں کے دستاویزات (Instrument) مثلاً حصص، دستاویز قرض (Debenture) تمسکات (Bond) اور وارنٹ ضمانتی دستاویز (Warrants) وغیرہ کا لین دین کیا جاتا ہے۔ اگر چہ شیئر بازار میں سب سے زیادہ کاروبار مساوی حصص (Equity Share) کا ہوتا ہے، لہذا اسی وجہ سے شیئر بازار کی اصطلاح زبان زد خاص و عام ہے اور اسٹاک مارکیٹ یا کیپٹل مارکیٹ کی اصطلاحوں کو زیادہ استعمال نہیں کیا جاتا۔

سرمایہ بازار (Capital Market) کے دو حصے۔ شیئر بازار اور قرض بازار۔ ہوتے ہیں۔

قرض بازار (Debt Market) میں دستاویزات قرض اور تمسکات وغیرہ کی خرید وفروخت ہوتی ہے، یہ اس قسم کی ہنڈیاں ہوتی ہیں جن پر ایک مقررہ مدت میں مقررہ شرح کے لحاظ سے سود ادا کیا جاتا ہے، کمپنی ان کے خریدار کو لگاتار باقاعدہ طے شدہ شرح کے حساب سے سود ادا کرتی رہتی ہے اور ایک معینہ مدت کے بعد کمپنی ان کو واپس لے کر ان میں لگائی گئی رقم سرمایہ کاروں (Investors) کو واپس کردیتی ہے، اس ہنڈی کے سرمایہ کار کو کمپنی

کے ہونے والے نفع میں کسی قسم کی حصہ داری کا حق حاصل نہیں ہوتا ہے اور سرمایہ میں لگائی گئی رقم (شیئر کی اصل قیمت) میں کسی قسم کا اضافہ بھی نہیں ہوتا ہے، سرمایہ کار کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ اس معینہ مدت تک جب تک کے لئے یہ ہنڈیاں جاری کی گئی ہیں ان پر سود حاصل کرتا رہے اور بعد میں ان حصص کی قیمت کمپنی سے واپس لے، یا پھر ان کو درمیان ہی میں کسی ایسے دفتر کو حصص دلال یا اسٹاک ایکسچینج کے ذریعہ فروخت کر دے جو ان کی خریداری میں دلچسپی رکھتا ہو۔

شیئر بازار کسی کمپنی کے حصص کی لین دین / خرید و فروخت میں معاون و مددگار ثابت ہوتا ہے۔ ''حصص (شیئرز) کا مطلب کمپنی کے حصص سرمایہ میں حصہ داری ہے''۔ اس کے ذریعہ کمپنی کے سرمایہ میں کسی حصے دار (Share Holder) کے ذریعہ کیا جانے والا تعاون و اشتراک ہے۔ حصص بنیادی طور پر حساب کی ایک اکائی ہے، جس کے ذریعہ سرمایہ کار کے کمپنی میں مفادات کا تعین کیا جاتا ہے۔ حصص ایک ایسی دستاویز ہے جو شیئر ہولڈر کو کمپنی کی ملکیت کا مختار بناتی ہے، حصص یا تو کمپنی کے ذریعہ جاری کئے جاتے ہیں یا اسٹاک بازار میں انہیں خریدا جا سکتا ہے۔

کمپنی قانون ۱۹۵۶ء کی رو سے ایک پبلک لمیٹڈ کمپنی دو طرح کے شیئر بنا سکتی ہے اور ان کا اجراء کر سکتی ہے، یہ دو اقسام ترجیحی سرمایہ حصص اور مساوی سرمایہ حصص ہیں۔ ترجیحی شیئر ہولڈر کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ ایک مقررہ اور متعینہ نفع حاصل کرے اور اپنا اشتراک شدہ سرمایہ بعد میں واپس وصول کر لے اگر کمپنی کسی وجہ سے بند ہو جاتی ہے، حالانکہ ترجیحی حصص کے مالکان کو کمپنی کے معاملات اور جنرل میٹنگوں میں حق رائے دہی حاصل نہیں ہوتا ہے۔

مساوی حصص سرمایہ اس بات کی ضمانت نہیں ہے کہ حصص کی رقم کمپنی کی جانب سے واپس کر دی جائے گی۔ حالانکہ کسی قسم کی رقم کی واپسی کی ضمانت نہیں ہوتی لیکن اسی کے ساتھ ساتھ اس قبیل کے سرمایہ کار کو حاصل ہونے والے متوقع منافع کی کوئی حد بھی مقرر نہیں ہوتی، اس قسم کے حصص میں نقصان کا بھی اندیشہ ہوتا ہے لہذا انہیں زیادہ خطرے والے حصص کی حیثیت سے جانا جاتا ہے، مساوی حصص میں یہ مالی نقصان پوشیدہ ہوتا ہے کہ اگر کمپنی نقصان سے گذرتی ہے یا اسے کسی وجہ سے بند کرنا پڑتا ہے تو سرمایہ کار کو بھی نقصان برداشت کرنا پڑتا ہے۔ لیکن بہ صورت دیگر اگر کمپنی اپنے کاروبار میں ترقی حاصل کرتی ہے اور زیادہ نفع حاصل کرتی ہے تو اسے حصص میں سرمایہ لگانے والے افراد کو اسی تناسب سے فائدہ بھی ہوتا ہے۔ مساوی حصص کے مالکان سرمایہ کاروں کو ان کے حصص کی تعداد کے لحاظ سے کمپنی کی میٹنگوں میں تمام قراردادوں اور فیصلوں کے بارے میں اپنے حق رائے دہی کے استعمال کا حق بھی حاصل ہوتا ہے۔

مساوی حصص (Equity Shares)

زیادہ بہتر اور خوش نما مواقع مہیا کرنے کی صلاحیت رکھنے کے باعث عام طور پر لوگ مساوی شیئر کی خرید و فروخت میں زیادہ دلچسپی رکھتے ہیں اور شیئر بازار میں ان کا زیادہ لین دین ہوتا ہے۔ کمپنی کے ہر شیئر کی قیمت ہوتی ہے جو کہ بالعموم ۱۰ روپے ہوتی ہے، ہر ایک شیئر ہولڈر کو اس کے ذریعہ کمپنی میں لگائے گئے سرمائے کے حساب سے حصص کے تصدیق نامے دئے جاتے ہیں اور اس کے کمپنی میں کتنے حصص ہیں اس کا تعین کیا جاتا ہے۔ یہ حصص تصدیق نامے بالعموم ۱۰۰ حصص کے لئے (ایک تصدیق نامہ کے حساب سے) جاری کئے جاتے ہیں جنہیں (Market Lot) کہتے

ہیں۔ سرمایہ کاران حصص کو ۱۰۰ کی لوٹ (Lot) میں بہ آسانی ثانوی بازار میں فروخت کرسکتا ہے، اگر کسی سبب سے سرمایہ کار سو سے کم حصص کے تصدیق نامہ حاصل کرنا چاہتا ہے تو وہ یا تو انہیں اس تعداد میں بازار سے خرید سکتا ہے یا پھر اپنے حصص کو چھوٹے حصوں میں تقسیم کرسکتا ہے۔

وہ کمپنی جو حصص جاری کرتی ہے اس کے ایک رجسٹر میں تمام حصص کے سرمایہ کاروں کے ناموں کا اندراج کرلیا جاتا ہے، اگر حصص کا مالک ان حصص کو کسی دوسرے شخص کو فروخت کرتا ہے تو خریدار کو ان حصص کو پھر سے کمپنی کے پاس بھیجنا پڑتا ہے تا کہ یہ حصص اس کے نام منتقل کئے جاسکیں، کیوں کہ اب نیا خریدار ہی ان حصص کا جائز مالک ہے۔ زیادہ تر کمپنیاں چند باہری ایجنٹوں کو جنہیں حصص منتقلی ایجنٹ (Share Transfer Agent) کہتے ہیں، حصص کی منتقلی کی دفتری کارروائی کے لئے مقرر کرتی ہیں تا کہ اس منتقلی کا عمل زیادہ بہتر اور تیزی سے مکمل کیا جاسکے۔ اگر خریدار چاہے تو وہ ان حصص کو اپنے نام سے منتقل کرائے بغیر ہی فوری طور پر بازار میں فروخت کرسکتا ہے۔

حصص کی قیمتوں میں حرکت / اتار چڑھاؤ

خریدار و فروخت کنندہ کی ضروریات کے لحاظ سے کسی بھی کمپنی کے حصص کا بار بار لین دین کیا جاسکتا ہے، اگر کمپنی کی کارکردگی بہتر ہے اور وہ زیادہ نفع حاصل کررہی ہے تو اس کمپنی کے حصص کی بازار میں بہت زیادہ مانگ (Demand) ہوتی ہے، کیوں کہ ہر ایک اس کمپنی کے حصص کو خریدنے میں دلچسپی رکھتا ہے، جب مانگ بڑھتی ہے، اور فراہمی (Supply) چوں کہ محدود ہوتی ہے لہذا حصص کی قیمت بھی بڑھ جاتی ہے۔ اگر مانگ لگاتار بڑھتی رہتی ہے تو حصص کی قیمتیں بھی زیادہ اور زیادہ بڑھتی رہتی ہیں، اگر کسی کمپنی کی خراب کارکردگی کی بنا پر کمپنی کے حصص کے مالکان (Share Holders) حصص کو زیادہ تعداد میں فروخت کرتے ہیں یا بہتر کارکردگی کی صورت میں نفع حاصل کرنے کے لئے حصص کے مالکان حصص کو زیادہ تعداد میں فروخت کرتے ہیں تو چونکہ بازار میں حصص کی فراہمی (Supply) بڑھ جاتی ہے لہذا ان کی قیمت میں گراوٹ آجاتی ہے۔

سرمایہ کار اس وقت جبکہ حصص کی قیمت میں کمی آجاتی ہے حصص خرید سکتے ہیں اور انہیں اس وقت ثانوی بازار میں فروخت کرسکتے ہیں جبکہ ان کی قیمت بڑھ گئی ہو۔ قیمت خرید اور قیمت فروخت کا فرق ہی بالحقیقت "اصل سرمایہ نفع" (Capital Gain) ہوگا یا اصل نقصان (Loss) ہوگا اگر قیمت خرید زیادہ اور قیمت فروخت کم ہو۔

محصولیاتی زاویہ (Tax Angle)

حصص کی لین دین کے ذریعہ ہونے والے منافع آمدنی پر محصول (Incomtax) کی ادائیگی لازمی ہے، اگر سرمایہ کار حصص کو ایک سال تک اپنی ملکیت میں رکھتا ہے اور بعد ازاں اس کو فروخت کردیتا ہے تو اس سے حاصل ہونے والے نفع کو "طویل المدتی سرمایہ نفع" (Long term capital gain) کہتے ہیں اور اس پر ۲۰ر فیصد کی شرح سے آمدنی ٹیکس ادا کرنا پڑتا ہے۔ اگر حصص کو ایک سال کے دوران ہی خریدا اور بیچا جاتا ہے تو اس سے حاصل ہونے والے نفع کو "مختصر المدتی سرمایہ نفع" (Short term capital gain) کہتے ہیں اور افراد پر لاگو ہونے والی

عمومی شرح کے حساب سے ٹیکس کی رقم کا تعین کیا جاتا ہے جو کہ طویل المدتی سرمایہ نفع کے مقابلے میں زیادہ ہوتا ہے۔طویل المدتی یا مختصر المدتی سرمایہ کاری کے نتیجے میں حاصل ہونے والا نقصان کل نفع میں سے منہا کر کے باقی بچ رہنے والی رقم پر ٹیکس ادا کرنا پڑتا ہے۔

غیر مقیم ہندوستانیوں NRIs اور غیر ممالک میں ان کے ذریعہ قائم کردہ کاروباری اداروں (OCBs) کے ذریعہ کی جانے والی سرمایہ کاری

ہمارے ملک کے مختلف کاروباری منصوبوں میں سرمایہ کاری کے لئے غیر مقیم ہندوستانیوں اور ان کے ذریعے غیر ممالک میں قائم کردہ کاروباری اداروں (Overseas Corporate Bodies) کو متوجہ کرنے اور اس ضمن میں ان کی حوصلہ افزائی کرنے کی غرض سے قومی حکومت انہیں مختلف قسم کی سرمایہ کاری سہولیات مہیا کرتی ہے تا کہ وہ زیادہ سے زیادہ مناسب رقم ہندوستانی کمپنیوں کے حصص میں لگا سکیں۔ یہ سہولت انہیں ابتدائی اور ثانوی دونوں بازاروں میں مہیا کی جاتی ہے۔ مثلاً NRIs اور OCBs کے لئے پبلک ایشوز ترجیحی حصص میں ایک مخصوص حصہ ریزرو کر دیا جاتا ہے اور سرمایہ کاری کے ذریعہ حاصل ہونے والے فائدے رمنافع وغیرہ کو غیر ممالک میں منتقل کرنے کی اجازت ہوتی ہے، مزید برآں انہیں "طویل المدتی سرمایہ نفع" پر رعایتی شرح پر آمدنی ٹیکس ادا کرنے کی سہولت بھی حاصل ہوتی ہے۔

عالمی (بین الاقوامی) ایشوز

ہندوستانی کمپنیوں کے حصص کا اندراج ملک کے ایک یا ایک سے زائد اسٹاک ایکسچینجوں میں ہوتا ہے۔ ملک میں معاشی رواداری (Liberalisation) کے تعارف و فروغ کے بعد قومی کمپنیوں کا مطمح نظر وسیع تر ہوا ہے، اور عالمی سطح پر بھی ان کی کوششیں جاری ہیں۔ ملکی کمپنیاں عالمی فنڈ حاصل کرنے کی کوششیں کر رہی ہیں جو کہ قومی فنڈ کی شرح سود کے مقابلے میں سستا پڑتا ہے۔ حکومت نے غیر ملکی اداراتی سرمایہ کاروں (Foreign Institutional Investors) کو اس امر کی اجازت دی ہے کہ وہ ہندوستانی سرمایہ بازار میں سرمایہ کاری کریں، اور اسی کے ساتھ ساتھ دوسری جانب حکومت نے ہندوستانی کمپنیوں کو یہ سہولت بھی مہیا کی ہے کہ وہ عالمی جمع رسید (Global Deposit Receipts "GDR") جاری کریں اور عالمی بازار کے توسط سے اپنے حصص کو فروخت کرنے کی کوشش کریں۔ GDR کا اندراج لندن، لکزمبرگ، اور نیویارک اسٹاک ایکسچینجوں میں کیا گیا ہے جہاں ان کا کاروبار ہوتا ہے۔

شیئر بازار میں رونما ہونے والی حالیہ تبدیلیاں

ہندوستانی شیئر بازار اب سن بلوغ کو پہونچ رہا ہے حصص کے کاروبار میں جدید ترین تکنیک کا استعمال کیا جا رہا ہے جس کی وجہ سے سرمایہ کار کے لئے زیادہ شفافیت (Transperancy) رہتی ہے اور حصص تصدیق ناموں کے لین دین اور کاروبار کو زیادہ بہتر طریقے سے انجام دیا جا سکتا ہے، بمبئی اسٹاک ایکسچینج کی مکمل کارروائی کمپیوٹروں کے ذریعے ہوتی ہے اور سودے اور حصص کا لین دین بھی دلال عمارت میں نصب لاتعداد کمپیوٹروں کے ذریعے کرتے ہیں

، ملک کے دوسرے اسٹاک ایکسچینج بھی اس نہج پر چل رہے ہیں اور اسٹاک ایکسچینج کو ترقی یافتہ انداز سے آراستہ کرنے کی کوششیں کی جارہی ہیں۔ علاقائی اسٹاک ایکسچینجوں کے علاوہ قومی اسٹاک ایکسچینج بھی ملک کے اہم شہروں تک پہونچ چکا ہے۔ اور چونکہ اس انداز سے کام انتہائی ذمہ دارانہ اور شفاف طریقہ سے انجام دیا جارہا ہے، سرمایہ کاروں کا یقین بڑھا ہے اور ان کے بے بنیاد خوف کا ازالہ ہوا ہے، کیوں کہ تمام سودے باضابطہ اور بہتر انداز سے انجام پار ہے ہیں، بمبئی اسٹاک ایکسچینج کا یہ بھی منصوبہ ہے کہ وہ اپنی قومی کمپیوٹر ٹریڈنگ (بمبئی آن لائن ٹریڈنگ) کو دوسرے شہروں تک بھی پھیلائے جس کے باعث شیئر ٹریڈنگ سے متعلق معلومات اور کاروبار کو ملک کے ان شہروں تک بھی لے جایا جاسکے جہاں پر تسلیم شدہ (Recognised) اسٹاک ایکسچینج کی سہولیات مہیا نہیں ہیں۔ اسٹاک ایکسچینج کی کارکردگی کی نگرانی کرنے والا قومی ادارہ (Securities & Exchange Board of India) باضابطہ طور پر سرمایہ کاری کے اس کاروبار اور پوری عمل کی نگرانی کررہا ہے۔ جس کے باعث سرمایہ کاروں کے درمیان اعتماد کی فضا پیدا ہو رہی ہے اور ملک کا سرمایہ کاری بازار ترقی کی راہ پر گامزن ہے۔ حال ہی میں منظور ہونے والا قانون Depositeries (Bill ڈیپوزیٹریز بل) اس سلسلے میں سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے جس کے اطلاق سے اسٹاک ایکسچینج کے رائج قدیم نظام کی خامیاں مکمل طور سے ختم کی جاسکیں گی۔

حصص کے کاروبار پر سود کا اثر

حصص کے کاروبار میں سود کی ادائیگی یا وصولیابی شامل نہیں ہے۔ اس کے ذریعہ کمپنیاں یا کاروبار شروع کرنے والے افراد اور حصص میں سرمایہ کاری کرنے والے افراد "حلال نفع" میں شریک ہوتے ہیں، ایک کمپنی چونکہ کسی منصوبے کو روبہ عمل لانا چاہتی ہے اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ سود کی ادائیگی پر رقم بطور قرض حاصل کرے اس کے بجائے کمپنی حاصل ہونے والے نفع میں اپنے حصص مالکان کو شریک کرسکتی ہے۔ جس کی مختلف شکلیں ڈیویڈنڈ (Dividends) بونس شیئرز (Bonus Shares) وغیرہ ہیں، سرمایہ کار بھی کسی قسم کا سود حاصل نہیں کرتا ہے بلکہ کمپنی کے نفع میں حصہ دار ہوتا ہے، اور اگر یہ حصص فروخت کئے جاتے ہیں تو ان کا نتیجہ "سرمایہ نفع" (یا نقصان) کی شکل میں ہی سامنے آتا ہے۔

ثانوی بازار میں بھی حصص کے لین دین میں کسی قسم کے سود کی عمل داری نہیں ہوتی ہے، ان حصص کی خرید وفروخت بازار کے (موجودہ) نرخ کے مطابق ہوتی ہے اور قیمت خرید و قیمت فروخت کا فرق ہی نفع یا نقصان کا تعین کرتا ہے۔

مزید برآں سرمایہ کار کو اس امر کا بھی اختیار رہتا ہے کہ وہ سرمایہ کاری کے لئے کمپنیوں کا انتخاب کرسکے، اور ان کمپنیوں کا ہی انتخاب کرے جن کا کاروبار قرآن میں مذکورہ خطوط پر چل رہا ہو، اور سرمایہ کاری کے لئے ان کمپنیوں کو نہ چنیں جو منع کی گئی سمت میں کاروبار کررہی ہیں۔

مقالات شیئرز

شیئرز کی خرید وفروخت

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، حیدرآباد

۱۔شیئر سرٹیفکٹ کی حیثیت:

یہ بات زیادہ درست معلوم ہوتی ہے کہ شیئرز نقد اور اثاثوں کا مجموعہ ہے، اور شیئرز سرٹیفکٹ پر اگر رقم کا ذکر ہوتا ہے تو وہ محض اس بات کا اظہار ہے کہ یہ اثاثہ اپنی ابتدائی صورت میں اسی قدر قیمت اور قوت خرید کا حامل تھا۔ قانونی طور پر کمپنی کے اثاثے کو قرق نہ کیا جانا شرعی اعتبار سے کوئی اہمیت نہیں رکھتا بلکہ یہ بھی ضروری نہیں کہ خود قانون کی نگاہ میں شیئرز اثاثہ کا درجہ نہ رکھتا ہو کیونکہ ممکن ہے کہ شیئرز پرمبنی اثاثہ میں اشتراک اور شیوع کی وجہ سے اس طرح کا قانون بنایا گیا ہو۔

۲۔شیئر کی خرید وفروخت:

یہ صورت بیع صرف کی ہے جس میں برابری بھی ضروری ہے اور کسی فریق کی طرف سے ادھار کی بھی گنجائش نہیں، اس لئے کمی بیشی کیساتھ خرید وفروخت تو ناجائز ہوگی ہی، مساوی قیمت میں بھی خرید وفروخت کو جائز نہیں ہونا چاہئے، کیوں کہ شیئر ہولڈر روپے کی دستاویز ادا کرتا ہے روپیہ نہیں اور خریدار خود روپیہ ادا کرتا ہے، اس طرح طرفین سے نقد ادائیگی نہیں پائی گئی، سوائے اس کے کہ نئی زمانہ بعض اہل علم نے بینک ڈرافٹ کی حوالگی کو معینہ نقد کی حوالگی کا درجہ دے دیا ہے، تو اس اعتبار سے عقد کے اثاثہ میں تبدیلی سے پہلے شیئر سرٹیفکٹ کو یہی درجہ دیا جاسکتا ہے، ایسی صورت میں مساوی قیمت پر ایسے شیئر کو فروخت کرنا جائز ہوگا، تاہم راقم کی رائے وہی ہے کہ ایسے شیئرز کی بیع ہی جائز نہیں، نہ کم وبیش قیمت پر نہ مساوی قیمت پر۔

۳۔ فقہاء حنفیہ کے نزدیک ایسی صورتوں میں دونوں طرف سے ادا کئے جانے والے ربوی مال کو غیر ربوی مال کے مقابلہ میں رکھ کر کمی بیشی کے ساتھ خرید وفروخت کو جائز قرار دیا جاتا ہے، چنانچہ ہدایہ میں ہے:

من باع درهمين و دينارا بدرهم و دينارين جاز البيع وجعل كل جنس بخلافه (ہدایہ ۹۰/۳)۔

جس نے ایک درہم اور دو دینار کے بدلے دو درہم اور ایک دینار خرید کیا تو بیع جائز ہے، اور دونوں طرف سے درہم کو دینار اور دینار کو درہم کے مقابلہ میں تصور کیا جائے گا۔ اس لئے کمپنی کے نقد اور املاک کے مجموعی اثاثہ کو نقد کے عوض خرید وفروخت کرنا جائز ہوگا۔

۴۔حرام کاروبار کی کمپنی:

جن کمپنیوں کا بنیادی کام ہی حرام پرمبنی ہو ان کے شیئرز خرید کرنا جائز نہیں کہ یہ براہ راست معصیت میں تعاون بلکہ اس میں شرکت ہے، اگر کمپنی کے مالکان مسلمان ہوں تب تو یہ حکم ظاہر ہی ہے لیکن اگر وہ غیر مسلم ہوں جیسا

کہ آج کل ہندوستان میں اکثر کمپنیوں کا حال ہے تب بھی یہ صورت ناجائز ہی ہوگی، گو امام صاحب کے یہاں شدید کراہت کے ساتھ اس کا جواز معلوم ہوتا ہے، لیکن صاحبین نے اس کو غیر درست قرار دیا ہے، اور فقہاء نے صاحبین ہی کے قول کو زیادہ درست سمجھا ہے (دیکھئے: درمختار ۵/۲۶۲)۔

فتاوی عالمگیری میں ہے کہ اگر کسی مسلمان نے عیسائی کو بطور مضاربت سرمایہ حوالہ کیا اور اس نے شراب و خنزیر کی تجارت کر کے منافع کمایا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک گو یہ جائز ہوگا لیکن:

ینبغی للمسلم أن یتصدق بحصته من الربح (فتاوی ہندیہ ۴/۳۳۴)۔

مسلمان کے لئے مناسب ہے کہ اپنے حصہ نفع کو صدقہ کردے۔

غالباً یہ اس صورت پر محمول ہے جب مطلقاً مضاربت کے لئے پیسہ دیا ہو اور اس غیر مسلم نے خمر و خنزیر کی تجارت میں اس کا استعمال کیا ہو، اگر پہلے سے معلوم ہو کہ اسی کام میں سرمایہ کا استعمال کرے گا تو پھر اس کے جائز ہونے کا کوئی سوال ہی نہیں ہے۔

۵۔ چونکہ انکم ٹیکس سے بچنے کے لئے سودی قرض لینا ایک حاجت ہے اور حاجت کی بنا پر سودی قرض حاصل کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔" ویجوز للمحتاج الاستقراض بالربح "اس لئے ایسی کمپنی کا شیئرز خریدکرنا جائز ہے۔

۶۔ یہاں بھی بینک میں رقم محفوظ کرنا ایک قانونی حاجت ہے اس لئے حاصل شدہ سود سے نفع اٹھائے بغیر ایسی کمپنیز کا شیئرز خرید کرنا جائز ہوگا۔

۷۔سودی قرض سے حاصل کیا ہوا نفع:

سودی قرض پر قرض گیرندہ کی ملکیت ثابت ہوجائے گی اور اس سے حاصل ہونے والا نفع حلال و جائز نفع ہوگا، کیوں کہ فقہاء نے تو خود سود کے بارے میں لکھا ہے کہ اس پر ملکیت ثابت ہوجاتی ہے، علامہ ابن نجیم مصری کا بیان ہے:

و ظاهر ما في جمع العلوم وغيره أن المشتري يملك الدرهم الزائد إذا قبضه فيما إذا اشترى درهمين بدرهم فإنهم جعلوه من قبيل الفاسد وهكذا صرح به الأصوليون في بحث النهي (البحر الرائق ۶/۱۲۵)۔

جمع العلوم وغیرہ کا ظاہر یہ ہے کہ ایک درہم کے بدلہ دو درہم خرید کرنے کی صورت میں قبضہ کرنے والا مالک ہو جائے گا کیونکہ اس کو فقہاء نے بیع فاسد میں شمار کیا ہے اور علماء اصول نے "نہی" کی بحث میں اس کی صراحت کی ہے۔

۸۔ بورڈ آف ڈائرکٹرس کی حیثیت فی الجملہ مالکان حصص کے وکیل کی ہے، گو ان ڈائرکٹرس کا انتخاب کثرت رائے سے ہوتا ہوگا لیکن چونکہ دستوری اعتبار سے مالکان حصص نے اکثریت کے فیصلہ کو قبول کرنے پر رضامندی ظاہر کی ہے اس لئے یہ تمام ہی سرمایہ کاروں کے وکیل تصور ہوں گے۔

۹۔ اصولی طور پر وکیل کے افعال مؤکل کی طرف منسوب ہوتے ہیں تاہم شیئر ہولڈر کا سودی قرض سے

اختلاف کا اظہار اس کے بری الذمہ ہونے کے لئے کافی ہے، اس لئے کہ شیئرز ہولڈر نے اس کو اصل میں تجارت کے لئے وکیل بنایا ہے نہ کہ سودی قرض لینے کے لئے، ہاں مطلق وکالت کی وجہ سے یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ دلالۃً اس نے سودی قرض کی بھی اجازت دے دی ہے، لیکن جب شیئر ہولڈر صراحۃً اس سے اختلاف کرتا ہے تو چونکہ صراحت کا درجہ دلالت سے بڑھ کر ہے اس لئے وکیل کے اس فعل میں مؤکل کی شرکت متصور نہ ہوگی۔

۱۰۔ اگر کمپنی کا بنیادی کاروبار ہی سود پر رقم لگا کر سود حاصل کرنا ہو تب تو اس کے حصص خریدنا جائز نہیں، ہاں اگر قانونی ضرورت کے تحت کچھ سرمایہ ڈپوزٹ کرنا پڑا، جس سے سود حاصل ہوا تو اس حصۂ نفع کو بلا نیت ثواب غرباء پر یا رفاہی کام میں خرچ کر دینا اس کے بری الذمہ ہونے کے لئے کافی ہوگا۔ اس پر ان فقہی جزئیات سے بھی استدلال کیا جاسکتا ہے، جن میں ایسے شخص کی دعوت اور تحفہ قبول کرنے کی اجازت دی گئی ہے، جس کے مال کا غالب حصہ حلال ہو اور باقی حرام۔ (ہندیہ ۳۴۲/۵)۔

اس سلسلہ میں علامہ ابن قیم کی تحریر بھی قابل ملاحظہ ہے، فرماتے ہیں:

وإذا خالطه درهم حرام او أكثر أخرج مقدار الحرام وحل له الباقي بلا كراهة سواء كان المخرج عين الحرام أو نظيره لأن التحريم لم يتعلق بذات الدرهم و جوهره وأما تعلق بجهة الكسب فيه فإذا خرج نظيره من كل وجه لم يبق لتحريم ما عداه معنى (بدائع الفوائد لابن قیم ۲۵۷/۲)۔

اگر اس کے مال کے ساتھ یا اس سے زیادہ حرام درہم مخلوط ہوگیا تو مقدار حرام نکال دی جائے، اب باقی بلا کراہت حلال ہوجائے گا چاہے بعینہ حرام درہم ہو یا اس کے برابر، اس لئے کہ تحریم درہم کی ذات اور جوہر سے متعلق نہیں ہے بلکہ کسب کے اعتبار سے ہے، لہذا جب من کل الوجوہ اس کے مثل نکل گیا تو اب اس کے ماسوا میں حرمت کی کوئی وجہ باقی نہیں رہی۔

۱۱۔ منافع سے اتنی مقدار نکال کر بلا نیت ثواب صدقہ کر دینا کافی ہوگا، فقہاء کے یہاں تو اس سے کسی قدر زیادہ ہی توسع ملتا ہے، گذر چکا ہے کہ سود پر بھی لینے والے کی ملکیت ثابت ہوجاتی ہے (البحر الرائق ۱۲۵/۶) اگر سودی پیسے سے سرمایہ کاری کر کے کسی شخص نے نفع حاصل کیا یا کوئی چیز خریدی تو یہ کن صورتوں میں حلال ہوگا اور کن صورتوں میں حرام، اس بارے میں علامہ شامی لکھتے ہیں:

رجل اكتسب مالا من حرام ثم اشترى فهذا على خمسة أو جه أما إن دفع تلك الدراهم إلى البائع أولاً ثم اشترى منه بها أو اشترى قبل الدفع بها و دفعها، أو اشترى قبل الدفع بها و دفع غيرها، أو اشترى مطلقاً ودفع تلك الدراهم، أو اشترى بدراهم أخر و دفع تلك الدراهم....قال الكرخي في الوجه الأول والثاني: لا يطيب، وفي الثلاث الأخيرة يطيب، وقال أبوبكر: لايطيب في الكل، لكن الفتوى الآن على قول الكرخي دفعا للحرج عن الناس (ردالمحتار ۲۳۴/۴)۔

کسی شخص نے مال حرام کمایا، پھر اس سے خرید کیا تو اس کی پانچ صورتیں ہیں:

۱۔ یا تو پہلے بائع کو دراہم دیا پھر اس سے اس کے بدلہ میں کچھ خرید کیا، ۲۔ یا انہیں دراہم کے بدلہ پہلے خرید کیا پھر دراہم دیئے، ۳۔ یا انہیں دراہم سے خرید کیا اور بعد کو اس کی بجائے دوسرا درہم دے دیا، ۴۔ یا مطلقاً کسی خاص درہم کی تعیین کے بغیر خرید کیا اور عوض میں یہی درہم ادا کر دیئے، ۵۔ یا دوسرے دراہم متعین کئے اور ان کے بجائے یہ درہم دیدیئے...... کرخی نے کہا کہ پہلی اور دوسری صورت میں خرید کی ہوئی چیز اس کے لئے بہتر نہیں، باقی تینوں صورتوں میں جائز ہے۔ اور ابوبکر نے کہا کہ کسی صورت میں حلال نہیں۔ لیکن لوگوں سے حرج دور کرنے کے لئے امام کرخی کے قول پر فتویٰ ہے۔

گویا امام کرخی کے اصول پر اگر مطلق روپے پر خرید وفروخت کا معاملہ طے کیا گیا اور غیر شرعی طریقہ پر کمایا گیا روپیہ اس کی قیمت میں ادا کر دیا گیا تو خریدی ہوئی شئے حلال ہوگی، اور شامی کے بقول اسی پر فتویٰ ہے۔ تاہم احتیاط یہی ہے کہ نہ صرف سود کے ذریعہ حاصل ہونے والا نفع بلکہ اس نفع کی مقدار سرمایہ پر حاصل ہونے والا نفع بھی بلا نیت ثواب صدقہ کر دیا جائے۔

۱۲۔ شیئر کی تجارت:

حلال کاروبار پر مبنی شیئرز کی تجارت جائز ہے، نہ تخمین وقیاس مطلقاً ناجائز ہے اور نہ عام طور پر تجارتیں اس سے خالی ہوتی ہیں بلکہ اموال زکوۃ میں تو خود شارع علیہ السلام نے تخمین کرایا ہے، جو "خرص فی الزکوۃ" کے عنوان سے کتب حدیث میں موجود ہے، اور امام احمد نے تو اس کو خود مقدار زکوۃ میں بھی معتبر مانا ہے، معاملات میں تخمین وقیاس کی ایسی صورت ممنوع ہے جس میں خطر اور غرر ہو، نہ کہ مطلق تخمین وقیاس۔

۱۳۔ فیوچر سیل:

معاملہ کی اس صورت میں نہ قیمت ادا کی جاتی ہے اور نہ اس کے مقابلہ میں آنے والی مبیع، گویا یہ دونوں طرف سے ادھار ہے اور آپ ﷺ نے ایسی خرید وفروخت سے منع فرمایا ہے۔ نیز اس میں قمار بھی ہے کہ حقیقت میں خرید وفروخت مفقود ہے اور محض ایک کاغذی کارروائی کی بنیاد پر نفع یا نقصان ہوتا ہے۔

۱۴۔ غائب سودا:

خرید وفروخت ان معاملات میں ہے جو مستقبل کی طرف منسوب ہو کر نہیں کئے جا سکتے، علامہ حصکفی رقمطراز ہیں:

وما لا يصح إضافته إلى المستقبل عشرة: البيع وإجازته وفسخه والقسمة والشركة والهبة والنكاح والرجعة والصلح عن مال، والإبراء عن الدين لأنها تمليكات للحال فلا تضاف للاستقبال (الدر المختار مع الرد ۴؍۲۶۰)

مستقبل کی طرف، جن امور کی نسبت درست نہیں ہے وہ دس ہیں: بیع، اجازت بیع، فسخ بیع، تقسیم،

شرکت، ہبہ، نکاح، رجعت، مال پر صلح، دین سے ابراء اس لئے کہ ان سب میں فی الحال تملیک ہوتی ہے، لہذا مستقبل کی طرف ان کی نسبت درست نہیں۔

اس لئے غائب سودے کی صورت بیع کی نہیں ہے بلکہ یہ محض وعدہ بیع ہے اس لئے اس پر بیع کے احکام جاری نہیں ہوں گے۔

۱۵، ۱۶۔ سرٹیفکیٹ ملنے سے پہلے شیئر کی فروخت:

اصل میں یہ مسئلہ انتقال حصص کے قانون سرکاری اور شیئر مارکیٹ کے عرف پر موقوف ہے، لیکن بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ شیئر سرٹیفکیٹ شیئر کا علامتی وجود ہے یا حقیقی شیئر کی کلید کے درجہ میں ہے، لہذا جیسے فقہاء نے مکان کی بیع میں کنجی حوالہ کر دینے کو قبضہ قرار دیا ہے اسی طرح شیئر سرٹیفکیٹ پر نام کی منتقلی کو قبضہ تصور کیا جانا چاہئے، ورنہ اگر صرف ایجاب وقبول ہی کو قبضہ مان لیا جائے تو قبضہ کا حکم بے معنی ہو جائے گا، اس لئے سرٹیفکیٹ حاصل ہونے سے پہلے خرید وفروخت درست نظر نہیں آتی۔

۱۷۔ بروکر:

اوپر ذکر کی گئی تفصیلات کے مطابق جائز اور حلال کاروبار پر مبنی شیئرز کی خرید وفروخت میں "بروکر" بننا اور اجرت حاصل کرنا جائز ہے، ایسے ہی درمیانی لوگوں کو فقہاء دلال سے تعبیر کرتے ہیں، علامہ شامی کا بیان ہے:

تجب الدلالة على البائع أو المشترى أو عليهما بحسب العرف (ردالمحتار ۴/ ۴۶)۔

فروخت کنندہ یا خریدار یا دونوں پر حسب عرف ورواج دلالی کی اجرت واجب ہوگی۔

شیئرز کی شرعی حیثیت

مولانا محمد عبیداللہ الاسعدی، باندہ

۱۔ شیئرز کی شرعی حیثیت کی بابت یہ نظریہ ہی صحیح وراجح معلوم ہوتا ہے کہ کسی کمپنی کا خرید کردہ شیئر کمپنی میں شیئر ہولڈر کی ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے اور وہ نقد اور اثاثہ کا مجموعہ ہوتا ہے، صرف دیئے گئے پیسے کی دستاویز نہیں۔ اسی نظریہ کا عرف میں اعتبار ہے، اور فقہاء معاصرین اور محققین بھی اکثر یہی نظریہ رکھتے ہیں۔

اس کی واضح شرعی دلیل وہ تفصیل ہے جو کہ سوال کے اخیر میں درج کی گئی ہے کہ شیئر ہولڈر کو کمپنی سے نفع ملتا ہے جو کہ اس کی لگائی ہوئی رقم سے زائد ہوتا ہے، اور اس کو نقصان بھی برداشت کرنا پڑتا ہے یوں کہ اس کی کل رقم یا اس کا ایک حصہ ڈوب جاتا ہے، اور کمپنی تحلیل ہو جائے تو شیئرز کے تناسب سے اثاثہ میں حصہ ملتا ہے۔

۲۔ کمپنی کا ابتدائی حال جبکہ صرف نام اور منصوبہ پایا جاتا ہے اور ابھی کوئی عمل، اقدام، عمارت واملاک کا کوئی وجود نہیں ہوتا، اس وقت جو اولین شیئر خریدنے والے ہوتے ہیں جو کہ کمپنی کا اعلان کرنے والوں اور قائم کرنے والوں سے شیئر لیتے ہیں تو ان کے معاملہ میں کوئی قباحت نہیں، اور یہ خرید وفروخت کا معاملہ نہیں بلکہ یہ تو شرکت اور عقد شرکت کا معاملہ ہے۔ البتہ ان اولین شیئر کے خریداروں سے جب کوئی خریدے گا تو یہ معاملہ درست نہ ہوگا، اس لئے کہ جب کوئی اثاثہ واملاک اب تک نہیں بنیں تو باہم یہ معاملہ حوالہ کا معاملہ ہوگا جس میں کمی وبیشی درست نہیں ہے۔ اس معاملہ میں رقم کے مقابلہ میں رقم ہی ہے۔ ایک ادھار اور ایک نقد۔

اگر اس کو خرید وفروخت قرار دیں تو صرف کا معاملہ قرار پائے گا، اور اس کے احکام جاری ہوں گے جن میں مساوات مال بھی ہے۔ اس لئے یہ معاملہ صرف اس طرح درست ہو سکتا ہے کہ اصل سرمایہ لے کر پہلا شریک دستبردار ہو جائے۔

۳۔ جب کمپنی باقاعدہ وجود میں آجاتی ہے اور اس کا اثاثہ نقد اور املاک کا مجموعہ ہوتا ہے تو خرید وفروخت نقد کے ساتھ درست ہے باوجود یکہ مجموعہ مال ربوی وغیر ربوی دونوں پر مشتمل ہے۔ یہ جواز فقہاء کی ذکر کردہ مشہور توجیہ و تعبیر کے مطابق اس بنیاد پر ہے کہ خریدار کے ادا کردہ نقد کے دو حصے مانے جائیں گے، شیئر کے حصہ نقد کے مقابلہ میں ایک حصہ قرار دیا جائے گا جو کہ مساوی ہوگا اور باقی رقم ونقد کو شیئر کے حصہ اثاثہ کا مقابل مانا جائے گا۔ مثلاً شیئر سو روپے کا خریدا گیا، اور وہ مشتمل ہے چالیس نقد اور اثاثہ پر۔ تو سو (۱۰۰) میں سے چالیس (۴۰) کے بالمقابل، اور باقی ساٹھ (۶۰) اثاثہ کے بالمقابل وبالعوض ہوگا (امداد الفتاوی ۳ر۱۳۰ میں بھی اس قسم کا سوال وجواب آیا ہے)۔

۴۔ وہ کمپنیاں جن کا کاروبار بنیادی طور پر حرام ہے ان کے شیئرز کی خرید وفروخت ناجائز ہے۔

۵۔ جن کمپنیوں کا کاروبار بنیادی طور پر حلال ودرست ہے، البتہ انہوں نے سودی قرض لے رکھا ہے تو ان کے شیئرز کا خریدنا جائز ہے۔ یہ جواز اس لئے ہے کہ کاروبار اور کمپنی وشرکاء کے درمیان لین دین درست ہے، اور سودی قرض

مجبوری کی وجہ سے لیا گیا ہے، یا مجبوری نہ ہو تو مالکان نے لیا ہے، جس کے سود کی ادا کرنے کی ذمہ داری خود ان پر ہے۔

رہ گئی یہ بات کہ حاصل شدہ کل منافع سے سود ادا کیا جاتا ہے تو سود کے ادا کرنے میں شیئر ہولڈر کی بھی شرکت ہوئی لہذا وہ اس گناہ میں شریک ہوا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ معاہدہ و معاملہ کی رو سے کل اخراجات و مطالبات کو ادا کرنے کے بعد جو بچتا ہے وہ نفع ہے، اور اس میں شیئر ہولڈر کا حق و حصہ ہے، اور ان اخراجات و مطالبات میں سودی قرض کا سود بھی داخل و شامل ہے، اور چونکہ سود سرمایہ کے صرف اس حصہ کے مقابل ہوگا جو کہ کمپنی کے مالکان و ذمہ داران نے خود لیا ہے، اس لئے اس کو نفع میں ان کے حصہ و حق سے مانا جائے گا نہ کہ سب کے حق سے۔

۶۔ کمپنیوں کا کاروبار حلال ہونے کے ساتھ مجبوری کی بنا پر ان کو جو بعض ایسے معاملات کرنے پڑتے ہیں جن کی وجہ سے ان کو سود ملتا ہے، تو ایسی کمپنیز کا شیئر خریدنا درست ہے۔ خواہ انہوں نے ایسا اس لئے کیا ہو کہ اس کے بغیر کاروبار ہی ممکن نہیں یا اس لئے کہ اس کو بڑھانا ممکن نہیں۔

البتہ یہ ضروری ہے کہ شیئر ہولڈر کے نفع میں سود شامل نہ کیا جائے، اور اگر شامل کیا جائے تو اس کو الگ و ممتاز رکھا و لکھا جائے تا کہ شیئر ہولڈرس اس کی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو سکے۔

۷۔ سودی قرض سے حاصل ہونے والے جائز منافع اور اس کی حلال آمدنی درست ہے۔ اس لئے کہ خرابی سود پر قرض لینے میں اور سود ادا کرنے میں ہے۔ اور اس قرض کی رقم کو جائز کاروبار میں لگایا جائے یا ضروریات میں استعمال کیا جائے تو اس میں حرمت کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی، ہاں قباحت و کراہت ضرور ہوگی جبکہ انتہائی مجبوری کے بغیر یہ قرض لیا گیا ہو (سودی قرض کی آمدنی کی حلت کا فتوی۔ امداد الفتاوی ۳ر۱۰۷ میں آیا ہے)۔

۸۔ کمپنی کا معاملہ مضاربت کا معاملہ ہوتا ہے جس میں مضارب رب المال کا وکیل ہوتا ہے، لہذا کمپنی کا بورڈ آف ڈائرکٹرز تمام شیئرز ہولڈرس کا وکیل ہوتا ہے اور اس کا عمل شیئر ہولڈرس کا عمل سمجھا جائے گا، اور بورڈ کے تمام اعمال کی نسبت تمام شرکاء کی طرف ہوگی۔

۹۔ بعض حضرات کی رائے یہ ضرور ہے کہ شیئر ہولڈرس اختلاف کا اعلان کردے تو کافی ہے مگر بات سمجھ میں نہیں آتی، بالخصوص ان لوگوں کے حق میں جو کہ کمپنی کے قیام میں آنے کے بعد اس کے شیئرز خریدتے ہیں۔ البتہ ابتدائی شرکاء یعنی اولین شیئرز ہولڈرس کی طرف سے اگر یہ بات کہی جائے تو براءت سمجھ میں آتی ہے، مگر کمپنی جب ایک نظام کے تحت کام کرنے لگے اور اس میں یہ معروف و معلوم ہو کہ سودی قرض لیا گیا ہے اور سود کا معاملہ کیا گیا ہے، اور پھر ایک آدمی حصہ لیتا ہے اور بعد میں براءت کا اظہار کرتا ہے تو یہ براءت بے معنی سمجھ میں آتی ہے۔

۱۰۔ کمپنی کے منافع میں شامل سود کی مقدار معلوم ہونے کی صورت میں اگر شیئر ہولڈر سود کی بقدر رقم نکال کر صدقہ کردے تو کافی ہے۔ جیسے بینک میں جمع کردہ سرمایہ پر ملنے والا سود اور اس کو الگ کر دینا اصل رقم کو متاثر نہیں کرتا۔

۱۱۔ اگر سود کی آمدنی کو اصل کے ساتھ ملا کر کاروبار میں لگا دیا گیا تو حساب کرنے پر سود کی رقم نیز اس سے حاصل ہونے والا نفع سب کو صدقہ کرنا لازم ہے، اور آدمی بری ہو جائے گا۔

شامی میں ہے: الحرمة تتعدد (۵/۹۸) نیز الخبث بفساد الملک إنما یعمل فیما یتعین لا فیما لا یتعین. وأما الخبث لعدم الملک کالغصب فیعمل فیهما کما بسطه خسرو و ابن الکمال (درمختار مع حاشیہ شامی ۵/۹۷) عدم ملک کی خباثت وحرمت ہر چیز میں اثر انداز ہوتی ہے، سامان ونقد اوران سے حاصل ہونے والے منافع سب میں۔

۱۲۔ شیئرز کی تجارت کم از کم فی الجملہ درست ہے، شیئر کا مطلب ہے کمپنی کا ایک حصہ، اور آج کل عرف میں شیئرز کو خود ایک استقلالی حیثیت حاصل ہے، لہذا یہ تجارت درست ہے بشرطیکہ دوسرا کوئی محظور نہ پایا جائے۔ مثلا قبضہ وغیرہ کا تحقق اور قبل القبض بیع، اور ربح مالم یضمن وغیرہ کا مسئلہ پیدا نہ ہوتا ہو۔ اور رہ گئی تخمین تو یہ بیع کی روح اور بنیادی عنصر ہے۔

۱۳۔ فیوچر سیل اور بیع المستقبلیات درست نہیں ہے، ذکر کردہ تفصیل کے مطابق یہ کھلا ہوا سود و قمار کا معاملہ ہے، اس کے بجائے اگر یہ معاملہ ہو کہ وقت مقررہ پر باقاعدہ فروخت کیا جائے خواہ نفع ہو یا نقصان، تو درست ہے۔

۱۴۔ سوال سمجھ میں نہیں آسکا، بظاہر تکرار ہے۔

۱۵۔ رہ گیا شیئرز کے نقد سودے میں شیئرز پر قبضہ کا مسئلہ، تو قبضہ کا معاملہ شریعت کی نگاہ میں وسعت رکھتا ہے۔ ہر شئے کا قبضہ اس کے مناسب حال ہوتا ہے اور اس میں عرف کا بھی دخل ہے، اس لئے اگر خریدار کی حیثیت سے بروکر کے یہاں نام آجانے پر حقوق منتقل ہو جاتے ہیں اور ''ربح مالم یضمن'' کا معاملہ نہیں رہ جاتا تو قبضہ مان لیا جائے گا۔ سرٹیفکیٹ تو ایک سرکاری ورسمی چیز ہے، ضروری نہیں ہے کہ وہ اسی کے نام ہو جس کو حقیقی ملکیت حاصل ہو۔ بلکہ ایسا ہوتا ہے کہ ایک شئے حقیقۃً ملکیت کسی کی ہوتی ہے اور نام کسی دوسرے کا چلتا رہتا ہے۔

۱۶۔ شیئر کا خریدار قیمت ادا کرنے کے بعد سرٹیفکیٹ حاصل کرنے سے قبل اگر شیئر کو فروخت کرے تو درست ہے بشرطیکہ سرٹیفکیٹ کے بغیر شیئر اس کے ضمان میں آجاتا ہو اور حقوق ومنافع اس کو حاصل ہو جاتے ہوں۔

۱۷۔ شیئر بازار میں بروکر کی حیثیت سے کام کرنا درست ہے، اس لئے کہ بروکر کی حیثیت دلال اور کمیشن ایجنٹ کی ہے۔ مگر یہ شرط ہے کہ وہ ان ہی کمپنیز کے شیئرز کا کام کرے جن کا کاروبار بنیادی طور پر حلال ہے، اور یہ کہ اس میں شرعی ضوابط کا لحاظ کرے۔

حصص کے مختلف مسائل کا حکم

مولانا محمد حنیف

مدرسہ ریاض العلوم گورینی، جونپور

١۔ شیئر کمپنی میں شیئر ہولڈر کی ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے، قرض کی دستاویز نہیں ہے۔

٢۔ بیع صرف کا حکم ہے، برابر سرابر جائز ہے، کمی بیشی حرام ہے۔

٣۔ جب کمپنی کے املاک میں عروض ونقود دونوں ہوں تو اس کا حکم سیف محلی کا ہے، اس کی بیع وشراء ان نقود سے زائد پر ہونا ضروری ہے جتنے کی شیئر ضمانت دے رہا ہے۔

٤۔ حرام ہے۔

٥۔ جائز ہے۔

٦۔ جائز ہے۔

٧۔ سودی قرض سے حاصل ہونے والے منافع حلال وطیب اور مفید للملک ہیں (کمافی البحر ١١٤/٨)۔

٨۔ وکیل ہوتے ہیں، وکالت کے احکام ان پر جاری ہوتے ہیں۔

٩۔ بری الذمہ کردے گا کیونکہ اعلان کرنے کے بعد وہ فضولی کا ایسا عمل ہوگا جس پر اصیل راضی نہیں ہے۔

١٠۔ صدقہ کردینا واجب ہے جس کی وجہ سے مال سے خبث دور ہوجائے گا اور یہ عمل مال کی طہارت کے لئے کافی ہوگا، اور ساتھ ہی ساتھ اللہ رب العزت سے توبہ بھی کرے۔

١١۔ سود سے حاصل ہونے والی رقم سے جتنا نفع ہوگا اس نفع کو مع اصل سود کے سب کا صدقہ کردینا واجب ہے، کمافی الہدایہ (٣/٣٥٩-٣٦٠) والبحر (١١٤/٨):

قال مشائخنا لا یطیب له بکل حال فهو المختار وإطلاق الجواب في الجامعین یدل علی ذلک.

١٢۔ حاضر سودے کے شیئرز کی تجارت بشرائط جائز ہیں، بازار کی صورت حال کو دیکھ کر قیاس آرائیوں سے زیادہ منافع دینے والے شیئرز خریدنے اور بیچنے میں شرعاً کوئی قباحت نہیں ہے، کیونکہ ہر تجارت میں قیاس آرائیوں کا دخل ہوتا ہے اور تجارت میں نفع حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے اور یہ جائز بھی ہے بشرطیکہ امر محظور کا ارتکاب نہ ہو، اور قیاس آرائی کوئی امر محظور نہیں۔

١٣۔ یہ صورت قمار میں داخل ہے۔

١٤۔ یہ بیع الآجل بالآجل ہونے کی بناپر حدیث نبوی ﷺ سے حرام وناجائز ہے:

نهی رسول الله ﷺ عن بیع الکالي بالکالي.

۱۵۔ قبضہ کی جو حقیقت ہے یعنی ضمان میں داخل ہونا، نفع ونقصان کا مالک ہونا، جب یہ حاصل ہو جاتا ہے تو اس کی بیع وشراء جائز ہے، اگرچہ نام کی تبدیلی اور سرٹیفکیٹ کی ادائیگی میں تاخیر ہو۔

۱۶۔ جائز ہے، کیونکہ قبضہ کی حقیقت حاصل ہے، بشرطیکہ إفضاء إلى المفسدة نہ ہو۔

۱۷۔ بروکر دلال کے مثل ہے، دلالی اور اس کی اجرت جائز ہے، بشرطیکہ خداع وغیرہ نہ ہو اور اجرت متعین ہو، نیز فیصد کے اعتبار سے متعین کرنا یہ تعیین کے درجہ میں ہے۔

کمپنی اور شیئرز سے متعلق نئے مہ مائل اور حل

مولانا ابوبکر قاسمی شکر پور، دربھنگہ

کاروبار کی قسمیں:

ملکیت کے اعتبار سے کاروبار کی تین قسمیں ہیں: (۱) شخصی کاروبار، (۲) شرکت (۳) کمپنی۔ کاروبار کی پہلی دو قسمیں اسی وقت سے رائج ہیں جب سے انسان کاروبار کر رہا ہے۔ حضرات فقہاء نے بھی ان کی بنیادی تفاصیل واحکام کو بیان فرمایا ہے، اور ان کی موجودہ صورتحال ماضی سے بنیادی طور پر مختلف نہیں ہے، اس لئے یہاں ان کی تفصیلات کا ذکر نہیں ہوگا، البتہ کمپنی کاروبار کی ایک نئی قسم ہے جس کا پہلے فقہاء کے دور میں وجود نہ تھا، اس لئے یہاں اس کی تفاصیل کو بیان کرنے کی ضرورت ہے۔

کمپنی کا تعارف:

کمپنی کے لغوی معنی "شرکت" کے ہیں اور کبھی رفقائے کار کو بھی کمپنی کہا جاتا ہے، لیکن یہاں پر کمپنی سے کیا مراد ہے، اس کو جاننے کے لئے اس کی مختصر تاریخ سے واقفیت ضروری ہے۔

یورپ میں صنعتی انقلاب رونما ہونے کے بعد سترہویں صدی کے آغاز میں بڑے بڑے کارخانوں وغیرہ کے قائم کرنے کے لئے جب عظیم سرمایہ کی ضرورت پڑنے لگی جس کو کوئی شخص اکیلا یا چند افراد مل کر فراہم نہیں کر سکتے تھے، تو اس وقت عام لوگوں کی منتشر بچتیں یکجا کر کے اجتماعی فائدہ اٹھانے کے لئے کمپنی کا نظام رائج ہوا، ابتداء کمپنیاں نیم سرکاری ہوتی تھیں، جو عموماً حکومت کے چارٹر (اجازت نامے) کے تحت غیر ملکی تجارت کے لئے وجود میں آتی تھیں، اور انہیں بہت وسیع اختیارات دیئے جاتے تھے، بسا اوقات ان کو قوانین وضع کرنے کا بھی اختیار ہوتا تھا، سکہ ڈھالنے، پولیس اور فوج رکھنے کا بھی اختیار ہوتا تھا، برصغیر پر قابض ہونے والی ایسٹ انڈیا کمپنی بھی اسی قسم کی ایک کمپنی تھی، اب وسیع اختیارات کے تحت ایسی کمپنیاں موجود نہیں رہیں، اب صرف تجارتی کمپنیاں ہوتی ہیں، جو حکومت کی اجازت سے قائم ہوتی ہیں، کمپنیوں کی تشکیل کی اجازت اور ان کو کنٹرول کرنے کا کام جو ادارہ کرتا ہے اس کو ہمارے ملک میں کارپوریٹ لاء اتھارٹی (Corporate Law Authority) کہا جاتا ہے، یہ وزارت خارجہ کا ایک ذیلی ادارہ ہے، اس کی اجازت کے بعد جب کمپنی وجود میں آجاتی ہے تو اس کو شخص قانونی یا شخص فرضی کا درجہ حاصل ہو جاتا ہے، جو بیع وشراء کرتا ہے، اور مدعی ومدعا علیہ بنتا ہے، اسی طرح دائن ومدیون ہوتا ہے، اب اس کو کاروبار شروع کرنے کے لئے سرمایہ کی ضرورت ہے جس کی فراہمی کے لئے لوگوں کو کمپنی میں شرکت کی دعوت دی جاتی ہے، اور کمپنی کو جتنے سرمائے کی ضرورت ہوتی ہے اور اس کے کاروبار میں جتنے لوگوں کو شریک کرنا مقصود ہوتا ہے، اسی حساب سے کمپنی کے شیئرز متعین کئے جاتے ہیں اور اس کا اعلان کیا جاتا ہے، کمپنی کے اس اعلان پر جو لوگ اس کے حصہ میں

شریک ہوکر سرمایہ دیتے ہیں، اس کے لئے کمپنی ایک سرٹیفکیٹ جاری کرتی ہے، جو اس بات کی سند ہوتی ہے کہ اس شخص کا کمپنی کے اثاثوں اور سرمایوں میں اتنا حصہ ہے، اسی سرٹیفکیٹ کو اردو میں "حصہ" عربی میں "سہم" اور انگریزی میں "شیئر" کہا جاتا ہے۔

کمپنی کی حقیقت:

مندرجہ سطور میں کمپنی کا جو مختصر تعارف پیش کیا گیا اس کو جان لینے کے بعد اب یہاں پر چند باتیں قابل غور ہیں، پہلی بات یہ ہے کہ کمپنی کی حقیقت کیا ہے، تو اس سلسلہ میں مذکورۃ الصدر تصریحات سے بظاہر یہ محسوس ہوتا ہے کہ فقہاء کرام نے کتب فقہ وفتاوی میں جو عقد شرکت کی بحث فرمائی ہے، بعینہ اسی کو دور حاضر کی اصطلاح میں کمپنی کا نام دے دیا گیا ہے، چنانچہ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نے کمپنی کے مروجہ نظام کو عقد شرکت کی دوسری قسم شرکت عنان میں داخل فرمایا ہے (امداد الفتاوی ۴۹۴/۳) لیکن دور حاضر کے جن حضرات علماء نے کمپنی کے پورے نظام پر اس کے دستور کو سامنے رکھ کر غور کیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ کمپنی اور شرکت کے نظام میں بہت کچھ فرق ہے، اور کمپنی کے بعض مخصوص خصائص ہیں جو عقد شرکت میں نہیں پائے جاتے ہیں۔

کمپنی اور شرکت کے درمیان فرق:

مثلاً کمپنی کی سب سے پہلی خصوصیت یہ ہے کہ شرکت میں ہر شریک کی الگ الگ ملکیت متصور ہوتی ہے، مگر اس نظام میں کئی افراد کے مجموعے کو ایک شخص قانونی قرار دیا جاتا ہے، اس شخص قانونی کو کارپوریشن کہتے ہیں جس کی ایک قسم کمپنی ہے۔

کمپنی کے نظام کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اس کا اپنا مستقل قانونی وجود ہوتا ہے، جس کی رو سے خود کمپنی ہی کو اس کے املاک وغیرہ کا مالک قرار دیا جاتا ہے، اور خود کمپنی ہی کی طرف اس کے سارے حقوق لوٹتے ہیں، یہاں تک کہ کمپنی مدعی بھی بنتی ہے اور مدعا علیہ بھی، اسی طرح کمپنی دائن ومدیون بھی بنتی ہے، جبکہ شرکت کے اندر ایسا نہیں ہوتا، کیونکہ اس کا الگ سے کوئی قانونی وجود نہیں ہوتا، ہاں شرکت میں اس کا ہر شریک کاروبار کے تمام اثاثوں کا مشاع کے طور پر مالک ہوتا ہے، اور اس کے ہر شریک کو ایک دوسرے کا وکیل قرار دیا جاتا ہے، اور اس میں ہر شخص کی ذمہ داری یکساں ہوتی ہے، مثلاً کوئی دَین واجب ہوا تو عقد شرکت میں اس کے تمام شرکاء سے برابر درجے میں مسئولیت ہوگی، مگر جیسا کہ عرض کیا گیا کمپنی میں ایسا نہیں ہوتا۔

کمپنی کی تیسری خصوصیت یہ ہے کہ اس کے حصہ داروں کو کمپنی کے اثاثوں میں اس حد تک تو شریک مانا گیا ہے کہ اگر کسی وجہ سے کمپنی تحلیل ہوجائے اور وہ بند کردی جائے تو اثاثے کی تقسیم کے وقت اس کے ہر حصہ دار کو متناسب حصے ملیں گے، لیکن کمپنی کی تحلیل سے قبل اس کے حصہ داروں کو ہرگز یہ حق حاصل نہیں کہ وہ کمپنی کے اثاثوں میں تصرف کر سکے، یہی وجہ ہے کہ کمپنی کا کوئی شریک اگر اتنا مدیون ہوگیا کہ اس کے اثاثے قرق (ضبط) کئے گئے تو اس کے ہاتھ میں کمپنی کا جو حصہ ہے وہ تو قرق ہوگا لیکن اس کے حصے کے تناسب سے کمپنی کے اثاثوں میں سے اس کا جو حصہ بنتا ہے

وہ قرق نہیں ہوگا، اس لئے کہ قانوناً کمپنی کے اثاثوں میں اس کو تصرف کا حق نہیں ہے، لیکن شرکت کے اندر ہر شریک بااختیار ہوتا ہے، اور اس کو تصرف کا حق حاصل ہوتا ہے، اگر وہ چاہے تو شرکت کو ختم کر سکتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شریک مدیون ہو جائے اور اس کے سارے اثاثے قرق کئے جائیں تو شرکت میں اس کے حصہ کے تناسب سے جو اس کا حق بنتا ہے وہ سب قرق ہو جائے گا۔

کمپنی کی چوتھی خصوصیت یہ ہے کہ اگر اس پر کاروبار کی جہت سے کسی کا دعویٰ ہو یا خود کمپنی کا کسی پر دعویٰ ہو تو خود کمپنی ہی مدعی یا مدعا علیہ ہوگی، اس کے حصہ دار ہرگز مدعی یا مدعا علیہ نہ ہوں گے، کیونکہ خود کمپنی کو شخص قانونی کا درجہ حاصل ہے شخص حقیقی کے مثل، البتہ کمپنی کی نمائندگی عدالت میں اس کی انتظامیہ کا کوئی فرد کرے گا، اس کے برعکس اگر شرکت میں کاروبار کی جہت سے اس کا کسی پر دعویٰ ہو یا اس پر کسی کا دعویٰ ہو تو اس کے تمام شرکاء مدعی یا مدعا علیہ ہوں گے۔

کمپنی کی پانچویں خصوصیت یہ ہے کہ اس کا کوئی شریک اپنا سرمایہ نہیں نکال سکتا، البتہ اپنے حصہ کو فروخت کر سکتا ہے، جبکہ شرکت کے اندر اگر اس کا کوئی شریک شرکت فسخ کر کے اپنا سرمایہ نکالنا چاہے تو نکال سکتا ہے۔

کمپنی کے نظام کی چھٹی خصوصیت یہ ہے کہ کمپنی میں ذمہ داری محدود ہوتی ہے، جبکہ شرکت میں عموماً ذمہ داری کاروبار کے اثاثوں تک محدود نہیں ہوتی۔

مندرجہ ذیل تفصیل سے معلوم ہوا کہ شرکت اور کمپنی کے نظاموں کے درمیان بہت نمایاں فرق ہے، اور کمپنی کے نظام کی کچھ مخصوص خصوصیات ہیں جن کے پیش نظر کمپنی شرکت کی معروف اقسام میں سے کسی میں داخل نہیں ہے، اور جیسا کہ حضرات علماء بخوبی جانتے ہیں فقہاء کرام نے عقد شرکت کی چار قسمیں بیان فرمائی ہیں: (۱) شرکت مفاوضہ، (۲) شرکت عنان، (۳) شرکت صنائع، (۴) شرکت وجوہ۔ اگر شرکت کے ساتھ مضاربت کو بھی شامل کر لیا جائے تو شرکت کی پانچ قسمیں بن جاتی ہیں، ظاہر ہے کمپنی کا یہ مروجہ نظام شرکت کی مذکورہ پانچوں قسموں میں سے کسی میں بتمام وکمال داخل نہیں ہے، جیسا کہ کمپنی اور شرکت کے نظاموں کے درمیان مندرجہ بالا فرق وخصائص میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے۔

کمپنی کی شرعی حیثیت:

اب یہاں دوسرا سوال یہ ہے کہ جب کمپنی مروجہ شرکت کی معروف اقسام میں داخل نہیں ہے تو کیا یہ شرعاً جائز ہے؟ تو اس سلسلہ میں علمائے معاصرین کی بنیادی طور پر دو رائیں ہیں: ایک رائے یہ ہے کہ چونکہ شرکت کا معاملہ پانچ قسموں میں منحصر ہے اور کمپنی ان میں سے کسی میں داخل نہیں ہے، لہذا یہ جائز نہیں ہے۔ لیکن دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ محض اس بنا پر کہ کمپنی شرکت کی معروف اقسام میں داخل نہیں ہے اس کو ناجائز نہیں قرار دیا جا سکتا، اس لئے کہ حضرات فقہاء نے شرکت کی جو اقسام بیان فرمائی ہیں وہ منصوص نہیں ہیں، بلکہ ان حضرات نے اپنے زمانہ میں شرکت کی مروجہ صورتوں کا استقراء کر کے اس کی روشنی میں شرکت کی تقسیم فرمائی ہے، علاوہ ازیں کسی نص یا تصریحات فقہاء میں یہ درج نہیں ہے کہ جو صورت ان اقسام سے خارج ہو وہ جائز نہ ہوگی، لہذا اگر شرکت کی کوئی اور صورت

شرکت کی مذکورہ اقسام سے خارج ہو، لیکن شرکت کے اصول منصوصہ میں سے کسی کے خلاف نہ ہوتو اسے شرعاً جائز قرار دیا جائے گا، چنانچہ جب کمپنی کی مذکورہ خصوصیات پر غور کیا جاتا ہے تو ان میں سے اکثر کا تعلق انتظام سے ہے، جو شرعاً قابل اعتراض نہیں ہے، البتہ کمپنی سے متعلق دو چیزیں شرعی اعتبار سے قابل غور ہیں:

پہلی چیز یہ ہے کہ عقد شرکت کا تو کوئی قانونی وجود نہیں ہوتا، لیکن کمپنی کا مستقل قانونی وجود ہوتا ہے، جس کو شخص فرضی یا شخص قانونی کہا جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ شخص قانونی کا تصور شرعاً درست ہے یا نہیں، تو جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ مذہب اسلام میں گو شخص قانونی کی اصطلاح موجود نہیں ہے لیکن اس کے نظائر موجود ہیں، چنانچہ وقف، بیت المال، ترکہ مستغرقہ بالدین، اسی طرح ائمہ ثلاثہ کے مسلک کے مطابق خلطۃ الشیوع۔ یہ چاروں چیزیں شخص قانونی کے نظائر ہیں، اگرچہ ان کے لئے شخص قانونی کی اصطلاح استعمال نہیں ہوئی ہے، لیکن حقیقت کے اعتبار سے یہ چیزیں شخص قانونی کے ذیل میں آتی ہیں، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک پر حضرات فقہاء نے ان کو شخص قانونی کے درجہ میں رکھ کر شخص حقیقی کے احکام جاری کئے ہیں، مثلاً وقف مالک بھی ہوتا ہے، دائن ومدیون بھی ہوتا ہے، مدعی و مدعاعلیہ بھی ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ یہ سارے اوصاف شخص حقیقی کے ہیں، لیکن وقف میں شخص قانونی کی خصوصیات تسلیم کی گئی ہیں۔ اسی طرح بیت المال کہ اس سے پوری قوم کا حق متعلق ہوتا ہے، لیکن کوئی شخص اس کی املاک میں ملکیت کا دعویٰ نہیں کرسکتا، بلکہ اس کے اموال کا مالک بیت المال ہی کو قرار دیا جاتا ہے، اور اس کی ایک مد شخص قانونی کا درجہ رکھتی ہے، اور ضرورت پڑنے پر دوسری مد سے اس کے لئے قرض لیا جاتا ہے، اب ظاہر ہے کہ اس صورت میں جس مد سے قرض لیا گیا وہ دائن اور جس مد کے لئے لیا گیا وہ مدیون ہوگا، معلوم ہوا کہ بیت المال کو شخص قانونی کا درجہ دیا گیا ہے۔ اسی طرح کسی میت کا ترکہ جو دیون سے مستغرق ہو اس کو مدیون تسلیم کیا گیا ہے، جو ایک شخص قانونی کے حکم میں ہے۔ اسی طرح ائمہ ثلاثہ کے نزدیک خلطۃ الشیوع کی صورت میں (جبکہ مال مشاع کے طور پر کئی شخصوں میں مشترک ہو تو) زکوۃ لوگوں کے انفرادی حصوں پر واجب نہیں ہوتی ہے بلکہ کل مال کے مجموعے پر ہوتی ہے، معلوم ہوا کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس صورت میں مال کا مجموعہ ایک شخص قانونی ہے (یاد رہے کہ خلطۃ الشیوع کی جو نظیر پیش کی گئی ہے وہ فقہ حنفی کے مطابق ہے)۔ مندرجہ نظائر سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ شخص قانونی کا تصور فی نفسہ کوئی ناجائز تصور نہیں ہے اور نہ فقہ اسلامی کی رو سے یہ کوئی اجنبی تصور ہے، البتہ شخص قانونی کی یہ اصطلاح ضرور نئی ہے۔

کمپنی سے متعلق دوسرا قابل غور پہلو:

یہاں پر کمپنی کے نظام کی دوسری خصوصیت جو شرعی اعتبار سے قابل غور ہے وہ یہ ہے کہ اس کے حصہ داروں کی ذمہ داری ان کے لگائے ہوئے سرمائے کی حد تک محدود ہوتی ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر کمپنی خسارے میں گئی تو ان کا زیادہ سے زیادہ یہ نقصان ہوگا کہ ان کا لگایا ہوا سرمایہ ڈوب جائے گا، لیکن اگر کمپنی پر قرض زیادہ ہوگیا تو اس کے حصہ داروں سے ان کے لگائے ہوئے سرمایہ سے زیادہ کا مطالبہ نہ ہوگا، اسی طرح کمپنی کی ذمہ داری بھی اس کے اثاثوں کی حد تک محدود ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ قرضے کی ادائیگی کے لئے زیادہ سے زیادہ کمپنی کے اثاثے قرق کرائے

جا سکتے ہیں، لیکن اثاثوں سے زیادہ کا مطالبہ نہ ہوگا۔ اب یہاں قابل غور پہلو یہ ہے کہ کمپنی اور اس کے شرکاء کی محدود ذمہ داری کا نقصان یہ ہوگا کہ اس کے قرض خواہوں کا کمپنی کے اثاثوں سے زائد جو قرض ہوگا اس کی وصولیابی کی کوئی صورت نہیں رہے گی، جس کے سبب قرض خواہوں کا ذمہ خراب ہوگا، اسی کو فقہ کی اصطلاح میں خراب الذمہ کہا جاتا ہے۔ بعض علماء نے اس اشکال کی وجہ سے کہا ہے کہ محدود ذمہ داری کا شرعاً تصور صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ اس سے لوگوں کے حقوق ضائع ہوتے ہیں، لیکن اگر اس مسئلہ کو ایک دوسرے اعتبار سے دیکھا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ کمپنی کی محدود ذمہ داری کے تصور کی بنیاد دراصل شخص قانونی کے تصور پر ہے، اگر شخص قانونی کو تسلیم کر لیا جائے تو اس محدود ذمہ داری کو ماننا کچھ مشکل نہیں رہتا۔ شخص حقیقی اگر مفلس ہو جائے تو اس کے قرض خواہ اپنا قرض صرف اس کے اثاثوں سے وصول کر سکتے ہیں، اس سے زیادہ کا مطالبہ نہیں کر سکتے، چنانچہ حضرت معاذ بن جبل کے متعلق مشہور ہے کہ جب وہ مفلس ہو گئے تو حضور پاک ﷺ نے ان کے قرض خواہوں سے فرمایا تھا کہ:

"خذوا ما وجدتم ليس لكم الا ذلك"۔ (صحیح مسلم، باب وضع الجوائح)۔

اگر قرض دار کی موت اس کے مفلس ہونے کی حالت میں ہو جائے تو خراب الذمہ ہو جاتا ہے یعنی اس کے قرض خواہوں کے قرض کی ادائیگی کو کوئی صورت نہیں رہتی۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ شخص حقیقی اگر مفلس ہو کر مر جائے تو اس کی ذمہ داری اثاثوں تک محدود رہتی ہے، اور قرض خواہوں کا ذمہ خراب ہو جاتا ہے، اس طرح کمپنی کو جب شخص قانونی مان لیا گیا تو یہ بھی اگر دیوالیہ ہو کر تحلیل ہو جائے تو اس کی ذمہ داری بھی اثاثوں ہی کی حد تک محدود ہونی چاہیے، اس لیے کہ کمپنی کا تحلیل ہو جانا اس شخص قانونی کی موت ہے۔ مندرجہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ محدود ذمہ داری کا تصور کوئی ناجائز تصور نہیں ہے کہ اس کے سبب سے کمپنی کی شرکت کو فاسد قرار دیا جائے۔ کمپنی کی محدود ذمہ داری کی دلچسپ نظیر عبد ماذون فی التجارۃ ہے، کہ جس طرح ایک غلام کو آقا کی طرف سے تجارت کی اجازت ہوتی ہے، اور جو کچھ وہ تجارت کرتا ہے وہ آقا کا مملوک ہوتا ہے، لیکن اس کے باوصف اگر غلام پر دیون واجب ہوں تو وہ اس غلام کی قیمت تک محدود ہوں گے، اس سے زیادہ کا نہ غلام سے مطالبہ ہو سکتا اور نہ مولی سے، یہاں بھی قرض خواہوں کا ذمہ خراب ہو گیا، اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ نظیر کمپنی کی محدود ذمہ داری سے بہت قریب ہے، کمپنی کے قرض خواہوں کا ذمہ خراب ہو جاتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جن وجوہ سے بعض علماء نے کمپنی کے مروجہ نظام کو ناجائز قرار دیا ہے، ان سب وجوہ کی شریعت میں جائز نظیر موجود ہے، یہی وجہ ہے کہ اکثر علماء نے کمپنی کے مروجہ نظام کو شرعاً درست قرار دیا ہے۔

آخر میں کمپنی کے شیئرز سے متعلق ایک بحث رہ جاتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ کمپنی کا شیئرز کمپنی کے اثاثوں میں شیئرز ہولڈر کی ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے یا نہیں، تو اس سلسلہ میں بعض علماء معاصرین کی رائے یہ ہے کہ کمپنی کا شیئرز اس کے اثاثوں میں شیئرز ہولڈر کی ملکیت کی نمائندگی نہیں کرتا بلکہ یہ محض اس بات کی دستاویز ہے کہ اس شخص نے کمپنی کو اتنی رقم دے رکھی ہے، جیسے دیگر قرضوں مثلاً بانڈز وغیرہ کی دستاویزات ہوتی ہیں، ایسے ہی یہ بھی ایک شہادت و دستاویز ہے، صرف اتنا فرق ہے کہ بانڈز وغیرہ پر متعین شرح سے سود ملتا ہے، لیکن شیئرز پر سود کی شرح متعین نہیں ہوتی، بلکہ کمپنی کو جو

نفع ہوتا ہے اس کا ایک متناسب حصہ اس کو دیدیا جاتا ہے۔ اب یہاں پر قابل غور پہلو یہ ہے کہ بعض علماء نے شیئرز کے متعلق جو یہ رائے قائم کی ہے اس کی بنیاد کیا ہے، اس سلسلہ میں ان حضرات کا کہنا ہے کہ اگر شیئرز کمپنی کے اثاثوں میں ملکیت کی نمائندگی کرنے والا ہوتا تو شیئرز ہولڈر کے دیوالیہ ہونے کی صورت میں جہاں اس کی دیگر املاک کی قرقی ہوتی ہے اس طرح کمپنی اس کے متناسب حصے کی بھی قرقی ہونی چاہیے تھی مگر نہیں ہوتی، معلوم ہوا کہ کمپنی کے اثاثوں میں شیئرز ہولڈر کی ملکیت نہیں ہوتی۔

لیکن ان بعض علماء کے مذکورہ نظریہ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا مذکورہ قول صحیح نہیں ہے، کیونکہ کمپنی کے ظاہری نظام اور اس موضوع پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان کو پڑھنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ شیئرز ہولڈر کی کمپنی کے اثاثوں میں ملکیت ہوتی ہے کہ اگر کمپنی باہمی قرارداد سے تحلیل ہو جائے تو شیئرز ہولڈرس کو صرف ان کی لگائی ہوئی رقم واپس نہیں ملتی بلکہ کمپنی کے اثاثوں کا متناسب حصہ شیئرز ہولڈرس کو دیا جاتا ہے جبکہ دوسری مالی دستاویزات مثلاً بانڈز وغیرہ پر کمپنی کے تحلیل ہونے کی صورت میں صرف لگی ہوئی رقم سود کے ساتھ واپس دی جاتی ہے۔ مذکورہ تفصیل سے صاف ہوا کہ کمپنی کا شیئرز محض قرضے کی شہادت نہیں ہے، بلکہ یہ کمپنی کے اثاثوں میں شیئرز ہولڈر کی متناسب ملکیت کی نمائندگی کرتے ہیں، لہٰذا کمپنی کا جو شیئرز ہولڈر اپنے شیئرز کو فروخت کرتا ہے تو درحقیقت وہ کمپنی کے جامد اثاثوں، سامان تجارت، نقد، قابل وصول دین وغیرہ میں جو اس کا متناسب حصہ ہوتا ہے اس کو فروخت کرتا ہے تو درحقیقت وہ نقد رقم کو نقد کے ساتھ فروخت کرتا ہے، اس لیے شیئرز کی مذکورہ دونوں صورتوں کے احکام میں فرق ہوگا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ کمپنی کے شیئرز کی دستاویز کی حیثیت قرض وغیرہ کی دستاویز کے مانند نہیں ہے بلکہ کمپنی کے شیئرز کی دستاویز درحقیقت کمپنی کے اثاثوں میں شیئرز ہولڈر کی متناسب ملکیت کی نمائندگی کرتی ہے۔ رہا یہ اعتراض کہ شیئرز ہولڈر کے دیوالیہ ہونے کی صورت میں جہاں اس کے دیگر املاک کی قرقی ہوتی ہے، اسی طرح کمپنی میں اس کے متناسب حصے کی بھی قرقی ہونی چاہیے مگر نہیں ہوتی، تو اس کا جواب یہ ہے کہ کمپنی میں شیئرز ہولڈر کے متناسب حصے کی قرقی ہوتی ہے لیکن اس کی صورت یہ ہے کہ جب وہ دیوالیہ ہو جائے تو وہ اپنا حصہ کسی دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دے، لہٰذا جن وجوہ کی بنیاد پر کمپنی کے شیئرز کی خرید وفروخت کو ناجائز قرار دیا ہے وہ سب حقیقت سے دور ہیں، اوران میں سے ہر ایک محل نظر ہے، اس لیے درست بات یہ ہے کہ اگر کمپنی کا بنیادی کاروبار حلال ہو تو ایسی کمپنیوں کے شیئرز کی خرید وفروخت شرعاً درست ہے۔

یہاں تک کاروبار کی قسمیں، کمپنی کا تعارف، شرکت و کمپنی کے نظاموں میں فرق اسی طرح کمپنی کے قابل غور پہلو شیئرز کی حقیقت کے سلسلہ میں جو کچھ مختصر جائزہ پیش کیا گیا وہ حضرت مولانا محمد تقی صاحب عثمانی کی کتاب ''فقہی مقالات'' اور ''اسلام اور جدید معیشت وتجارت'' سے ماخوذ ہیں، کمپنی کے دیگر امور کی تفصیل جاننے کے لیے مندرجہ بالا کتابوں کا مطالعہ مناسب ہوگا۔

شیئرز کی شرعی حیثیت اور اس کی خرید وفروخت سے متعلق فقہی احکام

۱۔ دور حاضر کی تجارتوں میں جن نئی صورتوں کا اضافہ ہوا ہے، ان میں سے ایک نئی صورت شیئرز کی خرید وفروخت کا مسئلہ بھی ہے، چونکہ شیئرز کا کاروبار آخری صدیوں میں شروع ہوا ہے، اس لیے قدیم فقہاء کی کتابوں میں اس کی خرید و فروخت کے سلسلہ میں تفاصیل نہیں ملتیں، لہٰذا ضروری ہے کہ ہم قرآن وسنت اور تصریحات فقہاء کی روشنی میں شیئرز کی خرید وفروخت سے متعلق فقہی احکام کو تلاش کریں، لیکن شیئرز کی خرید وفروخت سے متعلق فقہی احکام کو تلاش کرنے سے پہلے ہمارے لیے لازم ہے کہ ہم شیئرز کی حقیقت ونوعیت کو جانیں۔

تو اس سلسلہ میں جہاں تک شیئرز کی نوعیت کے تعیین کا مسئلہ ہے تو یہ بات سب پر واضح ہے کہ زمانہ سابق میں جو شرکت کا معاملہ ہوتا تھا، دور حاجر میں شیئرز کی خرید وفروخت کا مسئلہ اسی کی ایک خاص ہے، یا اسی سے ملتا جلتا ایک مسئلہ ہے، البتہ پہلے زمانہ میں جو شرکت کا کاروبار ہوا کرتا تھا وہ چند افراد کے درمیان ہوا کرتا تھا، جس کو آج کل کی اصطلاح میں پارٹنرشپ کہتے ہیں، لیکن آج جو شرکت کی نئی قسم وجود میں آئی ہے اس کو جوائنٹ اسٹاک کمپنی کہا جاتا ہے، اور شرکت کی اس نئی قسم کی بنیاد پر دنیا بھر میں اسٹاک مارکیٹس کام کر رہی ہیں، جن میں کروڑوں بلکہ اربوں روپیوں کا لین دین ہوتا ہے، اور چونکہ دنیا میں یہ کاروبار مختلف صورتوں کے ساتھ کیا جاتا ہے، اس لیے اس کے شرعی حکم کو معلوم کرنے کے لیے اس کی حقیقت کو جان لینا ضروری ہوگا۔

لیکن سب سے پہلے یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ شیئرز کیا چیز ہے، یاد رہے کہ کمپنی کے شیئرز کو اردو میں ''حصص'' کہتے ہیں اور عربی میں ''سہم'' کہا جاتا ہے، یہ شیئرز درحقیقت کسی کمپنی کے اثاثوں میں شیئرز ہولڈر کی ملکیت کے این متناسب حصہ کی نمائندگی کرتا ہے، مثلاً ایک شخص نے کسی کمپنی کا شیئر خریدا تو اس کے لیے اس شخص کو جو شیئرز سرٹیفکیٹ ک اکاغذ دیا گیا ہوہ کاغذ اس کمپنی میں اس شیئرز خریدنے والے شخص کی ملکیت کی نمائندگ کرتا ہے، لہٰذا اس کمپنی کے جو اثاثے اچھی طرح یاد رہے کہ کمپنی کے شیئرز کا خریدار شخص اپنے حصے کے بقدر کمپنی کے املاک واثاثے کا اسی وقت مالک ہوگا جبکہ اس کمپنی کے پاس املاک واثاثے بھی ہوں، لیکن اگر ایسا نہیں ہے بلکہ ابھی ایک کمپنی قائم ہورہی ہے تو ایسی صورت میں نئی کمپنی کے شیئرز کا خریدار شخص فی الوقت اس نئی کمپنی کے املاک واثاثے کا مالک نہیں بن رہا ہے، بلکہ ابھی وہ اس کمپنی کے ساتھ شرکت ہی کا معاملہ کر رہا ہے، کیونکہ شروع شروع میں جب کوئی کمپنی وجود میں آتی ہے تو پہلے اپنا لائحہ عمل اور خاکہ بنا کر شائع کرتی ہے اور اپنے شیئرز ایشو کرتی ہے، شیئرز کے ایشو اور جاری کرنے کا مطلب ہوتا ہے کہ وہ کمپنی لوگوں کو اپنے کاروبار میں شیئرز خریدنے اور حصہ دار بننے کی دعوت دے رہی ہے، اب اس کمپنی کی دعوت پر جو شخص اس کمپنی کے شیئرز کو خریدتا ہے وہ شخص درحقیقت اس کمپنی کے کاروبار میں حصہ دار بن رہا ہے، اور اس کمپنی کے ساتھ شرکت کا معاملہ کر رہا ہے۔

لیکن کیا کسی کمپنی کے ساتھ شرکت کا معاملہ کر لینے سے کوئی شخص شرعی طور سے کسی کمپنی کے اثاثے کا خریدار بن جاتا ہے، تو جواب ظاہر ہے کہ ہرگز ایسا نہیں ہوتا، اگرچہ عرف عام میں کہا جاتا ہے کہ اس نے فلاں کمپنی کے شیئرز خرید لیے

مگر شرعی اعتبار سے یہ خرید و فروخت نہیں ہے، کیونکہ جب کوئی شخص ابتداء میں روپے جمع کر کے کسی نئی کمپنی کا شیئرز حاصل کرتا ہے، تو اس کے نتیجے میں اس کو کوئی سامان نہیں مل رہا ہے، اس لیے کہ اس کمپنی نے ابھی تک کوئی کام شروع نہیں کیا ہے، اور نہ ہی اب تک کمپنی کے املاک و اثاثے وجود میں آئے ہیں، بلکہ کمپنی تو اب بن رہی ہے، لہٰذا کسی نئی قائم ہونے والی کمپنی کے شیئرز خریدنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ شیئرز خریدنے والا شخص اس کمپنی کے کاروبار میں حصہ دار بن رہا ہے، اور اس کمپنی کے ساتھ شرکت کا معاملہ کر رہا ہے، اب شرکت کا معاملہ کرنے کے نتیجے میں جو اس خریدار شخص کو شیئرز سرٹیفکیٹ حاصل ہو جائے تو درحقیقت وہ شیئرز سرٹیفکیٹ اس کمپنی میں اس شخص کے متناسب حصے کی نمائندگی کر رہا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ کوئی شخص کسی کمپنی کے کاروبار میں صرف حصہ دار ہو جائے تو اس سے اس کمپنی کے اثاثے اور املاک کا حقیقی مالک متصور نہ ہوگا، جب تک کہ خود اس کمپنی کے پاس اثاثے اور املاک پہلے سے موجود نہ ہوں یا اس نے خرید نہ لیے ہوں، اور اس کے پاس جو سرٹیفکیٹ ہے اس کی حیثیت محض اس بات کی دستاویز کی ہے کہ اس نے اتنی رقم فلاں کمپنی کو دے کر اس کمپنی کے کاروبار میں حصہ دار ہوگا ہی ہے، لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ جب وہ نئی کمپنی اس روپے سے کوئی اثاثہ خریدے گی تو اس کا شیئرز ہولڈر اس کے متناسب حصہ کا مالک نہ ہوگا، جیسا کہ بانڈز وغیرہ قرض کی دستاویزوں میں ہوتا ہے، کہ کوئی مدیون جب کسی دائن سے کوئی دین لے کر کائی کاروبار شروع کرتا ہے تو دائن اپنے مدیون کے داروبار میں مالک نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ صرف اپنے دین کا حقدار ہوتا ہے، کیونکہ دین وقرض کا معاملہ محض ایک تبرع کا معاملہ ہے جس میں دائن وقرض خواہ صرف اپنے دین وقرض کو وصول کر سکتا ہے۔ لیکن یہ اس کے لیے ہرگز جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے دین وقرض کا عوض وصول کرے، یا اس قسم کی کوئی شرط رکھے، کیونکہ کوئی جنسی چیز دے کر اسی جنس کی چیز اضافہ کے ساتھ وصول کرنا شرعاً سود ہے۔

اس کے برعکس شرکت کا جو معاملہ ہوتا ہے یا دوسرے لفظوں میں کسی نئی کمپنی کے شیئرز خریدنے کا جو معاملہ اور معاہدہ ہوتا ہے، وہ درحقیقت نفع ونقصان میں شرکت کا معاہدہ ہوتا ہے، جو دراصل بیع ہی کی ایک قسم ہے اور بیع سلم کے مانند خرید وفروخت کا ایک معاملہ ہے۔ جو اصالۃً کرنے کے بجائے وکالۃً کرایا جاتا ہے، اس لیے اس معاملہ کے وقت اگرچہ کمپنی کے پاس اثاثہ واملاک نہ ہو پھر بھی کمپنی کی دعوت پر اس کے ساتھ معاملہ کرنا شرعاً درست ہے، اور جب کمپنی سامان واثاثہ خریدے گی تو یہ شخص اس کمپنی کے اثاثہ کا مالک نہ ہوگا، کیوں کہ خود کمپنی کے پاس اثاثہ نہیں ہے، البتہ کمپنی کے کاروبار میں جو اسے حصہ دار مانا گیا ہے تو چونکہ شرکت کا معاہدہ کر کے اس نے کمپنی میں رقم جمع کی ہے، اس لیے ابھی اس کا حصہ کمپنی میں جمع کردہ رقم کے بقدر ہی ہوگا، لہٰذا اگر وہ ابھی اپنے حصہ کو فروخت کرنا چاہے تو اس نے کمپنی میں جتنی رقم جمع کی ہے اتنی ہی رقم کسی دوسرے سے لے کر اپنے حصہ کو اس کے ہاتھ فروخت کر سکتا ہے۔

۲۔ نئی قائم ہونے والی کمپنی کا شیئرز خریدنا:

جب کوئی نئی کمپنی قائم ہوتی ہے تو اس وقت اس کمپنی کے پاس کچھ بھی املاک نہیں ہوتی، مگر اس کے قیام

کے ساتھ اس کے شیئرز کا اعلان کیا جاتا ہے، اب اگر اس وقت اس کمپنی کے خرید کردہ شیئرز کو فروخت کیا جائے تو اس صورت میں چونکہ اس کمپنی کے خرید کردہ شیئرز کی حیثیت ابھی اثاثے کی نہیں ہے، بلکہ وہ ابھی نقد کی شکل میں ہے، یا واجب الوصول قرض کی شکل میں ہے، اس لئے اس کمپنی کے اس قسم کے شیئرز کو کمی بیشی کے ساتھ تو فروخت کرنا شرعاً جائز نہیں ہے، ہاں فیس ویلو (Face Value) یعنی اصل رقم پر خریدنا اور فروخت کرنا جائز ہے، کیونکہ اس صورت میں جو بیع ہو رہی ہے وہ نقد کی بیع نقد کے ساتھ ہو رہی ہے، جو شرعاً بیع صرف ہے جس میں اتحاد جنس کے وقت مبیع اور ثمن کے درمیان تساوی شرط ہے، اسی کے ساتھ مجلس عقد میں مبیع وثمن دونوں پر تقابض ضروری ہے، لیکن شیئرز کی خرید و فروخت کی مندرجہ بالا صورت میں تساوی تو ممکن ہے لیکن بدلین پر دست بدست تقابض ممکن نہیں ہے، کیونکہ خریدار تو فی الفور بائع کو روپیہ دے دیتا ہے اور قبضہ کرا دیتا ہے، لیکن بائع کا روپیہ تو کمپنی کے یہاں جمع ہے، جس پر وہ خریدار کو قبضہ نہیں کرا رہا ہے بلکہ اس کو صرف شیئرز سرٹیفیکٹ دے رہا ہے، اس صورت حال کا تقاضا تو یہ ہے کہ شیئرز کی یہ خرید و فروخت شرعاً جائز نہ ہو لیکن اس کے جواز کے لئے مولانا اشرف علی تھانوی نے امداد الفتاوی میں یہ حیلہ لکھا ہے کہ جو شخص اپنا شیئر فروخت کر رہا ہے وہ خریدار سے روپے قرض لے لے اور خریدار کے اس قرض والے روپے کا حوالہ کمپنی پر اپنے شیئر کے بدلے میں کر دے، کہ تمہارا جو قرض مجھ پر ہے وہ تم فلاں کمپنی سے وصول کر لو، اور شیئر کا یہ خریدار شخص کمپنی سے اپنا قرض والا روپیہ وصول کرنے کے بجائے اپنے مدیون والا شیئر لے لے اور کمپنی کے منیجر کو اپنی طرف سے شیئر پر قبضہ کا وکیل بنا دے تو یہ شرعاً درست ہے، اور اس خریدار کا قبضہ شیئر پر کمپنی کے منیجر کے واسطہ سے ہو جائے گا، اور اب وہ شیئر اس خریدار کے قبضہ میں آ کر اس کا مملوک ہو جائے گا (مستفاد از امداد الفتاوی ۳/۱۱۵)۔

۳۔ نقود وغیر نقود سے مخلوط اثاثہ والی کمپنی کے شیئرز کی خرید و فروخت کا حکم:

کمپنی کے وجود میں آ جانے کے بعد جب اس کا اثاثہ مخلوط شکل میں نقد و املاک کا مجموعہ ہو جاتا ہے تو اگرچہ ایسی صورت میں کمپنی کی املاک مال ربوی وغیر ربوی دونوں پر مشتمل ہوتی ہے، مگر ایسی کمپنی کے شیئرز کو نقد رقم کے ساتھ خریدنا اور بیچنا شرعاً جائز و درست ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ مذکورہ کمپنی کا ہر شیئر جتنی نقد رقم پر مشتمل ہے، اس سے زیادہ نقد رقم کے عوض اس کے شیئر کو فروخت کیا جائے تب جائز ہے، تاکہ کمپنی کا ہر شیئر جتنی نقد رقم پر مشتمل ہے اس کو نقد رقم سے برابر کرنے کے بعد جو زائد رقم بچے اس کے بدلے میں کمپنی کا اثاثہ ہو۔ شیئرز کی اس خاص صورت کے جواز کی دلیل 'سیف محلی' اور 'منطقہ مفضضہ' والا مسئلہ ہے، جس میں مال ربوی وغیر ربوی سے مخلوط مال کو مال ربوی کے عوض فروخت کیا جاتا ہے، جو فقہ حنفی کی رو سے جائز ہے، جبکہ خالص مال ربوی مال مخلوط میں شامل مال ربوی سے زیادہ ہو، تاکہ مال ربوی کے مقابلہ میں مال ربوی ہو اور جو زائد خالص مال ربوی ہو وہ مخلوط مال غیر ربوی کے مقابلہ میں ہو، لیکن حضرت امام شافعی علیہ الرحمۃ کے نزدیک ربوی وغیر ربوی سے مخلوط مال کی بیع خالص مال ربوی کے ساتھ جائز نہیں ہے، جب تک کہ مخلوط مال میں سے مال ربوی کو الگ نہ کر لیا جائے، البتہ بعض شافعیہ اور حنابلہ کا موقف یہ ہے کہ اگر مال مخلوط میں اکثر مال ربوی ہو تب تو اس کی بیع خالص مال ربوی سے جائز نہیں ہے، لیکن اگر مال مخلوط میں غیر ربوی

مال زیادہ ہو اور مال ربوی کم ہو تو پھر اس کی بیع خالص مال ربوی سے جائز ہے۔

مذکورہ تفصیل کا تقاضا یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق نقود و املاک سے مخلوط شیئرز کی بیع شرعاً جائز نہ ہو، البتہ بعض شافعیہ اور حنابلہ کے موقف کے مطابق ضروری ہوگا کہ شیئرز کے خریدنے سے پہلے کمپنی کے اثاثوں کا جائزہ لیا جائے کہ اس کے شیئرز میں نقود کی مقدار زیادہ ہے یا غیر نقود کی، تاکہ اسی کے مطابق جواز و عدم جواز کا حکم لگایا جائے، کہ اگر کمپنی کے شیئرز میں اثاثے زیادہ ہوں اور نقود کی مقدار کم ہو تو شیئرز کی خرید و فروخت جائز ہو، اور اگر نقود کی مقدار زیادہ ہو اور دیگر اثاثے کم ہوں تو شیئرز کی بیع کو ناجائز کہا جائے۔

۴۔ مکمل حرام کاروبار کرنے والی کمپنی کا شیئر خریدنا:

وہ کمپنیاں جن کا بنیادی کاروبار حرام و جیسے شراب اور خنزیر کے گوشت کی تجارت اور ایکسپورٹ، یا بینکس اور سودی اسکیموں مین روپیہ لگانا، اسی طرح سود اور جوئے پر مشتمل کاروبار کرنا یا بیمہ کرانا وغیرہ، تو ایسی کمپنی کے شیئرز کی خرید و فروخت شرعاً ناجائز ہے، اسی طرح بینک جس کا اصل کاروبار ہی سود کی لین دین ہے تو وہ بھی اگر شیئر جاری کرے تو اس کے شیئر کی بھی بیع و شراء جائز نہیں۔

۵۔ ضمناً حرام کاروبار کرنے والی کمپنی کا شیئر خریدنا:

اگر کوئی کمپنی ایسی ہے جس کا بنیادی کاروبار اصلاً حلال ہے، مثلاً انجینیرنگ کے سامان تیار کرنا یا عام استعمال کی مصرفی چیزیں تیار کرنا یا کوئی اور جائز کاروبار کرنا، تو ایسی کمپنیز کو اگر ان کے بنیادی کاروبار کے حلال ہونے کے باوجود بعض اوقات انکم ٹیکس وغیرہ سے بچنے کی غرض سے بینم سے سودی قرض لینا پڑتا ہو یا اس قسم کی کمپنی اپنی زائد رقم کو بینم میں رکھوا کر اس پر سود لیتی ہو، تو ظاہر ہے کہ یہ کمپنی کا اصل کاروبار نہیں بلکہ یہ اس کا ایک ذیلی اور ضمنی کام ہے، تو اس قسم کی کمپنیوں کے شیرئز کی خرید و فروخت کے سلسلہ میں حضرات علماء کا اختلاف ہے، بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ جو کمپنی سودی کاروبار کرتی ہے خواہ اس کا یہ کاروبار اصلاً ہو یا ضمناً ہو، اسی طرح اس کا سودی کاروبار کم ہو یا زیادہ ہو، بہرصورت ایسی کمپنی کے شیئرز کی خرید و فروخت ناجائز ہے، کیونکہ جو شخص ایسی کمپنیز کا شیئر خریدتا ہے یا لیتا ہے تو درحقیقت وہ کمپنی کے کارندوں کو حرام و ناجائز اور سودی کاروبار کرنے کا وکیل بناتا ہے، لہٰذا کمپنی کا سودی لین دین بھی اس کی طرف منسوب ہوگا، اس لیے جو کمپنی کسی نہ کسی طرح سودی لین دین میں ملوث ہے اس کے شیئرز کو خریدنا درست نہیں، خواہ اس کا حقیقی و بنیادی کاروبار حلال و جائز ہی کیوں نہ ہو۔ لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کمپنی کے سودی لین دین کی دو صورتیں ہیں:

ایک صورت تو یہ ہے کہ کمپنی قرضہ لے اور اس پر سود ادا کرے، اس صورت میں کمپنی کی آمدنی میں تو کوئی حرام عنصر شامل نہیں ہوا، اس لیے کہ جب کوئی شخص سودی قرضہ لیتا ہے تو یقیناً یہ فعل حرام اور سخت گناہ کا باعث ہے مگر وہ قرض کا مالک ہو جائیگا، لہٰذا اس رقم کے ذریعہ کاروبار کر کے جو آمدنی حاصل کرے گا وہ شرعاً حلال ہوگی، البتہ اس صورت میں زیادہ سے زیادہ یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ کمپنی چونکہ شیئرز ہولڈر کی وکیل ہے، اس لیے سودی قرضہ لینے کی نسبت اس کی طرف بھی ہوگی، اور اس شخص کو سودی قرضہ لینے پر رضامند سمجھا جائے گا، تو اس اشکال کا جواب حضرت

مولانا تھانویؒ نے یہ دیا ہے کہ جن حضرات کو کمپنی کے سود لینے کا علم ہو جائے تو وہ تصریحاً کارکنان کمپنی کو منع کر دیں، گو اس ممانعت پر عمل نہ ہو مگر اس ممانعت سے اس فعل کی نسبت اس شخص کی طرف نہ ہوگی، اور اگر کمپنی کے سودی قرضہ لینے کا سرے سے علم ہی نہ ہو تب تو ظاہر ہے کہ بدرجہ اولیٰ کارکنوں کا یہ فعل اس کی طرف منسوب نہ ہوگا، کیونکہ اس نے کارکنان کمپنی کو اس کا وکیل بنایا ہی نہیں (امداد الفتاویٰ: ۳/۴۹۱)، یاد رہے کہ کمپنی کے سودی قرضہ لینے کی صورت میں شیئرز ہولڈرس کا کمپنی کے ذمہ داران کی طرف عدم رضامندی کا خط لکھ دینا کافی ہو سکتا ہے۔ اور دور حاضر میں تو اس کی بہترین صورت یہ ہے کہ کمپنی کی سالانہ میٹنگ میں اس کے خلاف آواز اٹھائی جائے۔

لیکن جہاں فیصلے کثرت رائے سے ہوتے ہیں، وہاں اگر کوئی شخص سودی لین دین کے خالف آواز اٹھائے اور اقلیت میں ہونے کی وجہ سے اس کی رائے پر عمل نہ ہو سکے اور سودی لین دین بدستور جاری رہے تو کیسے کہا جا سکتا ہے کہ کمپنی میں سودی قرضہ وغیرہ لینا اس کے کالف آواز اٹھانے والے شخص کی وکالت اور اس کی رضامندی سے ہو رہا ہے، لہٰذا صحیح اور درست بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ جب کمپنی کا اصل کاروبار تو جائز ہو اور ضمناً وہ کمپنی سود پر قرضہ لیتی ہو تو ایسی کمپنی کے شیئرز کو خریدنا جائز ہے، بشرطیکہ سود سے برأت کا اظہار کر دیا جائے۔

کمپنی کے سودی لین دین کی دوسری صورت یہ ہے کہ کمپنی قرضہ دے کر سود لے جیسا کہ دور حاضر میں بیشتر کمپنیاں زائد رقموں کو بینکوں کے سیونگ اکاؤنٹ میں رکھوا کر اس پر سود لیتی ہیں، اب یہاں پر دو اشکال ہے: ایک تو یہ ہے کہ سودی معاملہ میں شیئرز ہولڈر کی شرکت ہو جائے گی، لیکن اس کا جواب تو وہی ہے جو اوپر گذرا۔ دوسرا اشکال یہ ہے کہکمپنی جو منافع تقسیم کرے گی اس میں سود کی رقم بھی شامل ہوگی جبکہ آمدنی کا جو حصہ سود سے حاصل ہوا ہے وہ شرعاً حرام ہے، تو اس اشکال کے جواب میں حضرت تھانویؒ نے دو باتیں بیان فرمائی ہیں: ایک بات تو یہ ہے کہ ہر کمپنی کے بارے میں یقین سے یہ معلوم نہیں کہ اس نے سود لیا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر بالفرض کمپنی نے سود لیا بھی ہے تو وہ قلیل ہے، جو مال حلال میں مخلوط ہو گیا ہے۔ اب ظاہر ہے کہ اگر مال مخلوط میں اکثر مال حلال ہو تو اس کے استعمال کی شرعاً گنجائش ہے۔ لیکن یہاں مذکور جواب پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مال مخلوط میں سے ہدیہ دے اور اس مال مخلوط میں حرام مال کم ہو تو ہدیہ لینا اس لیے جائز ہے کہ اس صورتمیں یہ امکان ہے کہ یہ ہدیہ ممکن ہے کہ حلال مال میں سے دے رہا ہو۔ لیکن کمپنی کیمنافع میں صورت حال اس سے مختلف ہے، اس لیے کہ کمپنی کو جتنی مدوں سے آمدنی حاصل ہوتی ہے، ہر مد کی آمدنی کا ایک متناسب حصہ اس نفع میں شامل ہوتا ہے، لہٰذا سود کا متناسب حصہ بھی نفع میں شامل ہوا، اب اگر کمپنی کی آمدنی کا دس فیصد حصہ سودی اکاؤنٹ سے حاصل ہوا ہے تو نفع کا بھی دس فیصد حصہ سودی ہوگا، لہٰذا نفع کا جتنا حصہ سودی ہے اس کا بلا نیت ثواب صدقہ کرنا لازم ہوگا۔

۶۔ سود دینے یا لینے والی کمپنی کے شیئرز خریدنا:

جن حلال کاروبار کرنے والی کمپنیوں کو قانونی تقاضا پروار کرنے کیلیے اپنے سرمایہ کا کچھ حصہ ریزرو بینک میں جمع کرنا پڑتا ہے جس سے ان کمپنیوں کو سود ملتا ہے، یا ان کمپنیوں کو بانڈز خریدنے پڑتے ہیں جن کا کمپنیاں سود دا

کرتی ہیں تو ایسی کمپنیز کا شیئرز خریدنا جائز ہے، البتہ سود کی جو رقم ملتی ہے اس کا تصدق ضروری ہے (فقہی مقالات ۱/۱۵۰)۔

۷۔ سودی قرضہ کے ذریعے حاصل ہونے والے منافع کا حکم:

سودی قرضہ لینے کی صورت میں اس قرض سے جو منافع حاصل ہوتے ہیں شرعاً وہ مفید ملک ہیں، اور ان کے ذریعے حاصل ہونے والی آمدنی حلال شمار کی جائے گی۔

۸۔ کیا مطلقاً وکیل کا عمل مؤکل کا عمل شمار ہوتا ہے:

کمپنی کا جو بورڈ آف ڈائریکٹرس ہوتا ہے اس کی حیثیت شیئرز ہولڈرس کے وکیل کی ہے لیکن اس کا عمل شیئرز ہولڈرس کا عمل سمجھا جائے گا، تو اس سلسلہ میں تصریحات فقہاء سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لازم نہیں ہے کہ وکیل کا عمل بعینہ مؤکل کا عمل شمار ہو۔

والدليل عليه ماقال صاحب الهداية: إذا أمر المسلم نصرانيا ببيع خمر أو بشرائها ففعل ذلک جاز عند أبي حنيفة (الہدایہ ۴۱/۳)۔

۹۔ وکیل کے عمل سے مؤکل کب بری سمجھا جائے گا:

اگر کسی کمپنی کا بورڈ آف ڈائریکٹرس کثرت رائے پر فیصلہ کرتے ہوئے بنیادی کاروبار کے حلال ہونے کے باوجود کچھ سودی قرضہ وغیرہ لیتا ہے اور کمپنی کی میٹنگ میں شیئرز ہولڈر سودی قرض سے اختلاف کرتا ہے اور اپنے اختلاف کا اعلان کر دیتا ہے، تو ایسی صورت میں اس کا یہ اعلان وکیل کے عمل کی ذمہ داری سے اسے بری کر دے گا (ایضاح النوادر ر ۱۰۵، امداد الفتاوی ۳/ ۴۹۱)۔

۱۰۔ کمپنی کے منافع میں ملنے والے سود کا حکم:

اگر کسی کمپنی کے منافع میں سود کی رقم بھی شامل ہو اور اس کی مقدار معلوم ہو تو ایسی صورت میں منافع سے بقدر سود نکال کر صدقہ کر دینا واجب وضروری ہے۔

إذا دفع المسلم النصراني مالا مضاربة بالنصف فهو جائز إلا أنه مكروه فإن اتجر في الخمر والخنزير فربح جاز على المضاربة في قول أبي حنيفة وينبغي للمسلم أن يتصدق بحصته من الربح (فتاوی عالمگیری ۴/ ۳۳۳)۔

۱۱۔ حلال کاروبار کرنے والی کمپنی میں آئے ہوئے سود کا حکم:

اگر کمپنی کے منافع میں سود بھی شامل ہو اور حاصل ہونے والی سودی آمدنی کو کاروبار میں لگا کر نفع حاصل کیا گیا ہو مگر اس کمپنی کا کاروبار حلال ہو، تو ایسی صورت میں جتنا فیصد سود کل آمدنی میں مخلوط ہو گیا ہے اتنا فیصد سود کی رقم آنے اور ملنے والے منافع سے نکال کر صدقہ کر دینا شرعاً جائز ودرست اور کافی ہے۔

قال في رد المحتار من ملک أموالا غير طيبة أو غصب أموالا وخلطها ملكها بالخلط

ویصیر ضامنا. فلذلک قلنا ینبغی للمسلم ان یتصدق بحصته من الربح.

۱۲۔نفع حاصل کرنے کی غرض سے شیئرز کی تجارت کرنا:

شیئرز کی تجارت کرنا یعنی کوئی شخص کسی کمپنی کے شیئرز اس ارادے سے خریدے کہ قیمت بڑھنے کی صورت میں نفع کے ساتھ فروخت کردوں گا تو شرعاً جائز ہے، البتہ کسی کمپنی کے شیئرز کی خرید وفروخت کے جواز کے لئے شرعاً چار شرطوں کا ملحوظ رکھنا ضروری ہے:

۱۔ کمپنی کا اصل کاروبار حلال ہو، ۲۔ کمپنی کے شیئرز کو فیس ویلو سے کم وبیش کر کے فروخت کرنے کے لئے ضروری ہے کہ کمپنی کے اثاثے صرف نقد کی شکل میں نہ ہوں، بلکہ کچھ منجمد اثاثے بھی وجود میں آچکے ہوں، کیونکہ اگر نقد کی شکل میں کمپنی کا سرمایہ ہوگا تو کمی بیشی کے ساتھ خرید وفروخت کرنا جائز نہ ہوگا، ۳۔ اگر کمپنی سودی لین دین کرتی ہو تو اس کی سالانہ میٹنگ میں سود کے خلاف آواز اٹھائی جائے، ۴۔ اگر کمپنی کی آمدنی میں سود کی رقم شامل ہو، تو جب منافع تقسیم ہوکر ملیں تو اس وقت نفع کا جتنا حصہ سودی ڈپازٹ سے حاصل ہوا ہو اتنی مقدار صدقہ کردے۔(اسلام اور جدید معیشت وتجارت ر۸۹)۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جس طرح کمپنی کے شیئرز کو خریدنا جائز ہے اسی طرح ان کو فروخت کرنا بھی جائز ہے، بشرطیکہ ان شرائط کو پورا کرلیا جائے جو اوپر ذکر کی گئیں۔

اب رہا یہ سوال کہ بازار کی صورت حال کو دیکھ کر جو منافع والے شیئرز لئے جاتے ہیں یا کم قیمت والے شیئرز خریدے جاتے ہیں، بظاہر یہ ایک طرح کی تخمین اور قیاس آرائی معلوم ہوتی ہے، تو کیا اس قسم کی قیاس آرائی شرعاً ممنوع ہے اور کیا اس قیاس آرائی کے سبب شرعاً شیئرز کی خرید وفروخت ناجائز ہوگی، تو اس سلسلہ میں حضرات علماء کے دو نقطۂ نظر ہیں: عالم اسلام کے معروف عالم دین شیخ محمد صدیق الضریر، جو فقہ خصوصاً فقہ للمعاملات میں بڑی مہارت رکھتے ہیں، ان کی رائے یہ ہے کہ چونکہ شیئرز کو دیگر سامان تجارت کے مثل قرار دے کر قیمت بڑھنے کا اندازہ کر کے نفع کمانے کے ارادے سے اس کو خریدنے کی بنیاد محض تخمین اور قیاس آرائیوں پر ہے جس کو سٹہ (Speculation) کہتے ہیں، اس لئے جائز نہیں ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ قیاس آرائیوں کی بنیاد پر خرید وفروخت کی اجازت دینا سٹہ بازی کا راستہ کھولنا ہے، لہذا یہ جائز نہیں ہے، ان کے یہاں شیئرز کا خریدنا اور فروخت کرنا صرف اس صورت میں جائز ہے جبکہ خریدار کمپنی کے نفع نقصان میں شریک ہوکر سرمایہ کاری کے لئے خرید رہا ہو۔ لیکن اگر اصولی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ اصل سوال شیئرز کی تجارت کے سلسلہ میں یہ نہیں ہے کہ اس کا خریدار کس نیت سے خرید رہا ہے، بلکہ اصل سوال یہ ہے کہ شیئرز فی نفسہ بیع وشراء کے قابل ہے یا نہیں؟ لہذا جب دلائل وشواہد کی روشنی میں یہ بات تسلیم کرلی گئی کہ شیئرز بیع وشراء کے قابل ہے اور اس کی بیع درحقیقت کمپنی کے اثاثوں میں متناسب حصہ کی بیع ہے، تو اب کوئی وجہ نہیں کہ شیئرز کی تجارت اور خرید وفروخت کو خواہ حصول نفع کی نیت سے کیوں نہ ہو، ناجائز قرار دیا جائے، اس لئے درست بات یہ ہے کہ بیع وشراء کی شرعی شرائط کو ملحوظ رکھ کر شیئرز کی خرید

فروخت شرعاً جائز ہے، خواہ کسی بھی نیت سے ہو، خواہ شیئرز کو اپنے پاس رکھ کر سرمایہ کاری کے ارادے سے خریدا جائے یا قیمت بڑھنے پر نفع کمانے کی غرض سے خریدا جائے بہر صورت جائز ہے، البتہ خرید وفروخت کی شرائط کا ملحوظ رکھنا ضروری ہے، کیونکہ ان شرائط کی رعایت سے خود سٹہ بازی کا سد باب ہو جائے گا۔ البتہ اگر کمپنی کے شیئرز کی خرید و فروخت آپس کے ڈیفرنس کو برابر کرنے کی غرض سے قبضہ سے پہلے ہو اور شیئرز کا لینا دینا مقصود نہ ہو تو ایسا کرنا شرعاً جائز نہیں ہے، اور سٹہ بازی میں داخل ہے۔

۱۳۔ فیوچر سیل کا شرعی حکم:

شیئر مارکیٹ میں ایک سودا جو فیوچر سیل کے نام سے مروج ہے، جس کا مقصد شیئرز خریدنا نہیں ہوتا بلکہ بڑھتے گھٹتے دام کے ساتھ نفع نقصان کو برابر کر لینا ہوتا ہے، مثلاً زید نے سو شیئرز کا معاملہ فی شیئر سو روپے کے حساب سے کیا، اور ادائیگی و وصولی کی تاریخ مثلاً ۳۰؍اگست مقرر کی، اب جب تیس اگست کی تاریخ آئی تو اس کی قیمت بڑھ کر ڈیڑھ سو روپے ہوگئی تو وہ خریدار شخص بائع سے پانچ ہزار روپے منافع وصول کر لے، اور اگر ۳۰؍اگست کو اس شیئرز کی قیمت گھٹ کر پچاس روپے ہوگئی تو وہ شخص بائع کو پانچ ہزار روپے ادا کر دے، تو یہاں پر چونکہ اصل سودا محض کاغذی کارروائی ہے، نہ مشتری ثمن دیتا ہے اور نہ بائع مال دیتا ہے، اسی طرح نہ شیئرز پر قبضہ ہوتا ہے اور نہ ہی قبضہ پیش نظر ہوتا ہے، البتہ مقررہ تاریخ پر بڑھتے ہوئے دام کی صورت میں منافع یا گھٹتے ہوئے دام کی صورت میں خسارہ ادا کیا جاتا ہے، تو شریعت میں مذکورہ فیوچر سیل بالکل ناجائز وحرام ہے، کیونکہ اس قسم کی خرید وفروخت سراسر سٹہ بازی ہے جس کی حرمت قرآن پاک میں منصوص ہے۔ چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"يسئلونك عن الخمر و الميسر قل فيهما إثم كبير و منافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما" (البقرہ؍۲۱۹)۔

ترجمہ: لوگ آپ سے شراب اور جوے کے بارے میں پوچھتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ ان دونوں میں بڑا گناہ ہے اور لوگوں کے لئے فائدے بھی ہیں، اور ان دونوں کا گناہ ان کے فائدے سے، بہت بڑا اور زیادہ ہے۔

ایک دوسری جگہ اس سے زیادہ تفصیل سے فرمایا گیا ہے:

يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون، إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر (المائدہ؍۹۰۔۹۱)۔

ترجمہ: اے ایمان والو! بلاشبہ شراب، جوا، بت اور پانسے یہ سب گندے کام ہیں شیطان کے، ان سے بچو تاکہ نجات پاؤ، شیطان تو یہی چاہتا ہے کہ تمہارے درمیان شراب اور جوئے کے ذریعہ دشمنی پیدا کردے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ فیوچر سیل کا معاملہ جس میں شیئرز پر نہ مشتری کا قبضہ ہوتا ہے اور نہ بائع کا، بلکہ شیئرز کا لینا دینا ہی سرے سے مقصود نہیں ہوتا، بلکہ اصل مقصد سٹہ بازی کر کے آپس کے ڈیفرنس کو برابر کر لینا ہوتا ہے، تو شرعاً

اس قسم کا معاملہ کرنا حرام وناجائز ہے، اور مذہب اسلام میں بیع منابذہ، ملامسہ وغیرہ کی جوممانعت ہے اس کی وجہ بھی ان بیوعات میں جوئے کا ہونا ہے، چنانچہ ہدایہ میں بیع ملامسہ ومنابذہ کی ممانعت کے ذیل میں لکھا ہے:

لأن فيه تعليقا بالخطر و قال في هامش الهداية: اى للتمليك بالخطر و التمليكات لا تحمله لأدائه الى معنى القمار (هداية: ۳/ ۳۸)

۱۴۔صیغۂ استقبال کے ساتھ خرید وفروخت:

غائب سودا جس کی بیع مستقبل کی طرف کر کے کی جاتی ہے اور مشتری ثمن نہیں ادا کرتا اور نہ ہی کمپنی کو سامان تیار کرنے کا آرڈر دیا جاتا ہے تو شرعاً اس قسم کے معاملہ پر حقیقت بیع کا اطلاق نہیں ہوسکتا، کیونکہ اس کی حیثیت محض وعدہ کی ہے، لہٰذا وہ کسی کے لیے عقد لازم کے درجہ میں نہ ہوگا، اب اگر وقت مقررہ کے آنے پر بائع ومشتری میں سے کسی نے اس کا انکار کردیا تو اس کو مجبور نہیں کیا جاسکتا، ہاں اسے وعدہ خلافی کہہ سکتے ہیں، البتہ اگر کوئی فریق عرف وعادت کی وجہ سے مجبور سمجھا جاتا ہو تو شرعاً اس طرح کا معاملہ کرنا ممنوع وناجائز ہے۔

۱۵۔شیئر زیر قبضہ کا مطلب:

مندرجہ سوال کا صحیح صواب جاننے سے پہلے ضروری ہے کہ ہم جانیں کہ شریعت میں قبضہ کی حقیقت کیا ہے اور کیا ہر چیز پر قبضہ کے تحقق کے لیے حسی قبضہ اور قبضہ بالید ضروری ہے، تو جہاں تک قبضہ کی حقیقت کا تعلق ہے، تو اس سلسلہ میں حضرات فقہاء نے جو کچھ لکھا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ بائع مبیع کو اپنے مال سے الگ کر کے اس طرح رکھ دے کہ خریدار اپنے سامان کو اپنے اختیار سے جب لے جانا چاہے، یا اس میں جب تصرف کرنا چاہے تو اسے اپنے سامان کو اٹھا کر لے جانے اور اس میں تصرف کرنے کے وقت کوئی رکاوٹ بائع کی طرف سے پیش نہ آئے، چنانچہ صاحب بدائع نے قبضہ کی حقیقت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے:

ولا يشترط القبض بالبراجم لأن معنى القبض هو التمكن و التخلى و ارتفاع الموانع عرفا و عادة و حقيقة (بدائع: ۵/ ۱۴۸)

ایک دوسری جگہ صاحب بدائع نے آگے چل کر قبضہ کے سلسلہ میں مزید بحث کی ہے اور لکھا ہے:

ثم لاخلاف بين أصحابنا في ان اصل القبض يحصل بالتخلية في سائر الاموال (بدائع: ۵/ ۲۴۴)

یعنی فقہائے احناف کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ تمام اموال میں اصل قبضہ تخلیہ (یعنی مال کو چھوڑ دینے اور الگ کردینے) سے حاصل ہوجاتا ہے اور قبضہ کے تحقق کے لیے قبضہ بالید شرط نہیں ہے، بلکہ رکاوٹ کو دور کردینا، عرف وعادت میں قبضہ کے لیے کافی ہے۔ صاحب بدائع نے ایک اور جگہ قبضہ کی حقیقت پر تفصیلی بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

تفسير التسليم و القبض فالتسليم و القبض عندنا هو التخلية و التخلى وهو ان يخلى

البائع بین المبیع و بین المشتری عن التصرف فیه فیجعل البائع مسلما للمبیع و المشتری قابضا له (بدائع: ۵/ ۲۴۴)

ترجمہ: (بائع کا خریدار کو مال) سونپنے اور (خریدار کا اس مال مبیع پر قبضہ) کرنے کی تفسیر ہمارے علمائے احناف نے نزدیک تخلیہ اور تخلی ہے، اور وہ یہ ہے کہ بائع مبیع مشتری کو حوالہ کردے کہ وہ اس میں تصرف کر سکے، لہٰذا اب کہا جائے گا کہ بائع نے مبیع کو سونپ اور مشتری اس پر قابض ہوگیا۔

مذکورہ تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ بائع اگر مبیع کو اپنے ضمان سے نکال کر مشتری کے ضمان میں کردے کہ مشتری جیسے چاہے تصرف کر سکے، تو اسے شرعاً مبیع پر قبضہ کہا جائے گا، اگر یہ صورت شیئرز میں بھی ہو جاتی ہے کہ شیئرز مشتری کے ضمان میں آ جاتا ہے، اور خریدار اگر اپنے خریدے ہوئے شیئرز میں تصرف کرنا چاہے تو اسے کوئی رکاوٹ پیش نہیں آتا ہے تو یہاں بھی یہ کہا جائے گا کہ شیئرز مشتری کے قبضہ میں آ گیا، اور اب اگر وہ اس شیئرز کو فروخت کرنا چاہے تو فروخت کر سکتا ہے، اور شیئرز پر قبضہ کے تحقق کے لیے حسی قبضہ ضروری نہیں ہے بلکہ قبضۂ حکمی کافی ہے، اسی طرح شیئرز پر قبضہ کے ثبوت کے لیے قبضہ بالید کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ اگر غور سے دیکھا جائے تو شیئرز پر قبضہ کے ثبوت کے لیے قبضہ بالید ممکن بھی نہیں ہے، اس لیے شیئرز پر قبضہ کے تحقق کے لیے فقط قبضۂ حکمی کافی ہے۔

اگرچہ شیئرز پر خریدار کی ملکیت کا تحریری ثبوت اس کے پاس سرٹیفکیٹ ملنے کے بعد آئے گا، اس لیے احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ سرٹیفکیٹ پر قبضہ کیے بغیر آگے شیئرز کی خرید و فروخت کا معاملہ نہ کیا جائے، اور اسی قول محتاط پر فتوی دیا جائے۔

۱۶۔ شیئرز سرٹیفکیٹ کے حصول سے پہلے اس کی خرید و فروخت کا حکم:

اگر کوئی خریدار اپنے خرید کردہ شیئرز کو جس کی قیمت اس نے ادا کردی ہے چاہتا ہے کہ اس کی سرٹیفکیٹ کے حصول سے پہلے اس کو فروخت کردے تو یہ جائز ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں جیسا کہ اوپر عرض کیا جا چکا ہے کہ عرف میں شیئرز کا قبضہ اسی وقت سمجھا جاتا ہے جبکہ سرٹیفکیٹ ہاتھ میں آ جائے، نیز ہر چیز کے قبضہ کا طریقہ عرف ہی سے متعین ہوتا ہے، علاوہ ازیں بغیر سرٹیفکیٹ ملے ہوئے دھوکا دہی کا امکان ہے، نیز عرف میں اکثر لوگ بغیر کاغذی ثبوت کے قبضہ کا اعتبار نہیں کرتے ہیں، لہٰذا ان دلائل کا تقاضا ہے کہ سرٹیفکیٹ پر قبضہ کیے بغیر ہرگز آگے خرید و فروخت نہ کیا جائے۔

۱۷۔ شیئرز کی خرید و فروخت کے لیے دلالی کرنا:

اسٹاک ایکسچینج بازار میں خرید و فروخت کے لیے واسطہ بننے والوں کو بروکر کہتے ہیں جو دور حاضر میں شیئرز کی خرید و فروخت اور قیمتوں سے واقفیت رکھتا ہے اور خرید و فروخت کی کاروائی کا اندراج کرتا ہے، تو ایسے شخص کی حیثیت ایجنٹ اور اجیر مشترک کی ہے، دوسرے لفظوں میں بروکر ہی کو دلال کہا جاتا ہے، اگر ایسے لوگ حلال کاروبار کرنے والی کمپنیوں کے ایجنٹ اور بروکر کی حیثیت سے کام کریں تو یہ شرعاً جائز ہے اور ان کی اجرت شرعاً حلال ہوگی (بحث و نظر: شمارہ نمبر ۲۱، صفحہ ۳۸)۔

شیئرز یا حصص

مفتی عزیز الرحمن
مدنی دارالافتاء بجنور

موجودہ زمانہ میں ہر چیز کی وسعت پذیری کی وجہ سے تجارتی کاروبار میں بھی وسعت آئی ہے، چنانچہ کمپنیوں کے شیئرز اور اس کی خرید وفروخت موجودہ زمانہ کی دین ہے ہمارے متاخرین علماء تک اس کی مثال نہیں ملتی اس لیے شرعی بنیادوں اور اصولوں پر ہی اس کو قیاس کیا جاسکتا ہے۔

ابتدائی منزل میں جب کسی کاروبار کی تشکیل کی جاتی ہے تو ایک رجسٹریشن باڈی کاروبار کے کچھ اصول مرتب کر کے اپنے کاروبار میں شریک ہونے کی دعوت دیتی ہے اور اپنے تخمینہ کے مطابق شریکوں کے لیے ایک حصہ کی قیمت مقرر کر دیتی ہے، اب اگر وہ کاروبار جائز ہے تو شرکت بھی جائز ہے اور ناجائز ہے تو شرکت بھی ناجائز ہے، مثلاً شراب کی فیکٹری، سود کے لیے بینکوں کا وجود اسی ضمن میں آتا ہے، اس کمپنی میں شرکت کے حصہ کو شیئر کہتے ہیں، مثلاً ۱۰۰ روپے کے کاروبا میں ہر حصہ کی قیمت دس روپیہ ہو تو گویا دس روپیہ کی شرکت کا سرٹیفکیٹ خریدنے والا اس کمپنی کا شریک ہے اور یہ سرٹیفکیٹ اس کے حصہ شرکت کی نمائندگی کرتا ہے، یہ سرٹیفکیٹ نوٹ سے ذرا مختلف ہے، فرق صرف اس قدر ہے کہ نوٹ کی ملکی قیمت یکساں رہتی ہے جبکہ سرٹیفکیٹ کی قیمت یعنی حصہ شرکت کی قیمت گھٹتی بڑھتی رہتی ہے۔

مختلف شیئرز سے حاصل شدہ رقم کو طے شدہ پروگرام کے مطابق کاروبار کے مطابق کاروبار میں ''زرزری کشد'' کے اصول پر خرچ کیا جاتا ہے، مثلاً کمپنی انکم ٹیکس سے بچنے کے لیے کچھ سودی رقم بینکوں سے اسی تناسب سے لیتی ہے اور اپنی رقم بینک میں جمع کرتی ہے، کہ سود دے کر بھی بینک کی رقم سے نفع ہو اور اپنی رقم کا اتنا سود مل جائے کچھ بینک کے ساتھ برابر سرابر کا معاملہ ہو جائے۔ اس طرح کاروبار میں شرکت کا یہ حصہ سودی کاروبار ہوتا ہے جو حرام ہے اور اس میں شرکت جائز نہیں ہے۔ اتفاق سے شیئرز ہولڈر کے حصہ میں یہ سودی رقم بھی آتی ہے جس میں اس کے حصہ کی نمائندگی ہوتی ہے۔

اس کے بعد بنیادی کاروبار شروع ہوتا ہے، اور کل رقم میں بلڈنگ، سامان تجارت، مشینری وغیرہ جامد اشیاء ہوتی ہیں، ان ہی سب چیزوں کو رکھ کر شیئر کی قیمت مقرر کی جاتی ہے، اس لیے ہر ایک شیئر کے مقابل کمپنی کی جامد اشیاء اور کمپنی کا سیال سرمایہ جو قرضوں میں بٹا ہوا ہوتا ہے نمائندہ ہوتا ہے اور ہر ایک حصہ دار اپنے حصہ کو فروخت کرنے کا کمی بیشی کے ساتھ مالک اور مختار ہوتا ہے، لیکن اس کے لیے چند شرائط ہیں جن کو ذہن میں رکھنا چاہیے:

۱۔ بنیادی طور پر کاروبار حرام نہ ہو۔

۲۔ کمپنی کا تمام سرمایہ سیال نہ ہو، بلکہ کچھ سرمایہ منجمد، بلڈنگ، مشینری، تیار ہونے والا خام مال بھی ہو، شیئرز کا وہ جزو جو کمپنی کے اس اثاثے کے مقابل ہے اسی کو کمی بیشی سے بیچنا جائز ہے، اور شیئرز کا وہ حصہ جو سیال سرمایہ کے مقابل ہے وہ بیع صرف کے حکم میں ہے اس میں کمی بیشی جائز نہیں ہے۔

کمپنیوں کے ان شیئرز اور حصص کی مارکیٹ میں ایک دوسری صورت بن جاتی ہے، جو سٹہ بازی اور غلط طور پر نفع اندوزی کی شکل اختیار کر لیتی ہے جس کی شریعت میں گنجائش نہیں ہے۔

ہم سے بعض حضرات نے بتلایا ہے کہ کمپنیوں کے بنیادی خریدار یعنی قوت منتظمہ جو ابتدائی شرکاء ہوتے ہیں ان کے لئے لازم ہے کہ وہ سود سے حاصل شدہ رقم کو صدقہ کر دیا کریں، اور سودی رقم کے علاوہ جو ان کے حصہ میں منافع اور اثاثہ آتا ہے اس پر زکوۃ بھی دیا کریں، اور اس کا کاروبار کی شرکت کو اچھا نہ سمجھیں تو کمپنی کے حصے دار بننے اور شیئرز ہولڈر ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے جائز ہے، اتفاق سے میں اس رائے سے بالکل متفق نہیں ہوں، کیونکہ ہر مسلمان بقدر حیثیت اتباع دین اور اشاعت دین کا مکلف ہے۔

رہا زکوۃ وغیرہ کا معاملہ تو کمپنی کے بنیادی ممبران کی ذمہ داری ہے یا پھر ہر شیئرز ہولڈر کی بقدر اثاثہ ذمہ داری ہے، کیونکہ ہر شیئر ہولڈر بقدر حصہ مالک ہے اور بتوسط قوت حاکمہ قابض ہے، اسی بنیاد پر اس کو اپنا شیئر کم یا زیادہ میں فروخت کرنے کا اختیار ہے، ورنہ بیع قبل القبض، یا بیع غیر مقدور التسلیم لازم آئے گی جو جائز نہیں۔

شیئرز - فقہ اسلامی کی روشنی میں

مولانا زبیر احمد قاسمی

اشرف العلوم کنہواں، سیتامڑھی

ایک بڑی رقم سے بڑے پیمانے پر تجارت و سرمایہ کاری کر کے زائد منافع حاصل کرنے کی غرض سے ""مشترک تجارت"" کے عنوان پر مختلف کمپنیاں ملک میں قائم ہیں اور ہو رہی ہیں۔ ہمارے علم و اطلاع اور تحقیق و آگہی کے مطابق تقریباً ساری کمپنیاں دو دور یا دو مرحلہ سے گذرتی ہیں۔

پہلا مرحلہ:

یہ دور و مرحلہ اس کے ابتدائی وجود و قیام کا ہوتا ہے، جس میں اولاً چند اشخاص پر مشتمل ایک بورڈ بنتا ہے جو بنام فلاں کمپنی اپنا اشتہار شائع کرتا ہے، جس میں کچھ اصول و ضوابط کے ساتھ کسی خاص تجارت کے منصوبے اور طریقہ کار کی وضاحت، اس تجارت کے لئے جتنے سرمایہ کی ضرورت ہوتی ہے اس کا اظہار، اور پھر اس میں شرکت اور حصہ دار بننے کی نوعیت و شرائط کو بیان کرتے ہوئے مطلوب سرمایہ کو مختلف حصوں پر تقسیم کر کے ایک ایک حصہ کو شیئرز سے موسوم کیا جاتا ہے، اور عام لوگوں کو اس شیئرز کے خریدنے کی دعوت دے کر گویا اس تجارت میں شریک ہونے اور اس مشترکہ سرمایہ کاری کے ذریعہ منافع حاصل کرنے کی ترغیب دی جاتی ہے۔

مثلاً زیر ہدف تجارت کے لئے مطلوب سرمایہ اگر ایک ہزار روپے ہیں اور اس کو سو حصہ کر کے کمپنی فروخت کرتی ہے، اور کوئی شخص ایک حصہ دس روپے دے کر اور کوئی دو حصہ بیس روپے دے کر خریدتا ہے تو اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ پہلا خریدار پورے سرمایہ کا ایک فیصد اور دوسرا دو فیصد حصہ کمپنی کے حوالہ کرتا ہے اور سرمایہ میں ایک فیصد اور دو فیصد کا یہ دونوں مالک سمجھے جاتے ہے، چنانچہ تجارت شروع ہونے اور منافع حاصل ہونے کے بعد اسی حساب و تناسب سے منافع میں دونوں کو حصہ ملا کرتا ہے۔ اس کا حاصل یہ نکلا کہ کمپنی کے اس ابتدائی وجود و قیام کے مرحلے میں جو شخص بھی شیئرز کا خریدار بنتا ہے وہ دراصل قیمت شیئرز کی صورت میں اپنا مال کمپنی کے حوالہ کرتا ہے کہ تجارت کرے اور منافع میں حسب ضابطہ و شرائط ہمیں شریک کرے۔

اب کمپنی کی طرف سے اس حصہ کی خریدگی کا جو ثبوت بشکل دستاویز اور شیئرز سرٹیفکیٹ دیا جاتا ہے وہ دراصل اسی قدر مال و مالیت کا ثبوت اور نمائندہ ہے جو اس شخص کا کمپنی کے مشترک سرمایہ میں حصہ ہوتا ہے اور بس۔ اب یہاں یعنی کمپنی کے اس ابتدائی مرحلہ کے دوران چند سوالات پیدا ہوں گے:

پہلا سوال تو یہ ہوگا کہ اس قسم کی کمپنیوں کے شیئرز کا اس ابتدائی مرحلہ میں خریدنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ اس کا جواب یہی ہوگا کہ اگر وہ کمپنی غیر شرعی کاروبار اور عقود فاسدہ کے ذریعہ منافع حاصل نہ کرنے کی پابند رہے تو جائز ہے، ورنہ تعاون علی الاثم کی معصیت کا ارتکاب ہوگا جو ناجائز ہے۔

دوسرا سوال یہ پیدا ہوگا کہ شیئرز کا یہ خریدار اول خواہ شیئرز سرٹیفکیٹ کے حاصل ہونے سے پہلے یا اس کے بعد اگر اپنا وہ حصہ فروخت کرنا چاہے تو کتنے میں بیچ سکتا ہے؟

اس کے جواب میں تفصیل یہ ہوگی کہ اگر کمپنی کی اعلان کردہ پالیسی اور کاروبار کے متعلق اس کے ضابطے اور طریقہ کار میں یہ طے ہو کہ جمع شدہ کل مشترک سرمایہ میں سے اتنا فیصد تو جامد املاک، اراضی، عمارت، مشین، فرنیچر وغیرہ میں مشغول رکھا جائے گا اور باقی حصہ سے منافع بخش کاروبار کر کے منافع حاصل کئے جائیں گے۔ لیکن کمپنی اب تک اپنے وجود و قیام کے ابتدائی مرحلے ہی میں ہے، کام صرف شیئرز کی بیع وشراء کے ذریعہ مطلوب سرمایہ جمع کرنے ہی کا ہو رہا ہے، جامد املاک، اراضی، عمارت، مشین، فرنیچر وغیرہ کے حصول تک کا کام شروع نہیں ہوا ہے، اور اسی دوران شیئرز کا کوئی خریدار اول اپنا شیئرز بیچنا چاہے تو وہ اپنے حصہ کی مالیت کے بقدر ہی نقد روپے کے بدلے فروخت کرسکتا ہے، کیونکہ یہ نقد کی نقد سے بیع ہوگی، مساوات ضروری اور کمی بیشی ناجائز ہوگی۔

دوسرا مرحلہ:

لیکن اگر کمپنی عملاً کاروبار شروع کرچکی ہے اور اب سارا نقدی سرمایہ طے شدہ پالیسی وضابطہ کے مطابق جامد املاک، اراضی وعمارت، مشین اور خام مال وغیرہ میں بدل چکا ہے تو اب پہلا شیئر ہولڈر فقہ کے مشہور ضابطہ "صرفا إلى خلاف الجنس" کے مطابق اپنا حصہ کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرسکتا ہے۔

اگر کمپنی کی پالیسی اور اعلان کردہ ضابطہ اور طریقہ کار یہ طے ہو کہ شیئر ہولڈروں سے حاصل کردہ پورا سرمایہ صرف منافع بخش کاروبار ہی میں مشغول رہے گا۔ کاروبار کے لئے ضروری اشیاء یعنی جامد املاک، عمارت و فرنیچر اور مشین وغیرہ میں وہ سرمایہ نہیں لگایا جائے گا، ایسی صورت میں اگر کوئی شیئرز ہولڈر اپنا شیئرز بیچنا چاہے تو پہلے تحقیق کرنی ہوگی کہ ان دنوں کمپنی کا سارا سرمایہ نقد و دیون کی شکل میں بدل چکا ہے، یا کچھ نقد دیون ہیں اور کچھ اسباب تجارت وعروض کی شکل میں بھی ہیں، اور پھر اس شیئرز ہولڈر کا منافع وغیرہ ختم ہو کر اب اس کا پورے سرمایہ میں کتنا حصہ کتنی مالیت کا بن چکا ہے۔ تب نقد دیون والی صورت میں اپنے حصہ کی مالیت کے مساوی نقد کے بدلے بیچے گا، کمی بیشی جائز نہ ہوگی۔ ہاں دوسری صورت جس میں کچھ نقد دیون بھی ہیں اور کچھ اسباب وعروض بھی ہیں، اس میں کمی بیشی کے ساتھ جتنی قیمت میں چاہے اپنا حصہ فروخت کرسکتا ہے۔ صرفا إلى خلاف الجنس معاملہ جائز ہوگا۔

آج کل کمپنیوں کی واقعی حیثیت:

اوپر جو کچھ بیان کیا گیا ہے وہ کمپنی کی امکانی نوعیت وحیثیت کے پیش نظر کیا گیا ہے لیکن عموماً کمپنیوں کی جو نوعیت ہے اس سے واقف وباخبر بعض حضرات سے گفتگو کے بعد معلوم ہوا کہ دراصل کمپنی کا بورڈ آف ڈائریکٹرس کمپنی کے جملہ منجمد اثاثے، اراضی وعمارت، فرنیچر اور مشین وغیرہ کا مالک ہوتا ہے، اور شیئرز کی بیع وشراء کے ذریعہ شیئرز ہولڈروں سے جو سرمایہ جمع ہوتا ہے اسی سے منافع بخش کاروبار کئے جاتے ہیں۔ گو اس میں وہ بورڈ آف ڈائریکٹرس شیئرز کے خریدار ہو کر شیئرز ہولڈر کی حیثیت بھی حاصل کئے رہتے ہیں اور سب کے سب اپنے اپنے شیئرز کی مناسبت

سے حسب ضابطہ وشرائط منافع میں بھی شریک ہوتے ہیں۔

اگر کمپنی کی واقعی نوعیت یہی ہے تو پھر سب سے پہلے یہ طے کرنا ہوگا کہ جب بورڈ آف ڈائریکٹرس اپنا سرمایہ بھی لگاتے ہیں اور عملاً کاروبار میں حصہ بھی لیتے ہیں، اور عام طور پر جو شیئرز ہولڈر ہوا کرتے ہیں وہ قیمت شیئرز کی شکل میں صرف اپنا سرمایہ کمپنی کے حوالہ کرتے ہیں، کسی کاروبار میں عملاً کوئی حصہ نہیں لیتے تو فقہی اصطلاح میں یہ کون سا معاملہ ہوا۔

شیئرز کی خریداری عقد قرض ہے یا شرکت یا مضاربت:

میں نے اپنے طور پر جتنا غور کیا اسی نتیجے پر پہونچا کہ یہ دراصل مضاربت ہے۔ عقد شرکت فی العنان بھی کہنا مشکل ہے۔ اور قرض واستقراض تو ہرگز نہیں، ورنہ پھر منافع مطلقاً حرام بن جائے۔ عقد شرکت بھی نہیں، کیونکہ فقہاء لکھتے ہیں: **وأما العمل في الشركة فمن الجانبين فلو شرط خلوص اليد لأحدهما لم تنعقد الشركة لانتفاء شرطها وهو العمل منهما** (التحریر المختار للعلامہ الرافعی ۲/۱۷)۔

آگے لکھتے ہیں: **شرط منها شرط لتحقق الشركة وإذا شرط على أحدهما تكون مضاربة** (حوالہ سابق)۔

مذکورہ بالا فقہی نصوص کا واضح مطلب یہی نکلتا ہے کہ کمپنی کے شیئرز ہولڈرس جب قیمت شیئرز کی شکل میں اپنا سرمایہ کمپنی کے حوالہ کر کے عملاً اور اصالۃً کاروبار میں کوئی حصہ نہیں لیتے تو رب المال کے درجہ میں ہوئے اور کمپنی مضارب ہوئی۔ ہاں کمپنی میں شریک وہ سارے لوگ جو اپنا اپنا سرمایہ بھی لگاتے ہیں اور پھر سب عمل تجارت اور اس کے متعلقہ کاموں میں عملی طور پر حصہ بھی لیتے ہیں وہ لوگ باہم شرکاء کہلا سکتے ہیں۔ اور یہ شرعاً ممکن وجائز ہے کہ چند شرکاء کے مشترک کاروبار میں کچھ اور لوگ محض بعقد مضاربت شریک فی النفع ہو جائیں، اور یہ رب المال حضرات محض شریک فی النفع ہوں، کمپنی کے منجمد املاک، عمارت وفرنیچر اور صنعت وحرفت کے آلات ومشین میں شریک نہ قرار پائیں۔

شیئرز سرٹیفیکٹ محض ثبوت ودستاویز ہے:

میری نظر میں سارے شیئرز ہولڈرس کو جو کمپنی یا اس کے ایجنٹ کی طرف سے شیئرز سرٹیفیکٹ دی جاتی ہے وہ محض اس بات کا ثبوت ہے کہ اس شیئرز ہولڈر کا فلاں کمپنی میں اتنا سرمایہ اور اتنی ملکیت مسلم وموجود ہے، یعنی وہ سرٹیفیکٹ کمپنی میں شیئرز ہولڈر کی ملکیت وحصص کی نمائندگی کرتی ہے۔

مرسلہ سوالوں کے مختصر جوابات

۱۔ شیئرز سرٹیفیکٹ کمپنی میں شیئرز ہولڈر کی ملکیت کی نمائندہ ہے، اور کمپنی کے جمع سرمایہ میں حسب تناسب حصہ دار ہونے کی دلیل وثبوت ہے۔

بعض وہ صورت جس میں باہمی قرارداد سے کمپنی تحلیل ہو جاتی ہے اور تمام شیئرز ہولڈرس کو اس کے شیئرز کے تناسب سے اگر صرف تجارتی اثاثے میں حصہ ملتا ہے، نفع ہو تو نفع کے ساتھ اور نقصان ہو تو خسارہ کے ساتھ تو یہ

دراصل تقسیم اثاثہ ہے جو ہونا ہی چاہئے، اور حسب شرائط وضابطہ نفع ونقصان دونوں میں شرکت ہونی ہی چاہئے، اور ظاہر ہے کہ یہ تقسیم اسی شیئرز سرٹیفکیٹ کی بنیاد پر حصہ رسدی ہوتی ہوگی، اور اگر کمپنی کی تحلیل کے بعد سارے شیئرز ہولڈرس کو بھی جمیع املاک حتی کہ اراضی وعمارت، فرنیچر وغیرہ کے ساتھ تجارتی اثاثے میں حسب تناسب حصہ ملا کرتا ہے، تو یہ کمپنی کی اسی نوعیت وحیثیت میں ہوگی جس میں شیئرز سے حاصل شدہ جمع سرمایہ کا کچھ حصہ جامد املاک کے مہیا کرنے میں مشغول رکھا گیا ہوگا اور بقیہ سرمایہ سے تجارتی اور منافع بخش کاروبار کئے گئے ہوں گے۔

۲۔ کسی کمپنی کے ابتدائی وجود وقیام کے مرحلہ میں جب شیئرز کا اعلان ہوتا ہے اور کوئی شخص شیئرز خرید لیتا ہے تو جب تک وہ سرمایہ کاروبار میں لگ کر اسباب وعروض کی شکل میں بدل نہیں جاتا، کسی شیئرز ہولڈر کا اپنا حصہ فروخت کرنا اپنے حصہ کی مالیت کے بقدر مساوی ہی جائز ہوگا، کمی بیشی ناجائز ہوگی۔

۳۔ کمپنی کے دوسرے مرحلہ میں داخل ہوجانے یعنی عملاً کاروبار شروع ہوجانے کے بعد جن ایام میں اثاثہ مخلوط من النقد والعروض ہوگا تو شیئرز ہولڈر اپنے حصہ کی فروخت کمی بیشی کے ساتھ کرسکتا ہے۔ صرفاً الی خلاف الجنس معاملہ جائز ہوگا، ورنہ پھر بقدر مساوی ہی بیچنا جائز ہو سکے گا۔

۴۔ جن کمپنیوں کا بنیادی کاروبار حرام ہوگا اس کے شیئرز کی خریداری مسلمانوں کے لئے تعاون فی الاثم کی بنا پر جائز نہیں ہوگی۔

۵،۶۔ جن کمپنیوں کا بنیادی کاروبار حلال ہو مگر کبھی کاروبار کے خاص اور ناگزیر حالات میں بدرجہ مجبوری سودی قرضہ لینا پڑتا ہو تو قاعدہ فقہیہ "یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح" کے تحت جب کسی مسلمان تک کے لئے یہ استقراض مباح ہوجاتا ہے تو کمپنی جو غیر مسلم فرد اعتباری کے درجہ میں ہے اس کے لئے یہ استقراض تو بدرجہ اولی جائز ہو گا، اور ایسی کمپنیوں کا شیئرز خریدنا یقیناً جائز ہوگا، اگر کمپنی سود لے تب ناجائز ہوگا۔

۷۔ سودی قرضہ بوقت مجبوری اور بوجہ حاجت شرعیہ لیا جائے، یا بلا حاجت شرعیہ محض فروغ تجارت کے لئے لیا جائے، پہلی صورت میں بطور قرض حاصل کردہ مال تو حلال ہی ہوگا اور اس سے حاصل شدہ منافع بھی حلال ہی رہیں گے۔ البتہ دوسری صورت میں ضابطہ شرعیہ "حرمة العقد لا يستلزم حرمة المال" کے تحت قرض کے طور پر حاصل کردہ مال اور پھر اس سے حاصل کردہ منافع کو مباح وحلال ہی رہیں گے، لیکن بلا حاجت شرعیہ چونکہ استقراض بالربح کا یہ عقد حرام افراد کمپنی، بورڈ آف ڈائریکٹرس نے اصالۃً (بشرط اسلام) اور تمام مسلمان شیئرز ہولڈرس نے وکالۃً کیا، اس لئے عنداللہ مجرم وگنہگار ہوں گے۔ بایں ہمہ "حرمة العقد لا يستلزم حرمة المال" کے مطابق مال ومنافع حلال وطیب ہی کہلائیں گے۔

۸۔ جیسا کہ اوپر ہم نے تفصیلاً لکھا ہے اس کی روشنی میں واقعہ یہی ہے کہ شیئرز ہولڈر کی حیثیت ایک رب المال کی اور کمپنی کے بورڈ آف ڈائریکٹرس فرد اعتباری کی حیثیت مضارب ہی کی ہوتی ہے۔

المضاربة توكيل بالعمل لتصرفه بأمره (درمختار ۴؍۴۸۳)۔

۹۔ اگر کوئی شیئرز ہولڈر سودی قرضہ لینے سے اپنے اختلاف کا اعلان کردے اور اپنی وسعت کے مطابق بورڈ آف ڈائریکٹرس کو استقراض بالربح سے روک دے تو گو یہ غیر موثر ہی ہو، مگر یہ عند اللہ کمپنی کے فعل حرام کی ذمہ داری سے انشاء اللہ بری الذمہ ہوگا۔

۱۰۔۱۱ اگر کوئی کمپنی منافع حاصل کرنے میں عقود فاسدہ و باطلہ کی پرواہ نہ کرے حتی کہ قرض دے کر سود حاصل کرنے سے بھی احتراز نہ ہو، یا قانونی مجبوری کے تحت ہی کمپنی کو اپنا سرمایہ بینک میں رکھ کر سود لینا پڑے، یا سیکورٹی بانڈس خرید کر سود لینے سے نہ بچ سکے گویا وہ کمپنی عقود فاسدہ و باطلہ کے ذریعہ منافع حاصل کرنے سے بچنے کی پابند نہ رہ سکے تو ان سارے حالات و معاملات سے واقف ہوتے ہوئے کسی مسلمان کے لئے شرعاً جائز نہیں ہوگا کہ وہ ایسی کسی کمپنی کا شیئرز خریدے۔

بایں ہمہ اگر کسی مسلمان نے ایسی کمپنی کا شیئر خرید ہی لیا تو گرچہ وہ اس فعل حرام کے سبب عند اللہ مجرم و گنہگار قرار پائے گا لیکن کمپنی کی طرف سے جو منافع اس کو حصہ رسدی سے ملے گا اس میں وہ منافع بھی یقیناً شامل ہوگا جو مال حلال سے بطریقہ حلال حاصل کیا گیا ہوگا۔ اس لئے ورع و تقوی اور احتیاط کا تقاضا تو یہی ہوگا کہ شیئرز ہولڈر اپنے حصہ سے اپنے علم و تحقیق، قیاس و تخمین بظن غالب کے مطابق سودی آمدنی اور اس سے حاصل شدہ منافع کے بقدر نکال کر صدقہ کردے۔ لیکن چونکہ خلط استہلاک اور تقسیم مطہر مال ہو جاتا ہے اس لئے اس تمام ملے ہوئے منافع کو خود شیئرز ہولڈر بھی از روئے فتوی استعمال میں لاسکتا ہے۔ اس صورت کی پوری تفصیل اور اس کے مفصل دلائل امداد الفتاوی (۴۹۸/۳) میں مذکور ہیں۔

۱۲۔ شیئرز کی تجارت فی نفسہ جائز و صحیح ہے، حضرت تھانویؒ نے اسے بیع حظوظ الائمہ (اوقاف کے وہ حصے جس کو واقف نے ائمہ مساجد پر وقف کیا ہو) پر قیاس کرتے ہوئے فرمایا ہے: **حاصله جواز بيع الحقوق الموجودة قبل القبض دون المعدومة** (امداد الفتاوی ۴۹۵/۳)۔ ہمارے خیال میں شیئرز کی بیع دراصل اس حصہ حقوق کی بیع ہے جو کسی شیئرز ہولڈر کا اس کمپنی میں حسب ضابطہ بشکل سرمایہ و منافع رہتا ہے۔ اب بازار کے اتار چڑھاؤ، کمپنی کی ساکھ اور کاروبار کی نوعیت سے ہر حصہ کے منافع کا اضافہ کبھی تھوڑی تھوڑی مدت ہی میں نمایاں محسوس ہونے لگتا ہے، اور ہر تجربہ کار ذہن جسے کاروباری معاملات سے تعلق ہوتا ہے اور بازار کی رسد و طلب کے تجزیہ کی صلاحیت ہوتی ہے وہ اندازہ کر لیتا ہے کہ کس کمپنی کے شیئرز کی مالیت و قدر اور اس کا ویلیویشن کب کتنا بڑھ گیا ہے، اس طرح ان شیئرز کے زیادہ منافع بخش ہونے کا تصور ہونے لگتا ہے اور پھر ان شیئرز کی فروخت زیادہ سے زیادہ ثمن میں ہونے لگتی ہے، اور یہ حقیقت ہے کہ کسی شیئر کی قدر اور ویلیویشن کے بڑھنے یا گھٹنے کا پتہ کمپنی کے اعلانیہ وغیرہ کے علاوہ بازار کے حالات اور کمپنی کی ساکھ کی روشنی میں قیاس و تخمین سے ہی ہوا کرتا ہے۔

اب کبھی یہ قیاس واقع کے مطابق بھی ہوتا ہے اور کبھی خلاف واقعہ، مگر اپنی جگہ یہ بھی امر واقعی ہی ہوتا ہے کہ کمپنی کے کاروباری مرحلہ میں داخل ہو جانے کے بعد عام حالات میں سارا سرمایہ صرف نقد و دیون ہی کی شکل میں متبدل نہیں ہو جاتا بلکہ ہمیشہ سرمایہ کا کچھ حصہ بشکل نقد و دین رہتا ہے تو کچھ حصہ بشکل اسباب و عروض و خام مال بھی

رہا کرتا ہے، اور شیئرز ہولڈر کا حق اپنے شیئرز کے بقدر نقد ودین اور اسباب وعروض اور خام مال سبھی میں دائر وسائر ہوتا ہے، اس لئے ان شیئرز کا جو بھی ویلو ویشن اور قدر و مالیت ظن وتخمین سے قرار دے کر جس قیمت میں بھی خریدا اور بیچا جائے، صرفا یا بلا خلاف الجنس یہ معاملہ حد جواز ہی میں رہے گا۔

۱۳۔ شیئرز مارکیٹ میں وہ سودا جسے فیوچر سیل (بیاعات مستقبلیات) کہا جاتا ہے اس کے مقصد اور طریقہ کار کی جو وضاحت سوال میں کی گئی ہے، یہ تو ہماری سمجھ کے مطابق سٹہ بازی اور جوا بازی ہے، جسے حرام ہی کہا جاسکتا ہے۔ واللہ اعلم

۱۴۔ اگر اس سوال کا مقصد وہی فیوچر سیل ہے تب تو حکم اوپر لکھا جا چکا ہے، اور اگر بیع سَلَم کی طرح کا کوئی دوسرا معاملہ مراد ہے تو عقد سَلَم کی شرائط کے ساتھ اسے جائز کہا جاسکتا ہے ورنہ نہیں۔ بہر حال یہ سوال میری سمجھ میں نہیں آیا۔

۱۵۔ شیئرز کی جب اصل حیثیت یہ ٹھہری کہ دراصل وہ شیئرز ہولڈر کا حق وحصہ ہوتا ہے جو اس کمپنی کے اثاثے اور تجارتی سامان وعروض وغیرہ میں ہوتا ہے اور شیئرز سرٹیفکیٹ صرف اس حصہ وحق کا ایک ثبوت ہوتا ہے، تو شیئرز کی نقد بیع کا مطلب یہ ہوا کہ صاحب شیئرز اپنے اس حصہ وحق کا جو اس کا کمپنی میں موجود وثابت ہے عوض لے کر خریدار کے حق سے دست بردار ہوگیا۔ گویا شیئرز کی بیع وشراء ایک کے لئے اپنے حق سے دست برداری ہوتی ہے اور دوسرے کے حق میں اس حصہ وحق پر اس کی ملکیت کا اثبات ہوتا ہے۔

۱۶۔ اسے صلح وتخارج کے عنوان سے بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے یعنی شیئرز کے بائع نے کچھ عوض لے کر مشتری کے حق میں اپنے حصہ کے استحقاق سے دست بردار ہوگیا، شیئرز سرٹیفکیٹ پر قبضہ ہونے نہ ہونے سے اس معاملہ میں کچھ فرق نہیں ہوسکتا، شیئرز کی اس پہلی بیع وشراء کے بعد جو دوسری یا تیسری بیع ہوگی سب کی حیثیت وہی اپنے حق وحصہ سے دست برداری اور تخارج کی قرار دی جاتی رہے گی، اور حق موجودہ کی بیع قبل القبض کا جواز اوپر لکھا جا چکا ہے۔

۱۷۔ اسٹاک ایکسچینج بازار میں شیئرز کی خرید وفروخت کے لئے واسطہ بننے والے جسے "بروکر" کہتے ہیں اور جس کی حیثیت ایک ایجنٹ کی ہوتی ہے، کا یہ عمل فریب ودغا سے اگر خالی ہو تو "اجیر مشترک" کی طرح ایک اجرت معینہ پر یہ ایجنٹی جائز کہی جائے گی ورنہ نہیں۔ واللہ اعلم بالصواب

حصص کی شرعی حیثیت

مولانا عبدالجلیل قاسمی

امارت شرعیہ، پھلواری شریف پٹنہ

۱۔ کمپنی کا خرید کردہ شیئر کمپنی میں شیئر ہولڈر کی ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے۔ یہ محض کمپنی کو رقم دیئے جانے کی دستاویز نہیں ہے۔ شیئر ہولڈر کے دیوالیہ ہونے کی صورت میں موجودہ قانون کے مطابق اس کی املاک ضبط کرکے اس کے قرض ادا کئے جاتے ہیں، اس وقت اس کے حصہ کے تناسب سے کمپنی کے اثاثے قرق نہیں کئے جا سکتے۔ یہ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ شیرز کمپنی کو دی گئی رقم کی دستاویز ہے۔

اگر کوئی شخص مفلس ہو تو صاحبین کے نزدیک اس کی منقولہ بلکہ غیر منقولہ اشیاء، اراضی وغیرہا بھی فروخت کرکے اس کے قرضہ کی ادائیگی کی جائے گی، لیکن اس کا رہائشی مکان فروخت کرکے قرضہ ادا نہیں کیا جاتا ہے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ وہ مکان کا مالک نہیں ہے۔

اسی طرح اگر حکومت نے کسی مصلحت کی وجہ سے یہ قانون بنادیا کہ شیئر ہولڈر کے دیوالیہ ہونے کی صورت میں اس کے حصہ کے تناسب سے کمپنی کے اثاثے قرق نہیں کئے جائیں گے، تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اثاثوں کا مالک نہیں ہے۔ بلکہ کمپنی اگر تحلیل ہو جائے تو شیئر ہولڈر کو اس کے شیئرز کے تناسب سے اثاثوں میں حصہ ملنا واضح ثبوت اور مضبوط دلیل ہے کہ شیئر اثاثوں میں ملکیت کا ثبوت ہے نہ کہ قرض کی دستاویز۔

۲۔ جب تک کمپنی کے پاس املاک نہیں ہیں اس وقت تک کمپنی کے شیئرز کی بیع کی جائے تو یہ نقد کی بیع نقد سے ہے۔ اس میں بیع صرف کے احکام جاری ہوں گے یعنی نہ کمی زیادتی ہو اور نہ ادھار ہو۔

اگر شیئر ہولڈر ایسی صورت میں اپنے شیئر کو کم قیمت یا زیادہ قیمت میں فروخت کرے گا تو ناجائز ہوگا، اس لئے کہ یہ سود ہوگا اور وہ ناجائز ہے۔

لیکن اگر جتنے روپے میں شیئر خریدا ہے اتنے روپے ہی میں فروخت کرتا ہے تو جائز ہوگا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں حضرت تھانوی علیہ الرحمہ نے اس کو ناجائز کہا ہے۔ وہ لکھتے ہیں: اسی طرح حصص خریدنا چونکہ یہ روپیہ کا مبادلہ روپے سے ہے، اور دست بدست نہیں ہے، اس لئے ناجائز ہے (امداد الفتاوی ۳/۱۳۰)۔

حضرت تھانویؒ کا یہ جواب کمپنی کے کاروبار شروع کئے جانے کے بعد شیئر کی خریداری کے بارے میں ہے، اس لئے حاشیہ میں یہ کہہ کر کہ حصص بصورت عروض تجارت و مشینری ہوتے ہیں، اس لئے روپیہ کا مبادلہ روپے سے نہیں ہے بلکہ عروض سے ہے۔ اس کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

لیکن یہاں کاروبار شروع کرنے سے قبل جب کہ تمام شیئرز ابھی نقد کی صورت میں موجود ہیں، حصص نقد ہی ہیں، اس لئے یہاں نقد کی بیع نقد سے ہے۔

حضرت تھانویؒ نے اپنے اس جواب میں لکھا ہے کہ ہر حصہ دار اپنے حصہ کا مالک ہوتا ہے اور عملہ کاروبار میں ان حصہ داروں کا وکیل ہوتا ہے، اور شرعاً ان کا فعل حصہ داروں کی طرف منسوب ہوگا۔ اگر وہ کوئی ناجائز تجارت کریں گے ....تو ایسا ہی ہوگا جیسے خود حصہ دار ادا کریں۔

حضرت تھانویؒ نے کمپنی کے عملہ کو حصہ داروں کا وکیل تسلیم کیا ہے، تو جس طرح وکیل ہونے کی حیثیت سے جو کچھ وہ کریں گے سب حصہ داروں کا عمل سمجھا جائے گا۔ تو پھر ان عملہ کے قبضہ کو حصہ دار کا قبضہ کیوں نہیں تسلیم کیا جائے۔ اور شیئرز ہولڈر اپنا شیئرز فروخت کر رہا ہے۔ جب تک وہ شیئرز ہولڈر تھا عملہ اس کا وکیل ہے اور شیئرز کی رقم جو عملہ کے قبضہ میں ہے خود شیئرز ہولڈر کے قبضہ میں ہے، اور جس وقت اس نے فروخت کر دیا، اس کے مساوی روپے لے لیا تو اب خریدار شیئرز ہولڈر ہو جائے گا اور عملہ اس کا وکیل ہوگا، اور عملہ کا قبضہ اس کا قبضہ مانا جائے گا۔ پھر یہ کہنا کہ یہ دست بدست نہیں ہے ناقابل فہم ہے، اس لئے میرے خیال میں اگر مساوی قیمت میں فرق ہو تو اس کو ادھار کہہ کر ناجائز نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کی اجازت دی جانی چاہئے۔

۳۔ کاروبار شروع ہو جانے کے بعد جب کمپنی کا اثاثہ نقد اور املاک کا مجموعہ ہے تو اس کو کم زیادہ پر فروخت کرنا جائز ہے۔ نقد کے مقابلہ میں نقد اور باقی املاک کے مقابلہ میں سمجھا جائے گا۔ مثلاً اگر ایک شیئرز ایک ہزار روپے کا ہے تو اس میں سے چھ سو روپے نقد اور چار سو روپے کے املاک ہیں۔ اگر شیئرز ہولڈر نے اس کو بارہ سو روپے میں فروخت کر دیا تو چھ سو روپے کے مقابلہ میں چھ سو روپے اور املاک کے مقابلہ میں چھ سو روپے ہوئے۔ اسی طرح اگر اس نے آٹھ سو روپے میں فروخت کیا تو چھ سو کے مقابلہ میں چھ سو ہوں گے۔ اور دو سو روپے املاک کے مقابلہ میں ہوں گے، اس لئے یہ بیع جائز قرار پائے گی۔

۴۔ وہ کمپنیاں جن کا بنیادی کاروبار حرام ہے ان کے شیئرز کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے۔

۵۔ بچنا بہتر ہے، لیکن اگر کوئی شریک ہونا چاہے تو اجازت دی جانی چاہئے۔

۶۔ اس میں بھی پرہیز کرنا اولیٰ ہے، اور شرکت کی اجازت دی جانی چاہئے۔

نوٹ: سوال نمبر ۵ و ۶ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ سرکاری قانون کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے کبھی قرض لینا پڑتا ہے اور کبھی قرض دینا پڑتا ہے۔ ایسی حالت میں مناسب یہ ہے کہ جتنا سرمایہ ریزرو بینک میں جمع کرنا پڑے، سیکورٹی بانڈس خریدنے پڑیں، اتنی رقم انکم ٹیکس کی زد سے بچنے کے لئے قرض کی شکل میں لی جائے تاکہ جس قدر سود کی رقم بینک سے ملے اسی قدر سود کی شکل میں اس کو واپس کر دیا جائے، اس طرح صرف سود کا حساب ہوگا، نہ سود دینا ہوگا نہ لینا ہوگا۔

۷۔ سودی قرض لینا بلا مجبوری کے جائز نہیں ہے، یہ عمل غلط ہے، لیکن قرض میں لی گئی رقم میں کوئی خبث نہیں ہے۔ قرض لینے والا اس کا مالک ہوگا، اس کے ذریعہ کاروبار کر کے جو منافع حاصل کیا جائے وہ بلاشبہ حلال ہوگا۔

۸۔ جی ہاں! بلکہ کمپنی کا پورا عملہ حصہ داروں کا وکیل ہے اور عملہ کا عمل حصہ داروں کا عمل سمجھا جائے گا۔ حضرت

تھانویؒ لکھتے ہیں: ''عملہ کاروبار میں حصہ داروں کا وکیل ہوتا ہے، اور شرعاً ان کا فعل حصہ داروں کی طرف منسوب ہوگا، اگر وہ کوئی ناجائز تجارت کریں گے......تو ایسا ہی ہوگا جیسے خود حصہ دار کریں (امداد الفتاوی ۳/۱۳۰)۔

۹۔ صرف اختلاف کا اعلان کر دینا کافی نہیں ہوگا اس کو کمپنی سے الگ ہو جانا چاہئے۔

۱۰۔ کافی ہوگا۔

۱۱۔ اگر نکال دے تو اچھا ہے ورنہ ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ روپیہ ثمن ہے اور وہ متعین نہیں ہوتا ہے، اس لئے اگر سود کی رقم سرمایہ میں ملی ہوئی ہے تو منافع کا سودی رقم کا نفع ہونا متعین نہیں ہوگا۔

۱۲۔ شیئرز کی تجارت میں کوئی قباحت معلوم نہیں ہوتی ہے۔

۱۳۔ یہ قمار ہے اور حرام ہے۔

۱۴۔ سوال کی وضاحت کی جائے، اگر مقصد یہ ہے کہ مال موجود نہیں ہے اور بائع مشتری سے وعدہ کرتا ہے کہ میں مال منگادوں گا، پھر مال منگا کر مشتری کو دیتا ہے تو یہ وعدہ ہے، مال منگانے پر ان کو ایجاب وقبول کرنا چاہئے، یہ درست ہوگا۔ لیکن مال منگانے کے بعد نہ بائع پر بیع لازم ہوگی نہ مشتری پر۔ بائع کو اختیار ہے کہ وہ بیع کرنے سے انکار کردے، اسی طرح مشتری کو حق ہے کہ نہ خریدے۔ کیونکہ دونوں میں بیع نہیں ہوئی ہے صرف وعدۂ بیع ہے۔ اگر اس کے علاوہ کوئی دوسرا مقصد ہے تو اس کی وضاحت کی جائے۔

۱۵۔ بوقت بیع وشراء ہی کمپنی کے اثاثوں اور املاک پر شیئر ہولڈر کی ملکیت آجاتی ہے۔ اور بحث میں گذر چکا ہے کہ کمپنی کا عملہ شیئر ہولڈر کا وکیل ہے۔ ان کا قبضہ ہی شیئر ہولڈر کا قبضہ سمجھا جائے گا۔ ملکیت بیع وشراء سے ہوتی ہے نہ کہ سرٹیفکیٹ سے۔ شیئرز سرٹیفکیٹ ملکیت کا ثبوت ہے نہ کہ علت کا، اس لئے عملہ کا قبضہ ہی اس کا قبضہ سمجھا جائے گا۔

۱۶۔ خرید کردہ شیئر کی موجودہ قیمت خریدار نے ادا کردی ہے، اگر وہ سرٹیفکیٹ حاصل کرنے سے قبل دوسرے کو فروخت کردے تو جائز ہوگا۔

۱۷۔ جن صورتوں میں شیئرز کی خرید وفروخت جائز ہے اس میں واسطہ بننا بھی جائز ہوگا، یعنی بروکر بننا جائز ہوگا۔ اور خرید وفروخت کی جو صورتیں ناجائز ہیں ان میں واسطہ بننا بھی ناجائز ہوگا۔

فقہ اسلامی میں شیئرز کی حیثیت

مولانا عتیق احمد قاسمی

دارالعلوم ندوۃ العلماء، لکھنؤ

۱۔ کمپنی کا خرید کردہ شیئر کمپنی میں شیئر ہولڈر کی ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے، شیئر خرید کر شیئر ہولڈر کمپنی کے املاک واثاثوں میں اپنے شیئر کے بقدر شریک ہوجاتا ہے، یہ سمجھنا صحیح نہیں ہے کہ شیئرز کی خریداری کمپنی میں شراکت نہیں ہے بلکہ شیئر سرٹیفکیٹ محض اس بات کی دستاویز ہے کہ حامل سرٹیفکیٹ نے اتنی رقم کمپنی کو دے رکھی ہے۔

حضرت تھانویؒ کا یہ موقف بالکل درست ہے کہ اپنی روح کے اعتبار سے کمپنی شرکت عنان میں داخل ہے، اگرچہ کمپنی کی بعض ایسی خصوصیات ہیں جو معروف شرکت عنان میں نہیں پائی جاتیں، لیکن ان کی وجہ سے عنان کی حقیقت تبدیل نہیں ہوتی، شیئرز سرٹیفکیٹ کو محض قرض کی دستاویز ماننا صحیح نہیں ہے۔

۲۔ جس کمپنی کے تمام اثاثے نقد کی صورت میں ہیں، اس کمپنی نے ابھی اپنے نقد اثاثے کو کسی اور شکل میں تبدیل نہیں کیا ہے، اس کمپنی کے شیئرز کو کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے، جتنے میں شیئرز خریدا ہے (فیس ویلو پر) اتنے ہی میں فروخت کیا جاسکتا ہے، یہ دراصل روپے کی فروخت روپے کے بدلے میں ہے۔

۳۔ جس کمپنی کے کچھ اثاثے نقد روپے کی شکل میں ہوں اور کچھ سرمائے زمین، جائداد، مکان ودوکان، تیار شدہ مال یا خام مال کی شکل میں، اس کے شیئر کی بیع اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ حساب کرنے پر ہر شیئر میں جتنا نقد روپیہ آتا ہے اس سے زیادہ کے بدلے میں شیئر خریدا جائے، اس کے مساوی یا اس سے کم کے بدلہ میں نہ خریدا جائے۔ مثلاً کمپنی کے نقد روپیوں کا حساب لگانے پر ہر شیئر میں دس روپیہ آتا ہے تو ایک شیئر کی خریداری دس روپے یا اس سے کم میں نہ ہو بلکہ اس سے زیادہ پر ہو، تاکہ دس روپے دس روپیوں کے بدلے میں ہوجائیں، اور دس سے زیادہ جو قیمت طے ہوئی وہ، شیئر پر آنے والے دوسرے جامد اور غیر جامد اموال کے بدلے میں ہوجائے۔

۴۔ جن کمپنیوں کا بنیادی کاروبار حرام ہے اس کے شیئرز کی خرید وفروخت جائز نہیں ہے۔

۵۔ جن کمپنیز کا بنیادی کاروبار حلال ہے لیکن انہیں بعض اوقات انکم ٹیکس وغیرہ کی زد سے بچنے کے لئے بینک سے سودی قرض لینا پڑتا ہے ایسی کمپنیوں کے شیئرز خریدنا درست ہے۔

۶۔ حلال کاروبار کرنے والی کمپنیوں کو اگر قانونی جبر کے تحت اپنا کچھ سرمایہ ریزرو بینک میں جمع کرنا پڑتا ہے یا سیکورٹی بانڈس خریدنے پڑتے ہیں جن پر انہیں سود ملتا ہے، ایسی کمپنیوں کا شیئر خریدنا بھی جائز ہے، لیکن ملنے والے سود کا حساب کتاب الگ رکھنا ضروری ہے، سودی رقم کا استعمال نہ کمپنی کرسکتی ہے نہ شیئر ہولڈرس۔

۷۔ سودی قرض حاصل کرنے کی صورت میں اس قرض کی رقم سے کیے گئے کاروبار سے حاصل ہونے والے منافع قرض لینے والے شخص کی ملکیت ہوں گے، قرض مفید ملک ہے، قرض کی رقم کو اگر جائز کاروبار میں لگا کر نفع حاصل کیا گیا ہے تو وہ نفع بلاشبہ حلال ہے، ہاں قرض دے کر سود حاصل کرنے والا سخت گنہگار ہے، سود کی رقم اس کی ملکیت نہیں ہے، اسی طرح انتہائی ضرورت اور مجبوری کے بغیر سود بردار قرض حاصل کرنا بھی شدید گناہ ہے۔

۸۔ بلاشبہ کمپنی کا بورڈ آف ڈائرکٹرس شیئرز ہولڈرس کا وکیل ہے اور اس کا عمل شیئرز ہولڈرس کا عمل سمجھا جائے گا۔

۹۔ کسی کمپنی میں شرکت، اس کے شیئرز کی خریداری انسان کا اختیاری عمل ہے، کمپنی جب تک صحیح خطوط پر کام کر رہی ہے، اس کا کاروبار اسلامی تعلیمات کے مطابق ہے اس میں شرکت باقی رکھی جاسکتی ہے، لیکن جب کمپنی کا بورڈ آف ڈائریکٹرس غلط فیصلہ کرنے لگے، کمپنی کے ڈھانچے میں غیر اسلامی اجزاء شامل کرنے لگے تو کمپنی میں شرکت باقی رکھنا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ کمپنی کا سودی قرض حاصل کرنا (اگر قانونی جبر کی بناپر نہ ہو) ایک ناجائز عمل ہے۔ بورڈ آف ڈائرکٹرس چونکہ تمام شیئر ہولڈرس کا وکیل ہے اس لئے اس کے فیصلہ کی ذمہ داری شرعاً تمام شیئر ہولڈرس پر عائد ہوتی ہے۔

جو کمپنی درکار سرمایہ کا ایک معتدبہ حصہ بینکوں سے سودی قرض لے کر فراہم کرتی ہے، ایسی کمپنی کے شیئرز خرید کر صرف سالانہ میٹنگ میں سودی لین دین کے خلاف آواز اٹھا کر مطمئن ہو جانا کہ کمپنی کے سودی معاملات سے ہماری براءت ہوگئی، درست نہیں ہے۔ کیونکہ شیئرز کی خریداری کمپنی میں شرکت ہے، اور شرکت میں ہر شریک دوسرے کا وکیل ہوتا ہے، یہ وکالت خواہ کتنی کمزور مانی جائے بہرحال موکل وکیل کے تصرف کی ذمہ داری سے بری نہیں ہوسکتا۔

ہاں جو لوگ دوسرے میدانوں میں سرمایہ کاری سے معذور ہیں، مثلاً کوئی بیوہ یا معمر وضعیف شخص ہے، اس کے پاس کچھ سرمایہ ہے، اس سرمایہ سے خود تجارت کرنا اس کے بس میں نہیں ہے، کسی اور شخص کو مضاربت پر دیں تو دیانت کی کمی کی وجہ سے اصل سرمایہ ڈوب جانے کا خطرہ ہے، سرمایہ منجمد رکھے تو سرمایہ رفتہ رفتہ خرچ یا تحلیل ہو جائے نیز اپنے پاس سرمایہ رکھنے میں اس کی حفاظت کا بھی مسئلہ ہے، اس معذور شخص کے سامنے دو ہی راستے ہیں، یا تو بینک میں فکس ڈپازٹ کر کے سود حاصل کرے یا ایسی کمپنی کے شیئرز خریدے جس کا اصل کاروبار حلال ہے لیکن وہ کمپنی سودی قرض حاصل کرنے میں بھی ملوث ہے، ایسے معذور شخص کے لئے بینک میں فکس ڈپازٹ کرنے کے مقابلہ میں اس کمپنی کے شیئرز خریدنا اہون ہے، اس کے لئے شرعاً مذکورہ بالا کمپنی کے شیئرز خریدنے کی گنجائش ہے۔

۱۰۔ اگر کمپنی کے منافع میں سود بھی شامل ہو (مثلاً کمپنی کو اپنے سرمایہ کا کچھ فیصد لازماً ریزرو بینک میں جمع کرنا پڑتا ہو اور اس جمع شدہ رقم پر اسے سود ملتا ہو) اور اس کی مقدار معلوم ہو تو منافع میں سے سود کے بقدر نکال کر صدقہ کر دینا شیئر ہولڈرس کے لئے ضروری ہے۔

۱۱۔ اگر کمپنی کے منافع میں سود بھی شامل ہو اور حاصل ہونے والی سودی آمدنی کو کاروبار میں لگا کر نفع کمایا گیا ہو تو جتنا فیصد کل آمدنی میں سود مخلوط ہو گیا ہے اتنا فیصد ملنے والے منافع سے نکال کر صدقہ کرنا ضروری ہے۔

۱۲۔ جن کمپنیوں کے شیئرز خریدنا شرعاً جائز ہے ان کے شیئرز کی تجارت بھی جائز ہے، حلال کاروبار کرنے والی

کمپنیوں کے شیئرز خواہ اس نیت سے خریدے جائیں کہ ان پر سالانہ ملنے والے منافع سے استفادہ کریں گے، یا اس نیت سے خریدے جائیں کہ شیئرز کی قیمت چڑھنے پر انہیں فروخت کردیں گے، بہر دو صورت ان کی خرید و فروخت درست ہے، تجارت میں خرص و تخمین کا عنصر تو ہوتا ہی ہے، خرص و تخمین کی بنا پر تجارت کو ممنوع قرار نہیں دیا جاسکتا۔

۱۳۔ فیوچر سیل جس کا مقصد شیئرز خریدنا نہیں ہوتا بلکہ آخر میں جاکر آپس کا فرق (Deference) برابر کرلیا جاتا ہے، اس میں نہ تو شیئرز پر قبضہ ہوتا ہے اور نہ قبضہ پیش نظر ہوتا ہے، یہ ایک قسم کی سٹہ بازی ہے اس لئے شریعت اسلامی میں اس کی گنجائش نہیں۔

۱۴۔ غائب سودا جس میں بیع کی اضافت مستقبل کی طرف کی جاتی ہے وہ شرعاً بیع نہیں ہے، کیونکہ فقہاء کرام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ آئندہ زمانہ کی طرف بیع کی اضافت یا تعلیق ناجائز ہے، اس کو بہت سے بہت وعدہ بیع کہا جاسکتا ہے، وقت مقررہ آنے پر مکمل بیع کرنی ہوگی۔

۱۵۔ شیئرز کے نقد سودے میں بعض انتظامی مجبوریوں کی وجہ سے شیئرز سرٹیفکیٹ پر قبضہ میں ہفتہ دو ہفتہ کی جو تاخیر ہوتی ہے اس سلسلہ میں پیدا شدہ سوال کا جواب یہ ہے کہ شیئر مارکیٹ سے شیئرز کی نقد خریداری کرتے ہیں، اگر خرید کردہ شیئرز قانوناً خریدار کی ملکیت میں آجاتے ہیں اور ان کا نفع یا نقصان خریدار کی طرف لوٹتا ہے تو اسے شیئرز پر خریدار کا قبضہ تصور کیا جائے گا اور ان شیئرز کی فروختگی خریدار کے لئے جائز ہوگی، اور اگر صورت حال اس کے برعکس ہو یعنی شیئرز کا نقد سودا ہوجانے کے بعد شیئرز سرٹیفکیٹ پر قبضہ ہونے سے پہلے خرید کردہ شیئرز قانوناً خریدار کی ملکیت نہ مانے جاتے ہوں، ان شیئرز کا نفع و نقصان خریدار کی طرف منتقل نہ ہوتا ہو بلکہ شیئرز سرٹیفکیٹ پر قبضہ کرنے کے بعد ہی ان شیئرز پر قانوناً خریدار کی ملکیت قائم ہوتی ہو تو شیئرز سرٹیفکیٹ حاصل ہونے سے پہلے خریدار کے لئے ان کی فروختگی جائز نہ ہوگی، اور اگر کمپنی کا شیئر صرف روپیوں پر مشتمل ہو تو شیئرز کی یہ خرید و فروخت ہی ناجائز ٹھہرے گی کیونکہ ایک طرف سے روپیہ نقد ہے ایک طرف سے ادھار۔

۱۶۔ اس کا جواب سوال نمبر ۱۵ کے جواب سے واضح ہوچکا ہے۔

۱۷۔ حلال کاروبار کرنے والی کمپنیوں کے بروکر کی حیثیت سے کام کرنا درست ہے، اور حرام کاروبار کرنے والی کمپنیوں کے بروکر ہونے کی حیثیت سے کام کرنا جائز نہیں ہے۔

شیئرز کے چند حل طلب مسائل

مفتی نظام الدین صاحب، دارالعلوم دیوبند

شیئرز کے ذریعہ سرمایہ کاری کا انتظام آج انتہائی عروج پر پہونچ چکا ہے، اور یہ اس ترقی یافتہ عہد میں تجارت کی سب سے زیادہ رائج اور مقبول صورت ہے اور عالمی پیمانہ پر اس میں عام ابتلاء ہوگیا ہے۔ اس لئے اس کے طریقہ کار کی تنقیح کر کے حل طلب مسائل کا شرعی حکم دریافت کرنا وقت کا اہم تقاضا ہے۔ اس لئے اولاً کمپنی کے نظام کو ذکر کر کے چند حل طلب سوالات پیش کئے جاتے ہیں۔

۱۔ مشترک تجارت کا نام دے کر ایک کمپنی قائم کی جاتی ہے، جس کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ ابتداءً چند سرمایہ کار (جو ترقی دینے والے حصہ دار کہلاتے ہیں) ایک اسکیم مرتب کر کے اور قواعد وضوابط متعین کر کے رجسٹرار آف کمپنیز کے یہاں رجسٹریشن کراتے ہیں جو قانوناً ضروری ہوتا ہے، اسی طرح کسی معتبر بینک سے یہ ضمانت حاصل کی جاتی ہے کہ اگر پیش کردہ حصص پر سرمایہ فراہم نہ ہوسکے تو بینک اتنے اتنے حصے خریدنے کو تیار ہے۔ رجسٹریشن کے بعد کمپنی اپنی مصنوعات یا مال تجارت متعین کر کے اشتہار دیتی ہے، جس میں لاگت سرمایہ، مصارف اور قیمت کے تخمینہ کے ساتھ متوقع نفع کی صراحت ہوتی ہے۔

۲۔ اور اس اشتہار کے ذریعہ کمپنی میں بذریعہ شیئرز (حصص) شرکت کی کھلی اور عمومی پیشکش کی جاتی ہے اور اس سے وسیع پیمانے پر تجارت کے لئے سرمایہ کی فراہمی مقصود ہوتی ہے۔

۳۔ اور کبھی پہلے سے موجود کمپنی بھی اپنے کاروبار کو فروغ دینے کے لئے عوام کو سرمایہ کاری کے لئے ایسی کھلی پیشکش کرتی ہے۔

۴۔ اس کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ لاگت اور سرمایہ کو عموماً دس روپے اور بعض دفعہ سو روپے کے مساوی اجزاء میں تقسیم کیا جاتا ہے، جس میں سے ہر جز کو ایک حصہ تجارت کہا جاتا ہے، پھر خواہش مند لوگ اپنی اپنی قوت اور منشا کے مطابق حصے کم اور زیادہ خریدتے ہیں۔ اس پیشکش کو قبول کر کے حصص کی خریداری کے ذریعہ سرمایہ لگانے پر حصہً شرکت کے مالک ہوجاتے ہیں اور اس شرکت کی بنا پر ان کو کمپنی کے تجارتی امور میں رائے دہندگی کا حق حاصل ہوتا ہے، اور نفع ونقصان میں بقدر حصص شرکت ہوتی ہے، لیکن کمپنی کے املاک اور اثاثے میں نہ تو وہ دعویدار ہوسکتے ہیں اور نہ ہی کسی تصرف کے مالک ہوتے ہیں، اسکیم مرتب کرنے میں بھی ان کو کچھ دخل نہیں ہوتا۔

۵۔ اور عموماً کمپنیوں کو ان حصص کے ذریعہ مکمل سرمایہ کی فراہمی متیقن نہیں ہوتی، اس لئے پھر اسی کے بقدر یا کم زیادہ ایسے حصص کی پیشکش کرتی ہیں، جن کی حیثیت سرمایہ ہونے کے ساتھ ساتھ قرض کی بھی ہوتی ہے، ان حصص کے

بدلے وثیقہ یا سند دی جاتی ہے، ایسی سندات کو"Bonds" اور ایسے حصص قرض کو"Debentures" کہا جاتا ہے۔

۶۔ حصص قرض کے ذریعہ شریک ہونے والے مالکانہ حقوق نہیں رکھتے، ان کو رائے دہندگی کا حق بھی نہیں ہوتا، ان کو سود اور نفع بھی دیا جاتا ہے، اور نقصان یا اتلاف کی صورت میں سرمایہ کی واپسی کی ضمانت دی جاتی ہے اور، اسے ترجیحی حصص (Preference Shares) بھی کہا جاتا ہے۔

۷۔ حصص قرض کو حصص تجارت میں محول کیا جا سکتا ہے۔

۸۔ اگر کوئی اپنے حصص کو واپس لے کر شرکت کو ختم کر لینا چاہے تو وہ براہ راست کمپنی سے سرمایہ کو واپس نہیں لے سکتا بلکہ اس کی ایک ہی صورت ہے کہ اپنے حصص کو کسی اور شخص کے نام پر منتقل کردے اور اس کے حق میں حق شرکت سے دستبردار ہو جائے۔ اس کے عوض وہ حصص کی بازاری قیمت لیتا ہے جو ابتدائی کمپنی کی مقرر کردہ قیمت سے کئی گنا زیادہ ہوتی ہے۔

۹۔ جوں جوں کمپنی کے مال تجارت اور اثاثوں کی قیمت میں اضافہ ہوتا ہے حصص کی قیمت بھی بڑھتی جاتی ہے، جو کمپنی مسلسل نفع بنائے بازار میں اس کے حصص اونچی قیمت پر فروخت ہوتے ہیں۔

۱۰۔ کمپنی ہر سال حساب کر کے منافع کو حصص پر تقسیم کرتی ہے، اس کا ایک جز وقت ضرورت کے لئے اپنے پاس جمع کر لیتی ہے بقیہ حصہ داروں کو پہنچا دیتی ہے۔ جمع شدہ رقم حصہ کی قیمت سے بڑھ جائے تو اسے اصل سرمایہ میں شامل کر لیا جاتا ہے، اس طرح حصص میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔

۱۱۔ حصص تجارت اور حصص قرض کی ایک متعین قیمت ہوتی ہے جو ان کے جاری ہونے کے وقت متعین کی جاتی ہے، اور ایک مارکیٹ کی قیمت ہوتی ہے جو ملک کی سیاسی اقتصادی حالات، ان کی مانگ اور دوسرے عوامل کے نتیجہ میں گھٹتی بڑھتی رہتی ہے۔

۱۲۔ بازار حصص میں خرید و فروخت بروکرس (دلالوں) کے ذریعہ ہوتی ہے جو کمپنیوں کے بدلتے ہوئے حالات پر آگہی رکھتے ہیں، باقاعدہ رجسٹریشن اور قواعد وضوابط کے ساتھ بازار حصص (Stock Exchange) قائم کر کے اس کے ممبر بن جاتے ہیں، اور حصص کی خرید وفروخت کے لئے افراد اور کمپنیاں بازار حصص کی طرف رجوع کرتی ہیں، بازار حصص کے اتار چڑھاؤ کا ملکی معیشت پر گہرا اثر پڑتا ہے، اب بازار حصص میں خود ان حصص تجارت اور حصص قرض کی خرید وفروخت ہو جاتی ہے۔

ان بنیادی تصریحات کے بعد چند حل طلب سوالات پیش خدمت ہیں، چونکہ اس زمانہ میں عالمی تجارت کا اکثر و بیشتر حصہ اسی نوعیت کے مسائل پر مبنی ہے اس لئے قواعد فقہیہ کی روشنی میں ان کے احکام کا استخراج بہت سے مسائل کا مداوا ثابت ہوگا۔

سوالات:

۱۔ مذکورہ کمپنیوں میں شیئرز (حصص) کے ذریعہ سرمایہ کاری عقود شرعیہ میں سے کونسا عقد ہے، بیع یا مضاربت

یا شرکت؟ اگر عقد شرکت ہے تو شرکت کی کونسی قسم ہے؟ اور کیا شریک (صاحب حصص) کو اپنے حصہ پر مکمل مالکانہ تصرف حاصل نہ ہونے سے حکم میں کوئی تغیر نہ آئے گا؟

۲۔ ایسی کمپنیوں میں شیئرز کے ذریعہ سرمایہ کاری کا جن میں حصص قرض (جن پر سود دینا لازمی ہے) اور بینک کے سودی قرضے بھی شامل ہوتے ہیں، کیا حکم ہے؟ کیا اس اختلاط بالحرام کی وجہ سے حصص تجارت (جن میں سود نہیں) کے منافع کا جواز متاثر نہ ہوگا؟ "المال المختلط بالحلال والحرام" کا شرعا کیا حکم ہے؟ یہ واضح رہے کہ نہ صرف ایسی کمپنیوں کی تجارت بلکہ ہر بڑے پیانے کی تجارت ور آمدات و برآمدات کا کسی نہ کسی مرحلہ میں بینک سے یعنی سودی لین دین پر انحصار نا گزیر ہے۔

۳۔ حصص قرض (Debentures) کے ذریعہ سرمایہ کاری کا کیا حکم ہے؟ واضح رہے کہ اس پر کمپنی طے شدہ در کے مطابق سود دیتی ہے اس کے علاوہ نفع بھی دیتی ہے، اور اتلاف و نقصان کی صورت میں سرمایہ کی واپسی کی ضامن ہوتی ہے۔

۴۔ اگر کسی کمپنی میں حصص تجارت حاصل کرنے کی گنجائش ہو تو بدرجہ مجبوری حصص قرض کو اس نیت سے خریدنا کہ آئندہ اسے حصص میں محول کرلیا جائے، شرعاً اس کا کیا حکم ہے؟

۵۔ حصص تجارت (Shares) جن کی بازار حصص میں خرید و فروخت ہوتی ہے خود ان حصص کی شرعاً کیا حیثیت ہے؟

(الف) کیا ان کو شرعاً مال متقوم قرار دیا جاسکتا ہے؟ جن کی خرید و فروخت و رہن وغیرہ درست ہو۔

(ب) کیا ان کو حق شرکت کی بیع وشراء قرار دیا جاسکتا ہے؟ بصورت اثبات اس کی بیع وشراء کا کیا حکم ہے؟

۶۔ سندات حصص قرض (Bonds) جن کی خرید و فروخت ہوتی ہے رہن رکھا جاتا ہے، شرعاً ان کی کیا حیثیت ہے؟

۷۔ اسٹاک ایکسچینج (بازار حصص) میں شیئرز (حصص تجارت)، ڈبینچرز (حصص قرض) کی خرید و فروخت کا کیا حکم ہے؟ جبکہ اس میں کمپنی کی متعین کردہ قیمت سے کہیں زیادہ قیمت پر بیع وشراء کا معاملہ ہوتا ہے۔

۸۔ بازار حصص میں دلال (Broker) اپنے نام پر حصص کو منتقل کئے بغیر جو بیع وشراء بحیثیت وکیل یا فضولی کرتا ہے اس کا کیا حکم ہے۔ اور کیا ان بروکروں کی معرفت حصص تجارت و حصص قرض کی خرید و فروخت درست ہے۔

۹۔ کمپنی اگر حرام اشیاء شراب وغیرہ کی تجارت کرے تو کیا ایسی کمپنی سے حصص خریدنا اور اس سے منتفع ہونا جائز ہوگا؟ یہ واضح رہے کہ ہندوستان جیسے ممالک میں کمپنی کا پورا عملہ غیر مسلم ہوتا ہے تو کیا ان کو شرکاء کا وکیل قرار دے کر اس طرح کے عقد کی اجازت دی جائے گی، کیونکہ حقوق عقد عاقد کی طرف لوٹتے ہیں؟

<u>جوابات:</u>

۱۔ حصص قرض خریدنے کی شرعاً اجازت نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں اپنے اختیار سے سود لینا اور دینا پڑتا

ہے،اوراس کی اجازت نہیں۔اور" المال المختلط بالحلال والحرام" کے ضابطہ پر قیاس کرنا بھی صحیح نہیں ہے،اس لئے کہ المال المختلط میں وہ اختلاط مراد ہے جو غیر شعوری یا غیر اختیاری طور سے ہوجائے اور اس خاص صورت میں اکثر کا اعتبار ہوتا ہے، کما صرح به فی الأصول الفقهیة و غیر ذلک ۔اور حصص تجارت میں جہاں کہیں سودی لین دین کرنا پڑ جاتا ہے وہ بوجہ مجبوری ہوتا ہے،اوراس کی اجازت فقہاء نے بعض موقعوں میں دی ہے، کما فی الأشباه: ویجوز للمحتاج الاستقراض بالربح، لہٰذا یہ قیاس قیاس مع الفارق ہوگا۔

۲۔۳۔ اوپر سوال میں حصص قرض لینے کا عدم جواز مدلل ومکمل طور پر واضح ہو چکا ہے،اور اتلاف ونقصان کی صورت میں سرمایہ کی واپسی کی ضمانت وجہ جواز نہیں بن سکتی، بوجوہ و منها تقدم دفع المضرة علی جلب المنفعة وغیرہ اصول سے واضح ہے۔

۴۔ ناجائز ہے۔ والدلائل مامضت فی ضمن سوال ۲،۳۔

۵۔ ان حصص تجارت کی شرعی حیثیت یہ ہے کہ جب کوئی ایک یا چند افراد ممبر بن جائے کے بعد شرعاً اپنے شیئر کا مالک ہوجائے ،اور شرعاً کوئی شخص مالک ہوچکنے کے بعد معاملہ شرکت سے نکلنا چاہتا ہے تو کمپنی والے اس کو حصہ شرکت سے نکل جانے کی اجازت دے دیتے ہیں۔اس لئے اجازت دیدینے کے بعد اس اجازت کے ثبوت کے لئے ایک سند یا رسید (کاغذ کا ٹکڑا) دیدیتے ہیں، کہ اس کو دکھلا کر وہ شخص اپنا حصہ متعین کر کے جس کو چاہے بیچ دے یا جو چاہے کرے،ورنہ یہ رسید اور سند (کاغذ کا ٹکڑا) ہے، بذات خود یہ کوئی قیمت نہیں رکھتا کہ اس کے بیع وشراء کا معاملہ ہو، اور نہ وہ کاغذ کا ٹکڑا حق شرکت ہے کہ اس کی بیع وشراء کا حکم متوجہ ہو،اور نہ تو کاغذ کا وہ ٹکڑا اثاثہ تجارت کے جز ومشاع کا بدل ہے کہ اس کے بیع وشراء کا حکم متوجہ ہو، بلکہ خریدار شیئر کا جو حصہ تجارت میں ہے (نقود وعروض وغیرہ میں سے)اس حصہ کے خرید وفروخت کرنے کا اجازت نامہ ہے، بلکہ یہ سب حصے جز ومشاع کے درجہ میں ہوتے ہیں اور ان سب حصوں کی بیع مشاعاً از روئے شرع جائز ہوتی ہے اس لئے یہ بیع جائز ہوگی۔کما صرح به الفقہاء۔پس ان تمام حصوں کی خرید وفروخت مشاعاً بلاشبہ جائز رہے گی اور اس کے جواز میں شرعاً کوئی قباحت نہیں ہوگی۔

۶۔ یہ بونڈز حصص قرض کی محض سند ہیں، ان سندوں کی خرید وفروخت کرنا یا رہن رکھنا کچھ بھی جائز نہیں، جس کی کچھ تشریح پہلے بھی گذر چکی ہے۔

۷۔ اسٹاک ایکسچینج میں محض حصص تجارت کا تبادلہ ہوتا ہے،اور یہ اگر چہ بصورت بیع وشراء مشاعاً ہوتا ہے مگر یہ جائز رہے گا،اور حصص قرض میں چونکہ حصہ لینا ہی جائز نہیں اس لئے اس میں تبادلہ کی گنجائش بھی نہ ہوگی۔

۸۔ بازار حصص میں دلال اپنی طرف حصص کو منتقل کر کے یا بحیثیت وکیل یا بحیثیت فضولی حصص تجارت کی بیع وشراء کریں تو سب درست رہے گا بشرطیکہ معاملہ مجہول یا مفضی الی النزاع نہ ہو،البتہ حصص قرض میں اپنے اختیار سے سود ور با کا تحقق ہوتا ہے اس لئے یہ کسی طرح درست نہ ہوگا۔

۹۔ شراب میں خمور اربعہ جس کی حرمت منصوص بنص قطعی ہے،اور نجاست بھی مثل پاخانہ پیشاب کے غلیظ و

نجس ہے اوراس کی نجاست بھی نجاست لعینہ ہے۔ یہی حکم ان کے الکوہل کا بھی ہے کہ ان کے کاروبار میں حصص خریدنا اوراس سے منتفع ہونا جائز نہیں رہے گا، خواہ ہندوستان جیسے ملک میں ہوخواہ اس کا پورا عملہ غیر مسلم ہی کیوں نہ ہو، کسی طرح جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح جوا (قمار) سے کمائی ہوئی اور حاصل شدہ رقوم کا بھی حکم ہے کہ اس میں شرکت یا اس کا استعمال وغیرہ کچھ بھی کسی طرح ہندوستان جیسے ملک میں بھی جائز وحلال نہیں رہے گا، لقولہ تعالی:

إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان (سورہ مائدہ)۔

لہذا ان حرام ونجس عقود کا وکیل وغیرہ بننا کچھ بھی جائز ودرست نہ ہوگا اور نہ ان کی آمدنی سے منتفع ہونا ہی درست رہے گا۔ اور جو الکوہل ان خمور اربعہ مذکورہ کے علاوہ میں ہوں گے ان کا حکم بھی دوسرا ہوگا، اور جب تک ان میں سکر (نشہ) کا تحقق وثبوت شرعی ضابطہ سے نہ ہو جائے اس وقت تک ان کی نجاست وحرمت کا حکم نہ ہوگا۔

شیئرز کے چند مسائل اور ان کا حکم

مولانا شمس پیرزادہ، بمبئی

ا۔ شیئر کمپنی میں شیئر ہولڈر کی ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے یا نہیں؟

ملکیت کا تصور اصل میں کمپنی کے ساتھ وابستہ ہے اور اس کی ایک علیحدہ قانونی حیثیت ہے:

"A Joint Stock Company has separate legal status and it is absolutely separable from the owners i-e- from general body of members as well as separable from board of directors. A company is purely a creation of law. It can do every thing like a human being, like as individual it can hold property, appoint employee s, incur debts, file suits and be sued upon".(Company Secreterial Practice by Prof. Tahil Vorhani P. 95)

"A Company is an in corporated assosiation which is an artificial person created by law, having a common seal and perpetual succession. (do .p .18)"

"The liability of Share holders of Joint Stock Company is limited to the nominal value of the shares hold. As the debts of company have the debts of a separate legal person, a share holder is not personally liable for them. The company may have to be dissolved on account of its financial adversity, but its shareholders can not be called upon to contribute more then the nominal value of shares held by them."(do. p-18)

ان اقتباسات سے واضح ہے کہ کمپنی کی قانونی طور سے ایک جداگانہ حیثیت ہوتی ہے اور اسی کے ساتھ

اثاثوں کی ملکیت اور قرضوں کی ادائیگی وغیرہ کی ذمہ داریاں وابستہ ہیں۔ کمپنی کے دیوالیہ ہونے کی صورت میں شیئر ہولڈر اپنے شیئر کی مالیت سے زیادہ نقصان کی تلافی کے ذمہ دار نہیں ہوتے۔ اور یہ بھی واقعہ ہے کہ شیئرز کی رقم کمپنی کے اکاؤنٹ میں (Liblities) یعنی واجبات میں دکھائی جاتی ہے لیکن معاملہ کا یہ قانونی پہلو ہے، اور جہاں تک عملی پہلو کا تعلق ہے تو شیئر ہولڈر کمپنی کے اثاثہ کی ملکیت میں حصہ دار ہوتے ہیں۔ چنانچہ شیئرز کی قیمتوں میں بازار میں جو اتار چڑھاؤ ہوتا ہے وہ صرف شیئرز کے سرمایہ (Capital) کے پیش نظر نہیں ہوتا بلکہ کمپنی کی مجموعی مالی حیثیت اور اس کی ساکھ کے پیش نظر ہوتا ہے، نیز اگر کمپنی کا دیوالیہ (Liquidation) ہوجاتا ہے تو قرض وغیرہ واجبات ادا کرنے کے بعد بچی ہوئی رقم شیئر ہولڈرس میں تقسیم کی جاتی ہے جو شیئر کی اصل قیمت سے کم بھی ہوسکتی ہے اور زیادہ بھی، اس لئے شیئر ہولڈرس کا کمپنی کے اثاثہ کی ملکیت میں شریک ہونا بالکل ظاہر ہے۔

لہذا شیئرز کی خرید وفروخت نقد وواملاک کے مجموعہ کو نقود کے ذریعہ فروخت کرنا ہے اور یہ بالکل جائز ہے۔

منظمۃ المؤتمر الاسلامی جدہ کی مجلس مجمع الفقہ الاسلامی منعقدہ مئی ۱۹۹۲ء کے فیصلہ سے بھی جو درج ذیل ہے یہی بات واضح ہوتی ہے:

بما أن المبيع في (السهم لحامله) هو حصة شائعة في موجودات الشركة وأن شهادة السهم هي وثيقة لإثبات هذا الاستحقاق في الحصة فلا مانع شرعاً من إصدار أسهم في الشركة بهذه الطريقة وتداولها.

شیئر ہولڈر کے شیئر میں مبیع (فروخت شدہ چیز۔Sale) کمپنی کی موجودات (اثاثہ) میں مشترک حصہ ہوتا ہے اور شیئر سرٹیفکیٹ حصہ میں استحقاق کے ثبوت کا وثیقہ ہوتا ہے، لہذا اس طریقہ پر کمپنی کے شیئر جاری کرنے اور ان کے لین دین میں شرعاً کوئی مانع نہیں ہے۔

۲۔ آغاز میں جب کہ کمپنی کے پاس املاک نہ ہو تو کیا شیئرز کی بیع جائز ہوگی؟

کوئی کمپنی شیئرز کا اعلان نہیں کرسکتی جب تک کہ اس کے (Promoters) کارخانہ وغیرہ کی بنیاد نہ رکھیں۔ اس طرح انہیں ابتدائی سرمایہ اشیائے منقولہ وغیر منقولہ میں لگانا پڑتا ہے۔ جس کے بعد ہی انہیں شیئرز کا اعلان کرنے کی اجازت قانوناً حاصل ہوتی ہے، اس لئے یہ خیال صحیح نہیں کہ کمپنی کے پاس کچھ بھی املاک نہیں ہوتیں اور وہ شیئرز کا اعلان کر دیتی ہے۔ لہذا شیئرز کی بیع اس صورت میں بھی جائز ہوگی جب کہ کمپنی پوری طرح قائم (Establish) نہ ہوئی ہو۔

۳۔ کمپنی کے وجود میں آجانے کے بعد جبکہ اس کا اثاثہ مخلوط ہوتا ہے شیئرز کی فروخت کا حکم:

کمپنی کے وجود میں آجانے کے بعد اس کا اثاثہ مخلوط ہوتا ہے (یعنی نقد اور املاک کا مجموعہ) اس صورت میں جبکہ مجموعہ مال سودی (ایسے قرضے جن پر کمپنی سود ادا کرتی ہے) اور غیر سودی دونوں پر مشتمل ہے، اس کے شیئرز کی نقد کے ساتھ خرید وفروخت جواز کے حکم میں ہے، کیونکہ سودی عنصر پورے کاروبار میں ضمنی حیثیت رکھتا ہے، اور موج...

غیر اسلامی معاشرہ اور غیر اسلامی نظام میں اس قسم کے ضمنی مفاسد کو برداشت کئے بغیر چارہ کار نہیں ہے، ورنہ لوگوں کیلئے معیشت کے دروازے بند ہو جائیں گے۔

۴۔ حرام کاروبار کرنے والی کمپنیوں کے شیئرز:

وہ کمپنیاں جن کا بنیادی کاروبار حرام ہے جیسے شراب اور خنزیر کے گوشت کی تجارت اور ایکسپورٹ، یا بینکس اور سودی اسکیموں میں روپیہ لگانا، ایسی کمپنیوں کے شیئرز کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے۔ یہ بات متفق علیہ ہے اس لئے اس پر دلائل پیش کرنے کی ضرورت نہیں۔

۵۔ جائز کاروبار کرنے والی کمپنیاں اگر سودی قرضے حاصل کرتی ہیں تو کیا ان کے شیئرز خریدنا جائز ہے؟

ایسی کمپنیاں جن کا کاروبار حلال ہے اگر انکم ٹیکس وغیرہ سے بچنے کے لئے بینک سے سودی قرض لیتی ہیں تو ان کے شیئرز خریدنا جائز ہے، کیونکہ سود دینا ایک ایسی مجبوری ہے جو بالکل عام ہے۔

۶۔ جائز کاروبار کرنے والی کمپنیوں کے شیئرز خریدنا جبکہ انہیں اپنا کچھ سرمایہ ریزرو بینک میں جمع کرنا پڑتا ہو:

جائز کاروبار کرنے والی کمپنیوں کو اگر قانونی تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے اپنے سرمایہ کا کچھ حصہ ریزرو بینک میں جمع کرنا پڑتا ہو یا سیکورٹی بانڈس خریدنے پڑتے ہوں اور ان پر سود ملتا ہو تو ایسی کمپنیوں کے شیئرز خریدنا جائز ہوگا، کیونکہ یہ مجبوری قانون نے پیدا کردی ہے اور اس قسم کی قانونی مجبوریاں عام ہیں جن کی وجہ سے کسی جائز کاروبار کو ترک نہیں کیا جاسکتا، البتہ احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ منافع ملنے پر اس میں سے کچھ رقم صدقہ کردی جائے تاکہ منافع سود کی آمیزش سے پاک ہوسکے۔

۷۔ سودی قرضہ سے حاصل ہونے والے منافع کی شرعی حیثیت:

سودی قرضہ لینے کی صورت میں اس قرض سے حاصل ہونے والا منافع بالکل جائز ہوگا کیونکہ قرض کی رقم تو حلال ہی ہے اور سود کی شرط باطل ہے، مگر مجبوراً اس شرط کو قبول کرنے کی وجہ سے قرض کی اصل رقم حرام نہیں قرار پائی، اس لئے اس سے ہونے والی آمدنی بالکل جائز ہوگی۔

۸۔ کمپنی کا بورڈ آف ڈائرکٹرس:

کمپنی کا بورڈ آف ڈائرکٹرس شیئرز ہولڈرس کا وکیل ہے اور اس کا عمل شیئر ہولڈرس کا عمل سمجھا جائے گا۔

"The owners of a company do not take part in its management. The shareholders simply contribute to its capital by purchasing its shares and vest the power of management in

their representative i-e- Board of Directors."(Company Secreterial Practice P-18)

مگر موجودہ معاشی نظام نے لوگوں کے لئے بے شمار مجبوریاں پیدا کردی ہیں اس لئے حقیقی مجبوری کا یہاں بھی خیال رکھنا ہوگا اور اس بنا پر بورڈ آف ڈائرکٹرس کے ایسے فیصلوں کو جو شرعاً ناجائز ہوں بادل ناخواستہ گوارا کرنا ہوگا۔ موجودہ حالات میں یہ اجتہاد ضروری ہے۔

۹۔ بورڈ آف ڈائرکٹرس میں کسی شیئر ہولڈر کا سودی قرض لینے سے اختلاف کرنا:

بورڈ آف ڈائرکٹرس میں فیصلے کثرت رائے سے ہوتے ہیں۔ اس میں کسی شیئر ہولڈر کا سودی قرض لینے سے اختلاف کرنا اور اپنے اختلاف کا اعلان کردینا عملاً مشکل ہے اور بے اثر بھی، اور ہوسکتا ہے کمپنی کے لئے ناقابل عمل بھی ہو، اس لئے ایسا کرنا شیئر ہولڈر کے لئے ضروری نہیں قرار دیا جاسکتا۔ بورڈ آف ڈائرکٹرس کے فیصلہ کو کرہاً ماننا ہی پڑے گا۔

۱۰۔ منافع میں شامل سود کے بقدر رقم نکال کر صدقہ کرنا:

اگر کمپنی کے منافع میں سود بھی شامل ہو اور اس کی مقدار معلوم ہو تو شیئر ہولڈر کے لئے منافع میں سے اس کے بقدر رقم نکال کر صدقہ کردینا کافی ہوگا۔

واضح رہے کہ کمپنی کی آمدنی میں سود کی رقم بہت کم شامل ہوتی ہے جبکہ وہ لئے ہوئے قرضوں پر سود کی رقم ادا زیادہ مقدار میں کرتی ہے، اس لئے جو سود آمدنی میں شامل ہوا سے سود کی ادائیگی میں خرچ محسوب کیا جاسکتا ہے، یہ بھی ایک اجتہادی مسئلہ ہے۔

۱۱۔ اگر کمپنی کے منافع میں سود شامل ہو اور حاصل ہونے والی سودی آمدنی کو کاروبار میں لگایا گیا ہو۔

اگر کمپنی کے منافع میں سود بھی شامل ہو اور حاصل ہونے والی سودی آمدنی کو کاروبار میں لگا کر نفع کمایا گیا ہو تو جتنا فیصد کل آمدنی میں سود مخلوط ہوگیا ہے اتنا فیصد ملنے والے منافع سے نکال کر صدقہ کردینا کافی ہوگا۔

۱۲۔ شیئرز کی تجارت کرنا کیسا ہے؟

شیئرز کی تجارت جائز ہے، کیونکہ شیئر کمپنی کی ملکیت میں جس میں اس کا اثاثہ شامل ہے ایک حصہ ہے، لہذا جس طرح دوسری چیزوں کی تجارت کی جاتی ہے شیئرز کی بھی تجارت کی جاسکتی ہے۔

۱۳۔ فیوچر سیل کا حکم:

فیوچر سیل جائز نہیں کیونکہ یہ حقیقۃً بیع وشراء نہیں ہے بلکہ محض کاغذی کارروائی ہے، اور شریعت میں اعتبار حقیقی بیع وشراء کا ہے نہ کہ محض کاغذی کارروائی کا۔ شیئر کو اگر واقعی فروخت کیا گیا ہو تو نام کی منتقلی کی کارروائی لازمی ہے، اور جب یہ کارروائی نہیں کی گئی تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ شیئر واقعۃً فروخت نہیں کیا گیا، پھر اس پر نفع حاصل کرنے یا نقصان برداشت کرنے کے لئے کوئی وجہ جواز نہیں ہے۔

۱۴۔غائب سودا:

غائب سودا جن میں بیع کی نسبت مستقبل کی طرف کی جاتی ہے جائز نہیں ہوگی۔اوپر سوال نمبر۱۳ کے جواب میں اس کی وضاحت ہو چکی۔

۱۵۔شیئرز پر قبضہ کا مطلب:

شیئرز فروخت کرنے کے بعد کمپنی کو نام کی تبدیلی کے لئے بھیجے جاتے ہیں، اگر بائع کے دستخط صحیح نہ ہوئے تو کمپنی شیئرز بائع کو واپس بھیج دیتی ہے، ایسی صورت میں نام کی تبدیلی کا کام التوا میں پڑ جاتا ہے، اس لئے شیئرز پر حقیقی قبضہ اسی صورت میں ہوتا ہے جبکہ شیئرز سرٹیفکیٹ تبدیلی شدہ نام کے ساتھ مل جائیں۔اس سے پہلے اگر مشتری شیئرز کسی تیسرے شخص کو فروخت کرتا ہے تو یہ فروخت حقیقی قبضہ سے پہلے ہوگی اور اس میں نزاعات کا بھی اندیشہ ہے اس لئے اس کی اجازت دینا صحیح نہ ہوگا، البتہ بعض مجبور کن حالات میں اگر مشتری تیسرے شخص کو شیئرز فروخت کرتے وقت نام کی منتقلی کی ضمانت دیدے تو ایسا کرنے کی گنجائش نکالی جاسکتی ہے۔

۱۶۔خرید کردہ شیئرز سرٹیفکیٹ حاصل کرنے سے پہلے دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا:

اس کا جواب اوپر سوال نمبر۱۵ میں گذر چکا ہے۔

۱۷۔بروکر (ایجنٹ) کی حیثیت سے کام کرنا:

شیئرز کی خرید وفروخت کے لئے بروکر کی ضرورت حالات کا تقاضا ہے، اس لئے بروکر کی حیثیت سے کام کرنا فی نفسہ جائز ہے۔

حصص کی خرید وفروخت اوراس کے احکام

مفتی جنید عالم ندوی قاسمی

امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ

۱۔ کمپنی کا خرید کردہ شیئر کمپنی میں شیئر ہولڈر کی ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے یا یہ محض اس بات کی دستاویز ہے کہ اس نے اتنی رقم کمپنی کو دے رکھی ہے؟ اس سوال کا جواب دینے سے قبل یہ طے کر لینا ضروری ہے کہ کمپنی کا یہ معاملہ شریعت کے اصول تجارت میں سے کسی قسم میں داخل ہے یا نہیں؟

ایک نقطہ ٔ نظر یہ ہے کہ کمپنی سے شیئر ہولڈر کا یہ معاملہ شریعت مطہرہ کے اصول تجارت میں سے کسی قسم میں شامل نہیں ہے، لہٰذا شیئر کی خرید وفروخت ہی جائز نہیں ہے۔ دوسرا نقطہ ٔ نظر یہ ہے کہ یہ معاملہ شرعا جائز و درست ہے۔ شیئر کی خرید وفروخت شریعت کے اصول تجارت کے خلاف نہیں ہے۔ غور کرنے کے بعد دوسرا نقطہ ٔ نظر زیادہ صحیح اور اقرب الی الفقہ معلوم ہوتا ہے، اس کو اصول تجارت کے خلاف کہنا صحیح نہیں۔

مذکورہ معاملہ کی مشابہت شرکت عنان سے:

شیئر ہولڈر کمپنی سے جو معاملہ کرتا ہے اس کو شریعت کے اصول تجارت ''شرکت عنان'' میں شامل کر سکتے ہیں۔ اس لئے کہ ''شرکت عنان'' ایسا عقد شرکت ہے جس میں دو آدمی سامان یا غلہ یا عام تجارت میں شریک ہوں۔ اور کمپنی سے شیئر ہولڈر کا جو معاملہ ہے اس میں عام تجارت میں دونوں شریک ہوتے ہیں، ہدایہ میں ہے:

وأما شركة العنان فتنعقد على الوكالة دون الكفالة وهي أن يشترك اثنان في نوع بزّ أو طعام أو يشتركان في عموم التجارات (ہدایہ۲/۶۲۹)۔

حکیم الامت حضرت تھانویؒ کا رجحان بھی یہی ہے کہ اس کا تعلق شرکت عنان سے ہے، چنانچہ وہ ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں: ''بظاہر اس عقد کی حقیقت شرکت عنان ہے'' (امداد الفتاوی ۳/۴۹۴)۔

البتہ شرکت عنان تسلیم کرنے کی صورت میں یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس شرکت میں تمام شرکاء مال اور محنت دونوں میں شریک ہوتے ہیں۔ اور کمپنی جو معاملہ کرتی ہے اس میں صرف کمپنی کے افراد کام کرتے ہیں۔ شیئر ہولڈر کی شرکت صرف سرمایہ میں ہوتی ہے محنت میں نہیں......... اس کا جواب یہ ہے کہ شرکت عنان میں تمام شرکاء کا محنت میں بھی شریک ہونا ضروری نہیں ہے۔ اگر وہ کسی ایک فرد پر محنت کی شرط لگا دیں تو اس طرح کی شرط صحیح و درست ہوگی، یہ شرط شرکت عنان کے منافی نہیں ہوگی۔ البتہ اس صورت میں ضروری ہے کہ نفع کی تقسیم تمام شرکاء کے درمیان برابر ہو یا جس شریک کے لئے عمل کی شرط لگائی گئی ہے اس کو زیادہ نفع ملے۔ اگر کام کرنے والے شریک کو کم نفع ملے، مثلاً یہ شرط لگا دی جائے کہ نفع کے دو حصے دوسرے شریک کو ملیں گے اور کام کرنے والے شریک کو صرف ایک حصہ ملے گا تو یہ جائز نہیں ہوگا۔ اس کی پوری تفصیل تحفۃ الفقہاء (۳/۷۸) میں موجود ہے۔

مذکورہ معاملہ کی مشابہت مضاربت سے:

اس عقد کی مشابہت ومماثلت عقد مضاربت سے بھی معلوم ہوتی ہے۔ اس لئے کہ عقد مضاربت وہ عقد ہے جس میں ایک فریق کا سرمایہ ہوتا ہے اور دوسرے فریق کی محنت۔ اور دونوں فریق باہم طے شدہ معاملہ کے مطابق منافع میں شریک ہوتے ہیں۔

"کتاب المضاربة (هی) عقد شركة فی الربح بمال من جانب رب المال (وعمل من جانب) المضارب" (تنویر الابصار مع الدر المختار ۴/۴۸۳)۔

اور شیئر ہولڈر کا کمپنی سے جو معاملہ ہوتا ہے اس کی صورت یہی ہے کہ شیئر ہولڈر کا سرمایہ ہوتا ہے اور کمپنی کی محنت، اور منافع میں دونوں شریک ہوتے ہیں۔ البتہ مضاربت تسلیم کرنے کی صورت میں یہ اشکال ہوتا ہے کہ مضاربت میں نقصان صرف رب المال برداشت کرتا ہے۔ مضاربت پر خسارہ کی ذمہ داری نہیں ہوتی ہے حتی کہ اگر یہ شرط لگادی جائے کہ مضارب بھی خسارہ میں شریک ہوگا تو مضاربت فاسد ہوجائے گی۔ یہی صاحبین کا قول ہے۔ اور کمپنی جو معاملہ کرتی ہے اس میں کمپنی کے افراد اور شیئر ہولڈرس دونوں ہی منافع کے ساتھ ساتھ خسارہ میں بھی شریک ہوتے ہیں، حالانکہ خسارہ صرف شیئر ہولڈرس کو برداشت کرنا چاہئے، کمپنی کے افراد پر خسارہ کی ذمہ داری نہیں آنی چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ گرچہ صاحبین کے قول کے مطابق مضارب خسارہ میں شریک نہیں ہوتا ہے لیکن امام صاحب کے قول کے مطابق مضارب بھی خسارہ میں شریک ہوتا ہے۔

"فالربح والوضيعة نصفان فی قول أبی حنيفة رحمه الله تعالی كذا فی المبسوط وفی قول أبی يوسف ومحمد الوضيعة كلها علی رب المال كذا فی المحيط (فتاوی ہندیہ ۴/۲۹۱)۔

موجودہ دور میں جبکہ لوگ خیر القرون سے دور ہیں، شرور وفتن کا غلبہ ہے، امانت داری، دیانت داری اور تقوی وللّٰہیت کی قلت اور دھوکہ بازی اور امانت میں خیانت کی کثرت ہے، مضاربت پر معاملہ کرنے کے لئے کسی باوثوق اور قابل اعتماد شخص کی تلاش مشکل ہے۔ اگر کل خسارہ کا ذمہ دار صرف رب المال (مالک) کو ٹھہرایا جائے تو پھر مضاربت کے اصول پر تجارت مشکل ہوجائے گی۔ اس دور پرفتن میں امام صاحب کا قول راجح اور اس پر عمل اقرب إلی الفقہ معلوم ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ کمپنی کا معاملہ شریعت کے اصول تجارت کے خلاف نہیں ہے بلکہ یا تو شرکت عنان میں شامل ہے یا مضاربت میں۔

کمپنی کے شیئرز کی حیثیت:

مذکورہ بالا تفصیل کی روشنی میں کمپنی کے شیئرز کی حیثیت بھی واضح ہوگئی کہ اس کی حیثیت صرف اس بات کی دستاویز کی نہیں ہے کہ کمپنی کو اتنی رقم دے رکھی ہے، بلکہ یہ کمپنی میں شیئر ہولڈر کی ملکیت کی پوری نمائندگی کرتا ہے۔ اور شیئر ہولڈر اپنی رقم کے بقدر کمپنی میں موجود نقد اور اثاثوں کا مالک ہے۔ اس لئے کہ عقد شرکت ہو یا مضاربت دونوں

صورتوں میں رب المال اپنی اصل رقم کے ساتھ منافع کا بھی حقدار ہوتا ہے۔ اور جو بھی سرمایہ ہو خواہ نقد رقم سے حاصل شدہ ہو یا منافع کی شکل میں ہو، رب المال اس میں شریک ہوتا ہے۔ اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے جو سوالنامہ میں مذکور ہے۔ یعنی اگر کمپنی باہمی قرارداد سے تحلیل ہو جائے تو ہر شیئر ہولڈر کو اس کے شیئرز کے تناسب سے اس کے اثاثوں میں حصہ ملتا ہے، اور نفع ہو تو اس کے لگائے ہوئے سرمایہ سے زائد رقم ملتی ہے اور اگر خسارہ ہو تو اسے نقصان بھی برداشت کرنا ہوتا ہے۔

حضرت مفتی نظام الدین صاحب مفتی دار العلوم دیوبند نظام الفتاوی میں ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

شیئرز حصوں کا نام ہے۔ شیئر کا مالک شیئر کے مطابق کمپنی کا حصہ دار اور مالک ہوتا ہے۔ اور کمپنی کے سرمایہ وسامان واثاثہ وغیرہ سب چیزوں کا حسب شیئرز مالک ہوتا ہے اور سرمایہ وسامان وغیرہ کی حیثیت وقیمت کی کمی وبیشی کے اعتبار سے شیئر کی حیثیت وقیمت بھی کم وبیش ہوتی رہتی ہے، اور شیئر کا خریدنا و بیچنا ان حصوں کا اور ان حصوں میں داخل شدہ چیزوں کا خریدنا و بیچنا شمار ہوتا ہے، اور اس کا جائز ہونا ظاہر ہے (نظام الفتاوی ۱/۱۱-۱۲)۔

رہی یہ بات کہ شیئر ہولڈر کے دیوالیہ ہونے کی صورت میں اس کے قرض کی ادائیگی اس کے شیئر کے تناسب سے کمپنی میں موجود سامانوں کو الگ کر کے نہیں کی جاتی ہے۔ جبکہ سرکاری قانون کے مطابق اس کے دیگر املاک ضبط کر کے اس کے قرض کی ادائیگی ہوتی ہے تو اس سے اس بات کی تائید نہیں ہوتی کہ کمپنی کے شیئر کی حیثیت صرف جمع کردہ روپے کے دستاویز کی ہے۔ اس لئے کہ کتب فقہ میں یہ مسئلہ مصرح ہے کہ اگر مقروض قرض کی ادائیگی کے لئے جائداد فروخت کرنے سے باز آ جائے تو قاضی اس کے تمام سامان وجائداد فروخت کر کے قرض کی ادائیگی کر دے گا لیکن اس کے کپڑے فروخت نہیں کرے گا۔

"وحاصله أنه إذا امتنع عن البيع يبيع عليه القاضي عرضه وعقاره و غيرهما و في البزازية وفرع على صحة الحجر أنه يترك له دست من الثياب و يباع الباقي و تباع الحسنة ويشترى له الكفاية ويباع كانون الحديد ويشترى له من طين ويباع في الصيف ما يحتاجه للشتاء وعكسه (شامی ۴/۳۲۰)"۔

کپڑے ضبط نہ کرنے کی وجہ سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کپڑوں کی ملکیت مقروض کی نہیں ہے۔ قرض کی ادائیگی میں کسی مصلحت کی بنیاد پر کسی چیز کو سرکاری طور پر ضبط نہ کرنا اس کے غیر مملوک ہونے کی دلیل نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ کمپنی میں موجود سامان پر شیئر ہولڈر کی جو ملکیت ہے وہ مشترک اور مشاع ہے۔ ان سامانوں کو الگ کرنا دشوار ہے جس کی بنیاد پر اس کو ضبط کرنا مشکل ہے۔ لہذا اگر اس طرح کا قانون بن گیا تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ شیئر ہولڈر ان سامانوں کا مالک نہیں ہے۔

۲۔ شیئرز کی خرید وفروخت جبکہ کمپنی کے پاس کچھ بھی املاک نہ ہوں:

اگر کمپنی کے پاس کچھ بھی املاک نہیں ہیں اس وقت کمپنی شیئرز کی بیع کرتی ہے تو اس صورت میں نقد کی بیع نقد سے ہو رہی ہے جو بیع صرف کی شکل ہے، جس میں نہ تو کمی بیشی جائز ہے اور نہ ہی ادھار کی گنجائش ہے۔ لہذا اس صورت میں کمپنی کے شیئرز کمی بیشی کے ساتھ نہیں خرید سکتے ہیں۔ البتہ مساوی قیمت میں خرید سکتے ہیں یا نہیں؟ اس سلسلہ میں علماء کی دو رائیں ہیں: ایک تو یہ کہ مساوی قیمت میں بھی خرید وفروخت جائز نہیں ہے اس لئے کہ یہ بیع صرف ہے جس میں تسیہ یعنی ادھار جائز نہیں ہے۔

دوسری رائے یہ کہ مساوی قیمت پر شیئرز کی خرید وفروخت جائز ہے اور شیئرز سرٹیفکیٹ پر قبضہ در حقیقت نقد رقم پر قبضہ ہے لہذا یہ ادھار بیع نہیں ہوئی۔ میری ناقص رائے میں اگر بیع کی مجلس ہی میں فروخت کرنے والا ثمن پر اور خریدار شیئرز سرٹیفکیٹ پر قبضہ کر لے تو مساوی قیمت پر خرید وفروخت کی گنجائش ہونی چاہئے۔

۳۔ نقد اور اموال ربویہ وغیر ربویہ کی بیع نقد کے ساتھ:

کمپنی جب وجود میں آ جائے اور اس میں اثاثہ (نقد واملاک کا مجموعہ) موجود ہو تو ایسی صورت میں شیئرز کی خرید وفروخت نقد سے کمی بیشی کے ساتھ شرعاً جائز و درست ہے گرچہ املاک میں مال ربوی وغیر ربوی دونوں ہوں۔ اس لئے کہ اس صورت میں شیئر ہولڈر اپنے شیئر کے تناسب سے کمپنی کے اس نقد اور مال کو دوسروں سے نقد کے عوض فروخت کرتا ہے جس کا وہ مالک ہے۔ اور مال خواہ ربوی ہو یا غیر ربوی اس کی خرید وفروخت روپے سے کمی بیشی کے ساتھ جائز ہے۔ اور اگر خریدار کی جانب سے ملنے والا ثمن بھی مال ربوی یا غیر ربوی ہے تو خریدار کے مال ربوی کو کمپنی کے مال غیر ربوی کے مقابلہ میں اور کمپنی کے مال ربوی کو خریدار کے مال غیر ربوی کے مقابلہ میں رکھ کر بیع کو جائز قرار دیں گے۔ کتب فقہ میں یہ جزئیہ موجود ہے کہ اگر کسی نے دو درہم اور ایک دینار کی بیع ایک درہم اور دو دینار کے بدلہ میں کی تو ایک درہم کو دو دینار کے مقابلہ میں اور دو دینار کو ایک درہم کے مقابلہ میں رکھ کر جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیرتے ہوئے جائز قرار دیا جائے گا۔

(وصح بيع درهمين و دينار بدرهم و دينار ين) بصرف الجنس بخلاف جنسه (در مختار) (قوله بصرف الجنس بخلاف جنسه) اى تصحيحا للعقد كما لو با ع نصف عبد مشترك بينه و بين غيره فانه ينصرف إلى نصيبه تصحيحا للعقد (ردالمحتار باب الصرف ۲۳۹/۴)۔

۴۔ حرام کاروبار کرنے والی کمپنیوں کے شیئرز کی خرید وفروخت:

جن کمپنیوں کا کاروبار حرام ہو مثلاً شراب اور خنزیر کے گوشت کی تجارت کریں یا سودی اسکیموں میں پیسے لگائیں، ایسی کمپنیوں کے شیئرز کی خرید وفروخت شرعاً جائز نہیں ہے، اس سے احتراز لازم ہے۔ اس لئے کہ مال حرام یا ذریعہ حرام سے حاصل ہونے والا نفع بھی حرام ہے۔ اور اس میں تعاون علی الاثم ہے، والعدوان بھی ہے، جس کی ممانعت نص قرآنی سے ثابت ہے: "**ولا تعاونوا على الإثم والعدوان**" (سورہ مائدہ)۔

اس طرح کی کمپنیوں کے شیئرز خریدنے کا مطلب یہ ہے کہ ان کو حرام کاروبار کرنے کا وکیل بنایا گیا جس کی قطعاً اجازت نہیں ہے۔

"أن يكون التصرف مباحا شرعاً فلا يجوز التوكيل في فعل محرم شرعا كالغصب أو الاعتداء على الغير (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۱۵۴/۴)۔

علامہ شامی نے لکھا ہے کہ اگر کسی نے خنزیر اور شراب کی بیع کا وکیل بنایا تو اس پر واجب ہے کہ کل ثمن کو صدقہ کردے۔"ولو وكله ببيعهما يجب عليه أن يتصدق بثمنهما (ردالمحتار)۔

۵۔ انکم ٹیکس سے بچنے کے لئے سودی قرض لینے والی کمپنیوں کے شیئرز کی خرید وفروخت:

جن کمپنیوں کا کاروبار بذات خود جائز وحلال ہے لیکن انکم ٹیکس سے بچنے کے لئے بینک سے سودی قرض لینا پڑتا ہے ان کمپنیوں کے شیئرز کی خرید وفروخت شرعاً جائز ودرست ہے، اس لئے کہ انکم ٹیکس سے بچنے کے لئے دیگر ضروریات کی بنیاد پر بینک سے سوی قرض لینے کی گنجائش ہے۔"يجوز للمحتاج الاستقراض بالربح (الاشباہ والنظائر ۱۴۹/۱)۔

٦۔ ریزرو بینک میں رقم جمع کرنے اور سیکورٹی بانڈس خریدنے والی کمپنیوں کے شیئرز کی خرید وفروخت:

جن کمپنیوں کا بنیادی کاروبار حلال ہے لیکن قانونی تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے ضرورتاً ان کو اپنے سرمایہ کا کچھ حصہ ریزرو بینک میں جمع کرنا پڑتا ہے یا سیکورٹی بانڈس خریدنا پڑتا ہے جس پر ان کمپنیوں کو سود بھی ملتا ہے، تو ظاہر ہے کہ کمپنیوں کا یہ عمل ضرورتاً ہے جس کی گنجائش ہے۔ لہذا سودی رقم سے بچتے ہوئے ان کمپنیوں کے شیئرز کی خرید وفروخت شرعاً جائز ودرست ہے۔ شیئرز ہولڈر پر لازم ہوگا کہ بینک سے ملنے والی سودی رقم سے حصہ نہ لے، اور اگر حصہ لیتا ہے تو اس کے بقدر بلانیت ثواب صدقہ کردے۔

"في القنية لو كان الخبيث نصابا لا يلزمه الزكوة لأن الكل واجب التصدق عليه فلا يفيد إيجاب التصدق ببعضه أو مثله في البزازية (ردالمحتار کتاب الزکوۃ ۲۵/۲)۔

۷۔ سود پر لئے گئے قرض سے حاصل ہونے والے منافع کی شرعی حیثیت:

سود پر لئے گئے قرض کی صورت میں چونکہ قرض کی رقم فی نفسہ جائز اور حلال ہے، اس رقم کے ساتھ حرمت کی آمیزش نہیں ہے، لہذا سود پر لئے گئے قرض سے جو منافع حاصل ہوں گے وہ بھی شرعاً حلال ہوں گے۔ ان کو لے کر اپنے ذاتی مصرف میں استعمال کر سکتے ہیں۔ وہ قرض یقیناً مفید ملک ہے۔ اس کے مفید ملک نہ ہونے کی کوئی وجہ بظاہر سمجھ میں نہیں آتی ہے۔

۸۔ بورڈ آف ڈائریکٹرس کی حیثیت:

اوپر یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ کمپنی کا معاملہ یا تو شرکت عنان میں شامل ہے یا مضاربت میں، اور

شرکت عنان میں دونوں فریق ایک دوسرے کے وکیل ہوتے ہیں۔اور جبکہ کام کی شرط ایک فریق پر لگادی جائے تو کام کرنے والا فریق اپنے سرمایہ کے بقدر اصیل ہوگا اور اپنے شریک کے سرمایہ میں وکیل ہوگا۔اسی طرح مضاربت میں مضارب، رب المال کا وکیل ہوتا ہے۔لہٰذا کمپنی کے بورڈ آف ڈائریکٹرس کی حیثیت شیئر ہولڈر کے وکیل کی ہوگی اور اس کا عمل شیئر ہولڈر کا عمل سمجھا جائے گا (دیکھئے: تحفۃ الفقہاء ۳/ ۷، ۲۱، درمختار ۴/ ۴۸۳، امداد الفتاوی ۳/ ۴۹۰)۔

۹۔شیئر ہولڈر کا سودی قرض لینے سے اختلاف کا اظہار کافی ہے؟

یہ تو صحیح ہے کہ اصولی طور پر وکیل کے تصرفات مؤکل کی طرف منسوب ہوتے ہیں، اور اگر وکیل خلاف شرع کوئی عمل کرتا ہے تو مؤکل بری الذمہ نہیں ہوگا۔لیکن یہ بھی طے شدہ حقیقت ہے کہ وکیل اسی عمل اور تصرف کا مجاز ہوتا ہے جس کی اجازت مؤکل نے صراحۃً یا دلالۃً دی ہو۔اگر مؤکل نے کسی عمل سے صراحۃً روک دیا تو وکیل کو اس کا اختیار نہیں ہوگا، اور وکیل کا وہ عمل مؤکل کی طرف منسوب نہیں ہوگا۔لہٰذا مذکورہ صورت میں بورڈ آف ڈائریکٹرس کا سودی قرض لینا جو عام حالات میں خلاف شرع عمل ہے۔یہ عمل شیئر ہولڈرس کی طرف منسوب ہوسکتا تھا اس لئے کہ شیئر ہولڈرس کی جانب سے صراحۃً نہیں تو دلالۃً اجازت بھی جاسکتی تھی لیکن جب کوئی شیئر ہولڈر کمپنی کے عملہ کو عام حالات میں سودی قرض لینے سے پوری قوت کے ساتھ منع کردے اور صراحۃً اپنے اختلاف کا اعلان کردے تو اللہ تعالی کی ذات سے امید ہے کہ وہ اس اعلان کی بنا پر خلاف شرع عمل سے بری الذمہ ہوگا اور وکیل کا عمل مؤکل کی جانب منسوب نہیں ہوگا (دیکھئے: امداد الفتاوی ۳/ ۴۹۱)۔

۱۰۔منافع سے متعینہ سودی رقم نکال کر صدقہ کردینا کافی ہوگا:

اگر کمپنی کے منافع میں سودی رقم بھی شامل ہو اور وہ رقم متعین ومعلوم ہو تو شیئر ہولڈر کے لئے سود کی اتنی رقم نکال کر بلا نیت ثواب صدقہ کردینا کافی ہوگا، اور بقیہ رقم حلال ہوگی، اس کو شیئر ہولڈر اپنے مصرف میں استعمال کرسکتا ہے۔اس مسئلہ پر فتاوی ہندیہ کے اس جزئیہ سے بھی روشنی ملتی ہے کہ اگر کوئی مسلمان، کسی نصرانی کو مال مضاربت کے لئے دے تو کراہت کے ساتھ جائز ہوگا۔اگر وہ نصرانی شراب اور خنزیر کی تجارت کرے اور نفع ہو تو امام صاحب کے قول کے مطابق یہ معاملہ مضاربت کے اصول پر جائز ہوگا۔لیکن مسلمان کو چاہئے کہ وہ اپنے حصہ کے بقدر نفع کو صدقہ کردے۔

"إذا دفع المسلم إلى النصراني مالا مضاربة بالنصف فهو جائز إلا أنه مكروه فإن اتجر في الخمر والخنزير فربح جاز على المضاربة في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وينبغي للمسلم أن يتصدق بحصته من الربح (فتاوی ہندیہ ۴/ ۳۳۳)۔

۱۱۔سودی آمدنی سے حاصل شدہ منافع:

اگر کمپنی کے منافع میں سود بھی شامل ہو اور حاصل ہونے والی سودی آمدنی کو کاروبار میں لگا کر نفع کمایا گیا ہو تو شیئر ہولڈر کے لئے اپنے حصہ سے صرف سود کے تناسب سے رقم نکال کر صدقہ کردینا کافی نہیں ہوگا۔بلکہ سودی رقم

اوراس سے حاصل ہونے والے تمام منافع نکال کر بلا نیت ثواب صدقہ کرنا ہوگا، اس لئے کہ مال حرام یا ذریعہ حرام سے حاصل کیا ہوا نفع بھی حرام ہوتا ہے، جس کی صراحت اوراس سے متعلق متعدد جزئیات کتب فقہ میں موجود ہیں۔

۱۲۔ شیئرز کی تجارت:

تاجروں کے عرف میں شیئر مال متقوم ہے اور مال متقوم کی خرید وفروخت شرعاً جائز و درست ہے۔ شیئر کی خرید وفروخت درحقیقت کمپنی کے اس سرمایہ کی خرید وفروخت ہے جس کا مالک شیئر ہولڈر ہے، اور سرمایہ کی خرید و فروخت کمی بیشی کے ساتھ جائز و درست ہے۔ نیز مال کی ذخیرہ اندوزی تاکہ قیمت میں اضافہ کے وقت فروخت کیا جائے اس وقت ممنوع ہے جبکہ لوگوں کو اس کی سخت ضرورت ہو اور بازار میں وہ مال نہ ملتا ہو، ذخیرہ اندوزی کی صورت میں لوگ پریشان وحرج میں مبتلا ہوں، اور اگر اس طرح کی بات نہ ہو تو ذخیرہ اندوزی ممنوع نہیں ہے۔ شیئرز کو خرید کر رکھنے میں لوگوں کو کوئی حرج نہیں ہے، لہذا اس کی تجارت کرنا اور اس کو خرید کر رکھنا تاکہ قیمت میں اضافہ کے وقت اس کو فروخت کیا جائے شرعاً جائز و درست ہے۔ تجار دیگر اموال کو خرید کر رکھتے ہیں اس امید پر کہ قیمت میں اضافہ کے وقت فروخت کریں گے۔ اکثر قیمت میں اضافہ بھی ہوتا ہے لیکن بعض دفعہ خسارہ بھی اٹھانا پڑتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہاں بھی قیاس آرائی ہی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر تخمین و قیاس آرائی ممنوع اور خلاف شرع نہیں ہے، بلکہ وہ تخمین اور قیاس آرائی ممنوع ہے، جس میں غرر اور دھوکہ ہو۔

۱۳۔ فیوچر سیل کا حکم:

فیوچر سیل جس میں نہ بائع مال دیتا ہے اور نہ مشتری ثمن، بلکہ مقررہ تاریخ پر بڑھتے ہوئے دام کی صورت میں منافع اور گھٹتے ہوئے دام کی صورت میں خسارہ ادا کیا جاتا ہے، تو حقیقت میں یہ بیع نہیں ہے بلکہ یہ قمار و جوا کی ایک شکل ہے۔ یہ صورت شرعاً جائز نہیں ہے، اس سے احتراز لازم ہے۔

۱۴۔ غائب سودا کی بیع:

یہ سوال وضاحت طلب ہے۔ اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ مبیع موجود نہیں ہے، اور بائع یہ کہتا ہے کہ فلاں چیز موجود نہیں ہے، آنے کی امید ہے، اس کے آجانے پر میں تمہارے ہاتھ اتنے روپے میں فروخت کردوں گا، اور خریدار کہتا ہے کہ میں خرید لوں گا، تو شرعاً یہ بیع نہیں ہے بلکہ وعدہ بیع ہے۔ اس لئے کہ صحت بیع کے لئے ایک شرط تو یہ ہے کہ ایجاب وقبول ایسے صیغہ سے ہو جس میں انشاء کا مفہوم پایا جائے، اور دوسری شرط یہ ہے کہ مبیع موجود ہو۔ یہاں پر دونوں شرطیں مفقود ہیں، لہذا یہ بیع صحیح نہیں ہوگی، اور بیع کے احکام اس پر جاری نہیں ہوں گے۔

۱۵۔ شیئرز پر قبضہ کی حقیقت:

جمہور فقہاء کے نزدیک ہر چیز پر قبضہ حسی ضروری نہیں ہے بلکہ بعض چیزوں میں معنوی قبضہ بھی کافی ہے۔ اور ہر چیز پر قبضہ اس کی نوعیت کے اعتبار سے مختلف ہوگا جس کی بنا عرف وعادت پر ہوگی۔ فقہائے کرام نے شئی کے

ضمان میں آجانے، حقوق وذمہ داریاں خریدار کی طرف منتقل ہوجانے اور غرر ودھوکہ سے محفوظ رہنے کی صورت میں قبضہ تصور کیا ہے۔ لہذا مذکورہ صورت میں جبکہ شیئرز کے خریدتے ہی قانونی طور پر کمپنی کے اثاثے اور املاک شیئر کے بقدر خریدار کے ضمان میں آجاتے ہیں اور حقوق وذمہ داریاں خریدار کی طرف منتقل ہوجاتی ہیں۔ ایسی صورت میں گرچہ قانونی دشواریوں کی وجہ سے شیئر سرٹیفکیٹ نہ ملا ہو پھر بھی شیئرز خریدتے ہی اس پر خریدار کا قبضہ سمجھا جائے گا اور اس میں ہر جائز تصرف کا اختیار ہوگا۔

۱۶۔ شیئرز سرٹیفکیٹ حاصل ہونے سے قبل شیئرز کی خرید وفروخت:

جب شیئرز خریدتے ہی شیئرز کے بقدر کمپنی کے تمام اثاثے اور املاک خریدار کے ضمان میں آجاتے ہیں اور تمام حقوق وذمہ داریاں خریدار کی طرف منتقل ہوجاتی ہیں تو اس کو قبضہ تسلیم کیا جائے گا، اور شیئرز سرٹیفکیٹ کے حاصل ہونے سے قبل شیئرز کی خریداری کے دوسرے یا چوتھے دن خریدار کا دوسروں کے ہاتھ فروخت کرنا شرعاً جائز و درست ہوگا۔ اس کو بیع بعد القبض کہیں گے نہ کہ بیع قبل القبض۔ اسی طرح تیسرے یا چوتھے کے ہاتھ فروخت کرنا بھی جائز و درست ہوگا۔

۱۷۔ شیئرز کی خرید وفروخت میں ایجنٹ کی حیثیت سے کام کرنا:

جن صورتوں میں شیئرز کی خرید وفروخت شرعاً ناجائز ہے ان صورتوں میں بروکر یعنی ایجنٹ کی حیثیت سے کام کرنا بھی ناجائز ہوگا، اس لئے کہ یہ گناہ اور خلاف شرع امور میں تعاون دینا ہے۔ جس کی ممانعت نص قرآنی سے ثابت ہے۔ البتہ جن صورتوں میں شیئرز کی خرید وفروخت شرعاً جائز و درست ہے ان صورتوں میں ایجنٹ کی حیثیت سے کام کرنا بھی جائز و درست ہوگا۔ یہ درحقیقت دلالی کی ایک صورت ہے، اور فقہاء کرام کی صراحت موجود ہے کہ ضرورت کی بنیاد پر پیشۂ دلالی اور اس کی اجرت شرعاً جائز و درست ہے (ردالمحتار ۵/۲۹)۔

شیئرز

علامہ شیخ وہبہ مصطفیٰ الزحیلی، دمشق

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وعلى آله و صحبه أجمعين،
أما بعد!

تمہید:

اسٹاک کمپنیوں (Stock Companies) میں شیئرز کے ذریعہ کاروبار رائج اور اہمیت کا حامل ہوگیا ہے، اس قسم کے کاروبار کا مقصد اجتماعی محنت کی شکل میں انفرادی یا جزئی رقوم کے ایک مجموعہ کی سرمایہ کاری کر کے یا ان کو کاروبار میں لگا کر منافع حاصل کرنا ہوتا ہے۔ عموماً عام لوگ اس کاروبار کی ایک بڑی اسکیم کو تن تنہا چلانے پر قادر نہیں ہوتے، لہذا بڑے سرمائے کو شیئرز یعنی ان کاروباری دستاویزات (Commercial Papers) کے ذریعہ تقسیم کیا جاتا ہے جنہیں اسٹاک ایکسچینج یا دیگر مارکیٹوں میں آفر کئے جاتے ہیں، اور دسیوں یا سیکڑوں افراد کی طرف سے جن کی قیمت ادا کی جاتی ہے۔

اس طرح بڑی بڑی صنعتی یا زرعی تجارتی اسکیموں کی سرمایہ کاری کے لئے بینکوں یا دیگر فنڈز اور مقامات میں جمع شدہ پرائیوٹ اور پوشیدہ سرمائے سے فائدہ اٹھانا ممکن ہوتا ہے۔

شیئرز کی بالفور یا بتاخیر، قبضہ کے ذریعہ یا بغیر قبضہ کے، براہ راست یا ایجنٹوں اور بروکر (Broker) کے ذریعہ، خرید وفروخت کے مختلف پہلوؤں کے تعلق سے چند سوالات پیدا ہوتے ہیں۔

شیئرز کے ذریعہ شراکت داری کا مسئلہ اس وقت اور پیچیدہ ہوجاتا ہے جب جوائنٹ اسٹاک کمپنی اپنی اسکیم کو فروغ دینے، اسے کامیاب بنانے، اس کے کاروبار کے دائرہ کو وسیع کرنے، اس کو زیادہ فعالیت عطا کرنے اور زیادہ مفید اور انتہائی ترقی یافتہ مشینوں کی خریداری کے لئے بینکوں سے سودی قرضے لینے پر مجبور ہوتی ہے۔

مقالہ کے موضوعات:

زیر نظر مقالہ مندرجہ ذیل موضوعات پر مشتمل ہے:

۱۔ کیا شیئرز کمپنی میں جزو ملکیت کی حیثیت رکھتے ہیں یا یہ رقوم کی دستاویز ہیں؟

۲۔ کمپنی کے اپنے کاروبار شروع کرنے سے پہلے خریدے گئے شیئرز کی بیع؟

۳۔ ایسی کمپنی کے شیئرز کی خرید وفروخت جس کے قیام کے بعد اس کا سرمایہ سودی اور غیر سودی دونوں کے مجموعہ مال پر مشتمل ہو؟

۴۔ حرام کاروبار کرنے والی کمپنی کے شیئرز کی خرید وفروخت کا حکم؟

۵۔ ایسی کمپنی کے شیئرز کی خرید وفروخت کا حکم جس کا کاروبار تو حلال ہو لیکن انکم ٹیکس کی زد سے بچنے کے لئے اسے سودی قرض لینا پڑتا ہو؟

٦۔ ایسی کمپنی کے شیئرز کی خرید وفروخت کا حکم جس کا کاروبار حلال ہو مگر اسے اپنے سرمائے کا ایک حصہ سینٹرل ریزرو بینک میں جمع کرنا پڑتا ہو یا سیکورٹی بانڈز خریدنے پڑتے ہوں؟

۷۔ سودی قرض سے حاصل ہونے والے منافع کا حکم۔ کیا وہ حلال اور مفید ملک ہیں؟

۸۔ کیا کمپنی کا بورڈ آف ڈائریکٹرس شیئرز ہولڈر کا وکیل ہے؟

۹۔ کیا کسی شیئر ہولڈر کا سودی قرض لینے کے فیصلہ سے اختلاف کرنا اسے سودی قرض کے وبال سے بری الذمہ کردے گا؟

۱۰۔ کیا شیئر ہولڈر کے لئے سود سے پیدا شدہ متعین منافع کے بقدر صدقہ کر دینا کافی ہے؟

۱۱۔ کیا کل آمدنی میں مخلوط سود سے حاصل شدہ منافع کے بقدر صدقہ کر دینا شیئرز ہولڈر کیلئے کافی ہے؟

۱۲۔ قیمتوں کے بڑھنے کی صورت میں شیئرز کی تجارت (یعنی نفع کے ساتھ اس کو فروخت کرنے) کا کیا حکم ہے؟

۱۳۔ شرعاً فیوچر سیلز (جس میں نہ مبیع کی حوالگی ہوتی ہے اور نہ ہی ثمن کی ادائیگی) کا کیا حکم ہے؟

۱۴۔ کسی شئے کے سلسلے میں ہونے والی اس بیع کا کیا حکم ہے جس کی اضافت مستقبل کی طرف کی گئی ہو؟

۱۵۔ حکمی قبضہ سے متصف شیئرز کی اس خرید کا کیا حکم ہے جس میں شیئرز سرٹیفکیٹ پر قبضہ حسی مؤخر ہو؟

۱٦۔ قبضۂ حسی سے پہلے شیئرز کی بیع کا کیا حکم ہے؟

۱۷۔ اسٹاک ایکسچینج مارکیٹ میں بروکرز یعنی ایجنٹ کی حیثیت سے کاروبار کرنے کا کیا حکم ہے؟

۱۔ کیا شیئرز کی حیثیت کمپنی میں حصہ کی ہے یا رقوم کے دستاویز کی ہے؟

شیئرز: یکساں قیمت (Value) کے حامل، ناقابل تقسیم (Indivisible) اور تجارتی ذرائع سے قابل تداول وہ دستاویزات (Documents) ہیں جو کمپنیوں کے اصل سرمائے میں شراکت اختیار کرنے والے شیئر ہولڈرز کے حقوق کی نمائندگی کرتے ہیں۔

مصری سِول قانون کی دفعہ ۵۰۵، اور شامی سِول قانون کی دفعہ ۴۷۳ میں کمپنی کی تعریف یہ بیان کی گئی ہے کہ:

کمپنی ایک ایسا عقد ہے جس کے بموجب دو یا دو سے زائد اشخاص اس بات کے پابند ہوتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک سرمایہ یا محنت کا ایک حصہ پیش کر کے کسی مالی اسکیم میں شراکت اختیار کرے گا، اور اس اسکیم سے پیدا شدہ نفع یا نقصان آپس میں تقسیم ہوں گے۔

موجودہ تجارتی قانون کے ماہرین کی اس تعریف سے واضح ہو جاتا ہے کہ: شیئرز وہ دستاویزات ہیں

جنہیں شیئرز کمپنی جاری کرتی ہے، اور یہ کمپنی کے اصل سرمائے اور اس کے ضمن میں حاصل ہونے والے حقوق میں مشترک حصص کی نمائندگی کرتے ہیں، کمپنی کے اصل اثاثے اور اس سے حاصل شدہ حقوق کا دارومدار کمپنی کی خالص املاک، اس کی آمدنیوں اور اس کے انتظام وانصرام پر ہوتا ہے، لہذا کمپنی ایک قسم کا عقد ہے، کیونکہ یہ شرکاء کے اتفاق کے نتیجہ میں وجود میں آتی ہے۔

شیئر کمپنی کے اصل اثاثے کے ایک جزو کی نمائندگی کرتا ہے، اور اس کا مالک شیئر ہولڈر ہوتا ہے، شیئرز کی مندرجہ ذیل خصوصیات ہیں[1]:

۱۔ یہ مساوی درجہ (Face Value) کے حامل ہوتے ہیں: یہ وہ قیمت ہے جو شیئرز کے اجراء کے وقت طے پاتی ہے اور اسی کے ساتھ شیئرز جاری کئے جاتے ہیں، یہی وہ قیمت ہے جس کی تحدید قانونی طور سے دنیا کے بعض ملکوں جیسے متحدہ عرب امارات میں ایک اور سو درہم کے درمیانی تناسب سے کی جاتی ہے۔

۲۔ یہ ناقابل تجزی ہوتے ہیں: یعنی کمپنی کے مقابلہ میں ایک سے زائد شیئر ہولڈرس کی صورت میں یہ کسور کی شکل میں ظہور پذیر نہیں ہوتے۔

۳۔ تجارتی طریقے سے رواج پذیر ہوتے ہیں: یعنی معروف تجارتی طریقوں سے اور کمپنی کی طرف سے بغیر کسی پوسٹل آرڈر کے شیئرز کی ملکیت ایک شخص سے دوسرے تک منتقل ہوسکتی ہے۔ اگر شیئر شیئر ہولڈر کی اجازت یا اس کے حکم سے جاری کیا گیا ہو تو اس کی منتقلی توثیق سے ہوگی۔ اور اگر وہ Bearer Share ہو تو اس کی منتقلی محض دستی حوالگی ہی سے ہو جائے گی، شیئر ہولڈرس پر حکومتی نگرانی وسرپرستی کی ضمانت کی خاطر، عموماً شیئرز نامزد ہوتے ہیں۔ جہاں تک بانڈز (Bonds) کا تعلق ہے تو وہ متعین نام سے بھی ہوتے ہیں اور Bearer بھی ہوتے ہیں۔

الغرض شیئرز کمپنی کے سرمائے میں حصص کی نمائندگی کرتے ہیں۔ بالفاظ دیگر شیئرز اپنی فطرت وحقیقت کے اعتبار سے مستقل بالذات نقود اور کمپنی کی عینی املاک یعنی فرنیچرز، عمارتوں، مشینوں، اوزار، مصنوعات اور تیار شدہ ساز وسامان، یا غیر تیار شدہ خام یا پختہ مال، اور دوسروں کے ذمہ کمپنی کی واجب الاداء دیون کا مجموعہ قرار پاتے ہیں، یہ تمام اشیاء شیئرز اور اس کی تشکیل کے ذیل میں آتی ہیں۔ اب ایسی صورت میں شیئرز کی خرید وفروخت نقد کی نقد کے ساتھ خرید وفروخت نہیں بلکہ یہ نقود کا اپنے بالمقابل نقود واملاک کے مجموعہ سے تبادلہ ہے۔

شیئر ہولڈر اگر اپنا شیئر فروخت کردے تو اس کے بالمقابل حصہ کا وہ مالک قرار پائے گا، اسی طرح کمپنی کے تحلیل ہونے کی صورت میں بھی وہ اپنے شیئرز کے بالمقابل حصص کا بحیثیت مالک مستحق ہوگا، اور اگر شیئر میں نفع ہوگا تو اس میں بھی اس کا حق ہوگا۔ اور اگر کمپنی کو خسارہ ہو تو وہ اپنی زیر ملکیت شیئرز کے تناسب سے خسارہ بھی برداشت کرے گا، اس کے برعکس جو عمل بھی ہوگا اس سے کمپنی کے عقد کے تقاضوں کی خلاف ورزی لازم آئے گی۔

شیئرز کی حیثیت ادا شدہ رقوم کی دستاویزات جیسی ہرگز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ تو ان قرضہ جات کے

۱۔ ملاحظہ ہو: "الشرکات التجاریہ" از ڈاکٹر حسنین غنایم، ص ۱۸۹، اسی طرح "الشرکات التجاریہ" از ڈاکٹر علی یونس، ص ۳۔

ذرائع ہیں جن پر متعین شرح سے سود واجب الاداء ہوتے ہیں، ان کے مالکان کو کمپنی میں شراکت کا حق حاصل نہیں ہے، اور نہ ہی شیئرز کی شیئرز کے ساتھ بیع وشراء نقد کی نقد کے ساتھ بیع وشراء ہے، اور قرضہ جات ایک متعین قیمت کی نمائندگی کرتے ہیں، لہذا مقروض کے دیوالیہ ہونے کی صورت میں اس کی املاک ضبط کی جاسکتی ہیں، اس کا کمپنی کی املاک اور اثاثوں سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

شیئرز کی اس حیثیت کا تعین کر کے اس کے مناسب شرعی احکام اس پر مرتب کئے جاسکتے ہیں، خواہ اس کا تعلق شیئر ہولڈرس کے ذمہ ادائیگی زکاۃ کے وجوب سے ہو، یا شیئرز کو متداول اور قابل بیع وشراء بنانے سے، یا کمپنی کے کاروبار کے نتیجہ میں حاصل شدہ منافع کے واجب الاداء ہونے سے، یا کمپنی کے مالکان کو ہر شیئر کی واضح ملکیت کے تناسب سے پیش آمدہ خسارے کو برداشت کرنے کا پابند بنانے سے۔

۲۔ کمپنی کے کاروبار شروع کرنے سے پہلے خریدے گئے شیئرز کی بیع:

کمپنی کے قیام کے بعد اور اس کے کاروبار کے آغاز اور اس اسکیم کو جس کے پیش نظر کمپنی کا قیام عمل میں آیا ہے، روبعمل لانے سے قبل خریدے گئے شیئرز کی بیع درست ہے، بشرطیکہ عقد صرف کے شرائط اور اس کے ضوابط کا تحقق ہو، اس لئے کہ یہ نقد کی نقد کے ساتھ خرید وفروخت ہے، اور حرام (ربا) میں پڑنے سے بچانے کے لئے اس پر بیع صرف کے احکام منطبق ہوں گے۔

مختصراً بیع صرف کی مندرجہ ذیل شرطیں ہیں:

۱۔ ادھار سود (ربا النسیئة) کی زد سے بچانے کے لئے مجلس معاملہ سے متعاقدین کے جدا ہونے سے پہلے قبضہ کا تحقق۔

۲۔ مماثلت: اگر نقد کی بیع اس کی جنس سے ہو جیسے سونے کی بیع سونے سے، یا چاندی کی چاندی سے، یا نقدی نوٹ کی بیع اس کے مثل سے ہو، تو مقدار میں مماثلت واجب ہے، دونوں ثمن میں وزن کے اعتبار سے، اور نقدی نوٹوں میں تعداد کے اعتبار سے، اس میں کسی قسم کی کمی یا زیادتی جائز نہیں ہے۔

۳۔ عقد میں خیار شرط نہ ہو: اس لئے کہ اس عقد میں عوضین پر قبضہ شرط ہے، اور خیار شرط (اختلاف فقہاء کے اعتبار سے) ثبوت ملک یا تکمیل ملک کے لئے مانع ہے، اور خیار، قبض مشروط میں مخل ہوتا ہے، قبض مشروط سے مراد وہ قبضہ ہے جس سے تعیین کا حصول ہوتا ہے، لہذا اس خیار کی شرط لگاتے ہی عقد فاسد ہو جائے گا۔

۴۔ اس میں کوئی مدت نہ ہو: اس لئے کہ عقد میں متعاقدین کے جدا ہونے سے پہلے عوضین پر قبضہ مطلوب ہے، اور مدت سے قبضہ مؤخر ہوگا، لہذا یہ عقد فاسد ہوگا۔

اخیر کی دو شرطیں بیع صرف میں واجب قبضہ سے متفرع ہیں، اور شروع کی دو شرطیں ربا النسیئة میں مبتلا ہونے سے بچانے کے لئے لگائی گئی ہیں۔

جدہ اسلامک فقہ اکیڈمی کی چوتھی کانفرنس (منعقدہ ۱۴۰۸ھ۔ مطابق ۱۹۸۸ء) کے فیصلہ میں مقارضہ بانڈز

یا دستاویزات مضاربہ پر گفتگو کے ضمن میں درج ذیل صراحت موجود ہے:

فقرہ ۔اُ :اگر جمع شدہ مال قراض (مضاربہ) اندراج کے بعد اور سرمائے سے کاروبار کے آغاز سے قبل نقود کی شکل میں برقرار ہوں، تو مقارضہ بانڈز (MBs) کی منتقلی اور اس کا تداول نقد کا نقد سے تبادلہ قرار پائے گا ،اور اس پر بیع صرف کے احکام منطبق ہوں گے۔

۳۔ایسی کمپنی کے شیئرز کی بیع کا حکم جس کا سرمایہ سودی وغیر سودی دونوں طرح کے مال پر مشتمل ہو:

عموماً ایسا ہوتا ہے کہ بعض شیئرز کی بیع کمپنی کے قیام اور اس کے کاروبار کے شروع ہونے کے بعد ہوا کرتی ہے، لیکن اگر ایسی صورت میں کمپنی کا اصل سرمایہ حرام سے مخلوط ہو، اس طور پر کہ مجموعہ مال ربوی اور غیر ربوی دونوں پر مشتمل ہو تو یہ بیع ضرورت یا حاجت کے پیش نظر درست ہوگی اور یہ آمدنی مشتبہ قرار پائے گی، لہذا ان سودی قرضہ جات کے تناسب سے جن سے یہ آمدنی حاصل ہوئی ہے منافع کا ایک حصہ نکالنا واجب ہے، اور یہ ناجائز آمدنی ضرورت مندوں پر صرف کی جائے گی۔ اس سے کسی شخص کے ذمہ عائد ہونے والے اخراجات نہیں پورے کئے جا سکتے ، نہ ہی یہ رقم ان لوگوں پر خرچ کی جا سکتی ہے جن کا نفقہ اس کے ذمہ لازم ہو، اور اس سے سوائے اس ٹیکس کے جو اس آمدنی کے ساتھ مخصوص ہو، دوسرے حکومتی ٹیکس نہیں ادا کئے جائیں گے، لہذا عام ضرورت و حاجت کے نہ پائے جانے کی صورت میں اس قسم کی بیع وشراء جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اصل سرمائے کی حرمت کو تقویت پہنچانے والا اشبہ موجود ہے۔ ہاں اگر اصل سرمایہ سود سے پاک ہو تو اس قسم کی خرید وفروخت جائز ہے۔

مذکور الصدر فقہ اکیڈمی کی طرف سے مقارضہ بانڈز کے سلسلے میں کئے گئے فیصلے میں دو فقروں پر مشتمل مندرجہ ذیل باتوں کی صراحت موجود ہے، جو راس المال کے سود سے پاک ہونے کی صورت میں شیئرز کی بیع وشراء اور ان کی منتقلی پر منطبق ہوتی ہے:

ب:اگر مال مقارضہ دیون کی شکل میں ہو تو عقد دیون کے احکام مقارضہ بانڈز کے تداول پر منطبق ہوں گے۔

ج:اگر مال مقارضہ نقود، دیون، اعیان اور منافع کے مجموعی اثاثے کی صورت میں ہو تو فریقین کے درمیان طے شدہ قیمت کے مطابق مقارضہ بانڈز کا تبادلہ درست ہے، بشرطیکہ اس صورت میں اعیان و منافع غالب ہوں، لیکن اگر نقود یا دیون غالب ہوں تو تبادلہ میں نقود کے تبادلہ یا دیون کی بیع کے سلسلہ میں طے شدہ شرعی احکام ملحوظ رکھے جائیں گے۔

یہ واضح رہے کہ نقود کی بیع کا عقد صرف کے مذکورہ احکام کا تابع ہونا ضروری ہے، دیون کی ایک دوسرے کے ساتھ بیع کے عدم جواز کی مختصر تفصیل یہ ہے [۱] :

☆اگر دین کی بیع نقد ہو، تو مذاہب اربعہ میں مقروض کو دین کی بیع یا اس کے ہبہ کرنے کا حق ہے، اس لئے کہ اس صورت میں حوالگی کی ضرورت نہیں ہے، مذہب ظاہریہ اور حنفیہ کے نزدیک دین کی بیع مدین کے علاوہ کے

۱۔ دیکھئے مقالہ نگار کی کتاب: الفقہ الاسلامی وادلتہ، تقدیم مراجع جن کا ذکر اس کتاب میں آیا ہے: ۴/۴۳۲،۴۳۳۔

لئے جائز نہیں ہے، اس لئے کہ بیع میں حوالگی مفقود ہے۔

☆اور اگر دَین کی بیع ادھار یعنی ایک مدت کو مؤخر ہو جیسے "بیع الکالی بالکالی" یعنی دَین کی دَین سے بیع، تو یہ شرعاً ممنوع ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ نے "بیع الکالی بالکالی" سے منع فرمایا ہے [1]۔

لوگوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ دَین کی دَین سے بیع جائز نہیں ہے، خواہ یہ مدین سے ہو یا غیر مدین سے۔ اور دین: مبیع کے ثمن، قرض کے بدل، عورت کے مہر، منفعت کے بدلہ اجرت، معاوضۂ جنایت، تاوان اتلاف، عوض خلع اور سامان سلم کے مثل ہے۔

"البرکہ" بینک کے چھٹے سیمنار کی طرف سے جاری کردہ فتوی نمبر ۵ میں ان شراکت دار کمپنیوں کے شیئرز خریدنے سے متعلق جن کو بعض اوقات سودی قرض کے لین دین کا معاملہ کرنا پڑتا ہو، مندرجہ ذیل تفصیل ملتی ہے:

(الف) مسلم ممالک میں قائم عام کمپنیوں کے معاملات کو اسلامائز (Islamise) کرنے کی خاطر ان کے شیئرز خریدنا ایک امر مطلوب ہے، اس لئے کہ اس صورت میں مسلمانوں کے لئے احکام شرع کی پابندی کے زیادہ سے زیادہ مواقع اور امکانات ہیں۔

(ب) غیر مسلم ممالک کی کاروباری کمپنیوں کے شیئرز خریدنا سرمایہ کاروں کے لئے اس صورت میں درست ہے جب انہیں ایسا متبادل نہ ملے جو شائبہ سے پاک ہو۔

(ج) اسلامی مالیاتی اداروں کی طرف سے کمپنیوں کے شیئرز خریدنا جائز ہے، بشرطیکہ فاضل نقود کی سرمایہ کاری مقصود ہو، اور اس میں شریک ہونے کے لئے افراد کو تعاون دینے کی خاطر سرمایہ کاری کے خصوصی فنڈز قائم کئے جائیں۔

اس تفصیل کی بنیاد پر اسلامی بینکوں کے لئے جائز مقاصد کی حامل کمپنیوں کے شیئرز خریدنا، اسی طرح ان کمپنیوں کے شیئرز خریدنا جو کبھی کبھار سودی قرض کے لین دین کا معاملہ کرتی ہوں، جائز ہے، بشرطیکہ اس کا مقصد ان کمپنیوں کے کاروبار کو صحیح اسلامی رخ دینا ہو، اور یہ اس صورت میں جبکہ مشتری کو ظن غالب ہو کہ وہ ایسا کرنے پر قادر ہے۔

خلاصہ یہ کہ اگر ان کمپنیوں کے شیئرز کی خرید کا مقصد ان کے معاملات اور کاروبار کو اسلامائز کرنا نہ ہو تو بغیر ضرورت یا حاجت کے اس قسم کے شیئرز کی خرید درست نہیں ہے، اس لئے کہ کمپنی کے اصل سرمایہ کا مال ربوی اور غیر ربوی دونوں پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ایک قسم کا شبہ موجود ہے۔

اسی طرح ضرورت کے وقت اسلامی بینکوں کے لئے جائز ہے کہ وہ جائز مقاصد کی حامل کمپنیاں اور ان کمپنیوں کے شیئرز خریدیں جن کو کبھی کبھار سودی قرض کے لین دین کا معاملہ کرنا پڑتا ہو، اور یہ بھی اس صورت میں جب کہ اس کا مقصد زائد (Liquidity) کو اسلامی بینکوں میں صرف کرنا اور ضرورت کے وقت انہیں رواں کرنا ہو، ایسا اس لئے کہ اسلامی بینکوں کو شدید ضرورت ہے کہ وہ ان سرگرمیوں کو انجام دیں، تا کہ ان کے اس پیغام کی اشاعت کا

---

[1] دارقطنی نے حضرت ابن عمر کے حوالے سے اس حدیث کی تخریج کی ہے، حاکم نے اسے امام مسلم کی شرط کے مطابق صحیح قرار دیا ہے، اور طبرانی نے رافع بن خدیج کے حوالے سے اس کی تخریج کی ہے۔

سلسلہ جاری رہے جس کا مقصد امت مسلمہ کو غیر شرعی معاملات سے نجات دلانا ہے۔

جہاں تک عام لوگوں کا تعلق ہے تو ان کے لئے ضرورت یا حاجت کے سوا ان کا خریدنا جائز نہیں، اس لئے کہ شیئرز کمپنی کے اصل سرمایہ میں حرمت موجود ہے۔ بخاری اور مسلم نے حضرت نعمان بن بشیر کی یہ روایت نقل کی ہے، وہ فرماتے ہیں: میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے سنا ہے:

"إن الحلال بيّن وإن الحرام بيّن، وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه و عرضه ، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام....".

بلاشبہ حلال واضح ہے اور حرام بھی واضح ہے، اور ان دونوں کے درمیان کچھ مشتبہ امور ہیں جنہیں بہت سے لوگ نہیں جانتے، تو جس نے شبہات سے پرہیز کیا تو اس نے اپنے دین اور اپنی عزت کو بچالیا، اور جو شبہات میں پڑا وہ حرام میں پڑا۔

شراح حدیث کہتے ہیں: جو مشتبہ امور کو اور ان کی حرمت کو جانتا ہو، اس کے لئے جائز نہیں کہ ان کو اختیار کرے، بلکہ وہ اپنے علم کی ہدایت پر عمل کرے، اس کی تائید گذشتہ حدیث کی ایک اور روایت سے ہوتی ہے جو صحیحین میں مذکور ہے:

"ومن اجترأ على ما يشك فيه من الإثم، أوشك أن يواقع ما استبان".

اور جس کسی نے ایسے امر جس کے گناہ ہونے میں شبہ ہو، کے ارتکاب کی جسارت کی تو قریب ہے کہ وہ صریح گناہ کا ارتکاب کر بیٹھے۔

ترمذی اور ابن ماجہ نے رسول اللہ ﷺ سے مروی حضرت عبداللہ بن یزید کی یہ حدیث نقل کی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا:

"لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لابأس به حذراً لما به بأس".

بندہ کا شمار متقیوں میں اس وقت تک نہیں ہوسکتا جب تک کہ ان چیزوں سے پرہیز کرتے ہوئے جس میں کوئی حرج ہے، ان چیزوں کو نہ چھوڑ دے جس میں کوئی حرج نہیں۔ حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کمال تقوی یہ ہے کہ بندہ اللہ سے تقوی کرے، یہاں تک کہ ایک ذرہ کے برابر اللہ سے تقوی کرے، حتی کہ تقوی کے پیش نظر بعض حلال چیزوں کو ترک کردے اس اندیشے سے کہ (ہوسکتا ہے) وہ حرام ہوں......

اس کا مطلب ہے کہ اشیاء تین قسم کی ہیں:

اللہ تعالی نے جس سے حلال ہونے کی تصریح فرمادی وہ حلال ہے، اور اللہ تعالی نے جس کے حرام ہونے کی تصریح فرمادی وہ واضح طور پر حرام ہے، اور جہاں تک شبہات کا تعلق ہے تو ان میں ہر وہ چیز شامل ہے جس کے بارے میں کتاب وسنت کے دلائل مختلف ہوں اور جس کے مفاہیم ومعانی میں متعدد احتمالات ہوں، تو ایسی چیز سے پرہیز غایت درجہ احتیاط اور ورع کی بات ہے۔ مشتبہ امور کے سلسلہ میں علماء کی تین آراء ہیں:

ایک طبقہ جو سد ذرائع کا قائل ہے اس کا کہنا ہے کہ: یہ حرام ہیں، اس لئے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "استبرأ لدينه وعرضه" اس نے اپنے دین وعزت کو بچالیا، لہذا جو اپنے دین اور اپنی عزت کو نہ بچا سکا وہ حرام میں مبتلا ہوا۔ دوسرا طبقہ جو سد ذرائع کا قائل نہیں ہے، کہتا ہے: یہ حلال ہیں، اس کی دلیل آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "كالراعي يرعى حول الحمى" اس چرواہے کی طرح جو چراگاہ کے اردگرد چراتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ حلال ہے، اور اس کو ترک کرنا ورع ہے۔ تیسرا طبقہ کہتا ہے: حدیث میں مذکور مشتبہ امور نہ حلال ہونے کی صراحت کرتے ہیں، نہ حرام ہونے کی، چنانچہ آپ ﷺ نے انہیں حلال صریح اور حرام صریح کے درمیان رکھا ہے، لہذا ہمیں چاہئے کہ اس سلسلہ میں توقف کریں، اور یہ بھی ورع ہی کے باب میں آتا ہے[۱]

ہماری اس وقت کی گفتگو کا موضوع ان شراکت دار کمپنیوں کے شیئرز کی خرید ہے جن کا اصل سرمایہ ربوی اور غیر ربوی دونوں کے مجموعہ مال پر مشتمل ہو، اس کا تعلق حرام کی اس نوع سے ہے جس کی حرمت معلوم ہے، اور جو صرف ضرورت ہی کے وقت مباح ہے، چونکہ ضرورتیں ممنوعات کو مباح بنا دیتی ہیں، اور حاجت ضرورت کا درجہ حاصل کر لیتی ہے۔

لہذا ضرورت کے وقت ایسی کمپنی کے شیئرز کا لینا درست ہے جس کا مقصد جائز ہو، لیکن اس کو سودی قرض لینا پڑتا ہو، اور شیئرز سالانہ آمدنی والے ہوں، شرط یہ ہے کہ سودی قرضہ جات جن سے آمدنی حاصل ہوئی ہے، کے تناسب سے اس آمدنی کا ایک حصہ نکال دیا جائے، اور ناجائز آمدنی کا یہ حصہ ضرورت مندوں پر خرچ کیا جائے گا، اس سے کسی کے ذمہ عائد ہونے والے اخراجات نہیں پورے کئے جائیں گے، نہ اسے اس شخص پر صرف کیا جا سکتا ہے جس پر کوئی نفقہ لازم ہے، اور نہ اس سے ٹیکس کی ادائیگی کی جائیگی، سوائے ٹیکس کے اس حصہ کے جو اس آمدنی کے ساتھ خاص ہو۔

۴۔ حرام کاروبار کرنے والی کمپنیوں کے شیئرز کی خرید وفروخت کا حکم:

اس میں کوئی شک نہیں کہ شراکت دار کمپنیوں کی طرف سے شرعاً حرام کاروبار کے سلسلے میں جاری کئے گئے شیئرز کی خرید وفروخت اور ان کی تجارت حرام اور گناہ کبیرہ ہے، یہ ان حرام امور میں سے ہے جن کی آمدنی کا حصول اور جن سے انتفاع حرام ہے، جیسے شراب کی تجارت، خنزیر کے گوشت کی خرید وفروخت اور اس کی درآمد وبرآمد، خواہ مسلم ممالک میں یا غیر مسلم ممالک میں جیسے یورپ، امریکہ، ہندوستان اور جاپان وغیرہ، اسی طرح سودی اسکیموں اور سودی بینکوں میں سرمایہ کاری کرنا حرام ہے، اسی کے ذیل میں بڑی بڑی کمپنیوں کے تحت چلائے جانے والے وہ ہوٹل بھی آتے ہیں جو اپنے کھانوں میں خنزیر کا گوشت اور الکوحل ملے ہوئے مشروبات (Alcoholic Drinks) پیش کرتے ہیں۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

"....و حرم الربا"۔ اور اس نے (اللہ تعالیٰ نے) سود کو حرام کیا (البقرہ:۲۷۵)۔

---

[۱] دیکھئے: امام نووی کی شرح "الاربعین النوویۃ" حدیث ۶ ص ۲۵ا اور اس کے بعد کے صفحات۔ شرح ابن دقیق العید ص ۴۲ا اور اس کے بعد کے صفحات۔ جامع العلوم والحکم کی شرح از ابن رجب حنبلی ۱؍۱۹۶ اور اس کے بعد کے صفحات، مطبوعہ دار الخیر، دمشق۔

حرمت علیکم المیتة والدم ولحم الخنزیر وما أهل لغیر الله به (المائدہ:۳)۔

قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغیر الحق (الأعراف:۳۳)۔

اثم: شراب کے مختلف ناموں میں سے ایک نام ہے، اللہ تعالیٰ نے بعض اہل کتاب کی مذمت وتوبیخ کرتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے:

سمّاعون للکذب اکّالون للسحت (المائدۃ:۴۲)۔

اور ''سحت'' مال حرام کو کہتے ہیں، اگر کسی نے حرام کی کمائی کی تو عرب کہتے ہیں: اسحت فی تجارته''۔

۵۔ حلال کاروبار کرنے والی کمپنی کے شیئرز کا حکم جو انکم ٹیکس سے بچنے کے لئے سودی قرض لیتی ہے:

یہ بات واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سود کھانے والے، اس کے کھلانے والے، اس کی گواہی دینے والے اور اس کے لکھنے والے پر لعنت فرمائی ہے [۱]، اسی طرح یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ کوئی حرام مثلاً جھوٹی گواہی، حق اور حلال تک پہونچنے کا ذریعہ نہیں بن سکتا ہے، اور ایک ظلم کا مداوا کسی دوسرے ظلم سے نہیں ہو سکتا ہے، لہذا اگر انکم ٹیکس ظالمانہ یا زیادہ ہو، تو اس سے چھٹکارا شراکت دار کمپنی کے اصل سرمائے کو حرام یعنی ربا سے مخلوط کر کے نہیں حاصل کیا جا سکتا ہے، بنا بریں عام ضرورت کے سوا اس قسم کی کمپنیوں کے شیئرز کی خرید جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس صورت میں انکم ٹیکس کی زد سے بچنے کے لئے سودی قرض لینے کی وجہ سے کمپنی کا اصل سرمایہ حرام سے مخلوط ہوتا ہے، اس لئے کہ اس قرض کی ادائیگی اور اس کا سود شیئر ہولڈرز کے حساب میں جاتا ہے، اور اتنا حصہ منافع سے منہا کر لیا جاتا ہے۔

ہاں اگر کمپنی کے اصل سرمائے سے سودی مال مخلوط نہ ہو اور کمپنی کے بعض منتظمین تبرعاً قرض کے سود کی ادائیگی کی ذمہ داری لے لیں، جس کا تصور عموماً ممکن نہیں، تو ایسی صورت میں اس قسم کی کمپنیوں کے شیئرز کا خریدنا جائز ہے، اس لئے کہ اس صورت میں کمپنی حرام سودی مال سے پاک ہوگی، لیکن یہ محض ایک فرضی بات ہے جس کا عام حالات میں وقوع نہیں ہوتا۔

٦۔ ایسی کمپنیوں کے شیئرز کا حکم جنہیں اپنے سرمایہ کا ایک حصہ سینٹرل ریزرو بینک میں جمع کرنا پڑتا ہو یا سیکورٹی بانڈز خریدنے پڑتے ہوں:

اگر کوئی کمپنی ازروئے قانون اپنے سرمائے کا ایک حصہ سینٹرل ریزرو بینک میں جمع کرنے کی پابند ہو یا ضرورت کے شرعی اصول وضوابط کے اعتبار سے ایسا کرنے پر مجبور ہو، یا اسے سیکورٹی بانڈز (Security Bonds) خریدنے پڑتے ہوں، جن کی وجہ سے اسے سود بھی ملتا ہو، تو اس قسم کی کمپنیوں کے شیئرز کی خرید ممنوع نہیں ہے، بشرطیکہ اس سود سے جتنی جلد ممکن ہو چھٹکارا حاصل کر لیا جائے اور اسے رفاہی امور میں صرف کر دیا جائے یا ضرورت مندوں یا مفادات عامہ پر خرچ کر دیا جائے، اسے کمپنی کے بجٹ یا اس کے اصل سرمائے میں شامل کرنا

۱۔ یہ اس حدیث کے صریح الفاظ ہیں جس کی تخریج ابوداؤد نے حضرت ابن مسعود کے حوالے سے کی ہے۔

درست نہیں، اس لئے کہ ضرورت یا حاجت کا اعتبار اسی قدر کیا جاتا ہے، جس قدر ضرورت ہو، اور کمپنی کو حرام یا ناجائز آمدنی میں ملوث کرنا ضرورت نہیں ہے۔

۷۔ سودی قرضوں سے حاصل شدہ منافع کا کیا حکم ہے، کیا یہ جائز اور مفید ملک ہیں؟

صرف فقہاء احناف کی رائے یہ ہے کہ سود پر مشتمل عقد خواہ وہ بیع ہو یا ایسا قرض جس کے نتیجہ میں کوئی منفعت حاصل ہو، ''عقد فاسد'' ہے، اور ان کے خیال کے مطابق عقد فاسد ''ملک خبیث'' کا فائدہ دیتا ہے، جس سے چھٹکارا حاصل کرنا واجب ہے، خواہ معاملہ کی درستگی کے ذریعہ اور اس سے سود کا ازالہ کر کے، یا اسے محتاجوں پر صدقہ کر کے۔ بنابریں سود پر حاصل کئے گئے قرضہ جات سے پیدا شدہ منافع قبضہ سے زیر ملکیت تو آجائیں گے، البتہ یہ ملکیت ''ملک خبیث'' کی نوعیت کی ہوگی، جس کو نہ شریعت درست ٹھہراتی ہے، نہ اس میں کوئی برکت ہوگی، نہ وہ حاصل کرنے والے کے لئے شرعاً حلال ہے، اور نہ اس سے انتفاع جائز ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک سودی قرض سرے سے مفید ملک ہی نہیں، بالفاظ دیگر اس سے حاصل شدہ منفعت علی الاطلاق درست نہیں، اس لئے کہ ان حضرات کے نزدیک عقد باطل اور عقد فاسد میں کوئی فرق نہیں ہے، ان کے نزدیک معاملات میں یہ دونوں الفاظ ایک دوسرے کے مترادف ہیں۔

رہے احناف تو انہوں نے باطل اور فاسد کے درمیان فرق کیا ہے، ان کے نزدیک بیع باطل قبضہ کے باوجود مفید ملک نہیں ہے، جہاں تک بیع فاسد کا تعلق ہے تو اس میں مالک کی صراحۃً یا دلالۃً اجازت سے قبضہ کر لینے کی صورت میں ملکیت ثابت ہو جاتی ہے، مالک کی اجازت سے قبضہ کرنے کی صورت یہ ہے کہ مشتری مجلس عقد ہی میں بائع کے سامنے مبیع پر قبضہ کر لے اور بائع اس پر کوئی اعتراض نہ کرے۔ یہ رائے جمہور فقہاء کی رائے کے خلاف ہے، ان کا خیال ہے کہ ''بیع فاسد'' بھی بیع باطل کی طرح سرے سے مفید ملک ہی نہیں [۱]۔

۸۔ کیا کمپنی کا بورڈ آف ڈائرکٹرس شیئر ہولڈرس کا وکیل ہے، اور کیا اس بورڈ کا عمل ان کے عمل کے قائم مقام ہے؟

موجودہ قوانین تجارتی اور شہری کمپنیوں کو محض ان کی تشکیل کی بنیاد پر ایک قانونی اور معنوی حیثیت دیتے ہیں، چنانچہ مصری سول قانون کی دفعہ ۵۰۶ اور شامی سول قانون کی دفعہ ۴۷۴ میں اس بات کی صراحت کی گئی ہے کہ:

۱۔ کمپنی محض اپنی تشکیل کی بنیاد پر ایک قانونی حیثیت کی حامل تسلیم کی جائے گی، مگر اس کی یہ حیثیت لوگوں کیلئے اس وقت تک دلیل نہیں بن سکتی جب تک کہ قانون کی طرف سے طے کردہ تشہیری کارروائیوں کی تکمیل نہ ہو جائے۔

۲۔ اس کے باوجود دوسرے کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے کو کمپنی کی اس حیثیت سے وابستہ رکھے اگر چہ کمپنی نے

۱۔ فتح القدیر مع العنایہ ۵/۱۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات، البدائع ۵/۲۹۹، رد المحتار ۴/۱۰۲، مجمع الضمانات للبغدادی ۲۱۵/۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔ الفقہ الاسلامی وادلتہ از مقالہ نگار ۴/۳۲۵۔

اب تک طے شدہ تشہیری کارروائیاں مکمل نہ کی ہوں۔

اب جب کہ کمپنی کو ایک قانونی حیثیت حاصل ہوگئی تو متعدد وجوہ سے اس کی حیثیت عام افراد کی سی ہوگئی، چنانچہ اس کا ایک نام، پتہ، مقام اور اس کی ایک قومیت ہوگی، اسی طرح اسے کچھ حقوق حاصل ہوں گے اور اس پر چند ذمہ داریاں عائد ہوں گی، اس طرح شرکاء کی مسئولیتوں سے آزاد اور الگ خود اس کی ایک مالی مسئولیت (liability) ہوگی۔ شرکاء کی مسئولیتوں سے الگ کمپنی کی اپنی ایک علاحدہ مسئولیت سے دو اہم نتیجے برآمد ہوں گے:

الف۔ حصص کی ملکیت کمپنی کی طرف منتقل ہو جائے گی اور کمپنی کو اس میں تصرف کرنے کا اختیار ہوگا، اور کمپنی کے تعلق سے شراکت دار کا حق شخصی التزامات کے ضمن میں شمار ہوگا، جو قابل انتقال ہیں، لہذا جب کمپنی تحلیل ہو گی تو اس کے باقی ماندہ اثاثے شرکاء پر تقسیم کئے جائیں گے۔

ب۔ کمپنی کی مالی مسئولیت شرکاء کی مسئولیتوں سے مختلف ہوگی، اور اس کا ایک علیحدہ وجود ہوگا جو خود کمپنی کے وجود سے مربوط ہوگا، اسی طرح شرکاء کی مسئولیتیں کمپنی کی مسئولیت سے جداگانہ ہوں گی، چنانچہ شراکت دار کمپنی کے قرضہ جات کے سلسلے میں صرف اپنے حصص کے تناسب سے جواب دہ ہوگا، سوائے شیئرز کی شہری کمپنیوں یا مشترکہ مسئولیت کی تجارتی کمپنیوں (Commercial Company of Joint Liability) کے، ان صورتوں میں شراکت دار شخصی ذمہ داری کے اعتبار سے کمپنی کے قرضہ جات کے سلسلے میں جواب دہ ہوگا۔ (الشرکات التجاریۃ: از ڈاکٹر علی یونس: ص ۱/۵۱۔ ۶۳)۔

جہاں تک فقہ اسلامی کا تعلق ہے تو اس کی اب تک کی تاریخ میں اس کلیہ کا پتہ نہیں چلتا کہ کمپنی ایک معنوی اور حکمی وجود کی حامل ہوتی ہے، جس کی مسئولیت شرکاء کی مسئولیت سے جداگانہ اور مختلف ہوتی ہے، بلکہ وہاں تو سرے سے یہ بات ہی نہیں ملتی کہ کمپنی کسی مالی مسئولیت کی بھی حامل ہوتی ہے، اس وجہ سے اسلامی فقہ میں جو چیز ''کمپنی'' کی حیثیت سے معروف ہے وہ قریب قریب وہی ہے جو انگریزی اور سوڈانی قانون میں شراکت کے نام سے معروف ہے، اور یہ شراکت ''وکالت'' اور ''امانت'' پر مبنی ہوتی ہے، چنانچہ ہر وہ شراکت دار جو کمپنی کے عقد کے بموجب کاروبار کرتا ہے وہ کمپنی میں اپنے حصص کے تناسب سے اس معاملہ کے ایک حصہ میں اصیل ہوگا، اور باقی ماندہ اجزاء میں دوسروں کا وکیل ہوگا، اور ان اجزاء میں اس کے تصرفات احکام وکالت جیسا عمل کریں گے۔

اسلامی تصور کے مطابق کمپنی سے متعلق یہ شرعی احکام شرکاء کے لئے حکم عقد یا مقتضائے عقد ثابت کرتے ہیں (یعنی کمپنی کے اثاثے میں ملکیت کی منتقلی)، اسی طرح حنابلہ کے نزدیک (حقوق عقد یعنی مبیع کی حوالگی اور ثمن کی وصولی کی پابندیاں) مؤکل کے لئے ثابت ہوں گے، لیکن دیگر فقہاء کے نزدیک حقوق وکیل کے لئے ثابت ہوں گے، ان حقوق میں دین و ثمن کا مطالبہ اور ان اشیاء کی حوالگی اور وصولی بھی شامل ہے جن پر معاملہ طے ہوا ہو۔

رہیں عقد سے پیدا شدہ پابندیاں تو وہ شرکاء کی مسئولیتوں میں اس طرح ثابت ہوں گی کہ ان کا ثبوت ان کی مسئولیتوں میں موت تک برقرار رہے گا، اور یہ کمپنی کے راس المال سے ان کی ادائیگی نہ ہونے کی صورت میں ان

کے مخصوص اموال اور سرمایوں تک ممتد ہوگا۔ کمپنی کے اثاثے اور اس کی جائدادوں میں ہر ایک شراکت دار کا قبضہ ''قبضہ امانت'' ہوگا، لہذا اگر کمپنی کے کاروبار کے دوران کوئی قابل ضمان شئی برباد یا صرف ہوتی ہے، تو اس کا ضمان تمام شرکاء پر عائد ہوگا، نہ کہ صرف برباد کرنے والے یا صرف کرنے والے پر ۱۔ موجودہ قانون کے مطابق اس کی مثالیں مشترکہ مسئولیت کی تجارتی کمپنیوں (Commercial Company of Joint Liability) اور اس طرح کی دوسری کمپنیوں میں دیکھی جا سکتی ہیں، بنابریں ہمارے اسلامی تصور کے مطابق کمپنی وکالت اور امانت کی بنیاد پر تشکیل پاتی ہے، اور کمپنی کا بورڈ آف ڈائرکٹرس شیئر ہولڈرس کا وکیل ہے، اور اس کا عمل شیئر ہولڈرس کا عمل تصور کیا جائے گا، لیکن انجام کار یہ تمام ذمہ داریاں خود شرکاء کی ضمانتوں میں ثابت ہوں گی۔

۹۔ کیا کسی شیئر ہولڈر کا سودی قرض لینے کے فیصلہ سے اختلاف کرنا اسے حرام کی جواب دہی سے بری الذمہ کردے گا؟

اگر انتظامی بورڈ کے ممبران میں کا کوئی شیئر ہولڈر سودی قرض لینے کے فیصلے سے اختلاف کرے، اور کثرت رائے سے طے شدہ فیصلے سے اپنے اختلاف کا اظہار بھی کردے، جب بھی اس کا یہ اختلاف کرنا سودی قرض کے وبال یا اس کے گناہ سے اسے بری الذمہ کرنے کے لئے کافی نہیں ہے، اس لئے کہ انتظامی بورڈ اور انتظامی کونسل کے چیئرمین کے تصرفات تمام شرکاء کی طرف سے بطور امین اور وکیل ہوتے ہیں، اور تمام شرکاء مالی ذمہ داریوں کے پابند ہوتے ہیں، ان ہی ذمہ داریوں میں کمپنی کے حقوق اور ذمہ داریوں میں شریک ہونے کی حیثیت سے ان کی طرف سے قرض اور اس کے سود کی ادائیگی بھی ہے، اور یہی وہ شرکاء ہیں جو پیش آمدہ شرعی اور قانونی مخالفتوں کو بطور اشتراک گوارا کرتے ہیں، اس کی تفصیل سابق مسئلہ میں گذر چکی ہے، زیادہ سے زیادہ اس کے اس عمل کو صرف امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے فریضہ کی ادائیگی قرار دے سکتے ہیں۔

۱۰۔ کیا شیئر ہولڈر کے لئے سود سے پیدا شدہ معلوم منافع کے بقدر صدقہ کردینا کافی ہے؟

کمپنی کی انتظامیہ اور اس کے چیئرمین کی ذمہ داری ہے کہ ہر اس عمل سے کمپنی کو دور رکھیں جو اسے حرام میں ملوث کرتا ہو، خواہ اس عمل کا تعلق کمپنی کی تجارتی سرگرمیوں سے ہو یا صنعتی اور دیگر سرگرمیوں سے، یعنی دھوکہ، غبن، ضرر اور شریعت کی حرام کردہ اشیاء کی پیداوار سے کلی اجتناب کیا جائے، اسی طرح دوسروں کے ساتھ معاملات طے کرنے میں، خواہ کمپنی کا سابقہ فرد سے پڑے یا حکومت سے یا کسی ادارے سے، بہرصورت شریعت کی حرام کردہ صورتوں سے پرہیز کیا جائے۔ لہذا کمپنی کے کسی معاملہ کا شریعت سے متصادم امور پر مبنی ہونا درست نہیں ہے، شریعت سے متصادم صورتوں میں سے سب سے اہم صورت یہ ہے کہ کوئی معاملہ سود یا سودی قرض پر مشتمل ہو۔

چونکہ فقہ اسلامی کے مطابق شرکاء کی ذمہ داری، ذمہ داریوں کے اٹھانے اور حقوق کے ثبوت کے معاملہ میں شراکت پر مبنی ہے، اس لئے کوئی شراکت دار دوسرے سے الگ نہیں قرار دیا جائے گا، اور شرکاء کی حیثیت مؤکلین کی

۱۔ الشخصیۃ الاعتباریۃ فی الفقہ الاسلامی۔ دراسۃ مقارنۃ، از ڈاکٹر احمد علی عبداللہ، ص ۲۲۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ہے، اور انتظامیہ کی حیثیت وکیل کی، انتظامیہ کے تصرفات کا نتیجہ خود شراکت داروں پر منحصر ہوگا، چنانچہ کسی شراکت دار کا اپنے حصص کے بقدر سود سے پیدا شدہ متعین نفع کو نکال کر صدقہ کر دینا اسے سودی عقد کے فساد کی ذمہ داری اور اس کے گھناؤنے مالی اثرات سے بری الذمہ کرنے کے لئے کافی نہیں ہے، اس لئے کہ اس صورت میں منافع تمام کے تمام عقد فاسد سے پیدا ہوں گے، اور عقد فاسد حرام ہے، جس کی درستگی اور اس کے شرعاً ممنوع اثرات کا ازالہ واجب ہے، تاکہ آمدنی شرعاً جائز اور درست ہو سکے۔

اس کے باوجود تقوی کا تقاضا ہے کہ شیئر ہولڈر اپنی ذمہ داری کو ہلکا کرنے کے لئے سود سے حاصل شدہ متعین منافع کے بقدر اپنے مال سے صدقہ کر دے، تاکہ اس کا مال اور اس کی آمدنی مشتبہ اور حرام سے مخلوط نہ رہے، اور ''جس نے شبہات سے پرہیز کیا تو اس نے اپنا ایمان اور اپنی آبرو بچالی''۔

۱۱۔ کیا کل آمدنی میں مخلوط سود سے حاصل شدہ منافع کے بقدر صدقہ کر دینا شیئر ہولڈر کے لئے کافی ہے؟

یہ صورت بھی سابقہ صورت ہی کی طرح ہے، بس فرق یہ ہے کہ اس صورت میں سود کل آمدنی میں مخلوط ہوتا ہے، اس کا پتہ یا تو اندازے سے لگایا جا سکتا ہے یا کمپیوٹر کے دقیق حساب کے ذریعہ، اس صورت میں بھی آمدنی حرام ہو گی، اور فاسد سودی عقد حرام قرار پائے گا، اور کل آمدنی میں مخلوط سود کے بقدر حاصل ہونے والے منافع سے صدقہ کر دینے سے شیئر ہولڈر کی ذمہ داری ختم نہیں ہوگی، اس کے باوجود حرمت سے چھٹکارا پانے کا واحد راستہ منافع کے اس حصہ کو صدقہ کر دینا ہی ہے، اس لئے کہ مال حرام کا علاج یہی ہے کہ اسے صدقہ کر دیا جائے، تاکہ وہ حلال مال سے مخلوط نہ ہو، تاکہ ایک مسلمان کسب حرام کی آمیزش سے کسی ضرر میں مبتلا نہ ہو۔

صاحب مال کی طرف سے نکالی گئی مقدار کے بارے میں متعین طور پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہی عین سودی رقم ہے، کیونکہ روپے تعین سے متعین نہیں کئے جا سکتے۔ تفسیر قرطبی (۲/۳۶۰) میں ربا سے متعلق احکام اور اسے حلال سمجھنے والے اور اس کے ارتکاب پر اصرار کرنے والے کی وعید پر مشتمل چھتیسویں مسئلہ میں مندرجہ ذیل تفصیل آئی ہے:

بعض غالی قسم کے اہل تقوی کا خیال ہے کہ اگر حلال مال سے حرام مال اس طرح مخلوط ہو گیا کہ حلال وحرام کے درمیان امتیاز کرنا مشکل ہو اور پھر اس میں سے مخلوط مال حرام کے بقدر نکال لیا جائے تب بھی وہ مال حلال اور طیب نہ ہوگا، کیونکہ اس کا امکان ہے کہ جو مال نکال دیا گیا ہو وہی حلال ہو اور جو بچ گیا ہو وہی حرام ہو۔ ابن العربی فرماتے ہیں: یہ دین میں غلو ہے، اس لئے کہ ہر وہ مال جس میں حلال اور حرام کے درمیان امتیاز نہ کیا جا سکتا ہو، اس میں مقصود اس کی مالیت ہے نہ کہ اس کی عینیت، اگر وہ تلف ہو گیا تو اس کا مثل اس کے قائم مقام ہوگا، اور اختلاط مال کی ''تمییز'' کے اتلاف ہی کا نام ہے جیسا کہ ''اہلاک'' ''عین مال'' کے اتلاف کا نام ہے، اور ہلاک شدہ شئے کا مثل اس کے قائم مقام ہوتا ہے، یہ کلیہ حسی اور معنوی دونوں حیثیتوں سے واضح ہے۔

قرطبی اس پر مزید تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں: ہمارے علماء کا قول ہے کہ سود کے ذریعہ حاصل ہونے

والے مال سے (جو کسی کے قبضہ میں ہو) چھٹکارا کی صورت یہ ہے کہ اسے اس شخص کو واپس کیا جائے جس سے اس نے بطور سود لیا تھا، اور اگر وہ موجود نہ ہو تو اسے تلاش کرے، اور اگر اس کی موجودگی سے مایوس ہو گیا ہو تو اس رقم کو اس کی طرف سے صدقہ کر دے، اور اگر ظلماً اس نے یہ مال حاصل کیا ہو تو یہ طریقہ اس آدمی کے سلسلہ میں بھی اختیار کرے جس پر اس نے ظلم کیا ہو، لیکن اگر معاملہ اس پر مشتبہ ہو اور اپنے پاس موجود رقم میں وہ حلال وحرام کے درمیان امتیاز نہ کر سکتا ہو تو پہلے وہ اپنے پاس موجود رقم میں سے اتنی رقم کا ٹھیک ٹھیک اندازہ لگائے جتنے کی واپسی اس پر واجب ہے، یہاں تک کہ جب اسے اس بات میں کوئی شک نہ ہو کہ جو کچھ بچ رہا ہے وہ خالصتاً اسی کا ہے تب وہ یہ رقم ان لوگوں کو لوٹائے جن سے اس نے ظلماً یہ رقم لی ہو یا جن کے ذمہ اس نے سود عائد کیا ہو، اور اگر ان لوگوں کی موجودگی سے مایوس ہو چکا ہو تو ان کی طرف سے اتنی رقم صدقہ کر دے۔

اور اگر ظلماً حاصل کی گئی رقم اس کے پورے حصص کو محیط ہو اور اسے یہ معلوم ہو کہ اس کے ذمہ سود کی اتنی زیادہ رقوم واجب الادا ہیں جن کی ادائیگی وہ کبھی نہیں کر سکتا، تو اس کی توبہ یہ ہے کہ اپنے پاس موجود پورے مال کو اپنی ملکیت سے الگ کر دے، یا تو فقراء کو دے دے یا مسلمانوں کی فلاح و بہبود کے راستے میں صرف کر دے، یہاں تک کہ اس کے پاس اتنی رقم رہ جائے جو نماز میں اس کے لباس (یعنی ناف سے گھٹنوں تک کے قابل ستر مقامات کو ڈھکنے کے لئے) اور ایک دن کی روزی کے لئے کفایت کرتی ہو، اس لئے کہ اس صورت میں اس کا حال اس شخص کا ہے جس پر حالت اضطرار میں دوسروں کا مال لینا واجب ہے، اگرچہ اس کا یہ عمل ان لوگوں کے لئے ناپسند ہو جن کا مال وہ لے۔

۱۲۔ قیمتوں کے بڑھنے کی صورت میں شیئرز کی تجارت (یعنی نفع کے ساتھ اس کی بیع) کا کیا حکم ہے؟

اگر کوئی شخص قیمتوں کے بڑھنے کی صورت میں نفع کے ساتھ فروخت کرنے کے مقصد سے کچھ شیئرز خریدے تو اس سے خواہ کتنا ہی زیادہ نفع ہو شرعاً اس قسم کے شیئرز کی تجارت یعنی (نفع کے ساتھ ان کی فروخت) ممنوع نہیں ہے، اس لئے کہ شیئرز شرعاً، قانوناً اور عرفاً قابل تداول ہیں، اور یہ نقود اور کمپنی کے بعض اثاثے یعنی اعیان، منافع، سامان تجارت، خام یا تیار شدہ مال کی نمائندگی کرتے ہیں، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ یہ اثاثے نقود سے زائد ہوں، جیسا کہ اسلامک فقہ اکیڈمی کے فیصلہ میں ذکر کیا گیا ہے کہ ۵۱ فیصد یا اس سے بھی زائد فیصدی تناسب سے ان اثاثوں کا غلبہ ہونا چاہئے، تاکہ دَین کی دَین سے یا نقد کی نقد سے بیع لازم نہ آئے۔ دَین کی دَین سے بیع کی صورت نہ پیدا ہونے دینے کے لئے شرط ہے کہ بیع کے متصلاً بعد ہی شیئرز سرٹیفکیٹ پر قبضہ ہو، خواہ یہ قبضہ حکماً ہی کیوں نہ ہو۔

شیئرز کی اس قسم کی تجارت پر احتکار (ذخیرہ اندوزی) کا حکم منطبق نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ احتکار کی حرمت کا پہلو ان اشیاء صرف سے متعلق ہے جن کے بیع کی ممانعت کے نتیجہ میں لوگوں کو ضرر لاحق ہوتا ہو، جیسے غلہ یا چارہ۔ کسی سامان تجارت کی خرید اور مستقبل میں اعلیٰ قیمت پر اسے فروخت کرنے کے انتظار سے ممانعت کی شرعاً کوئی وجہ نہیں ہے، اور شیئرز جیسا کہ میں ذکر کر چکا ہوں، نقود، اعیان اور منافع کی نمائندگی کرتے ہیں، اس لئے کہ شرعی طور

پر یہ اصول متعین ہے یعنی اقتصادی آزادی اور تبادلہ کی آزادی، اور اس میں منافع کے انتہا کی کوئی تحدید نہیں ہوتی۔ اس کی دلیل حضرت جابر سے مروی وہ روایت ہے، جس کی تخریج بخاری کے علاوہ پوری جماعت نے کی ہے، جس میں آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

لا یبع حاضر لباد، دعوا الناس یرزق الله بعضهم من بعض (منتقی الاخبار مع نیل الاوطار ۱۶۴/۵)۔

کوئی شہری کسی دیہاتی کے لئے بیع نہ کرے، لوگوں کو چھوڑ دو کہ اللہ بعض کو بعض سے روزی دے۔

۱۳۔ فیوچر سیل (جس میں نہ بائع کی طرف سے مبیع کی حوالگی ہوتی ہے اور نہ مشتری کی طرف سے ثمن کی ادائیگی) کا شرعاً کیا حکم ہے؟

اسٹاک ایکسچینج مارکیٹ میں ایک قسم کی بیع ہوتی ہے جسے فیوچر سیل (Future Sale) کہتے ہیں، اس بیع کا مقصد شیئرز خریدنا نہیں ہوتا بلکہ بڑھتے گھٹتے داموں کے ساتھ نفع ونقصان کو برابر کر لینا مقصود ہوتا ہے، مثلاً زید نے سو شیئرز کا سودا بہ حساب سو روپے یا سو ریال فی شیئر کیا، اور ادائیگی اور وصولی کی تاریخ ۳۰ر مارچ مقرر کی، اب جب مذکورہ تاریخ آئی تو اس شیئر کی قیمت ڈیڑھ سو روپے یا ڈیڑھ سو ریال ہوگئی، تو ایسی صورت میں وہ پانچ ہزار ریال یا روپے منافع کے طور پر لے لے گا، اور اگر مذکورہ تاریخ کو اس شیئر کی قیمت گھٹ کر پچاس روپے یا پچاس ریال ہوگئی تو اسے پانچ ہزار ریال یا روپے کا خسارہ برداشت کرنا ہوگا۔

اس صورت میں عقد کا دارومدار صرف اوراق مالیہ (Bonds) پر ہوتا ہے، نہ مبیع کی حوالگی ہوتی ہے نہ ثمن کی ادائیگی، چنانچہ اس صورت میں نہ مشتری ثمن ادا کرتا ہے اور نہ بائع مبیع حوالے کرتا ہے، لیکن مقررہ تاریخ آنے پر شیئرز کے دام بڑھنے کی صورت میں نفع حاصل ہوتا ہے، یا شیئرز کے دام گھٹنے کی صورت میں خسارہ ہوتا ہے۔

اس قسم کے فیوچر سیلز کا شرعی حکم یہ ہے کہ یہ عقود حرام اور فاسد ہیں، اس لئے کہ یہ دَین کی بیع دَین سے ہے، اور جیسا کہ ذکر کیا جاچکا ہے بیع کی یہ صورت شرعاً ممنوع ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ نے بیع کالی بالکالی سے منع فرمایا ہے، اور یہ دَین آجل کی بیع دَین مؤجل سے ہے، جو شرعاً فاسد ہے اور اس کی آمدنی شرعاً ناپاک اور ممنوع ہے، وہ اس کے حاصل کرنے والے کے لئے حلال نہیں، اسے ضرورت مندوں پر خرچ کر کے اس سے چھٹکارا حاصل کرنا واجب ہے۔

۱۴۔ مستقبل کی طرف منسوب عقد (Forward Sale) کا کیا حکم ہے؟

عقد بیع کا تقاضا قطعیت ہے، یعنی اس کے اثر کی افادیت تب ظاہر ہوتی ہے جب مبیع کی ملکیت مشتری کی طرف منتقل ہوتی ہے اور مشتری کے ذمہ بائع کا ثمن واجب الاداء ہوتا ہے، لہذا اسے معلق بالشرط کرنا درست نہیں، مثلاً معاملہ بیع کے وقت یہ الفاظ کہنا کہ: اگر میرے والد حجاز سے آگئے تو میں نے فلاں جائداد تم سے فروخت کردی۔ اسی طرح اس کی اضافت مستقبل کی طرف بھی کرنا درست نہیں، مثلاً یہ کہنا کہ: سال آئندہ ۱۹۹۷ کے آغاز سے میں نے یہ سامان یا یہ زمین یا یہ شیئر تم سے بیچا، اسی بنا پر یہ بیع درست نہیں ہے، اس طرح کی بیع کا سرے سے کوئی اثر ہی نہیں پڑے گا، کیونکہ یہ بیع باطل ہے، اور باتفاق علماء بیع باطل کے نتیجہ میں مبیع کی ملکیت منتقل نہیں ہوتی۔ لیکن بیع سلم کسی ایسی شئی پر

درست ہوتی ہے جو ذمہ میں معلوم ہو، اور جو مجلس عقد ہی میں مکمل ثمن کی ادائیگی کی شرط کے ساتھ مستقبل تک موخر ہو۔

ہاں اگر بیع کسی ایسی غائب شئے کے سلسلے میں ہو جسے اس کے متعین اوصاف کے ساتھ رؤیت نہ پائی گئی ہو تو جمہور فقہاء کے نزدیک ایسی بیع جائز اور درست ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک بغیر رؤیت اور بغیر وصف کے بھی درست ہے، اس صورت میں ان کے نزدیک عاقد (معاملہ دار) کو خیار رؤیت حاصل ہوگا، اس لئے کہ حدیث میں وارد ہے کہ "من اشترى مالم يره فهو بالخيار إذا رآه" جس نے دیکھے بغیر کوئی چیز خرید لی تو دیکھنے کے بعد اسے اختیار حاصل ہوگا[1]۔ شوافع نے اس بیع کو باطل قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس میں غرر یعنی جہالت ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے غرر سے منع فرمایا ہے۔

اگر متعین وقت کے بدلہ میں قیمت کی ایک متعین فیصدی رعایت کی بنیاد پر ادائیگی کے وقت سے پہلے ہی تاخیر سے ادا کئے جانے والے کاروباری دستاویز یا شیئرز فروخت کر دیئے جائیں تو اس بیع کی صورت یہ ہوگی کہ دَین آجل کی بیع کم رقم پر نقد عاجل سے کی جائے، اس قسم کی بیع ربا محرم میں شمار ہوگی۔ حرام اور سود ہونے میں اس کا حال بھی وہی ہے جو کاروباری ڈرافٹ کے ڈسکاؤنٹ (چھوٹ) کا ہے، یہ حکم "البرکہ بینک" کے پہلے سیمینار کے فتوی ۱۲ میں صراحت کے ساتھ آچکا ہے۔

۱۵۔ حکمی قبضہ سے متصف شیئرز کی اس خرید کا کیا حکم ہے جس میں شیئرز سرٹیفکیٹ پر حسی قبضہ تاخیر سے ہو؟

کبھی نئے مالک کے نام سے شیئرز سرٹیفکیٹ کی وصولی یا اس پر قبضہ میں بعض انتظامی اسباب کی وجہ سے ایک سے تین ہفتے تک کی تاخیر ہوتی ہے، اور کمپنی شیئرز خریدتے وقت اپنے اثاثے اور اپنی املاک میں شیئر ہولڈر کی ملکیت کو تسلیم کرتی اور اس کی ضمانت لیتی ہے، اور ایسی صورت میں حقوق اور ذمہ داریاں مشتری کی طرف منتقل ہوتی ہیں، سوال یہ ہے کہ اس بیع کا کیا حکم ہوگا، کیا حکمی یا معنوی قبضہ کافی ہے یا حسی اور عملی قبضہ ضروری ہے؟

فقہاء کا اصول یہ ہے کہ شئے کی ماہیت کے اعتبار سے قبضہ کی مختلف شکلیں ہوتی ہیں، چنانچہ اشیاء غیر منقولہ میں تخلیہ سے اور اشیاء منقولہ جیسے سامان تجارت، سرمائے، مشینیں، اور اوزار وغیرہ میں عملی قبضہ یا تخلیہ سے قبضہ تسلیم کیا جاتا ہے، یا کسی ایسے طریقہ سے جو عرف وعادت میں قبضہ متصور ہوتا ہو، چنانچہ حنفیہ کے سوا جمہور فقہاء نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ منقولات جیسے سامان زندگی، چوپائے اور جانوروں میں قبضہ ان کی نوعیت کے اعتبار سے یا لوگوں کے درمیان رائج عرف کے مطابق تسلیم کیا جائے گا[2]۔

لہذا کمپنیوں کے نظام میں عرف وعادت کے مطابق قبضہ کا تحقق ہو جائے گا، اگر اس بیع میں کمپنی کی

۱۔ اس حدیث کو بیہقی نے ضعیف اور باطل قرار دیا ہے، اور دار قطنی نے بھی اس کو صحیح نہیں کہا ہے۔

۲۔ الشرح الکبیر للدردیر ۳/۱۴۵، المجموع للنووی ۹/۳۰۱-۳۰۹، المغنی ۴/۱۱۱، اور اس کے بعد کے صفحات، مقالہ نگار کی کتاب "الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۴۱۸، اور اس کے بعد کے صفحات۔

طرف سے شیئرز کی حوالگی کی تصدیق یا ضمانت کی ضرورت پیش آئے تو اختیار کردہ طریقہ کار کے مطابق کمپنی کے لئے ایسا کرنا واجب ہوگا۔

۱۶۔ عملی یا حسی قبضہ سے پہلے شیئرز کی بیع کا کیا حکم ہے؟

شیئرز کمپنی کے اثاثے یعنی اعیان ومنافع اور ان کے علاوہ نقود اور دیون کی نمائندگی کرتے ہیں، اور ان کی منتقلی اور خرید وفروخت عام قاعدے کے مطابق ان پر قبضہ کے بعد یا کمپنی یا بائع کی طرف سے ان کی ادائیگی کے بعد ہوا کرتی ہے، یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا شیئرز سرٹیفکیٹ کے حصول سے قبل شیئرز کی بیع درست ہے؟ خصوصاً ایسی صورت میں جبکہ یہ بھی معلوم ہے کہ محض بیع وشراء ہی سے شیئرز کے منافع مشتری کی ملکیت میں آ جاتے ہیں اور اس کے ضمان میں بھی داخل ہو جاتے ہیں۔

قبضہ سے پہلے کسی چیز کی خرید وفروخت کے سلسلہ میں علماء کی تین قسم کی آراء ہیں ۱۔

۱۔ حنفیہ کی رائے ہے کہ: مبیع منقول میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز نہیں، کیونکہ آپ ﷺ نے غیر مقبوضہ شئے کی بیع سے منع فرمایا ہے، جیسا کہ ابوداؤد نے حضرت ابن عمر کے حوالہ سے اس روایت کی تخریج کی ہے کہ حضرت زید بن ثابت نے ان سے کہا کہ آپ ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا ہے کہ سامان تجارت کو اس جگہ فروخت کیا جائے جہاں سے اسے خریدا جائے، یہاں تک کہ تاجر اسے اپنے کجاوے تک منتقل کرلیں۔ جہاں تک جائداد غیر منقولہ کا تعلق ہے جیسے زمینیں اور مکانات تو شیخین یعنی امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک استحساناً قبضہ سے پہلے ان کی بیع جائز ہے، اس لئے کہ اشیاء غیر منقولہ میں کوئی غرر نہیں، کیونکہ نہ تو ان کی ہلاکت کا اندیشہ ہے، اور نہ ہی عام حالات میں بیع ہو جانے کے بعد اور قبضہ سے پہلے ان کے تبدیل ہونے کا خدشہ ہے، اس مسلک کے مطابق قبضہ سے پہلے شیئرز کی بیع جائز نہیں۔

۲۔ شوافع، محمد بن الحسن اور امام زفر کا خیال ہے کہ: جس چیز کی ملکیت ثابت نہ ہوئی ہو اس کی بیع قبضہ سے پہلے علی الاطلاق جائز نہیں، خواہ اس کا تعلق اشیاء منقولہ سے ہو یا اشیاء غیر منقولہ سے، اس لئے کہ غیر مقبوضہ اشیاء کی خرید وفروخت سے ممانعت عام ہے، اسی سے یہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ قبضہ سے پہلے شیئرز کی بیع درست نہیں۔

۳۔ مالکیہ اور حنابلہ کا خیال ہے کہ: صرف غلہ کی بیع قبضہ سے پہلے درست نہیں، اور حنابلہ نے اسے اس بات سے مقید کیا ہے کہ غلہ کیلی یا وزنی یا عددی (یعنی ناپی، تولی اور شمار کی جانے والی چیزیں) ہونا چاہئے، لہٰذا ایسے شیئرز کی بیع قبضہ سے پہلے درست ہے جن کا تعلق غلہ سے نہ ہو، اس خیال کی تائید ''البرکہ بینک'' کے چھٹے سمینار کے فتوی نمبر ۱۴ میں کی گئی ہے، جس کا مفہوم اس طرح ہے: کمپنیوں اور بینکوں کے لئے ایسے سامانوں کی بیع درست ہے جن پر ابھی تک ان کا قبضہ نہ ہوا ہو یا جو ان کی زیر ملکیت نہ آئے ہوں بشرطیکہ وہ سامان غلہ نہ ہوں، کیونکہ اشیائے غیر مقبوضہ کی

۱۔ دیکھئے: المبسوط ۱۳/۸، اور اس کے بعد کے صفحات، البدائع ۵/۲۳۴، المنتقی علی الموطا ۴/۲۷۹، بدایۃ المجتہد ۲/۱۴۲، اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب ۱/۲۶۴، مغنی المحتاج ۲/۶۸، المغنی ۴/۱۱۰-۱۱۳، اور اس کے بعد کے صفحات۔

بیع کی ممانعت صرف غلہ تک محدود ہے۔

میرے نزدیک اس سلسلے میں شیئرز اوران بانڈز کے تعلق سے جو تجارتی سیکورٹیز کی نمائندگی کرتے ہیں، سب سے مناسب رائے حنفیہ اور شوافع کی ہے، اس لئے کہ قبضہ سے پہلے ان کی تجارت یا ان کی منتقلی محض ان عقود کی ایک علامت ہوگی جو بانڈز کے ذریعہ کئے جاتے ہیں، چونکہ اس میں نہ تو وصولی ہے اور نہ ہی قبضہ، اور اس میں ایسا واضح غرر ہے جو شریعت کی اس ممانعت سے متصادم ہے جو اس بیع کے سلسلے میں وارد ہوئی ہے، جیسا کہ اس روایت میں ہے جسے امام احمد نے حضرت حکیم ابن حزام کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: " لا یحل سلف و بیع، ولا ربح مالم یضمن، ولا بیع ما لیس عندک"۔ اور یہ بیع بھی اشیائے غیر مضمونہ کی بیع سے متعلق ہے، جس کا مفہوم اشیائے غیر مقبوضہ ہی ہے، کیونکہ تلف ہونے سے پہلے سامان تجارت مشتری کے ضمان میں نہیں ہوتا ہے، ایسی صورت میں جب وہ تلف ہوتا ہے تو بائع کے مال سے تلف ہوتا ہے۔

۱۷۔ اسٹاک ایکسچینج مارکیٹ میں بروکر (ایجنٹ) کی حیثیت سے کام کرنے کا کیا حکم ہے؟

اسٹاک ایکسچینج مارکیٹ میں بروکر یا ایجنٹ عموماً بازار میں شیئرز کی رائج قیمتوں سے واقف ہوتے ہیں اور ایجنٹ کی حیثیت سے خرید وفروخت کی کارروائی کا اندراج کرتے ہیں، اس تصرف میں تھوڑی تفصیل ہے:

(الف) اگر بروکر کا یہ تصرف ایجنٹ کی "انابت" یا "توکیل" کے بغیر ہے تو ان کا یہ تصرف فضولی کے تصرف کے حکم میں ہوگا جو ایجنٹ کی اجازت پر موقوف ہوگا، یہ مسلک صرف احناف اور مالکیہ کا ہے، لہذا اگر ایجنٹ نے اجازت دے دی تو یہ تصرف نافذ ہوگا، اس لئے کہ بعد میں دی جانے والی اجازت سابقہ وکالت کی طرح ہے، اور اگر ایجنٹ نے اس کی اجازت نہ دی تو یہ تصرف باطل اور لغو ہوگا، اور بروکر یا ایجنٹ خود اس کا ذمہ دار ہوگا۔

جہاں تک اجرت کا تعلق ہے تو اگر بروکر نے مفت یہ عمل کیا ہے تو وہ ابضاع ہے، اور اس کی دلیل اصحاب سنن اور دیگر محدثین کی روایت کردہ یہ حدیث ہے: "باع قدحاً بیع من یزید" کہ آپ ﷺ نے ایک پیالہ کو بولی لگا کر فروخت کیا۔ اور اگر اس نے متعین اجرت کے عوض یہ کام کیا ہے تو وہ اجیر خاص ہے، اور اگر منافع کی ایک شرح کے عوض اس نے یہ کام انجام دیا ہے تو یہ مضاربہ ہے۔

(ب) اور اگر بروکرز مؤکل کی طرف سے وکیل بنائے جانے کے بعد یہ تصرف کریں، تو ایسی صورت میں ان کی حیثیت ایسے وکلاء کی ہوگی جن پر وکالت کے احکام منطبق ہوں گے خواہ یہ وکالت حسب اتفاق اجرت متعین کر کے ہو یا بغیر اجرت کے ہو۔

خلاصۂ بحث

زیر نظر مقالہ میں اس موضوع سے متعلق ۱۷ نکات ہیں:

موجودہ زمانہ میں شیئرز اور سندات جیسے تجارتی بانڈز کے ذریعہ کاروبار کا عام رواج ہو چکا ہے۔ جہاں تک

کسی ایسی کمپنی کے شیئرز کا تعلق ہے جس کا کاروبار یا جس کی اسکیم حلال ہو تو وہ جائز ہیں، رہے بونڈز تو وہ جائز نہیں، کیونکہ یہ سود بردار قرض کے ذرائع ہیں، کبھی کبھی حلال کاروبار کرنے والی کمپنیاں بھی سودی قرضے حاصل کرتی ہیں، لہذا یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ موجودہ دور کی شراکت دار کمپنیوں کے ان افعال کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

۱۔ شیئرز کی حیثیت مساوی قیمت کی حامل اور تجارتی طریقوں سے رواج پذیر دستاویزات کی ہے، شیئرز کمپنی کے اصل اثاثے اور اس کے نتیجہ میں حاصل ہونے والے حقوق میں مشترک حصص کی نمائندگی کرتے ہیں، کمپنی کے اصل اثاثے اور اس سے حاصل شدہ حقوق کا انحصار اس کی خالص املاک، اس کی آمدنیوں اور اس کے انتظام وانصرام پر ہوتا ہے۔ شیئرز کی حیثیت صرف ادا کردہ رقوم کے دستاویزات کی نہیں ہے، کیونکہ یہ دستاویزات (خواہ کمپنی نفع میں جارہی ہو یا خسارہ میں) ان قرضہ جات کا لازمہ ہیں جن پر متعین سود واجب الاداء ہوتا ہے، ان دستاویزات کے حاملین کو کمپنی میں شراکت کا اختیار نہیں ہوتا ہے، یہ قرضہ جات ایک متعین قیمت کی نمائندگی کرتے ہیں جو مقروض کے دیوالیہ ہونے کی صورت میں ضبط کی جاسکتی ہے۔ کمپنی کی املاک اور اس کے اثاثوں سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے۔

وضعی قوانین میں کسی حصہ دار کے قرض دہندہ گان کو مقروض شیئرز ہولڈر کے حصص کے سلسلہ میں جب تک کمپنی قائم ہے، کوئی حق تنفیذ حاصل نہ ہوگا، اس لئے کہ شرکاء کی ذمہ داریوں سے الگ خود کمپنی کی ایک مالی ذمہ داری ہوتی ہے، دائن کو صرف حصہ دار مدیون کو حاصل ہونے والے منافع کے تناسب سے تنفیذ کا حق ہوگا، لیکن چونکہ فقہ اسلامی نے کمپنی کی ایک معنوی حیثیت (مستقل مالی مسئولیت) کی صراحت نہیں کی ہے، اسلئے اس کے نزدیک شراکت دار کے حصص کی ضبطی کی اجازت ہوگی۔ فقہ اسلامی اور موجودہ قانون دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ بعض حالات میں شراکت دار کے سرمائے میں عمل دخل کے سلسلے میں شراکت دار کے قارضین کمپنی کے قارضین کے تابع ہوں گے، کیونکہ شرکاء کی ذمہ داریوں (liabilities) سے الگ خود کمپنی کی اپنی علیحدہ اور مستقل مسئولیت پورے طور پر مطابق قانون نہیں ہے۔

۲۔ کمپنی کے وجود میں آنے کے بعد اور کاروبار شروع کرنے سے پہلے خریدے گئے شیئرز کی خرید وفروخت درست ہے، بشرطیکہ بیع صرف کے اصول واحکام ملحوظ رکھے جائیں، اس لئے کہ یہ نقد کی نقد کے ساتھ خرید وفروخت ہے، لہذا مجلس عقد ہی میں قبضہ اور سود (ربا النسیئۃ) کی زد سے بچنے کے لئے یکسانیت ضروری ہے، اور معاملہ کا کسی مدت یا خیار شرط سے متعلق ہونا درست نہیں ہے، کیونکہ بیع صرف میں عوضین پر قبضہ شرط ہے۔

۳۔ ضرورت یا حاجت کے وقت سالانہ آمدنی کی حامل اور سودی قرض لینے والی کمپنی کے شیئرز حاصل کرنا درست ہے، اس قسم کے شیئرز کی بیع بھی درست ہے، بشرطیکہ آمدنی کا ایک حصہ ان سودی قرضوں کے تناسب سے جن سے آمدنی حاصل ہوئی ہے نکال دیا جائے، ایسی آمدنی کو ضرورت مندوں پر خرچ کردیا جائے، اس طرح کی رقوم سے نفقے یا شیئرز ہولڈرس کے ذمہ عائد ہونے والے ٹیکس (Taxes) کی ادائیگی نہیں کی جائے گی۔

۴۔ وہ کمپنیاں جن کا کاروبار حرام ہے، جیسے شراب، خنزیر کے گوشت، لہو ولعب کے سامانوں کی خرید وفروخت

اورسودی اسکیموں یا بینکوں میں روپیہ لگانا، ایسی کمپنیز کے شیئرز کی خرید وفروخت قطعی حرام ہے، اسی ذیل میں وہ کمپنیاں بھی آتی ہیں جن کے بڑے بڑے ہوٹل اپنے کھانوں میں خنزیر کے گوشت اور الکوہل ملے ہوئے مشروبات (Alcoholic drinks) پیش کرتے ہیں، اسی طرح موسم گرما گذارنے کا انتظام کرنے والی وہ کمپنیاں بھی اسی زمرہ میں آتی ہیں جو عورتوں اور مردوں کے درمیان مخلوط تیراکی کے لئے سواحل سمندر (Beach) پر کیبنز (Cabins) بناتی ہیں۔

۵۔ عام ضرورت وحاجت کے سوا ایسی کمپنیز کے شیئرز خریدنا جائز نہیں جن کا کاروبار اور مقصد تو جائز اور درست ہو، لیکن انکم ٹیکس کی زد سے بچنے کیلئے انہیں کبھی کبھار سودی قرضے لینے پڑتے ہوں، اس لئے کہ ایسی صورت میں اصل سرمایہ حرام سے مخلوط ہو جاتا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ ایک ظلم کا حل کسی دوسرے ظلم یا حرام سے نہیں نکالا جاسکتا ہے۔ لہذا ضرورت وحاجت کے وقت اور گراں اور ظالمانہ ٹیکسیز کی وجہ سے اس قسم کے شیئرز خریدنا جائز ہے۔

۶۔ اگر کوئی کمپنی ازروئے قانون اپنے سرمائے کا ایک حصہ سینٹرل ریزرو بینک میں جمع (Deposit) کرنے کی پابند یا ضرورت کے شرعی اصول وضوابط کے اعتبار سے اس پر مجبور ہو یا اسے سیکورٹی بانڈز (Security Bonds) خریدنے پڑتے ہوں جن کی وجہ سے اسے سود بھی ملتا ہو تو یہ ممنوع نہیں ہے، بشرطیکہ اس سود سے جلد از جلد چھٹکارا حاصل کر لیا جائے اور اسے رفاہی امور میں صرف کر دیا جائے، اس کے مستحق نہ کمپنی کے شرکاء ہیں اور نہ ہی کمپنی کی انتظامیہ کمیٹی۔

۷۔ احناف کی رائے کے مطابق سودی قرضوں سے حاصل شدہ منافع مفید ملک تو ہیں، مگر یہ ملک، ملک خبیث ہے، یعنی یہ منافع اس کے لئے جائز اور حلال نہیں ہیں جس نے انہیں حاصل کیا ہو، جیسا کہ حنفیہ کے نزدیک بیع فاسد کے حکم کے سلسلہ میں مقرر ہے، چنانچہ ان کے نزدیک عقد فاسد ملک خبیث کا فائدہ دیتا ہے، ایسے عقد کا فسخ کرنا، اس کے فساد کے اسباب کا ازالہ کرنا اور ایسے مال کا محتاجوں پر صدقہ کرنا واجب ہے، دیگر ائمہ کے نزدیک ایسے منافع نہ مفید ملک ہیں اور نہ حلال۔

۸۔ کمپنی کا بورڈ آف ڈائریکٹرز شیئر ہولڈرس کا وکیل ہے، اس کی حیثیت سرمائے کے امین کی ہے، بورڈ آف ڈائریکٹرس اسی صورت میں سرمائے کا ضامن ہوگا جب اس کی طرف سے سرمائے کی حفاظت کے سلسلے میں تعدی یا کوتاہی پائی جائے گی، بورڈ کا عمل شیئر ہولڈرس کے عمل کا قائم مقام ہے، ایسا اس لئے کہ فقہ اسلامی کے نقطۂ نظر سے کمپنی کی حیثیت ایک ٹرسٹ (Trust) اور شراکت (Partnership) کی ہے، اور جہاں تک ماہرین قانون کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک کمپنی کا ایک قانونی اور معنوی وجود ہوتا ہے، چنانچہ اس کا ایک نام، پتہ، مقام اور اس کی ایک قومیت ہوتی ہے، وہ حقوق حاصل کرتی ہے اور ذمہ داریوں کی پابند ہوتی ہے، اور جیسا کہ گذشتہ صفحات میں بیان کیا گیا کہ شراکت داروں کی مسئولیت (Liabilities) سے الگ خود کمپنی کی اپنی ایک مالی مسئولیت ہوتی ہے، لیکن شراکت دار صرف اپنے حصص کے بقدر ہی کمپنی کے قرضہ جات کا ذمہ دار ہوگا، شراکت دار کے قرض دہندگان کو اس کے حصص ضبط کرنے یا اس میں کسی طرح مؤثر ہونے کا اختیار نہیں ہے، انہیں یہ اختیار صرف اس کے منافع میں ہے۔

۹۔ کمپنی کی مینیجنگ کمیٹی کے کسی ممبر کا سودی قرض لینے کے فیصلے سے صرف اختلاف کرنا اسے بری الذمہ قرار دینے لئے کافی نہیں، کیونکہ انتظامی بورڈ اور ڈائرکٹر کے اقدامات وتصرفات کے اثرات موکل ہونے کی حیثیت سے تمام شرکاء کو محیط ہوں گے، زیادہ سے زیادہ اس ممبر کا یہ عمل صرف امر بالمعروف اور نہی عن المنکر قرار پاسکتا ہے اور بس۔

۱۰۔ سود پر مبنی معاملہ کی خرابی کا اثر تمام شرکاء پر پڑے گا، اور وہ سب کے سب اس کے ذمہ دار قرار پائیں گے۔ جہاں تک شراکت دار کے مال کو حرام کے اختلاط سے بچانے اور اس کے ضرر سے دور رکھنے کا سوال ہے تو اس کے لئے شراکت دار کو ایک اقدام کرنا ہوگا اور وہ یہ کہ سود سے پیدا شدہ متعین منافع میں سے اس کے بقدر صدقہ کردیا جائے، اس طرح شراکت دار حرام شئے سے انتفاع کے وبال سے بچ جائے گا اور اپنے آپ کو حرام کے ارتکاب سے بچالے گا۔

۱۱۔ اسی طرح اگر شیئرز ہولڈر کل آمدنی میں مخلوط سودی منافع میں سے اس کے تناسب سے صدقہ کردے تو اپنے مال کو حرام سے مخلوط کرنے کے گناہ سے بچ سکتا ہے، کل آمدنی میں مخلوط سودی منافع میں سے اسی کے بقدر رقوم تخمینہ سے بھی نکالی جاسکتی ہیں اور موجودہ دور کے کمپیوٹر کے دقیق حساب کے مطابق بھی، عین مال حرام کا نکالنا ضروری نہیں، اسلئے کہ مال کا تعین ممکن نہیں جیسا کہ اس حقیقت کی طرف مالکی مسلک کے دو بزرگوں ابن العربی اور قرطبی نے اشارہ کیا ہے۔

۱۲۔ شیئرز کی تجارت یعنی قیمت بڑھنے کی صورت میں نفع کے ساتھ اس کی خرید وفروخت شرعاً ممنوع نہیں، بشرطیکہ قبضہ پایا جائے، خواہ حکمی ہی سہی، شیئرز کا یہ کاروبار احتکار (ذخیرہ اندوزی) کے ذیل میں نہیں آتا، اس لئے کہ سامان تجارت فی نفسہ مارکیٹ میں موجود ہے، اور شیئر ہولڈر کا اپنے شیئرز کی بیع کے لئے قیمتوں کے بڑھنے کا انتظار صرف کنندہ (Consumer) کے حق میں ضرر رساں نہیں۔

۱۳۔ فیوچر سیل (Future Sale) جس کا مقصد سیئرز خریدنا نہیں ہوتا، اس میں شیئرز سرٹیفکیٹ کی نہ حوالگی ہوتی ہے اور نہ ثمن کی وصولی، بلکہ اس کا مقصد بڑھتے گھٹتے داموں کے ساتھ نفع ونقصان کے توازن کو برابر کرنا ہوتا ہے، ایسی بیع شرعاً حرام اور فاسد ہے، اس لئے کہ یہ دَین کی دَین سے بیع ہے اور رسول اللہ ﷺ نے بیع کالی بالکالی سے (یعنی دَین کی بیع دَین سے) منع فرمایا ہے، اور اس قسم کی بیع کے فاسد ہونے پر علماء کا اتفاق ہے۔

۱۴۔ غائب سودا (Forward Sale) جس کا انعقاد مستقبل میں ہونے والا ہو، درست نہیں ہے، اس لئے کہ بیع کا تقاضا قطعیت ہے، لہذا نہ تو اسے کسی شرط پر متعلق کیا جاسکتا ہے اور نہ اس کی اضافت مستقبل کی طرف کی جاسکتی ہے، جب تاخیر سے واجب الاداشیئرز کی بیع اس کی قیمت سے کم پر ادائیگی کے وقت سے پہلے نقداً کی جائے تو ایسی بیع فاسد ہے، اس لئے کہ یہ دَین آجل کی اقل نقد عاجل کے ساتھ بیع ہے جیسے بل ڈسکاؤنٹ (Bill Discount)، البتہ بیع سلم کسی ایسی شئے میں درست ہے جو ذمہ میں معلوم ہو اور جس کی حوالگی مستقبل میں کسی وقت تک مؤخر ہو، بشرطیکہ مجلس عقد ہی میں پورا ثمن ادا کردیا جائے۔

۱۵۔ فروخت کردہ شیئرز پر حکمی قبضہ میں کوئی ممانعت نہیں ہے، اسلئے کہ کمپنی انتظامی اسباب کی وجہ سے نئے مالک کے نام سے شیئرز سرٹیفکیٹ کی حوالگی میں تاخیر کے باوجود اس بیع کو تسلیم کرتی ہے، اور شیئرز کے نئے خریدار کے

حصص کی ضمانت لیتی ہے۔ حنفیہ کے سوا جمہور ائمہ نے صراحت کی ہے کہ ہر چیز پر قبضہ اس کی نوعیت کے اعتبار سے عرف وعادت کی بنا پر ہوتا ہے، لیکن شیئرز کے اس نئے مالک کے لئے شیئرز سرٹیفکیٹ پر قبضہ سے پہلے اس شیئر کی بیع درست نہیں ہوگی، جیسا کہ مندرجہ ذیل مسئلہ میں ہے۔

۱۶۔ قبضہ سے پہلے شیئرز کی خرید وفرخت یا اس کی منتقلی درست نہیں ہے، اس لئے کہ غرر کا اندیشہ ہے، اور اسی طرح شیئرز کے داموں کے بڑھنے کی صورت میں عدم حوالگی کا امکان ہے، اور آپ ﷺ نے غرر اور قبضہ سے پہلے کسی چیز کو فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے۔

۱۷۔ اسٹاک ایکسچینج مارکیٹ میں بروکر (ایجنٹ) کا معاملہ کرنا مؤکل کے معاملہ کرنے کی طرح ہے اگر مؤکل اسے اپنے معاملہ کا وکیل یا نائب بنادے، اس لئے کہ اگر توکیل نہ پائی جائے تو حنفیہ اور مالکیہ کے مطابق "بروکر" کا تصرف "فضولی" کے تصرف کے حکم میں ہوگا، اگر مؤکل اجازت دیدے تو معاملہ کا نفاذ ہوگا، ورنہ عقد باطل ہوجائے گا، اور خریداری کے معاملہ کا ذمہ دار ایجنٹ ہوگا۔

واللہ اعلم

☆☆☆☆☆

شیئرز کے شرعی احکام

مولانا انیس الرحمٰن قاسمی

پھلواری شریف، پٹنہ

۱۔ کمپنی کے شیئرز کے بارے میں یہ سوال کہ وہ کمپنی میں شیئر ہولڈر کی ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے یا محض اس بات کی دستاویز ہے کہ اس نے اتنی رقم کمپنی کو دے رکھی ہے؟

اس سلسلہ میں علماء کرام کی یہ رائے صحیح ہے کہ کمپنی کے شیئرز کمپنی میں دی گئی رقم کی صرف دستاویز نہیں بلکہ کمپنی کے سیال (نقد) وجامد اثاثوں میں ملکیت کے سرٹیفکیٹ ہیں۔

اور عرف وقانون میں یہی سمجھا جاتا ہے کہ کمپنی میں شیئر ہولڈر کے تناسب ملکیت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کمپنی باہمی قرارداد سے تحلیل ہوجائے تو شیئر ہولڈر کو اسکے شیئرز کے تناسب سے کمپنی کے اثاثوں میں حصہ ملتا ہے۔ اسی طرح اگر نفع ہو تو اسکے لگائے ہوئے سرمایہ سے زائد رقم ملتی ہے، یا خسارہ ہو تو نقصان برداشت کرنا پڑتا ہے، برخلاف بانڈس وغیرہ دیگر مالی دستاویزات کے کہ جن پر کمپنی تحلیل ہونے کی صورت میں صرف لگی ہوئی رقم سود کے ساتھ واپس ملتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ جب کمپنی کو ابتداءً قائم کیا جاتا ہے تو اس کے زمینی وجود سے پہلے بازار میں اسکے شیئرز پیش ہوتے ہیں اور لوگوں کو خریدنے کی دعوت دی جاتی ہے۔ چنانچہ عوام وخواص حسب خواہش اس کے شیئرز خرید کر ممبر بنتے ہیں۔ عرف میں تو ابتدائی شیئرز لینے کو بھی خرید وفروخت سے تعبیر کیا جاتا ہے، مگر حقیقت میں وہ خرید وفروخت نہیں ہوتی ہے، کیونکہ شیئرز لینے والا تو روپیہ دیتا ہے مگر اسکے عوض میں مبیع کوئی شئی نہیں ہوتی ہے۔ چونکہ کمپنی نے نہ تو اب تک اپنا کام شروع کیا ہے اور نہ اسکے املاک واثاثے وجود میں آئے ہیں۔ پس حقیقت یہی ہے کہ شیئرز لینے والا کمپنی میں حصہ دار ہوتا ہے۔ اور حصہ داری کی جو سرٹیفکیٹ ملتی ہے اسکی حیثیت کمپنی میں ملکیت کی نمائندگی کی دستاویز کی ہے۔

۲۔ اس صورت میں جب کہ کمپنی کے پاس کوئی اثاثہ یعنی بلڈنگ، زمین وغیرہ کی نوعیت کا نہ ہو بلکہ صرف نقد رقوم ہوں تو ایسی صورت میں شیئرز خریدنے والا اگر اسے فروخت کرتا ہے تو اسے شیئرز کی اصلی قیمت سے کم یا زائد لینا یا دینا جائز نہیں ہوگا۔

۳۔ کمپنی کے وجود میں آنے کے بعد اگر سیال وجامد دونوں طرح کے اثاثے و املاک ہوں تو ایسی صورت میں شیئرز کی بیع کمی بیشی کے ساتھ جائز ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں نقد ثمن کے مقابلہ میں مبیع نقد اور سامان دونوں ہیں، اور جب ایسی صورت ہو تو اس پر بیع صرف کے احکام جاری نہیں ہوں گے۔ کیونکہ یہاں مال ربوی (نقد) سے غیر ربوی (نقد وسامان) کی خریداری عمل میں آرہی ہے (دیکھئے: ردالمحتار ۲۶۵/۵)۔

۴۔ بنیادی طور پر کمپنیوں کا شیئر لینا یا فروخت کرنا جائز ہے۔ البتہ اگر ایسی کوئی کمپنی ہو جس کا بنیادی کاروبار حرام ہو، جیسے شراب، خنزیر کا گوشت، سودی بینک وغیرہ کی کمپنی تو کسی مسلمان کے لئے ان کا شیئرز خریدنا جائز نہیں

ہوگا (دیکھئے درمختار ۶۴/۵-۶۵)۔

۵، ۶، ۷۔ البتہ ایسی کمپنیاں جن کا بنیادی کام حلال کا ہے جیسے انجینیرنگ یا عام استعمال کی چیز تیار کرنا۔ اگر وہ ضرورتاً یا انکم ٹیکس سے بچنے کے لئے سودی قرضے لیتی ہیں تو ان کا شیئرز خریدنا جائز ہے۔ اس لئے کہ جب کوئی شخص سود پر قرضہ لیتا ہے تو باوجودیکہ وہ گناہ کا عمل کرتا ہے مگر وہ لئے ہوئے قرضے کا مالک بن جاتا ہے۔ اس شئی میں حرمت داخل نہیں ہے۔ بلکہ اس پر جو سود دینا پڑتا ہے وہ ایک خارجی عمل ہے جو مستوجب عقاب ہے۔ اس لئے اس قرضے سے جو بھی کاروبار کیا جائے گا یا اس سے جو بھی آمدنی حاصل ہوگی وہ حلال ہوگی۔

۸، ۹۔ یہ صحیح ہے کہ کمپنی کا بورڈ آف ڈائرکٹرس قانونی طور پر شیئر ہولڈر کا وکیل ہوتا ہے، اس لئے اگر وہ کمپنی کے لئے سودی قرضے لیتے ہیں تو اس کی نسبت حسب تناسب شیئر ہولڈر کی طرف ہوگی، مگر اس سے شرعی طور پر ایک مسلمان کے لئے بچنے کا طریقہ یہ ہے کہ وہ اپنی نارضامندی کا اظہار کردے۔ یہی رائے حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی کی ہے۔

۱۰، ۱۱۔ اگر کمپنی کے منافع میں سود بھی شامل ہو جائے جبکہ اس کا بنیادی کاروبار غیر سودی ہے، تو اس صورت میں شیئر ہولڈر کو سودی منافع کی مقدار کا علم ہونے پر اس کے بقدر بلانیت ثواب صدقہ کردینا ضروری ہوگا۔

۱۲۔ جس طرح ابتدائی طور پر کمپنی کے شیئرز لینا جائز ہے اسی طرح ان شیئرز کو فروخت کرنا بھی جائز ہے، نیز کسی سے خریدنا بھی جائز ہے۔ کبھی کبھی شیئرز کی خرید وفروخت کمپنی میں ملکیت۔ حصہ داری کی نیت سے نہیں ہوتی بلکہ (Capital Gain) کے مقصد سے ہوتی ہے، جس میں شیئرز کے خریدار کا یہ مقصد ہوتا ہے کہ آئندہ جب قیمت بڑھ جائیگی تو فروخت کر کے نفع حاصل کرے گا۔ یہ خرید وفروخت بھی جائز ہے۔

البتہ شیئرز کی خرید وفروخت کا وہ طریقہ جس میں شیئرز کا لین دین مقصود نہیں ہوتا بلکہ شیئر مارکیٹ میں خرید وفروخت کی آواز لگا کر اخیر میں آپس کا ڈیفرینس برابر کر لیا جاتا ہے، جو ایک طرح کی سٹہ بازی (قیاس وتخمین آرائی) ہے، جس میں شیئرز پر نہ تو قبضہ ہوتا ہے اور نہ ہی قبضہ پیش نظر ہوتا ہے، یہ صورت جائز نہیں ہے۔

۱۳۔ فیوچر سیل (بیاعات مستقبلیات) کے طور پر شیئرز کی خرید وفروخت جس میں مقصد شیئرز خریدنا نہیں ہوتا بلکہ بڑھتے گھٹتے دام کے ساتھ نفع ونقصان کو برابر کر لینا ہوتا ہے، نہ خریدار ثمن دیتا ہے، اور نہ فروخت کرنے والا مال یعنی شیرز سرٹیفکیٹ دیتا ہے، بلکہ کاغذی کارروائی خرید وفروخت کی ہوتی ہے۔ اس طرح خرید وفروخت کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ بیع منعقد ہوتی ہی نہیں ہے، لہذا اس کا منافع لینا بھی کسی فریق کے لئے جائز نہیں ہوگا۔

۱۴۔ شیئرز کی ایسی خرید وفروخت جن میں بیع کی اضافت مستقبل کی طرف کی جاتی ہے، یہ شرعاً جائز نہیں ہے۔ یعنی باتفاق فقہاء یہ بیع منعقد نہیں ہوتی ہے۔ البتہ مستقبل میں بیع کا وعدہ کیا جاسکتا ہے، وقت آنے پر اس کی بیع باقاعدہ کرنی ہوگی۔

۱۵، ۱۶۔ شیئرز پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کی بیع جائز نہیں ہے۔ لیکن یہ ذہن میں رکھنا چاہئے کہ ہر شئی کا قبضہ حسی

طور پر ضروری نہیں ہے، بعض اشیاء حکماً بھی قبضہ میں آجاتی ہیں۔ شیئرز کے کاروباری ضابطے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب کوئی حاضر سودا شیئرز کا ہوجاتا ہے تو گرچہ خریدار کے ہاتھ میں شیئرز کی سرٹیفکٹ فوری طور پر منتقل نہیں ہوتی ہے، اور حسی قبضے میں عموماً تاخیر ہوتی ہے، مگر اس کے باوجود شیئرز کے تمام حقوق اور ذمہ داریاں خریدار کی طرف منتقل ہوجاتی ہیں، اور وہ خریدار کے ضمان میں داخل ہوجاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ شیئرز پر حسی قبضہ سے پہلے اگر کمپنی کسی حادثہ کے نتیجے میں بالکل نیست ونابود ہوجائے تو نقصان مشتری کا سمجھا جائے گا۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سرٹیفکٹ کے ہاتھ میں آنے سے پہلے بھی شیئرز کی بیع جائز ہو، لیکن عرف کے اوپر نگاہ کی جائے تو یہ کہنا پڑیگا کہ عرف میں شیئرز کا قبضہ اسی وقت سمجھا تا ہے جب سرٹیفکٹ ہاتھ میں آجائے۔ اس لئے احتیاط کا پہلو یہ ہے کہ سرٹیفکٹ پر قبضہ کئے بغیر شیئرز کو آگے نہ بیچا جائے۔

۱۷۔ اسٹاک ایکسچینج بازار میں شیئرز کی خرید وفروخت کے لئے بروکر بننا اور اس پر کوئی اجرت لینا جائز ہے۔ مگر بروکر بائع اور مشتری دونوں سے کسی ایک ہی کام کی ڈبل اجرت نہیں لے سکتا ہے۔ اس لئے کے دلال یعنی بروکر شرع میں اجیر کو کہتے ہیں، اور اس پر کمیشن اصطلاح شرع میں اجرت کا نام ہے، اور اجیر جس کا کام کرتا ہے اسی سے اجرت پانے کا مستحق ہوتا ہے۔

ہاں اگر کوئی شخص دونوں کا کام الگ الگ کرے تو الگ الگ کام ہونے کی بنا پر بائع اور خریدار دونوں سے متعارف اجرت لے سکتا ہے (دیکھئے: ردالمحتار ۴؍۴۲)۔

☆☆☆☆☆

حصصِ کمپنی کے شرعی احکام

مفتی محمد زید، ہتھورا، باندہ

ا۔شیئرز کی حقیقت:

زیر بحث مسئلہ میں شیئرز کمپنی کی وہ صورت متعین کرنا ضروری ہے جو کہ اقرب الی الصحت والجواز ہو، کمپنی سے خرید کردہ شیئر کی بابت اگر چہ بعض علماء نے اس کے قطعاً ناجائز اور حرام ہونے کا فتوی دیا ہے (کفایت المفتی ۱۰۹/۸) نیز بعض علماء نے شیئر کو صرف اس بات کی علامت وشہادت قرار دیا ہے کہ اس شخص نے کمپنی کو اتنی رقم دے رکھی ہے (سوالنامہ بابت شیئرز کی شرعی حیثیت)۔

لیکن دلائل کے اعتبار سے مضبوط اور جمہور علماء کی رائے یہی ہے کہ یہ صورت شرکت عنان کی ہے (امداد الفتاوی ۴۹۴/۳) کیونکہ شرکت عنان کی تعریف اس پر صادق آتی ہے جس میں ایک شریک کی طرف سے مال اور دوسرے شریک کی طرف سے مال وعمل دونوں ہوتے ہیں (عطر الہدایہ ۱۱۴) البتہ اگر ایک شریک کا صرف مال اور کمپنی کی طرف سے صرف کام ہوتو یہ صورت مضاربت کی ہوگی اور اس میں مضاربت کے احکام جاری ہوں گے۔اور اس شرکت کے نتیجہ میں اس کو جو شیئرز سرٹیفکیٹ حاصل ہوگا وہ درحقیقت اس شخص کی اس کمپنی میں متناسب حصہ کی ملکیت کی نمائندگی کررہا ہے (فقہی مقالات مولانا تقی عثمانی رص ۱۴۳)۔

۲۔کمپنی سے خریدے ہوئے شیئر کی بیع:

شیئر کی حقیقت واضح ہوجانے کے بعد اس کی خرید وفروخت کا حکم بھی واضح ہے۔جب شیئر کی یہ حقیقت متعین ہوگئی کہ یہ شرکت عنان کی صورت ہے اور شیئر کمپنی کے متناسب حصہ کی ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے، لہذا جس نے بھی کمپنی سے شیئر خریدے وہ اس کمپنی کا حصہ دار بن گیا، اور اب جو شخص اس شیئر کو اس (کمپنی کے حصہ دار) سے خریدے گا وہ دراصل ملکیت کے اس متناسب حصہ کو خرید رہا ہے جو اس پہلے شخص کا اس کمپنی میں آتا ہے۔یہ حقیقت ہے شیئرز کی خرید وفروخت کی جو بالکل جائز ہے۔

لیکن وہ صورت جس کا سوال میں ذکر ہے کہ کمپنی نے ایسے وقت شیئرز فروخت کئے جس وقت کہ کمپنی کے پاس کچھ بھی املاک نہیں ہوتیں محض ایک تجویز اور خاکہ ومنصوبہ ہوتا ہے، ظاہر بات ہے کہ کمپنی سے شیئر کا خریدار تو کمپنی کا شرکت دار بن گیا لیکن ایسی حالت میں خود اس شریک کا اپنے شیئر کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہونا چاہئے کیونکہ کمپنی کے پاس کچھ املاک ہی نہیں کہ اس کی بابت یہ کہہ دیا جائے کہ یہ متناسب حصہ کی بیع ہے۔

چونکہ اس طرح شیئر کی خرید وفروخت کا عرف وتعامل ہے لہذا اس کو بھی جائز ہونا چاہئے، ورنہ دوسرے مسالک کی روشنی میں اس کے جائز ہونے کا فتوی دینا چاہئے۔البتہ شبہ ربوا سے بچنے کے لئے یہ شرط ضروری ہے کہ اصل شریک دار نے جتنے کا حصہ خریدا ہے اتنی ہی قیمت کا فروخت کرے اس سے زائد قیمت نہ لے۔

۳۔ کمپنی کا مال اگر مال ربویہ وغیر ربویہ کو متضمن ہو:

کمپنی کا مال اگر مخلوط یعنی اموال ربویہ وغیر ربویہ دونوں کو متضمن ہو (اور ایسی صورت میں شیئرز کی خرید و فروخت کی جائے) تو اس میں دو باتوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہے ورنہ معاملہ ناجائز ہو جائے گا۔ ایک تو یہ کہ اموال ربویہ کے مساوی حصہ میں نقد ضروری ہے ادھار جائز نہیں۔ دوسرے یہ کہ اموال ربویہ کے مساوی و مقابل حصہ سے ثمن کچھ زائد ہونا چاہئے تاکہ ربوی مال باہم مساوی ہو جائے (جو بیع صرف ہوگی) اور زائد ثمن دیگر سامان کے مقابلہ میں ہوگا، ورنہ پھر سود ہو جائے گا۔

۴۔ سود میں ملوث کمپنیوں میں شرکت اوران کے منافع کا حکم:

ایسی کمپنیاں جو بنیادی طور پر حرام کام کرتی ہیں ان میں شرکت قطعی حرام ہے انکی اعانت بھی جائز نہیں (امداد الفتاوی ۳/۱۳۰)۔

۵،۶۔ ایسی کمپنیاں جن کا کاروبار بنیادی طور پر حلال ہو اس میں شرکت بلاشبہ جائز ہے، اور انکم ٹیکس یا اور دوسرے ناجائز ظالمانہ ٹیکسوں سے بچنے کے لئے ظاہر میں بینک سے قرض لینا پڑے یا اور کسی قانونی مجبوری سے بینک میں جمع کرنا پڑے، چونکہ مقصود دفع مضرت ہے لہذا ایسی صورت میں کمپنی کا (دفع مضرت یا حفظ مضرت) کے لئے بینک میں رقم جمع کرنا اور لینا دونوں جائز ہے جیسے کہ دفع مضرت کے لئے جھوٹ بولنا اور رشوت دینا جائز ہے۔ جب یہ جائز ہے تو ایسی کمپنیوں کے شیئرز خریدنا بھی جائز ہے۔

لیکن یہ جواز اسی وقت تک ہے جب تک کہ واقعی مقصود دفع مضرت ہو ورنہ اگر کمپنی کا مقصود جلب منفعت ہے اور اغلب یہی ہے تو ظاہر ہے کہ یہ سود ہے اس کی اجازت کس طرح ہو سکتی ہے۔ اور جب یہ معلوم ہو جائے کہ یہ کمپنی سودی طریقہ سے مال میں اضافہ کرتی اور سودی کاروبار کرتی ہے ایسی کمپنیوں میں شرکت کرنا، اس کے شیئرز خریدنا بھی درست نہ ہوگا۔ اور اگر کسی نے خرید لئے تو اگر کمپنی دوسرے جائز کاروبار بھی کرتی ہے نیز اس میں سودی نفع بھی شامل ہو تا ہے ایسی صورت میں تجارت کے واسطے سے حاصل شدہ نفع حلال ہوگا اور سودی نفع کا صدقہ ضروری ہوگا۔

۷۔ سودی قرض کے واسطے سے جو تجارت کی جائے اور اس سے جو آمدنی ہوگی وہ حلال اور طیب ہوگی، مفید ملک بھی ہوگی، لیکن سودی قرض لینے کا گناہ ہوگا (ملاحظہ ہو: امداد الفتاوی ۳/۱۷۰)۔

۸۔ کمپنی کے افراد حصہ داروں کے وکیل ہیں اور ناجائز معاملہ کی توکیل ناجائز ہے:

کمپنی اور شیئرز ہولڈر کے معاملہ کو شرکت کہا جائے یا مضاربت، دونوں ہی صورتوں میں کمپنی کے ذمہ دار و عمال شیئرز ہولڈرس کے وکیل ہوں گے۔ محقق تھانویؒ نے بھی کمپنی کے افراد کو حصہ داروں کا وکیل ہونا تحریر فرمایا ہے (امداد الفتاوی ۳/۱۳۰)، اب رہا یہ مسئلہ کہ ایک مسلمان کا کسی غیر مسلم کو اس طرح کا وکیل بنانا درست ہے یا نہیں جس میں کہ وہ غیر مسلم یقیناً ناجائز کاروبار اور سودی معاملات بھی کرے گا؟ سو اس مسئلہ میں امام صاحب اور دیگر ائمہ کا اختلاف ہے۔
امام شافعیؒ اور صاحبین کے نزدیک تو یہ توکیل قطعاً ناجائز اور باطل ہے کیونکہ وکیل کا عمل مؤکل کا عمل ہے،

وہ جو بھی تصرف کرے گا اس کے مؤکل ہی کا عمل سمجھا جائے گا، ہدایہ، مغنی وغیرہ میں اس کی صراحت موجود ہے۔

لأن ما يثبت للوكيل ينتقل إلى المؤكل فصار كأنه باشره بنفسه فلا يجوز (ہدایہ فتح القدیر ۷۵/۶)۔

محقق تھانویؒ نے بھی صاحبین کے اسی قول کو اختیار فرما کر ایسی کمپنی میں شرکت کو ناجائز قرار دیا ہے (امداد الفتاوی ۱۳۰/۳)۔ البتہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ بیع میں حقوق وکیل ہی کی طرف عائد ہوتے ہیں اور سارے احکام بھی اسی سے متعلق ہوتے ہیں۔ وکیل ابتداء عاقد لنفسہ یعنی اپنے لئے معاملہ کرتا ہے، اس لئے یہ توکیل جائز ہے۔ اور جائز کا مطلب یہ ہے کہ اس معاملہ کا انعقاد ہو جائے گا، اس کو باطل نہ قرار دیا جائے گا، ورنہ ایسی توکیل کی اشد کراہت یعنی اس کا مکروہ تحریمی ہونا (جو کہ حرام کے قریب قریب ہے) خود امام صاحب سے بھی منقول ہے۔ نیز ایسی توکیل سے جو آمدنی ہو اس کا صدقہ کر دینا بھی واجب ہے۔ مبسوط سرخسی (۱۲۵/۲۲) شامی (۱۲۰/۴) بحر (۸۴/۶) وغیرہ میں اس کی تصریحات موجود ہیں۔

۹۔ حصہ دار کا اپنے وکیل سے سودی کاروبار کو منع کر دینا اور اس سے اختلاف کرنا کافی ہے:

جب ایسی توکیل کا ناجائز، اور مکروہ تحریمی ہونا معلوم ہو گیا تو اب زیر بحث مسئلہ میں سوال پیدا ہوگا کہ کمپنی کی مروجہ صورت میں کسی شیئرز ہولڈر کا محض ناجائز کاروبار، سودی قرض لینے سے اختلاف کرنا یا اس کی شرط لگا دینا وکیل کے عمل سے مؤکل (شیئرز ہولڈر) کو بری کر دے گا یا نہیں، اور وہ معاملہ درست ہوگا یا نہیں؟ سو اس سلسلہ میں احقر کی ناقص رائے وہی ہے جو حضرت تھانویؒ، مفتی محمد شفیع صاحب، اور مولانا تقی عثمانی صاحب کی ہے کہ شیئرز ہولڈر (کمپنی کے حصہ دار) کا سودی قرض اور سودی معاملات، حرام کاروبار سے معاملہ کے وقت اختلاف کرنا، یا شرط لگانا اور اس سے براءت کرنا خود اس کی براءت کے لئے کافی ہوگا، اور اس کے بعد جو نفع ہوگا وہ اس حصہ دار کے لئے حلال ہوگا، الا یہ کہ متعین طور پر سودی نفع دیا جائے تو اس سودی نفع کا صدقہ کرنا ضروری ہوگا جس کی دلیل ماقبل میں گذر چکی (فقہی مقالات، شیئرز کی خرید وفروخت رص ۱۵۰، امداد الفتاوی ۴۹۱/۳)۔

۱۰، ۱۱۔ نفع بھی حلال ہے:

رہ گیا دوسرا مسئلہ۔ یعنی یہ کہ کمپنی سے جو نفع حصہ دار کو ملا ہے، سو اغلب تو یہی ہے کہ اس میں سودی اور ناجائز نفع بھی شامل ہوگا لیکن جب مؤکل (حصہ دار) پہلے ہی صراحت وبراءت کر چکا کہ سودی کاروبار اور ناجائز نفع میں اس کی شرکت نہ ہوگی، اس کو صرف وہ آمدنی اور نفع چاہئے جو غیر سودی اور حلال ہو، ایسی صورت میں کمپنی والے جو نفع اس کو دیں گے وہ کل کا کل حلال ہوگا، الا یہ کہ متعین طور پر یہ معلوم ہو جائے یا وہ کمپنی اس صراحت کے ساتھ اس کو نفع دے کہ اس منافع میں سودی نفع اتنا ہے جو تمہارے حصہ میں آیا ہے، اس صورت میں صرف اتنے حصہ کا صدقہ کرنا ضروری ہو گا (خانیہ ۳۶۳/۴، امداد الفتاوی ۴۹۸/۳)۔

۱۲۔شیئرز کی تجارت کا شرعی حکم:

شیئرز کی تجارت فی نفسہ جائز ہے، بشرطیکہ جملہ حدود و قیود اور شرائط کا لحاظ کیا جائے۔اور چونکہ عام طور پر ان حدود و قیود اور شرائط جواز کا لوگوں کو علم نہیں ہوتا اور اس کی رعایت نہیں کرتے جس کی وجہ سے مختلف خرابیوں کے وقوع اور فساد کا احتمال بکثرت ہوتا ہے، اس لئے اس تجارت سے خالص تجارت کرنا زیادہ بہتر ہے جس میں فساد کا احتمال کم ہے۔حاصل یہ کہ فتوی کی رو سے بلا کراہت جائز ہے گو تقوی و احتیاط کے خلاف ہے۔

بعض ناجائز صورتیں:

۱۳۔ فیوچر سیل (بیع المستقبلیات) اس تفصیل کے ساتھ جس کا سوال میں ذکر ہے قطعی ناجائز و حرام ہے۔مولانا تقی عثمانی صاحب نے مع دلائل اس کی تصریح فرمائی ہے (فقہی مقالات رص ۱۵۲)۔

۱۴۔ یہ شکل بھی ناجائز ہے (ایضا رص ۱۵۵)۔

۱۵۔سرٹیفکیٹ پر قبضہ سے پہلے شیئر کی بیع ناجائز ہے:

ضمان و قبضہ دونوں علیحدہ شئی ہیں اور دونوں میں کوئی تلازم نہیں، حدیث پاک میں مستقل طور پر دونوں کی ممانعت وارد ہوئی ہے۔یہ صحیح ہے کہ قبضہ حسی کی طرح قبضہ معنوی بھی ہوتا ہے اور ہر شئی پر اس کی خاص نوعیت کے اعتبار سے قبضہ کی نوعیت بھی مختلف ہوتی ہے جس میں عرف و عادت کا بھی اعتبار ہوتا ہے۔لیکن یہ بھی حقیقت ہے جیسا کہ عرض کیا گیا کہ ضمان و قبضہ دونوں علیحدہ شئی ہیں۔کسی شئی کے محض ضمان میں آجانے اور کاغذی کاروائی ہو جانے سے قبضہ کا تحقق نہیں ہوتا جب تک کہ واقعی وہ شئی (یا اس کے قائم مقام) قبضہ میں نہ آجائے۔مثلاً صورت مسئولہ میں قبضہ معنوی کافی ہے، لیکن قبضہ معنوی کی تکمیل بھی اس پر موقوف ہے کہ سرٹیفکیٹ اور اس کی سند قبضہ میں آجائے جو کہ قبضہ حسی کے قائم مقام ہے، اس کے بغیر قبضہ معنوی بھی ناقص و ناکافی ہوگا۔

۱۶۔ سرٹیفکیٹ حاصل کرنے سے قبل یعنی قبضہ معنوی کی تکمیل سے پہلے اس کی بیع ناجائز ہے۔حدیث و فقہ میں ربح مالم یضمن کی طرح قبل القبض بیع کی مستقلاً ممانعت وارد ہوئی ہے:

نھی رسول اللہ ﷺ عن بیع ما لیس عندک و عن ربح مالم یضمن (مصنف عبد الرزاق ۸/۳۹)۔

اور محض ضمان میں آجانے سے قبضہ کا تحقق ضروری نہیں۔

۱۷۔شیئرز کمپنی کی دلالی جائز ہے:

اس کی حیثیت اجیر و دلال کی ہے، جو حکم اجیر و دلال کا ہوتا ہے وہی اس کا بھی ہوگا یعنی جائز عقود کی دلالی اور اس کی اجرت جائز ہے اور ناجائز کی ناجائز، یعنی جو حکم وکالت کا ہے وہی اس کا ہے۔

☆☆☆☆☆

شیئرز کی خرید وفروخت اور اس کے شرعی احکام

مولانا احمد دیولوی، بھروچ (گجرات)

۱۔ شیئرز کی حقیقت:

شیئرز کو اردو میں حصے اور عربی میں سہوم سے تعبیر کرتے ہیں، یہ شیئرز کسی کمپنی کے اثاثوں میں شیئرز ہولڈرس کی ملکیت کے ایک مناسب حصے کی نمائندگی کرتے ہیں، اور شیئرز خریدار کو جو کاغذ یعنی شیئر سرٹیفکیٹ کی شکل میں ملتا ہے وہ خریدار کی کمپنی میں ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے۔ شیئر خریدنے کی وجہ سے خریدار کمپنی کے اثاثوں اور املاک میں اپنے حصے کے تناسب سے مالک بن جاتا ہے، جب کمپنی ابتداءً وجود میں آتی ہے تو اس وقت جو شخص بھی شیئر خریدتا ہے وہ درحقیقت کمپنی کے کاروبار میں حصہ دار بن جاتا ہے اور کمپنی کے ساتھ شرکت کا معاملہ کرتا ہے، اور اگرچہ عرف میں اس کو شیئر خریدنا کہا جاتا ہے لیکن شرعاً وہ خرید وفروخت نہیں ہے بلکہ یہ عقد شرکت کی صورت ہوتی ہے۔

۲۔ کمپنی قائم کرتے وقت اس کے پاس کچھ بھی املاک نہیں ہوتی ہیں اس صورت میں نقد کا مقابلہ نقد سے ہوتا ہے لہذا اس وقت کمپنی کے شیئرز کو فیس ویلو سے کم یا زیادہ پر فروخت کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ برابر سرابر خریدنا ضروری ہے، کیونکہ دس روپے کا شیئر دس روپے کی ہی نمائندگی کرتا ہے۔ اس وقت ایسا ہی ہوگیا جیسے کہ دس روپے کے نوٹ کو گیارہ روپے یا نو روپے میں فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

۳۔ شیئرز کمپنیوں کا کاروبار سودی اور غیر سودی دونوں قسم کے سودوں پر مشتمل ہوتا ہے لہذا خریداروں کو ملنے والا نفع بھی مختلط بالحلال والحرام ہوگا، تو اس سلسلہ میں قاضی خاں فرماتے ہیں کہ اگر ہدیہ کرنے والے کا غالب واکثر مال حلال ہے تو ہدیہ قبول کر کے کھا سکتا ہے، جب تک کہ اس کے حرام ہونے کا واضح ثبوت نہ ہو حلال ہے۔ کیونکہ لوگوں کے اموال حرام کی کسی قدر آمیزش سے خالی نہیں ہوتے ہیں، لہذا غالب کا اعتبار ہوگا۔

وإذا مات عامل من عمال السلطان و أوصى أن يعطى الحنطة للفقراء قالوا إن كان ما أخذه من أموال الناس مختلطا بماله لابأس به وإن كان غير مختلط لا يجوز للفقراء أن يأخذوه إذا علموا أنه مال الغير وإن لم يعلم الآخذ أنه من ماله أو مال غيره فهو حلال حتى يتبين أنه حرام

(فتاوی قاضی خاں، بحوالہ امداد الفتاوی ۳؍۴۹۷)۔

بہرحال فقہائے کرام کی عبارات میں توسعات اور دار الحرب میں سودی مسائل میں تخفیف وغیرہ ابحاث سے مسئلہ میں گنجائش کا پہلو ضرور موجود ہے، لیکن سچی بات یہ ہے کہ سود کی آمیزش قباحت سے خالی نہیں ہے۔ حضرات فقہاء کرام کی جانب سے گنجائش مبنی بہ کے لئے ہے جو حرام سے بچ نکلنے کا راستہ فراہم کرتی ہے، لیکن زیادتی مال کے لئے بالارادہ (اصالۃً) اس قسم کے کاروبار میں مشغولیت اللہ تعالی کی حرام کردہ چیز کی آمیزش کے قطعی علم کے ساتھ ایک

مومن کے لئے قطعاً مناسب نہیں ہے، اس لئے جہاں تک ممکن ہو اس سے اجتناب ہی صحیح راستہ ہے۔

۵۔ کمپنی کا سودی کاروبار:

اکثر کمپنیاں اپنی سرمایہ کاری حصص قرض (Bonds) اور بینک کے سودی قرضے وغیرہ شامل کر کے ہی کرتی ہیں لہذا منافع میں سود کا اختلاط ضرور ہی ہوگا جو شرعی نقطہ نگاہ سے ایک تشویشناک صورت ہے، لیکن فقہاء کرام کی عبارتوں اور کتابوں میں چند ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں جو اس کے جواز کی مشیر ہیں (تفصیل کے لئے دیکھئے: امداد الفتاوی ۳/۴۹۶)۔

۶۔ بانڈز (سندات حصص قرض) کی خرید و فروخت سودی کاروبار ہونے کی وجہ سے جائز نہیں ہے۔

۷۔ کمپنی کاروبار میں جتنے مسائل ہیں ان میں سب سے زیادہ پریشان کن امر کمپنی کا سودی کاروبار ہی ہے، اسی لئے بہت سے فقہائے کرام نے کمپنیوں کے حرام کاموں میں ملوث ہونے کی وجہ سے شیئرز کی خرید و فروخت کو ناجائز کہا ہے، اور دلیل یہ دی ہے کہ جب ہم شیئرز کی خرید و فروخت کریں گے تو اس کاروبار میں شریک ہو گئے اور اس کاروبار کا ایک شریک دوسرے شریک کا وکیل اور ایجنٹ ہے تو گویا کہ شیئر ہولڈر ان کو اس کام کے لئے ایجنٹ اور وکیل بنا رہا ہے کہ تم سودی قرضے کو اور سودی آمدنی کو بھی حاصل کرو۔ حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب اس قسم کے سوال کے جواب میں عدم جواز ہی کو پسند فرماتے ہیں (کفایت المفتی ۸/۱۲۳،۱۲۲)۔

۸۔ حضرت تھانویؒ اس کو شرکت سے تعبیر کرتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ حقیقت اس معاملہ کی شرکت ہے یعنی متعدد حصہ دار اپنا سرمایہ جمع کر کے تجارت کرتے ہیں اور اس سے جو نفع ہوتا ہے وہ باہم تقسیم کر لیتے ہیں، اور تحریر بالا میں جو عبارت ہے کہ یہ لوگ ایک لاکھ روپے کے ایک ہزار حصے فی صد سو روپے قائم کرتے ہیں اور حصص فروخت کرنا شروع کرتے ہیں تو اس کو اصطلاحاً فروخت کرنا کہا جاتا ہے ورنہ درحقیقت یہ شرکت ہے اور کارکنان کمپنی تمام کاروبار میں ان حصہ داروں کے وکیل ہیں، اور شرکت کے دو جز ہیں: ایک جز یہ کہ جو اعیان و سامان اس کارخانہ میں موجود ہوتے ہیں تو ہر شریک بواسطہ کارکنان کمپنی اس سامان کے مالک ہوتے جاتے ہیں، مثلاً اگر کسی نے سو روپے داخل کئے تو گویا وہ سامان موجودہ کا ہزارواں حصہ اس نے خرید لیا۔ اور دوسرا جز یہ کہ آگے جو کاروبار میں نفع ہوگا، وہ حصہ رسد ہر شریک کی ملک ہوگا، اور اگر اس حصہ کے داخل کرنے کے بعد کچھ سامان خریدا گیا تو اسی نسبت سے یہ حصہ دار مذکور اس کا بھی مالک ہوگا۔

۹۔ حضرت مولانا تقی عثمانی صاحب حضرت تھانویؒ اور حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ کی طرف سے جواز کی دلیل پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگرچہ کمپنیوں میں سودی لین دین کی خرابی پائی جاتی ہے لیکن اس کے باوجود اگر کسی کمپنی کا بنیادی کاروبار مجموعی طور پر حلال ہے تو پھر دو شرطوں کے ساتھ اس کمپنی کے شیئرز لینے کی گنجائش ہے اول شرط یہ ہے کہ سالانہ میٹنگ میں یہ آواز اٹھائی جائے کہ ہم سودی لین دین کو درست نہیں سمجھتے ہیں اس لئے اس کو بند کر دیا جائے، اور یہ نقار خانہ میں طوطی کی آواز چاہے مسترد کر دی جائے لیکن یہ آواز اٹھانا بقول حضرت تھانویؒ

انسان کا اپنی ذمہ داری پوری کر دینا ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ منافع کی تقسیم کے وقت نفع کا جتنا حصہ سودی ڈپازٹ سے حاصل ہوا ہو اس کو صدقہ کر دے، مذکورہ شرطوں پر عمل کر لینے کی شکل میں اس کے خرید و فروخت کی گنجائش ہے۔

۱۰،۱۱۔ حضرت مولانا ظفر احمد تھانویؒ اس مسئلہ کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ مسلمانوں کو اپنا حصہ صدقہ کرنے کا حکم ورع اور تقوی پر محمول ہے، اور اگر وجوب پر محمول کریں تو یہ اس وقت جبکہ صرف شراب اور خنزیر کی بیع کی ہو اور اس کے علاوہ کی نہ ہو، اور سودی کاروبار کی شکل میں صاحبین کے نزدیک جو بیع کو فاسد قرار دیا گیا ہے تو وہ ہمارے دعوی کے خلاف نہیں ہے کیونکہ وکیل بالبیع بذات خود عاقد کے مانند ہے اور ذمی کے حق میں بیع کا فساد مسلمان کے حق میں نفع کی حرمت کو مستلزم نہیں ہے، کیونکہ ملکیت کا تبادلہ فساد کے خبث کو دور کر دیتا ہے، پس ایسی صورت میں مال مستفاد میں حرمت نہیں ہوگی جبکہ کمپنی قائم کرنے والے کافر ہوں، البتہ کفار کی کمپنیوں میں شرکت مکروہ ہے جیسا کہ علامہ سرخسی کے قول سے معلوم ہوتا ہے:

يكره للمسلم أن يدفع إلى النصراني مالا مضاربة وهو جائز في القضاء (مبسوط ۱۲۵/۲۲)۔

اور مبسوط ہی میں یہ بھی ہے کہ امام صاحب فرماتے ہیں کہ صفقہ کا ولی تو وکیل ہے اور شراب اس کے حق میں مال متقوم ہے تو وہ اپنے لئے خرید سکتا ہے لہذا دوسرے کے لئے بھی خرید سکتا ہے، اور وجہ یہ ہے کہ اس جگہ اسلام کے سبب سے شراب کا عقد کرنا منع ہے نہ کہ ملکیت کے سبب سے (دیکھئے: مبسوط ۲۱۶/۱۲ بحوالہ امداد الفتاوی ۴۹۷/۳)۔

۱۲۔ حصص کی تجارت:

مال کی تعریف میں فقہاء کرام نے چند شرطیں لگائی ہیں۔ ابن عابدین لکھتے ہیں:

المراد بالمال ما يميل إليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة والمالية تثبت بتمول الناس كافة أو بعضهم والتقوم يثبت به وبإباحة الانتفاع به شرعاً۔

فقہائے احناف نے اگرچہ بیع میں مبیع کے عین ہونے کی شرط لگائی ہے لیکن ان لوگوں نے حق مرور کی بیع کو جائز قرار دیا ہے، اور جواز کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہ ایک ایسا حق ہے جو عین سے متعلق ہے لہذا جواز بیع میں اس کو عین کا حکم حاصل ہوگا (دیکھئے: فتح القدیر ۲۵۶/۵)۔

اعیان سے تعلق رکھنے والے حقوق کا احناف کے یہاں وہی حکم ہے جو خود اعیان کا ہے، اور بعض اشیاء کو اموال میں داخل کرنے میں عرف کو بڑا دخل ہے جیسا کہ ابن عابدین نے فرمایا ہے کہ مالیت لوگوں کے مال بنا لینے سے ثابت ہو جاتی ہے، یہ جملہ فرما کر بہت سی چیزوں کو کچھ شرائط کے ساتھ مال کی تعریف میں داخل کر دیا ہے، اور عرف کی وجہ سے فقہائے کرام نے بہت سے حقوق کی بیع جائز قرار دی ہے، لہذا جو چیز عرف میں مال متقوم سمجھی جاتی ہے اور لوگ اس کے ساتھ مال جیسا معاملہ کرتے ہوں تو اس کی بیع جائز ہوگی بشرطیکہ وہ فی الحال ثابت ہو اور صاحب حق کیلئے اصالۃً ثابت ہو، دفع ضرر کے لئے نہ ہو، وہ حق ایسا ہو جو ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو سکے، تحدید کرنے

سے اسی حق کی تحدید بھی ہو جاتی ہو، غرر یا جہالت کو مستلزم نہ ہو، تاجروں کے عرف میں یعنی دین کے سلسلہ میں اس حق کو اموال واعیان کی حیثیت حاصل ہو۔

مذکورہ شرائط کی روشنی میں جب ہم شیئرز کے معاملہ کا جائزہ لیتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ تجار کے عرف میں اس کو مال متقوم مانا جاتا ہے، بلکہ وہ اقتصادیات کی دنیا میں اتنا عام ہے اور اس کا شیوع اس قدر ہو چکا ہے کہ لوگوں کے اذہان میں اس کی مالیت کے انکار کا تصور بھی نہیں کر سکتے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ کمپنی کی طرف سے اس پر زبردست اعتماد کیا جاتا ہے لہذا اس کی خرید وفروخت اور رہن جائز ہوگا، جیسے کہ ثمن اصطلاحی کی پشت پر حکومت اور عوام کا اعتماد ہی کام کر رہا ہے بلکہ لوگوں نے اس کو ہی ثمن اصلی شمار کر لیا ہے۔

حقیقت میں تو اثاثہ تجارت کے جز مشائع کا ہی بدل ہے لیکن عرف میں اس کا اعتبار کر کے کمپنی کسی کو جز شائع سے کچھ واپس نہیں کرتی ہے بلکہ شرکت بھی خود ردنہیں کرتی، بلکہ دلال کے ذریعہ ہی کاغذات کی منتقلی ہوتی ہے اور اس کو حصص کی بیع سے تعبیر کیا جاتا ہے، جیسے کہ ثمن اصطلاحی کی پشت پر حکومت کے خزانہ کا سونا ذمہ دار اور مدار ہوتا ہے لیکن کوئی بھی بینک اب سونا واپس نہیں کرتا ہے اگر چہ کاغذی نوٹوں پر وثیقہ لکھا ہوا ہوتا ہے، اسی طرح شیئرز میں حصہ دار کو کاغذات سے ہی واسطہ ہوتا ہے۔

۱۳۔ فیوچر سیل کا مقصد جب خریدنا ہے ہی نہیں بلکہ صرف نفع نقصان برابر کر لینا مقصود ہے لہذا یہ جائز نہیں ہو گا، اور جب اس میں بیع وشراء کا تحقق ہی نہیں ہوتا تو پھر اس کو بیع کہنا بھی صحیح نہیں ہے، یہ حرام ہے۔

۱۴۔ غائب سودا کی وضاحت نہیں معلوم ہو سکی لہذا اس کا حکم بھی متعین نہیں ہو سکتا۔ اگر سوال نمبر ۱۳ کی ہی طرح ہوتا ہے کہ صرف آپس کا فرق (ڈیفرنس) برابر کر لیا جاتا ہے، اور سٹہ بازاری کی شکل ہوتی ہے تو یہ صورت بھی ماقبل کی فیوچر سیل والی شکل کی طرح حرام ہے۔

۱۵۔ اگر اس کے ضمان میں حقوق وذمہ داری منتقل ہو جاتی ہیں تو وہ اس کا مالک ہو جائے گا، چاہے شیئر سرٹیفکیٹ بعد میں ملے۔ اصل رسید ملنے کو ہی عرف میں شیئر خریدنا کہتے ہیں، بعد میں دو یا تین مہینے بعد ہی سرٹیفکیٹ ملتا ہے، اس سے پہلے رسید کا ہی اعتبار کیا جاتا ہے۔

۱۶۔ جب یہ مال متقوم کے درجہ میں ہے تو اعیان کی طرح اس کی خرید وفروخت اور دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا بھی جائز ہے بالخصوص جبکہ شیئر کا ضمان خریدنے کا معاملہ کرنے کے ساتھ ہی خریدار کی طرف منتقل ہو جاتا ہو۔

۱۷۔ دلال کے ذریعہ شیئرز کی خرید وفروخت:

آج کل کے کاروباری دنیا میں دلال کے بغیر کوئی بھی کام نہیں ہوتا ہے، اکثر تجارت وکاروبار دلال کے ذریعہ ہی مکمل ہوتے ہیں، لہذا فقہائے کرام نے دلال کے ذریعہ کاروبار کو جائز قرار دیا ہے اور دلال کے لئے اجرت بھی جائز قرار دیا ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

قال في التاتارخانية و في الدلال والسمسار يجب أجر المثل وما تواضعوا عليه. إن

في كل عشرة دنانير كذا فذاك حرام عليهم. وفي الحاوي سئل محمد بن سلمة عن أجرة السمسار فقال أرجو أنه لابأس به وإن كان في الأصل فاسد لكثرة التعامل و كثير من هذا غير جائز فجوزه لحاجة الناس إليه كدخول الحمام (شامی ۴۴/۵)۔

اور اسی تعامل اور حاجت کی وجہ سے فقہائے کرام نے فرمایا ہے کہ دلال کی اجرت کام اور محنت کے موافق لینا اور دینا جائز ہے بشرطیکہ ظاہر کر کے رضامندی سے لیا جاوے، اور جو خفیہ طریقہ سے لیتے ہیں وہ حرام ہے (امداد المفتین ۲/۱۷۱، فتاوی محمودیہ ۴/۱۷۵)۔

☆☆☆☆☆

شیئرز سے متعلق مسائل

مفتی عبدالرحمٰن پالنپوری

۱۔ کمپنی کا خرید کردہ شیئر کمپنی میں شیئر ہولڈر کی شرکت وملکیت کی نمائندگی کرتا ہے، اور یہی نقطۂ نظر صحیح ہے۔

۲۔ کمپنی قائم کرتے وقت جب تک کمپنی کے پاس کچھ بھی املاک اور اثاثے نہ ہوں اس وقت تک کمپنی کا خرید کردہ شیئر خرید قیمت سے کم یا زیادہ پر فروخت کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ شرعاً یہ سود ہے۔ شیئر کو خرید قیمت کے برابر قیمت پر بیچنا شرعاً جائز ہے۔

۳۔ کمپنی نقد اور املاک (مال ربوی وغیر ربوی) دونوں پر مشتمل ہو تو شیئر کے حصہ میں جتنا نقد مال ربوی آتا ہے اس سے زیادہ پر شیئر کو فروخت کرنا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے، اس کے برابر یا کم قیمت پر بیع کرنا جائز نہیں ہے۔ مثلاً دس روپے کے شیئر کے حصہ میں اگر آٹھ روپیہ نقد، مال ربوی کے مقابل ہیں اور دو روپے اثاثوں، املاک کے مقابل ہیں تو شیئر کی بیع آٹھ روپے یا اس سے کم میں جائز نہ ہوگی۔ البتہ نو روپے یا اس سے زائد میں جائز ہوگی۔ (اسلام اور جدید معیشت وتجارت، ص ۸۷)۔

۴۔ ایسی کمپنیاں جن کا بنیادی کاروبار حرام ہے۔ جیسے شراب اور خنزیر کے گوشت کی تجارت یا سودی اسکیموں میں روپیہ لگانا۔ ایسی کمپنیوں کے شیئرز کی خرید وفروخت ناجائز اور حرام ہے۔

۵۔ ایسی کمپنیاں جن کا بنیادی کاروبار حلال ہونے کے باوجود انہیں بعض اوقات انکم ٹیکس وغیرہ کی زد سے بچنے کے لئے بینک سے سودی قرض لینا پڑتا ہے ایسی کمپنیوں میں شیئرز خریدنے کی اجازت ہوگی بشرطیکہ سالانہ میٹنگ میں سودی لین دین کے خلاف آواز اٹھائی ہو۔

۶۔ بنیادی حلال کاروبار کرنے والی جن کمپنیوں کو بھی قانونی تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے اپنے سرمایہ کا کچھ حصہ ریزرو بینک میں جمع کرنا پڑتا ہے یا سیکورٹی بانڈس خریدنے پڑتے ہیں ایسی کمپنیوں کے شیئرز خریدنے کی گنجائش ہوگی، بشرطیکہ نفع میں سے سود کی مقدار بلانیت ثواب صدقہ کردے۔

۷۔ سودی قرض لینے کی صورت میں اس قرض سے حاصل ہونے والی آمدنی ومنافع حلال شمار ہونگے اور یہ قرض مفید ملک ہوگا لیکن سودی قرض کا معاملہ کرنا سخت گناہ کا کام ہوگا۔ اور قرض کی واپسی کے وقت قرض سے زائد رقم دینا سود ہے جو گناہ کبیرہ اور حرام ہے (امداد الفتاوی ۳/۱۷۰)۔

۸۔ کمپنی کا بورڈ آف ڈائرکٹرس شیئرز ہولڈرس کا وکیل ہے اور اس کا عمل شیئر ہولڈرس کا عمل شمار ہوگا۔

۹۔ کمپنی میں شیئر ہولڈر کا سودی لین دین کے خلاف آواز اٹھانے اور ناجائز امور سے منع کرنے کے بعد شیئر ہولڈر وکیل کے عمل کی ذمہ داری سے بری الذمہ شمار ہوگا۔

۱۰۔ کمپنی کے منافع میں اگر سود شامل ہو اور اس کی مقدار معلوم ہو تو شیئر ہولڈر کے لئے منافع سے سود کی مقدار کا صدقہ کرنا ضروری ہے، اور اگر سود کی مقدار معلوم نہ ہو تو تخمینہ سے سودی مقدار کا صدقہ کرنا کافی ہوگا۔

۱۱۔ اگر سودی آمدنی کو کاروبار میں لگا کر نفع کمایا گیا ہو تو سودی آمدنی و نفع دونوں کا صدقہ کرنا ضروری ہے (ہدایہ ۴۵۶/۳)۔

۱۲۔ شیئرز کی خرید و فروخت کے جواز کے شرائط کے ساتھ شیئرز کی تجارت کرنے کی اجازت ہے۔ شیئرز کو اس نیت سے خریدنا کہ قیمت بڑھنے کی صورت میں نفع کے ساتھ فروخت کردوں گا اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ہر تخمین اور قیاس آرائی ممنوع نہیں ہے، بلکہ وہ تخمین اور قیاس آرائی ممنوع ہے جس میں شرعی شرائط کی رعایت نہ کی گئی ہو (اسلام اور جدید معیشت و تجارت ص ۹۰)۔

۱۳۔ فیوچر سیل (بیاعات مستقبلیات) یعنی شیئرز کی ایسی بیع و شراء کہ شیئر لینا دینا مقصود نہ ہو، محض نفع نقصان برابر کر کے نفع کمانا مقصود ہو، یہ بھی شرعاً جائز نہیں ہے (اسلام اور جدید معیشت و تجارت ص ۹۱)۔

۱۴۔ غائب سودے جن میں بیع کی نسبت مستقبل کی طرف کی جاتی ہے وہ بھی شرعاً جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ بیع کی وقتِ مستقبل کی طرف اضافت یا تعلیق باتفاق فقہاء ناجائز ہے۔ البتہ مستقبل میں بیع کا وعدہ کیا جا سکتا ہے، لیکن وقت آنے پر بیع باقاعدہ کرنی ہوگی (جدید معیشت و تجارت ص ۹۱)۔

۱۵۔ شیئرز کے نقد سودے ہو جانے کے بعد شیئرز کے تمام حقوق اور ذمہ داریاں خریدار کی طرف منتقل ہو جاتی ہیں، وہ خریدار کے ضمان میں داخل ہو جاتے ہیں تو ان کی بیع سرٹیفکیٹ پر قبضہ سے پہلے جائز ہونی چاہئے، لیکن عرف میں شیئر کا قبضہ اسی وقت سمجھا جاتا ہے جب سرٹیفکیٹ ہاتھ میں آجائے، لہٰذا احتیاط یہی ہے کہ سرٹیفکیٹ پر قبضہ کئے بغیر آگے بیع کی اجازت نہیں ہے (حوالہ بالا ص ۹۱-۹۲)۔

۱۶۔ خرید کردہ شیئر کو اگر خریدار سرٹیفکیٹ حاصل کرنے سے پہلے کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے تو یہ جائز نہیں ہے تاکہ سٹے بازی کا سدباب بھی ہو۔

۱۷۔ جن شیئرز کی خرید و فروخت شرعی شرائط کے ساتھ ہوتی ہو ان شیئرز کی خرید و فروخت میں بروکر و ایجنٹ کی حیثیت سے کام کرنا جائز ہے۔ اور جن شیئرز کی خرید و فروخت میں شرعی شرائط کی رعایت نہ ہوتی ہو ان شیئرز کی خرید و فروخت میں بروکر اور ایجنٹ کی حیثیت سے کام کرنا جائز نہیں ہے۔

☆☆☆☆☆

شیئرز شریعت کی نظر میں

مولانا ابوالحسن علی، بھروچ گجرات

ا۔شیئرز کی حقیقت:

اردو میں اس کو حصص اور عربی میں سہوم سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ شیئرز کسی کمپنی کے اثاثوں میں شیئر ہولڈرس کی ملکیت کے ایک مناسب حصے کی نمائندگی کرتے ہیں اور شیئر خریدار کو ملنے والے کاغذ یعنی سرٹیفکیٹ خریدار کی کمپنی میں ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے شیئر خریدنے کی وجہ سے خریدار کمپنی کے اثاثوں اور املاک میں اپنے حصے کے تناسب سے مالک بن جاتا ہے۔ جب کمپنی ابتداء ً وجود میں آتی ہے تو اس وقت جو شخص بھی شیئر خریدتا ہے وہ درحقیقت کمپنی کے کاروبار میں حصہ دار بن جاتا ہے اور کمپنی کے ساتھ شرکت کا معاملہ کرتا ہے اگرچہ عرف میں اس کو شیئر خریدنا کہا جاتا ہے لیکن شرعاً وہ خرید وفروخت نہیں ہے بلکہ عقد شرکت کی صورت ہوتی ہے۔

۲۔نئی کمپنی کے شیئرز۔نقد کا نقد سے مقابلہ:

جب کسی کمپنی کے شیئرز ابتداء میں جاری (Issue) ہوتے ہیں اور اس کے پاس املاک منجمد شکل میں نہ ہو بلکہ نقد اور سیال (Liquid - Assets) کی شکل میں ہو تو اس وقت ہمارے شیئرز اتنے ہی روپیہ کی نمائندگی کرتے ہیں جتنے روپے ہم نے کمپنی میں دیئے ہیں، جیسے دس روپے کا نوٹ دس روپے کی ہی وکالت کرتا ہے، اس شکل میں اس کو کمی زیادتی سے بیچنا جائز نہ ہوگا بلکہ سود ہونے کی وجہ سے حرام ہوگا، کیونکہ یہ بیع صرف کی شکل ہوگی جس میں کمی زیادتی جائز نہیں ہے۔

۳۔اثاثے کا مخلوط ہونا:

جب کمپنی کے کچھ اثاثے منجمد (Fixed - Assets) کی شکل میں ہیں مثلاً اس نے کوئی بلڈنگ بنائی یا مشینری خریدی یا کچا مال خرید لیا تو اب اس کے شیئر کو کمی یا زیادتی سے بیچنا جائز ہوگا۔

بہت سے مسائل فقہاء کرام نے انفرادی اور علی سبیل البدلیت ناجائز قرار دیا ہے کیونکہ اس میں تفاضل کی شکل ہو کر سود ہو جاتا ہے، اور جب مجموع کا مجموعہ سے تقابل کیا جاتا ہے تو جواز کی گنجائش نکل آتی ہے کیونکہ مختلف جنسوں کا باہم تقابل ہوتا ہے۔

۴۔ جن کمپنیوں کا کاروبار حرام ہے ان کے شیئرز کی خرید و فروخت ناجائز ہے، نہ تو ابتداء میں Float (جاری) ہوتے وقت جائز ہے، اور نہیں بعد میں اسٹاک مارکیٹ سے لینا جائز ہے۔

۵،۶۔کمپنی کا سودی کاروبار:

اکثر کمپنیاں انکم ٹیکس سے بچنے کے لئے یا دوسرے قانونی تقاضوں کی وجہ سے بینک سے سودی قرض لیتی

ہیں یا ریزرو بینک میں جمع کرتی ہیں، لہذا منافع میں سود کا اختلاط ہو جاتا ہے جو شرعی نقطہ نظر سے ایک تشویشناک صورت ہے، اس مسئلہ میں فقہاء کرام کی دو جماعتیں ہوگئی ہیں، ایک جماعت سودی کاروبار ہونے کی وجہ سے اس کو ناجائز قرار دیتی ہے کیونکہ کاروبار میں ایک شریک دوسرے شریک کا وکیل ہوتا ہے تو گویا کہ شیئر ہولڈران کو اس کام کا ایجنٹ بنا دیتا ہے کہ تم سودی قرض لو اور سودی آمدنی حاصل کرو۔

دوسری جماعت یہ کہتی ہے کہ اگر چہ ان کمپنیوں میں یہ خرابی پائی جاتی ہے لیکن اس کے باوجود اگر کسی کمپنی کا بنیادی کاروبار مجموعی طور پر حلال ہے تو پھر کچھ شرائط کے ساتھ اس کمپنی کے شیئرز لینے کی گنجائش ہے۔

حضرت تھانویؒ نے ''رسالہ القصص السنی فی حکم حصص کمپنی'' میں جو بعد کی تحریر معلوم ہوتی ہے اس میں شیئرز کے جواز کا حکم بیان فرمایا ہے اور بہت تفصیلی گفتگو فرمائی ہے جس میں حضرت مفتی کفایت اللہ صاحبؒ کے جواب میں ذکر کردہ بہت سے اشکالات کے جوابات بھی آ گئے ہیں۔ مولانا مفتی تقی صاحب حضرت تھانویؒ، اور حضرت مفتی شفیع صاحبؒ کی جانب سے جواز کی دلیل پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر چہ کمپنیوں میں سودی لین دین کی خرابی پائی جاتی ہے لیکن اس کے باوجود اگر کسی کمپنی کا بنیادی کاروبار مجموعی طور پر حلال ہے تو پھر دو شرطوں کے ساتھ اس کمپنی کے شیئرز لینے کی گنجائش ہے۔

۱۔ پہلی شرط یہ ہے کہ سالانہ میٹنگ میں یہ آواز اٹھائی جائے کہ ہم سودی لین دین کو درست نہیں سمجھتے ہیں اس لئے اس کو بند کر دیا جائے، یہ نقار خانہ میں طوطی کی آواز چاہے مسترد کر دی جائے لیکن یہ آواز اٹھانا بقول حضرت تھانویؒ انسان کا اپنی ذمہ داری پوری کر دینا ہے۔

۲۔ دوسری شرط یہ کہ منافع کی تقسیم کے وقت نفع کا جتنا حصہ سودی ڈپازٹ سے حاصل ہوا ہو اس کو صدقہ کر دے، مذکورہ شرطوں پر عمل کر لینے کی شکل میں اس کی خرید و فروخت کی گنجائش ہے اور یہ جواز کا موقف معتدل اور اسلامی اصولوں کے مطابق ہے اور لوگوں کے لئے سہولت کا راستہ فراہم کرتا ہے (شیئرز کی خرید و فروخت ص ۱۰، ۱۱)۔

فقہاء کرام کی عبارات میں توسع اور دار الحرب میں سودی کاروبار میں تخفیف وغیرہ ابحاث سے مسئلہ میں گنجائش کا پہلو ضرور موجود ہے لیکن سچی بات یہ ہے کہ سود کی آمیزش قباحت سے خالی نہیں ہے۔ حضرات فقہاء کرام کی جانب سے گنجائش مبتلی بہ کے لئے ہے جو حرام سے بچ نکلنے کا راستہ فراہم کرتی ہے لیکن زیادتی مال کے لئے بالارادہ اس قسم کے کاروبار میں مشغولیت اللہ تعالی کی حرام کردہ چیز کی آمیزش کے قطعی علم کے ساتھ ایک مومن کے لئے مناسب نہیں ہے، اس لئے جہاں تک ممکن ہو اس سے اجتناب ہی صحیح راستہ ہے۔

۷۔ سودی قرض کے ذریعہ حاصل شدہ آمدنی:

فتاوی عالمگیری میں ہے:

وإن أربى فاشترى درهمين بدرهم كان البيع فاسدا ولكن لا يصير ضامنا لمال المضاربة والربح بينهما على الشرط.

مولانا ظفر احمد تھانویؒ اس مسئلہ کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ سودی کاروبار کی شکل میں صاحبینؒ کے نزدیک جو بیع کو فاسد قرار دیا ہے تو وہ ہمارے دعویٰ کے خلاف نہیں ہے کیونکہ وکیل بالبیع بذات خود عاقد کے مانند ہے اور ذمی کے حق میں بیع کا فساد مسلمان کے حق میں نفع کی حرمت کو مستلزم نہیں ہے، کیونکہ ملکیت کا تبادلہ فساد کے خبث کو دور کر دیتا ہے، پس ایسی صورت میں مال مستفاد میں حرمت نہ ہوگی جبکہ کمپنی کے قائم کرنے والے کافر ہوں، البتہ کفار کی کمپنیوں میں شرکت مکروہ ہے جیسا کہ علامہ سرخسیؒ کے قول سے معلوم ہوتا ہے۔

ویکرہ للمسلم ان یدفع إلی النصرانی مالا مضاربة وهو جائز فی القضاء (مبسوط ۲۲/۱۲۵)۔

مفتی نظام الدین صاحب اسی طرح کے جواب میں فرماتے ہیں: الجواب۔ اس فیکٹری کے نفع کے جواز میں تو کوئی شبہ نہیں اس کا نفع لینا تو جائز رہے گا۔ پھر آگے فرماتے ہیں کہ اگر شیئر ہولڈر خود بینک سے لون نہیں لیتا ہے بلکہ فیکٹری کا عملہ یہ سب کام خود انجام دیتا ہے اور وہ اکثر غیر مسلم ہے یا کل غیر مسلم ہے تو ایسی صورت میں یہ شیئرز خریدنا جائز رہے گا، منع نہ ہوگا (نظام الفتاوی ۱/۲۰۰)۔

۸۔ کمپنی کے بورڈ آف ڈائرکٹرس کی حیثیت:

ظاہر میں شیئر کی خرید و فروخت کو بیع و شراء سے تعبیر کیا جاتا ہے لیکن حقیقت میں یہ شرکت ہے اور کمپنی کے کارکنان تمام کاروبار میں حصہ دار کے وکیل ہیں۔

۹۔ کمپنی میں شیئر ہولڈر کا سودی قرض لینے سے اختلاف کرنا اور اس کا اعلان کرنا وکیل کے عمل کی ذمہ داری سے اسے بری الذمہ تو نہیں کرے گا لیکن بظاہر اس کا اور کوئی حل نہیں ہے، یا تو آدمی شیئرز کی خرید و فروخت ہی نہ کرے یا اپنی مقدور بھر آواز اٹھائے جو حقیقت میں نقار خانہ میں طوطی کی آواز ہے لیکن بقول حضرت حکیم الامت وکیل اپنی ذمہ داری پوری کر دیتا ہے۔

۱۰، ۱۱۔ سود کی مقدار کو صدقہ کرنا:

فتاوی عالمگیری میں ہے:

إذا دفع المسلم إلی النصرانی مالا مضاربة بالنصف فهو جائز إلی أنه مکروه فإن اتجر فی الخمر والخنزیر فربح جاز علی المضاربة فی قول أبی حنیفةؒ وینبغی للمسلم أن یتصدق بحصته من الربح.

مولانا ظفر احمد تھانوی اس عبارت کو نقل کر کے فرماتے ہیں کہ تصدق کا حکم ورع اور تقوی پر محمول ہے جیسا کہ عبارت سے ظاہر ہے، اور اگر وجوب پر محمول کیا جاوے تو یہ اس وقت ہے جبکہ صرف شراب اور خنزیر کی بیع ہو اور اس کے علاوہ کی نہ ہو (امداد الفتاوی ۳/۴۹۷)۔

مولانا تقی صاحب فرماتے ہیں کہ جب منافع (Dividend) تقسیم ہو تو وہ شخص انکم اسٹیٹ منٹ (Income Statement) کے ذریعہ یہ معلوم کرے کہ آمدنی کا کتنا حصہ سودی ڈپازٹ سے حاصل ہوا ہے، مثلاً

فرض کیجئے کہ اس کمپنی کو کسی آمدنی کا پانچ فیصد حصہ سودی ڈپازٹ میں رقم رکھوانے سے حاصل ہوا ہے تو اب وہ شخص اپنے نفع کا پانچ فیصد حصہ صدقہ کردے۔

۱۲۔ شیئرز کی تجارت:

مال کی تعریف میں فقہاء کرام نے چند شرطیں لگائی ہیں، ابن عابدین لکھتے ہیں:

یعنی مال سے مراد وہ چیز ہے، جس کی طرف طبیعت مائل ہو اور وقت ضرورت کے لئے اس کو ذخیرہ کرنا ممکن ہو، اور مالیت تمام لوگوں یا بعض لوگوں کے مال بنانے سے ثابت ہوتی ہے اور تقوم مالیت بنانے کے ذریعہ بھی ثابت ہوتا ہے اور شرعاً اس سے انتفاع جائز ہونے سے بھی حاصل ہوتا ہے (شامی ۴/۳)۔

اس سے معلوم ہوا کہ اعیان سے تعلق رکھنے والے حقوق کا احناف کے یہاں وہی حکم ہے جو خود اعیان کا ہے، اور بعض اشیاء کو اموال میں داخل کرنے میں عرف کو بڑا دخل ہے جیسے کہ علامہ شامیؒ نے مال کی تعریف میں بتمول الناس کے لفظ سے فرمایا، عرف کی وجہ سے فقہاء کرام نے بہت سے حقوق کی بیع جائز قرار دی ہے، لہذا جو چیز عرف میں مال متقوم سمجھی جاتی ہو اور لوگ اس کے ساتھ مال جیسا معاملہ کرتے ہوں تو اس کی بیع جائز ہوگی، بشرطیکہ وہ فی الحال ثابت ہو، صاحب حق کے لئے اصالۃً ثابت ہو، دفع ضرر کے لئے نہ ہو، وہ حق ایک آدمی سے دوسرے کی طرف منتقل ہو سکے، اس کی تحلیل ہو سکتی ہو، غرر و جہالت کو مستلزم نہ ہو، تاجروں کے عرف میں لین دین کے سلسلہ میں اس حق کو اموال و اعیان کی حیثیت حاصل ہو۔

مذکورہ شرائط کی روشنی میں جب ہم شیئر کے معاملہ کا جائزہ لیتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ تجار کے عرف میں اس کو مال متقوم سمجھا جاتا ہے بلکہ یہ اقتصادیات کی دنیا میں اتنا عام اور شائع ہے کہ لوگوں کے اذہان میں اس کی مالیت کا تصور بھی نہیں ہو سکتا، لہذا اس کی خرید و فروخت جائز ہوگی اور تجارت کے طور پر بیع و شراء کرنا بھی جائز ہوگا بشرطیکہ اصل کاروبار حلال ہو، کمپنی کے کچھ اثاثے منجمد شکل میں ہوں صرف نقد کی صورت نہ ہوں، سودی ڈپازٹ سے حاصل شدہ نفع میں سے اتنا حصہ صدقہ کردے۔

بازار کی صورت حال مختلف احوال و واقعات کی وجہ سے بدلتی رہتی ہے، لہذا اس میں تخمین و اندازہ سے ہی شیئرز کی قیمت میں کمی زیادتی کبھی جاتی ہے، اس کی قطعی تعیین خود بروکر اور دلال وغیرہ کو بھی کم ہی معلوم ہوتی ہے۔ البتہ جہاں سٹہ بازاری کا معاملہ چل رہا ہو اور آدمی کو معلوم ہو کہ یہ کمپنی کے منافع کی تقسیم اعتماد و کریڈٹ پر نہیں ہو رہی ہے تو بہتر یہ ہے کہ اس وقت سٹہ بازاروں کو تعاون دینے والے کی حیثیت بھی اختیار نہ کرے اور " **ولا تعاونوا على الإثم والعدوان**" پر عمل پیرا ہو۔

۱۳۔ فیوچر سیل:

سوال میں مذکور تفصیل کے مطابق جب اصل سودا محض کاغذی کارروائی ہے، نہ مشتری ثمن دیتا ہے نہ بائع مال دیتا ہے تو یہ بیع ہی نہیں ہوئی، اور نہ مقصود شیئرز کا لین دین ہے بلکہ آخر میں جا کر آپس کا فرق

(Difference) برابر کرلیا جاتا ہے، شیئرز کی (Delivery) مقصود نہیں ہوتی ہے بلکہ اصل مقصود یہ ہو کہ اس طرح سٹہ بازاری کر کے آپس کے ڈیفرنس کو برابر کرلیا جائے، تو یہ صورت حرام ہے۔

۱۴۔ غائب سودا جن میں بیع کی نسبت مستقبل کی طرف کی جاتی ہے، جائز ہوگی یا نہیں؟

یہ سوال تشریح طلب ہے، بغیر تشریح وتفصیل کے اس کا صحیح جواب مشکل ہے۔ لیکن یہ کہا جاسکتا ہے کہ بظاہر شرائط صحت موجود نہ ہونے کی وجہ سے یہ بیع ناجائز ہے۔

۱۵۔ سوالنامہ کی تفصیل کے مطابق جب کمپنی کے اثاثوں اور املاک میں شیئر ہولڈر کی ملکیت آجاتی ہے اور اس کی ضمان میں آکر حقوق وذمہ داری خریدار کی طرف منتقل ہوجاتی ہے تو چاہے شیئر سرٹیفکیٹ نہ ملا ہو معنوی طور پر شیئر پر اس کا قبضہ سمجھا جاوے گا، کیونکہ شریعت میں ہر شئی پر اس کی خاص نوعیت کے اعتبار سے قبضہ کی نوعیت مختلف ہوتی ہے۔

لہذا صورت مذکورہ میں شیئر سرٹیفکیٹ حقیقت میں شیئر نہیں ہے بلکہ شیئر تو اس ملکیت کا نام ہے جو اس کمپنی کے اندر ہے، سرٹیفکیٹ تو اس ملکیت کی علامت اور ثبوت وشہادت ہے۔

لہذا اب تنقیح طلب امر یہی ہے کہ کمپنی کا اصل حصہ جس کی یہ شیئر نمائندگی کر رہا ہے وہ اس شخص کی ملکیت میں آگیا یا نہیں؟ اور یہ بات ظاہر ہے کہ وہ حصہ ایسا نہیں ہے کہ وہ شخص کمپنی میں جا کر اپنا حصہ وصول کرے اور اس پر قبضہ کرلے، ایسا کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا اصل حصہ کی ملکیت کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ شخص اس حصہ کے فوائد ونقصانات اور اس حصہ کی ذمہ داریوں اور منافع کا حقدار بن جائے۔

سوال نامہ کے مطابق جب حقوق وذمہ داریاں خریدار کی طرف منتقل ہوتی ہیں اور سرٹیفکیٹ نہ ملنے کے باوجود شیئرز پر معنوی قبضہ حاصل ہوگیا ہے، پھر بھی احتیاطی پہلو یہی ہے کہ جب تک ڈلیوری نہ مل جائے اس وقت تک آگے فروخت نہ کیا جاوے۔

۱۶۔ ماقبل کے جواب سے اس مسئلہ کو بھی حل کرلیا گیا کہ جب شیئر کا ضمان ومنافع خریدنے کا معاملہ کرنے کے ساتھ ہی خریدار کی طرف منتقل ہوجاتا ہے تو اس کا معنوی قبضہ ہوگیا، اور جب اس کا مالک بننا صحیح ہوگیا تو اسکے لئے دوسرے کو فروخت کرنا بھی صحیح ہوگیا، اور پھر ہر ایک کے معنوی قبضہ کی صورت میں دوسرے کو منتقل کرنا فی نفسہ جائز ہوگا لیکن پھر بھی احتیاطی پہلو ڈلیوری تک انتظار کرنے میں ہی ہے تا کہ حسی قبضہ بھی مکمل ہوجائے۔

۱۷۔ بروکر اور دلال:

آج کل کی کاروباری دنیا میں دلال کے بغیر کوئی بھی کام نہیں ہوتا ہے، اکثر تجارت وکاروبار دلال ہی کے ذریعہ مکمل ہوتے ہیں، لہذا فقہاء کرام نے دلال کے ذریعہ کاروبار کو جائز قرار دیا ہے اور دلال کے لئے اجرت بھی جائز قرار دی ہے۔

اور اسی تعامل اور حاجت الناس کی وجہ سے فقہاء کرام نے فرمایا ہے کہ دلال کی اجرت کام اور محنت کے موافق لینا اور دینا جائز ہے بشرطیکہ ظاہر کر کے رضامندی سے لیا جاوے اور جو خفیہ طریقہ سے لیتے ہیں وہ حرام ہے

(فتاوی محمودیہ ۴/۱۰۷، امداد المفتین ۲/۱۷۱)۔

حاصل یہ کہ دلال اجرت سے کام کرتا ہے، اب اگر وہ بائع کا کام کرتا ہے تو بائع کا اجیر ہے اور اس سے اجرت کا مستحق ہوگا اور اگر مشتری کا کام کرتا ہے تو مشتری سے اجرت پائے گا، یہ نہیں ہوسکتا کہ عمل تو کسی ایک کا کرے اور اجرت دونوں سے وصول کرے، یہ ناجائز ہے۔

البتہ اگر وہ دونوں کا کام الگ الگ کرے تو الگ الگ کام ہونے کی وجہ سے دونوں سے عمل کے علیحدہ ہونے کی وجہ سے اجرت متعارفہ لے سکتا ہے۔

☆☆☆☆☆

مسائل حصص پر ایک نظر

مولانا خلیل احمد قاسمی، راجستھان

اکیڈمی کی طرف سے جاری کردہ سوالات کے مختصر جوابات:

۱۔ خرید کردہ شیئر کمپنی میں شیئر ہولڈر کی ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے، محض دستاویز نہیں ہے۔

۲۔ املاک وغیرہ نہ ہونے کی صورت میں بغیر برابری کے جائز نہیں ہے۔

۳۔ حیثیت مشترکہ کا اعتبار کرتے ہوئے اس کی خرید وفروخت درست ہے۔

۴۔ جائز نہیں۔

۵۔ اصل بنیادی کاروبار کا اعتبار کرتے ہوئے شیئرز خریدنا درست ہے۔

۶۔ اصالۃً جائز ہے مگر بچنے کی کوشش کی جائے۔

۷۔ اضطراری حالت میں ایسے سودی قرض لینے کی مشروط اجازت ہے اور یہ مفید ملک بھی ہے، اور ایسے قرض سے حاصل ہونے والی آمدنی درست ہے۔

۸۔ ہاں وکیل سمجھا جائے گا۔

۹۔ اختلاف کرنے کا نام بری الذمہ ہونا نہیں ہے جبکہ اس میں شریک ہو۔

۱۰۔ جواز کے لئے اتنی بات کافی نہیں ہے بلکہ اس کو لازم قرار دیا جائے۔

۱۱۔ بلکہ ضروری ہے۔

۱۲۔ نفس شیئرز کا خریدنا درست ہے تو سوال میں مذکورہ صورت بھی درست ہوگی۔

۱۳۔ شرعاً یہ صورت جائز نہیں ہے۔

۱۴۔ جائز نہیں ہے، یہ محض وعدہ ہے۔

۱۵۔ شریعت میں قبضہ عرفی کا اعتبار ہے چاہے جس حیثیت کا ہو۔

۱۶۔ یہ سرٹیفکیٹ محض ایک وثیقہ ہے، اصل معاملہ خرید وفروخت کا ہے جبکہ ضمان اور منافع خریدار کی طرف لوٹتے ہیں، اور عرفاً قبضہ کی سرٹیفکیٹ کے علاوہ کوئی دوسری علامت ہو جس کے ذریعہ سے تبدیلی منافع کا پتہ چلتا ہو، جائز ہے ورنہ نہیں۔

۱۷۔ معاملہ خرید وفروخت کے درست ہونے کی صورت میں صحیح ہے۔

خلاصہ کلام:

موجودہ شیئرز کمپنیوں میں سے کوئی کمپنی ایسی نہیں ہے کہ جس میں سودی کاروبار نہ ہو، اور سود کی حرمت منصوص ہے، اس لئے شیئرز کی خرید وفروخت کو علی الاطلاق ناجائز وحرام قرار دینا تو اقرب الی الصواب نہ ہوگا اس لئے

کہ اس میں بعض صورتیں ایسی بھی ہیں کہ جن میں جواز کا پہلو ہے، البتہ شیئرز کو نہ خریدنا اقرب الی الصواب ضروری ہے، اور اگر شیئر خریدنا ضروری ہے تو بیان کردہ شرعی حیثیت کو مدنظر رکھا جائے تاکہ شیئر کی آمدنی درجہ جواز میں آجائے۔

☆☆☆☆☆

حصص

مولانا عبداللطیف، گجرات

۱۔ کسی بھی کمپنی کا خرید کردہ شیئر کمپنی کے اثاثوں میں شیئر ہولڈر کی ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے یا یہ محض اس بات کی دستاویز ہے کہ اس نے کمپنی کو اتنی رقم دے رکھی ہے، اس میں ان علماء کا نقطہ نظر صحیح معلوم ہوتا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ شیئر ہولڈر کی کمپنی کے اثاثوں میں متناسب ملکیت ہوتی ہے (اسلام اور جدید معیشت وتجارت رص ۸۵)۔

۲۔ اگر کمپنی نے ابھی تک کسی قسم کے جامد اثاثے (مثلاً بلڈنگ، مشینری وغیرہ) یا سامان تجارت نہیں خریدے بلکہ اس کے پاس صرف نقود ہیں یا کسی کے ذمے دیون ہیں تو اس صورت میں شیئر کی بیع وشراء اس کی اصل قیمت سے کم وبیش پر سود ہونے کی وجہ سے جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اب شیئر صرف نقد کی نمائندگی کر رہا ہے، مثلاً دس روپے کا شیئر صرف دس روپے کی نمائندگی کر رہا ہے، اگر اس کو گیارہ روپے میں فروخت کیا جائے گا تو دس روپے کی بیع گیارہ روپے کے ساتھ ہوئی جو کہ نا جائز ہے۔

۳۔ جب نقود کے علاوہ کمپنی کے دیگر اثاثے (مثلاً بلڈنگ، مشینری، خام مال وغیرہ) وجود میں آگئے اور کمپنی کے اثاثوں میں نقود وغیر نقود دونوں شامل ہوگئے تو اب شیئرز کی بیع وشراء اس کی اصل قیمت سے کم وبیش پر جائز ہوگی، البتہ ہر شیئر کے حصے میں کمپنی کے نقود اور دیون کی جتنی مقدار آئی ہے، اگر شیئر کی کل قیمت اس کے برابر یا اس سے کم ہو تو بیع جائز نہ ہوگی، مثلاً دس روپے کے شیئر میں اگر آٹھ روپے نقود و دیون کے مقابل ہیں اور دو روپے جامد اثاثوں کے مقابل تو شیئر کی بیع آٹھ روپے یا اس سے کم میں جائز نہ ہوگی، البتہ نو روپے یا اس سے زائد میں جائز ہوگی (اسلام اور جدید معیشت وتجارت ر۸۶، ۸۷)۔

۴۔ وہ کمپنیاں جن کا بنیادی کاروبار حرام ہے، جیسے شراب اور خنزیر کے گوشت کی تجارت یا بینکس اور سودی اسکیموں میں روپیہ لگانا، ایسی کمپنیوں کے شیئرز کی خرید وفروخت جائز نہیں ہے (حوالہ سابق)۔

۵، ۶۔ ایسی کمپنیاں جن کا کاروبار اصلاً تو حلال ہے لیکن کسی نہ کسی طرح وہ سود میں ملوث ہو جاتی ہیں، ایسی کمپنیوں کے سودی لین دین کی دو صورتیں ہیں: ایک تو یہ کہ کمپنی قرضہ لے اور اس پر سود ادا کرے، اس صورت میں کمپنی کی آمدنی میں تو کوئی حرام عنصر شامل نہیں ہوا، اس لئے کہ جب کوئی شخص سود پر قرضہ لے تو یہ فعل تو حرام ہے اور ایسا کرنا سخت گناہ ہے مگر وہ قرض کا مالک بن جائے گا، اور اس کے ساتھ کاروبار کرکے جو آمدنی حاصل ہوگی وہ بھی حلال ہوگی۔

کمپنی کے سودی لین دین کی دوسری صورت یہ ہے کہ کمپنی قرضہ دے کر سود لے، جیسا کہ آج کل بیشتر کمپنیاں زائد رقم بینکوں کے سیونگ اکاؤنٹ میں رکھوا کر اس پر سود لیتی ہیں۔ یہاں دو اشکال ہیں: ایک یہ کہ سودی معاملے میں شیئر ہولڈر کی بھی شرکت ہو جائے گی، اس کا حل تو وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا۔ دوسرا اشکال یہ ہے کہ کمپنی جو منافع تقسیم کرے گی اس میں سود بھی شامل ہوگا اور آمدنی کا جو حصہ سود سے حاصل ہو وہ حرام ہے، اس کا حل یہ ہے کہ نفع

کا جتنا حصہ سودی ہے اس کا بلا نیت ثواب صدقہ کرنا لازم ہوگا، رہی یہ بات کہ آمدنی کا کتنا حصہ سود ہے؟ یہ کمپنی کے ذمہ داران سے معلوم کیا جاسکتا ہے۔

۷۔ سودی قرضے لینے کی صورت میں یہ قرض مفید ملک ہوگا، اور اس کے ذریعے حاصل ہونے والی آمدنی حلال شمار کی جائیگی، البتہ ایسا معاملہ کرنا سخت گناہ ہے (امداد الفتاوی ۳؍۱۷۰)۔

۸۔ جی ہاں کمپنی کا بورڈ آف ڈائرکٹرس شیئرز ہولڈرس کا وکیل ہے۔

۹۔ بورڈ آف ڈائرکٹرس میں چونکہ فیصلہ کثرت رائے سے ہوتا ہے، اس لئے کمیٹی میں کسی شیئر ہولڈر کا سودی قرض لینے سے اختلاف کرنا اور اپنے اختلاف کا اعلان کردینا وکیل کے عمل کی ذمہ داری سے اسے بری الذمہ کردے گا۔

۱۰۔ منافع سے سود کی مقدار نکال کر صدقہ کردینا لازم ہوگا۔

۱۱۔ اگر سود کمپنی کے منافع میں شامل ہو اور حاصل شدہ سود کو کاروبار میں لگا کر کمپنی نے نفع کمایا ہے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک صرف اس سودی آمدنی کا صدقہ کرنا کافی نہیں ہوگا بلکہ اسے کاروبار میں لگا کر جو نفع کمایا ہے اس نفع کو بھی صدقہ کرنا ضروری ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف اس سودی آمدنی کا صدقہ کرنا کافی ہوگا، اور طرفین کا قول مفتی بہ ہے۔

۱۲۔ جب یہ بات تسلیم کرلی گئی کہ شیئرز بیع وشراء کے قابل ہے، شیئرز کی بیع دراصل کمپنی کے اثاثوں میں متناسب حصے کی بیع ہے تو خرید وفروخت جائز ہوگی خواہ کسی بھی نیت سے ہو، خواہ شیئرز اپنے پاس رکھ کر سرمایہ کاری کے لئے ہو یا قیمت بڑھنے پر بیچ کر نفع کمانے کے لئے ہو، ہاں البتہ بیع وشراء کی شرعی شرائط کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے (اسلام اور جدید معیشت وتجارت ر۹۰)۔

۱۳۔ شیئر مارکیٹ میں فیوچر سیل کے نام سے جو سودا مروج ہے، جس میں شیئرز کا خریدنا مقصود نہیں ہوتا بلکہ بڑھتے گھٹتے دام کے ساتھ نفع ونقصان کو برابر کرلینا مقصود ہوتا ہے، یہ سودا جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ ایک قسم کا سٹہ ہے (اسلام اور جدید معیشت وتجارت رص ۹۱)۔

۱۴۔ غائب سودا جس میں بیع کی نسبت مستقبل کی طرف کی جاتی ہے وہ بھی شرعاً جائز نہیں ہے، اس لئے کہ بیع کی وقت مستقبل کی طرف اضافت یا تعلیق باتفاق فقہاء ناجائز ہے (حوالہ بالا)۔

۱۵، ۱۶۔ حاضر سودے میں سرٹیفکیٹ حاصل کرنے سے پہلے خرید کردہ شیئر کی بیع کے جواز کا دارومدار اس بات کے معلوم ہونے پر ہے کہ یہ بیع قبل القبض ہے یا نہیں؟ اگر بیع قبل القبض ہے تو جائز نہیں ورنہ جائز ہے۔ یہ فیصلہ کرنے کے لئے کہ یہ بیع قبل القبض ہے یا نہیں؟ پہلے یہ معلوم کرنا ہوگا کہ شیئر کا قبضہ کس چیز کو کہیں گے۔ ''شیئر'' درحقیقت کمپنی کی املاک میں متناسب حصہ داری کا نام ہے، اور ''شیئر سرٹیفکیٹ'' درحقیقت اس حصہ داری کا تحریری ثبوت ہے، لہذا مبیع وہ تحریری ثبوت نہیں بلکہ کمپنی کے املاک کا ایک مشاع حصہ ہے، یہ مشاع حصہ بیع کی تکمیل ہوتے ہی مشتری کی طرف منتقل ہوجاتا ہے، چونکہ وہ حصہ مشاع ہے اس لئے اس پر حسی

قبضہ تو ہو نہیں سکتا، لہذا اس میں معنوی قبضہ ہی معتبر ہونا چاہیے، حسی قبضہ ضروری نہیں، اور معنوی قبضہ اس وقت ہوگا جبکہ وہ مشاع حصہ مشتری کے ضمان میں آ جائے، اور حاضر سودوں میں سودا ہو جانے کے بعد شیئرز کے تمام حقوق اور ذمہ داریاں خریدار کی طرف منتقل ہو جاتی ہیں، اور وہ شیئرز خریدار کے ضمان میں داخل ہو جاتے ہیں۔

ان باتوں سے معلوم ہوا کہ حسی قبضہ سے پہلے بھی وہ شیئرز مشتری کے ضمان میں آ چکے ہیں اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ سرٹیفکیٹ کے ہاتھ میں آنے سے پہلے بھی شیئر کی بیع جائز ہو، لیکن اگر اس جانب نظر کی جائے کہ ہر چیز کے قبضہ کا طریقہ عرف سے متعین ہوتا ہے، اور عرف میں شیئر کا قبضہ اسی وقت سمجھا جاتا ہے جب سرٹیفکیٹ ہاتھ میں آ جائے تو پھر عدم جواز کا حکم ہونا چاہیے، لہذا ان متعارض جہات کی موجودگی میں احتیاط یہی ہے کہ سرٹیفکیٹ پر قبضہ کئے بغیر آگے بیع نہ کی جائے (اسلام اور جدید معیشت وتجارت/۹۱،۹۲)۔

۱۷۔ جن شیئرز کی خرید وفروخت جائز ہے ان شیئرز کی خرید وفروخت میں بروکر اور ایجنٹ کی حیثیت سے کام کرنا جائز ہے، اور بنیادی طور پر حرام اشیاء کا کاروبار کرنے والی کمپنیوں کے شیئرز اور تمام کمپنیوں کے بونڈز کی خرید وفروخت میں بروکر کی حیثیت سے کام کرنا ناجائز اور حرام ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

☆☆☆☆☆

شیئرز کی خرید وفروخت۔ایک عملی جائزہ

مولانا بدر احمد مجیبی، خانقاہ مجیبیہ پٹنہ

۱۔ موجودہ زمانے میں رائج کمپنیوں کا جو طریق کار ہے اور اس کے جو اصول وضوابط ہیں ان کو سامنے رکھ کر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس طریقہ سے سرمایہ کاری کرنا عقد شرکت ہے۔ اگر چہ اس میں شریک ہونے کو عرف عام میں شیئر (Share) کی خریداری سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ ابتداء بیع وشراء نہیں ہے بلکہ عقد شرکت ہے، اور شرکت کی قسموں میں سے شرکت عنان کی تعریف اس پر تقریباً صادق آتی ہے۔ کیونکہ شرکت عنان میں تمام شرکاء کی جانب سے محنت وعمل کی شرط نہیں ہوتی۔ بعض شریک کی جانب سے بھی عمل پایا جائے اور سب کی طرف سے سرمایہ، جب بھی شرکت عنان درست ہو جاتی ہے جبکہ نفع ونقصان میں سب فریق شریک ہوں۔

اس لئے شیئرز خریدنا عقد شرکت میں حصہ دار بننا ہے۔ شیئر ہولڈر (Share Holder) اس کمپنی کا شریک ہے۔ وہ کمپنی کے نفع ونقصان میں حصہ دار ہے۔ اس کو اپنے حصہ میں اس کے بقدر تصرف کا اختیار ہے۔ اسی سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کسی کمپنی کا خرید کردہ شیئر کمپنی میں شیئر ہولڈر کی ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے کیونکہ کمپنیوں کے اصول کے مطابق اگر کمپنی تحلیل ہو جائے تو ہر شیئر ہولڈر کو اس کے شیئر کے تناسب سے کمپنی کے اثاثوں میں سے حصہ ملتا ہے۔ نفع کی صورت میں اس کے لگائے ہوئے سرمایہ سے زائد رقم ملتی ہے اور خسارہ کی صورت میں اسے بھی نقصان برداشت کرنا پڑتا ہے۔ اس لئے شیئر کو ادا کردہ رقم کی صرف دستاویز قرار نہیں دیا جا سکتا بلکہ اسے کمپنی میں اس کے بقدر حصہ کی ملکیت کی دستاویز قرار دیا جائے گا۔

۲۔ کمپنی کے قیام کے وقت جب اس کے پاس کچھ بھی املاک منقول وغیر منقول نہیں ہوتی صرف نقد رقم ہوتی ہے اس وقت خرید کردہ شیئر کو فروخت کرنا بیع النقد بالنقد ہے اس میں تساوی ضروری ہے۔ یعنی ۱۰۰ روپے کے شیئرز ہیں، یہی ان کی قیمت اصلیہ (Face Value) ہے، اب ان کو فروخت کرتا ہے تو ان کو ۱۰۰ روپے میں ہی فروخت کر سکتے ہیں، یا زیادہ میں فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ لیکن شیئر کی اس بیع کو بیع صرف نہیں کہا جا سکتا۔ بیع صرف میں بدلین کو ثمنین یعنی سونا چاندی میں سے ہونا ضروری ہے، اس کی تعریف یہ ہے:

بيع الثمن بالثمن أى ما خلق للثمنية (درمختار کتاب الصرف، درمنتقی ۱۱۶/۲، مجمع الانہر ۱۱۶/۲)۔

عقد الصرف ما وقع على الأثمان ذهبا وفضة بجنسه أو بغير جنسه (فتح القدیر ۱۵۹/۵)۔

ان عبارتوں میں ماخلق للثمنیۃ اور ذہبا وفضۃ سے یہ واضح طور پر معلوم ہو جاتا ہے کہ عقد صرف کا حکم صرف اثمان خلقیہ پر ہی لگے گا، غیر ثمن پر عقد صرف کا حکم جاری نہیں ہوگا۔

کمپنی کے خرید کردہ شیئر فروخت کرنے میں بدلین دونوں طرف کرنسی نوٹ ہیں۔ کرنسی نوٹ ثمن عرفی قرار دیئے گئے ہیں، یہ ایک وجہ سے ثمن خلقی سے مشابہت رکھتے ہیں کہ یہ مکمل طور سے ثمن خلقی کا کام انجام دے

رہے ہیں۔اور ایک وجہ سے فلوس نافقہ سے مشابہت رکھتے ہیں کہ اصلیت کے لحاظ سے یہ ثمن خلقی نہیں ہیں۔اس لئے کرنسی نوٹ کے آپس میں تبادلہ یا خرید وفروخت میں ثمن خلقی کا لحاظ کرتے ہوئے تفاضل جائز نہیں ہوگا ورنہ سود کا دروازہ کھل جائے گا۔اور فلوس نافقہ کا لحاظ کرتے ہوئے مجلس عقد میں بدلین پر قبضہ ضروری نہ ہوگا۔کسی ایک پر قبضہ کر لینا کافی ہے۔متعدد فقہاء نے فلوس کی دراہم سے بیع کے سلسلے میں صراحت کی ہے کہ بدلین میں سے ایک پر قبضہ کافی ہے، دونوں پر قبضہ ضروری نہیں ہے (امام کرخی، امام سرخسی، علامہ ابن ہمام وغیرہ نے اس کی صراحت کی ہے)،اور جب دونوں طرف فلوس ہوں تو بدرجہ اولی یہی حکم ہوگا۔

اس لئے کرنسی نوٹ کے آپس میں تبادلہ کے وقت اس میں تفاضل یعنی کمی بیشی جائز نہیں ہے،اور عوضین میں سے کسی ایک پر مجلس میں قبضہ کافی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ کمپنی کے قیام کے وقت جبکہ اس کے پاس صرف نقد رقم ہوتی ہے ایسے وقت میں شیئر کی خرید وفروخت بیع صرف نہیں ہے،اس لئے کسی ایک ثمن پر بھی قبضہ ہو جانا کافی ہے،لیکن بدلین میں برابری ضروری ہے کہ جس رقم میں شیئر خریدا ہے اسی رقم میں فروخت کریں،اس سے کم یا زیادہ میں فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

۳۔ کمپنی قائم ہو جانے کے بعد جب کمپنی نے اپنا سامان، زمین، مشینری، بلڈنگ وغیرہ خرید لیا تو اب اس کا اثاثہ نقد رقم اور منقول وغیر منقول اشیاء سے مخلوط ہو گیا۔اب اگر کوئی شیئر ہولڈر اپنا شیئر فروخت کرنا چاہتا ہے تو یہ بیع النقد مع غیرہ بالنقد ہے۔بدلین میں ایک طرف نقد رقم ہے اور دوسری طرف شیئر کے بقدر کمپنی میں اس کا متناسب حصہ جو نقد رقم اور بعض اثاثے پر مشتمل ہے۔یعنی نقد وغیر نقد کے مجموعہ کی بیع نقد سے ہے،اس کا حکم یہ ہے کہ اس میں ثمن والے نقد کو مخلوط کے نقد سے زیادہ ہونا چاہئے۔

شیئر کی بھی یہی صورت ہے کہ ہر شیئر کے مقابلہ میں اس کے متناسب کمپنی میں نقود واثاثے ہیں۔مثلاً ۱۰ روپے کے ایک شیئر کے مقابلہ میں کمپنی میں ۶ روپے نقد اور ۴ روپے کے اثاثے ہیں۔اب اس شیئر کی بیع ۶ روپے یا اس سے کم میں جائز نہیں ہے،البتہ ۷ روپے یا اس سے زائد میں جائز ہے،تاکہ ۶ روپے مبیع کے نقد کے برابر کرنے کے بعد زائد رقم جو ثمن میں ہے وہ مبیع کے اثاثے کے عوض میں ہو جائے۔

۴۔ ایسی کمپنیاں جن کا بنیادی کاروبار حرام ہے۔مثلاً شراب کی فیکٹری قائم کر رہی ہے،انشورنس کمپنی کھول رہی ہے،سودی بینک چلا رہی ہے یا شراب اور خنزیر کے گوشت کی تجارت کر رہی ہے،تو ایسی کمپنی میں شرکت کرنا یعنی اس کے شیئرز خریدنا کسی طرح جائز نہیں ہے۔

"تعاونوا علی البر والتقوی ولا تعاونوا علی الإثم والعدوان" (سورہ مائدہ)۔

جب گناہ پر تعاون کی ممانعت ہے تو اس میں شریک ہو کر اس کو فروغ دینا بدرجہ اولی سخت منع ہے۔

۵۔ ایسی کمپنیاں جن کا بنیادی کاروبار حلال ہے لیکن اپنی بعض مجبوریوں یا قانونی دشواریوں کی وجہ سے انہیں بینک سے سودی قرضہ لینا پڑتا ہے جس کا بینک کو سود دینا پڑتا ہے۔اس کا حکم یہ ہے کہ سودی لین دین کی

حرمت کی وجہ سے کمپنی کا یہ عمل سخت گناہ کا کام ہے مگر اس سے کاروبار میں کوئی حرام حصہ شامل نہیں ہوا، اور کمپنی کا بنیادی کاروبار حلال ہے اس لئے ایسی کمپنی میں بھی شیئر خریدنا جائز ہے۔

۶۔ ایسی کمپنیاں جن کا بنیادی کاروبار حلال ہے لیکن قانونی تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے اپنے سرمایہ کا کچھ حصہ انہیں ریزرو بینک میں جمع کرنا پڑتا ہے جس کا سود انہیں ملتا ہے، اس طرح وہ سود میں ملوث ہو جاتی ہیں اور یہ سود ضمنی طور سے کاروبار میں بھی لگ جاتا ہے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ بنیادی کاروبار حلال ہونے کی وجہ سے ان کے شیئرز خریدنا درست ہے، البتہ سود کا جو حصہ اس میں آ رہا ہے اس سے احتیاط لازم ہے۔

۷۔ حلال کاروبار کرنے والی بعض کمپنیاں جو قانونی دشواریوں کی وجہ سے سودی قرضہ لیتی ہیں اور اس کو کاروبار میں لگاتی ہیں، ان کا لیا ہوا قرضہ ان کی ملکیت ہو جاتا ہے، اس قرضہ کی رقم کو وہ کاروبار میں لگا کر نفع حاصل کرتی ہیں تو یہ منافع (Profits) حلال ہے، کیونکہ کمپنی نے بینک سے سودی قرضہ (Loan) لیا، اپنے کاروبار میں قرضہ کو لگایا، سود کو نہیں لگایا۔ قرضہ ان کی ملکیت ہے اور حلال ہے، اس لئے اس سے جو نفع ہوا وہ حلال ہے۔ اگرچہ سودی قرض لینا گناہ ہے اس سے بچنے کی کوشش کی جانی چاہئے۔

۸۔ کمپنی کا طریق کار شرکت عنان سے قریب ہے۔ شرکت عنان وکالت کے ساتھ منعقد ہوتی ہے جس کی وجہ سے تمام شرکاء ایک دوسرے کے وکیل ہوتے ہیں۔

وأما شركة العنان فتنعقد على الوكالة دون الكفالة (ہدایہ: کتاب الشرکۃ)۔

کمپنی کے اصول وضوابط کے مطابق اس میں عمل ومحنت کمپنی کے کارکنان (Board of Directors) ہی انجام دیتے ہیں، باقی شیئرز ہولڈرس کا اس میں سرمایہ ہوتا ہے، اس لئے بورڈ آف ڈائرکٹرس شیئر ہولڈرس کے وکیل ہوں گے، اور ان کا عمل شیئر ہولڈرس کا عمل قرار دیا جائے گا۔

۹۔ شرکت عنان خاص بھی ہوتی ہے۔ خاص کا مفہوم یہ ہے کہ کچھ متعین صورتوں میں کاروبار کرنا طے ہو، یا کاروبار سے کچھ صورتیں مستثنیٰ کردی جائیں کہ فلاں فلاں طریقے سے کاروبار نہیں ہوں گے۔ چنانچہ شرکت عنان میں اگر کسی شریک نے یہ شرط لگادی کہ بیع ادھار نہیں ہوگی تو یہ شرط لگانا درست ہے۔ ابتداءً بھی اور بعد میں بھی۔ بعد کی صورت یہ ہے کہ ابتداءً تو نقد وادھار دونوں پر شرکت منعقد ہوئی تھی، بعد میں ایک فریق نے ادھار سے روک دیا تو اسے روکنے کا حق ہے۔

اگر منع کرنے کے باوجود دوسرے شریک نے ادھار بیع کی تو اس بیع کے نفع ونقصان کا ذمہ دار وہی ہوگا، فریق اول اس سے بری الذمہ رہے گا۔ اگر بعد میں اس نے اجازت دیدی تو پھر وہ بھی اس میں شریک ہو جائے گا۔

اگر فریق اول نے اس کی اجازت نہیں دی تو اس کے حصے میں یہ بیع باطل ہو جائے گی (دیکھئے: بحرالرائق ۱۸۰/۵، ردالمحتار ۳۷۹/۳)۔

اس تفصیل کو پیش نظر رکھ کر غور کیا جائے۔ بورڈ آف ڈائرکٹرس سے بعض شیئر ہولڈرس کا اختلاف سودی

لین دین سے متعلق ہوا، انہوں نے اس سے منع کیا لیکن کثرت رائے سے ان کی بات نہیں مانی گئی، اب کارکنان کمپنی اگر سودی لین دین کرتے ہیں تو مانعین سود شیئر ہولڈرس کے وہ سودی لین دین میں وکیل نہیں ہیں، کیونکہ انہوں نے شرکت کو خاص کردیا۔ بورڈ آف ڈائرکٹرس کو سودی لین دین میں جو نفع یا نقصان ہوگا اس کے ذمہ دار وہ خود ہیں، مانعین سود شیئر ہولڈرس پر اس کی کوئی ذمہ داری نہیں ہے۔

۱۰۔ اگر کمپنی کے منافع میں سود بھی شامل ہوگیا ہے اور اس کی مقدار معلوم و متعین ہے تو شیئر ہولڈر کو اتنی مقدار منافع میں سے نکال کر صدقہ کردینا لازم ہے۔ باقی منافع اس کے لئے حلال وطیب ہوں گے۔

۱۱۔ کمپنی کا بنیادی کاروبار حلال ہے لیکن کمپنی کی آمدنی میں سود کا حصہ بھی شامل ہوگیا ہے جو کاروبار میں لگ کر منافع میں آگیا ہے، اس کا حکم یہ ہے کہ اگر یہ معلوم ہوجائے کہ کل آمدنی میں سود کی مقدار کتنی فیصد ہے تو شیئر ہولڈر پر اپنے حصہ نفع (Dividend) میں سے اتنا فیصد نکال کر صدقہ کردینا ضروری ہے۔ اور اگر متعین طور سے معلوم نہ ہوسکے کہ آمدنی میں سود کی کتنی مقدار مخلوط ہوگئی ہے تو ایسی صورت میں شیئر ہولڈر غور وفکر کرکے دیانتداری کے ساتھ سود کا تخمینہ کرے گا اور اس تخمینہ کے مطابق سود کی رقم نکال کر صدقہ کردے گا۔

۱۲۔ شیئرز کی تجارت کرنا یعنی اس ارادہ سے شیئر خریدنا کہ قیمت بڑھ جانے کے وقت اس کو فروخت کرکے نفع کمائیں گے یہ جائز ہے، شیئر قابل فروخت شئی ہے، یہ کمپنی میں اپنے متناسب حصہ کی نمائندگی کرتا ہے، اس کو بیع مشاع کہہ سکتے ہیں اور بیع مشاع جائز ہے۔

بیع المشاع وإعارته جائز (فصول عمادیہ ۲/۸۲۱)۔

تجارت کا اصول یہی ہے کہ کم قیمت پر سامان خرید کر اس کو زیادہ قیمت پر فروخت کیا جائے، اگر اس نیت سے شیئرز خرید رہے ہیں تو اس کے جواز میں شبہ نہیں ہونا چاہئے، لیکن تمام شرائط کے ساتھ یہ بیع ہونی چاہئے۔

۱۳۔ یہ سودا جو فیوچر سیل (Future Sale) کہلاتا ہے جائز نہیں ہے، کیونکہ اس کا مقصد کمپنی میں حصہ دار بننا نہیں ہوتا اور نہ شیئرز کی تجارت ہوتی ہے، بلکہ اس کا اصل مقصد نفع نقصان برابر کرنا ہے، کہ اگر شیئر کی قیمت طے شدہ مدت کے اندر متعین ثمن سے زیادہ ہوگئی تو بائع مشتری سے زائد رقم وصول کرے گا، اور اگر شیئر کی قیمت کم ہوگئی تو مشتری بائع سے اتنی رقم وصول کرے گا، نہ بائع مشتری کو مال دیتا ہے اور نہ مشتری بائع کو ثمن ادا کرتا ہے۔ اس لئے شرعی طور پر یہ سودا نہ تجارت میں داخل ہے اور نہ شرکت میں، بلکہ یہ سٹہ بازی (Speculation) ہے جو کہ حرام ہے۔

۱۴۔ غائب سودے (Forward Sale) جن کی بیع کی نسبت مستقبل کی طرف کی جاتی ہے، یہ بیع نہیں ہے، کیونکہ مستقبل کے صیغے سے بیع نہیں ہوتی۔

وما لا تصح إضافته إلى المستقبل عشرة: البيع وإجازته و فسخه..........فإنها تمليكات للحال فلا تضاف للاستقبال (درمختار، قبیل باب الصرف)۔

یہ غائب سودے بیع نہیں وعدۂ بیع ہیں، مگر وعدۂ بیع کوئی مستقل عقد نہیں ہے، اصل بیع بعد میں کرنی پڑے گی۔

۱۵۔ فقہاء کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ حقیقی بھی ہوتا ہے اور حکمی بھی۔ حقیقی قبضہ کو فقہاء التقابض بالبراجم سے تعبیر کرتے ہیں یعنی بالفعل قبضہ ہونا چاہئے کہ مبیع کو مشتری کے ہاتھ میں دیدی جائے یا مشتری کے جیب میں رکھ دی جائے۔ حکمی قبضہ کو فقہاء تخلیہ سے تعبیر کرتے ہیں، تخلیہ کا مفہوم اذن بالقبض ہے کہ بائع نے مشتری کو مبیع پر قبضہ کرنے کی اجازت دیدی اور اس کے موانع دور کر دیئے اس طرح پر کہ مشتری مبیع پر حقیقی قبضہ کر سکتا ہے۔

شیئرز کی خرید وفروخت کے معاملہ میں قبضہ (Delivery) اسی وقت ہوسکتا ہے جب اس کی دستاویز (Certificate) شیئر ہولڈر یا اس کے کسی نمائندہ کو مل جائے، کیونکہ شیئر کی بیع دراصل شیئر کے متناسب کمپنی میں نقد اور منقول وغیر منقول اثاثے کی بیع ہے۔ اس میں قبضہ حقیقی تو یہ ہے کہ نقد اور منقول وغیر منقول اثاثے پر بالفعل قبضہ ہو، اور اس کا حکمی قبضہ یہ ہے کہ اس کی دستاویز شیئر ہولڈر کے ہاتھ میں آ جائے۔ حقیقی قبضہ تو بہت مشکل ہے اس لئے حکمی قبضہ ہی ہوسکتا ہے۔

بنیادی بات غور طلب یہ ہے کہ شیئر کی خرید وفروخت جو بیع النقد مع غیرہ بالنقد ہے، اس میں مبیع نقد وغیر نقد پر قبضہ کیا اس طرح درست ہوسکتا ہے کہ مبیع تو بائع کے پاس ہی ہے لیکن یہ تسلیم کرلیا گیا ہے کہ وہ مشتری کے ضمان میں آ گیا ہے؟ یا یہ ضروری ہے کہ اس کی دستاویز مشتری کے ہاتھ میں آ جائے تب قبضہ درست ہو؟

میرے خیال میں قبضہ حکمی کے لئے اتنا ضروری ہونا چاہئے کہ شیئر کی دستاویز (Certificate) شیئر ہولڈر یا اس کے کسی وکیل کو مل جائے، اس کے بغیر شیئر پر قبضہ درست نہیں ہونا چاہئے۔

۱۶۔ شیئر ہولڈر شیئر خریدنے کے بعد اس کی سرٹیفکیٹ حاصل کرنے سے قبل شیئر کو فروخت کرتا ہے تو یہ بیع قبل القبض ہے جو باتفاق فقہاء ناجائز ہے۔ شیئر دراصل کمپنی میں اس کے متناسب نقد اور منقول وغیر منقول اثاثے کی ملکیت کا نام ہے۔ اور بیع بھی اسی کی نسبت سے ہوتی ہے۔

۱۷۔ شیئر بازار (Stock Exchange) میں جو افراد خرید وفروخت کے لئے بائع ومشتری کے درمیان واسطہ بنتے ہیں جنہیں قیمتوں سے واقفیت اور شیئرز کے خرید وفروخت کے طریقے میں مہارت ہوتی ہے اور اس کارروائی کا اندراج کرتے ہیں، ان کو بروکر کہا جاتا ہے یعنی ان کی حیثیت ایجنٹ کی ہوتی ہے۔ ایجنٹ کا کام کرنا درست ہے لیکن ناجائز بیع اور سود وقمار کی صورتوں میں کام کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ کمیشن ایجنٹ چونکہ بائع اور مشتری دونوں کا کام کرتے ہیں اس لئے وہ عرف کے اعتبار سے دونوں سے اجرت لے سکتے ہیں (دیکھئے: درمختار کتاب البیوع، ردالمحتار ۴؍۳۶۰)۔

☆☆☆☆☆

حصص فقہ کی روشنی میں

ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، علی گڑھ

۱۔ کسی کمپنی کا خرید کردہ شیئر کمپنی میں شیئر ہولڈر کی اس حصہ کے بقدر ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے۔

۲۔ یہ کہنا بڑی سادگی ہوگی کہ بعض اوقات کمپنی قائم کرتے وقت شیئرز کا اعلان کیا جاتا ہے اور اس کے پاس کچھ بھی املاک نہیں ہوتی۔ کمپنی کے قیام کا اعلان کرنے اور اس کے حصص کی فروخت سے قبل اس کے بانیوں کو اچھی خاصی تیاری کرنی پڑتی ہے، اور بہت سے مراحل اور صرفوں کے بعد کمپنی کے پروجیکٹ میں اشتراک کی دعوت دی جاتی ہے، اور اس پر جو سرٹیفیکٹ جاری کیا جاتا ہے وہ نقد نہیں ہوتا۔ کمپنی کے پروجیکٹ کی منفعت، حیویت، اس کے پروموٹرس کا تجربہ، مستقبل کے امکانات وغیرہ کے مطابق اس سرٹیفیکٹ کی ظاہری قدر (Face Value) سے اس کی بازاری قدر زیادہ بھی ہوسکتی ہے اور کم بھی۔ اب اس سرٹیفیکٹ کی فروخت سے ہرگز نقد نقد کے مقابل نہیں ہوگا، اس کے علاوہ دونوں کی سیولت (Liquidity) اور قبولیت (Acceptance) میں فرق ہے جو نقد کو سرٹیفیکٹ سے ممتاز کرتے ہیں، اس لئے میرے خیال میں اس مرحلہ پر بھی کمپنی کے شیئرز کی خرید وفروخت میں کوئی حرج نہیں ہے۔

۳۔ کمپنی کے مخلوط اثاثہ میں نقد کی مقدار ہمیشہ متغیر رہتی ہے جس کی تعیین پُر مشقت ہی نہیں عام شرکاء کے لئے تقریباً ناممکن ہے، اسی لئے اس مخلوط اثاثہ کے مجموعہ کو جس کی نمائندگی کمپنی کی سند (Share Certificate) کرتی ہے نقد سے ایک الگ ماہیت کی چیز سمجھنا چاہئے۔ اور اس اجتہادی مسئلہ میں سرٹیفیکٹ کے نقد سے تبادلہ کو جائز ہونا چاہئے۔

۴۔ اس میں کوئی دورائے نہیں کہ اس طرح کی کمپنیوں کے شیئرز کی خرید وفروخت حرام ہوگی۔

۵۔ یہ ہمارے سیاسی ومعاشی نظام کی خرابی ہے کہ اس طرح کی آمیزش آ ہی جاتی ہے۔ بہرحال جب تک کوئی اس کا بدل سامنے نہیں آتا بکراہت جائز ہوگا۔

۶۔ مذکورہ بالا جواب اس کا بھی ہے۔

۷۔ اس کا اندازہ کرکے اسے رفاہ عام کے کاموں میں لگادیا جائے۔

۸۔ کمپنی کا بورڈ آف ڈائرکٹرس عام شیئرز ہولڈر کا ویسے ہی وکیل ہوتا ہے جیسے ملک کا صدر یا وزیراعظم ہر شخص کا وکیل ہوتا ہے۔ اس لئے جب تک شیئرز ہولڈر کی اس کے تقرر میں پوری رضامندی حاصل نہ ہو اس کی وکالت مشروط ہوگی یعنی جائز کام کرے تو اس کی وکالت کو اس کام میں آدمی تسلیم کرے، ناجائز ہو تو اسے رد کردے، اور اس سے اپنی براءت ظاہر کرے۔

۹۔ اگر غیر اہل ایمان کے ساتھ شرکت ومضاربت اور تجارت صحیح ہوسکتی ہے تو اس کو بھی بدرجہ مجبوری صحیح

سمجھا جا سکتا ہے۔ اور جہاں تک بورڈ آف ڈائرکٹرس کی میٹنگ میں کسی شیئر ہولڈر کا سودی قرض لینے سے اختلاف کرنے یا اختلاف کا اعلان کردینے کا تعلق ہے اگر اس کا موقع ملے تو ضرور کرنا چاہئے، لیکن اس کے اور طریقے بھی ہو سکتے ہیں، مثلاً خط و کتابت، کتابچہ، اور مضامین کی اشاعت، اور تقریر و تحریر کے دوسرے وسائل کے ذریعہ۔

۱۰، ۱۱۔ انشاء اللہ کافی ہوگا۔

۱۲۔ شیئرز کی تجارت فی نفسہ جائز ہے، بشرطیکہ ناجائز کاروبار کرنے والی کمپنیوں کے شیئرز سے احتراز کیا جائے۔ کسی نہ کسی حد تک ہر تجارت میں تخمینے اور قیاس آرائی کو دخل ہوتا ہے، البتہ اس تخمینے کو ناجائز ہونا چاہئے جو غبن فاحش کی حدود میں داخل ہو جائے۔

۱۳۔ فیوچر سیل جس کا مقصد شیئرز خریدنا نہیں ہوتا بلکہ بڑھتے گھٹتے دام کے ساتھ نفع و نقصان کو برابر کر لینا مقصود ہوتا ہے حرام ہونا چاہئے۔

۱۴۔ سوال واضح نہیں ہے۔

۱۵۔ اصل قبضہ تو سرٹیفکیٹ اپنے نام ٹرانسفر کروالینے کے بعد ہی ہوتا ہے، ورنہ کمپنی میں جس کے نام سرٹیفکیٹ درج ہے اسی کو نفع ملے گا البتہ نقصان سرٹیفکیٹ ہولڈر کو ہوگا۔ بہر حال جہاں سرٹیفکیٹ کا رواج ہے وہاں کم از کم سرٹیفکیٹ کا ہاتھ میں آ جانا قبضہ سمجھا جا سکتا ہے۔

۱۶۔ صرف خریدنے کا معاملہ کرنا اور کچھ ادائیگی کرنے کے بعد بالا بالا دوسرے اور تیسرے کو فروخت کرنا بیع قبل القبض ہوگا، کیونکہ اس وقت تک نہ تو اس کا قبضہ تام ہوتا ہے اور نہ ہی ناقص۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ ہندوستان کے دو اسٹاک ایکسچینج (OTCE) اور (NSE) میں سرٹیفکیٹ کا رواج ختم ہوتا جا رہا ہے، اور کمپیوٹر کے ذریعہ فوراً خریدار کا نام کمپنی کے شیئر ہولڈر کی حیثیت سے منتقل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح بیرون ملک اعلی ترقی یافتہ ملکوں میں بغیر سرٹیفکیٹ ٹرانسفر کے لین دین ہوتے ہیں کیونکہ اس میں وقت، لاگت، اور خریداروں کی مصلحت کی رعایت ہو تی ہے۔ علماء کو اس طریقہ کی شرعی حیثیت پر بھی غور کرنا چاہئے۔

۱۷۔ بروکر کی حیثیت سے کام کرنا جائز ہو سکتا ہے بشرطیکہ سودی یا ناجائز کام کرنے والی کمپنیوں کے حصص کی تجارت یا وکالت کرنے سے پرہیز کیا جائے۔

☆☆☆☆☆

حصص کے مختلف مسائل کا حکم

مفتی عبدالرحیم صاحب، بھوپال

۱۔ کمپنی کا خرید کردہ شیئر کمپنی میں متناسب حصے کی ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے۔

۲۔ جب تک کمپنی کے پاس جامد املاک نہ ہوں تو اس کے شیئرز کی خرید وفروخت بیع صرف کے حکم میں ہوگی، کمی زیادتی کے ساتھ ان شیئرز کی خرید وفروخت جائز نہیں، برابر سرابر معاملہ کرنا ضروری ہے (کمائی امداد الفتاویٰ ۳؍۱۳۰)۔

۳۔ کمپنی وجود میں آجانے کے بعد اس کا اثاثہ ربوی اور غیر ربوی دونوں قسم کے مالوں پر مشتمل ہوتا ہے، لہذا کمی زیادتی کے ساتھ اس کے شیئرز کی خرید وفروخت درست ہوگی، اور زیادتی کو غیر ربوی کے مقابل مانا جائے گا (امداد الفتاویٰ ۳؍۱۳۰)۔

۴۔ جن کمپنیوں کا کاروبار حرام ہے جیسے شراب، خنزیر کے گوشت کی تجارت، بینکس اور سودی اسکیموں میں روپیہ لگانا، ان کے شیئرز کی خرید وفروخت شرعاً حرام ہے۔

۵، ۶، ۱۰، ۱۱۔ جن کمپنیوں کا کاروبار بنیادی طور پر حلال ہے مگر کسی قانونی مجبوری کی وجہ سے بینک سے لین دین کرتے ہیں جس میں سود کی آمیزش ہوتی ہے ایسی کمپنیوں میں دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے۔

(۱) سود کے خلاف شیئر ہولڈر کمپنی کی سالانہ میٹنگ میں ضرور آواز اٹھائے۔

(۲) منافع تقسیم ہوتے وقت شیر ہولڈر آمدنی کا حساب لگا کر یہ معلوم کرے کہ آمدنی کا کتنا فیصد حصہ سودی ڈپازٹ سے حاصل ہوا ہے، اور جس قدر سودی ڈپازٹ میں رقم رکھوانے سے حاصل ہوا ہو اس کو بلانیت ثواب محتاجوں کو تقسیم کردے (خلاصہ امداد الفتاویٰ، شیئرز کی خرید وفروخت)۔

۷۔ قرض پر سود کا لین دین حرام ہے مگر وہ قرض مفید ملک ہوگا، اور اس قرض کو حلال ذریعہ میں لگا کر حاصل کی جانے والی آمدنی میں حرمت سرایت نہیں کرے گی۔

۸۔ کمپنی کا بورڈ آف ڈائرکٹرس شیئر ہولڈرس کا وکیل ہے اور اس کا عمل شیئر ہولڈرس کا عمل سمجھا جائے گا، جس عمل سے شیئر ہولڈر منع کردے تو اس میں وکالت نہیں رہے گی۔

۹۔ بورڈ آف ڈائرکٹرس کی کمیٹی میں شیئر ہولڈر کا سودی قرض لینے سے اختلاف کا اعلان اور بیزاری کا اظہار کر دینا کافی ہوگا کیونکہ اس کے اختیار میں اس سے زیادہ کچھ نہیں۔

۱۲۔ شیئرز کو مقصود بنا کر خرید وفروخت کرنا اور قیمت بڑھنے پر ان کو منافع کے ساتھ فروخت کرنا بھی مندرجہ ذیل شرائط کے ساتھ مشروط ہے:

☆ کمپنی کا اصل کاروبار حلال ہو۔

☆ کمپنی کے منجمد اثاثے وجود میں آچکے ہوں۔

☆ اگر کمپنی سودی لین دین کرتی ہو تو اسکی سالانہ میٹنگ میں سود سے براءت ظاہر کی جائے۔

☆ منافع میں سے سودی ڈپازٹ کا حساب لگا کر اسی قدر بلانیت ثواب صدقہ کردے۔

۱۳۔ اگر شیئرز کا خریدنا مقصود نہ ہو بلکہ بڑھتے گھٹتے داموں کے ساتھ نفع نقصان کو برابر کر لینا مقصود ہو، مثلاً زید نے ایک سو روپے شیئر کے حساب سے سو شیئرز کا سودا کیا اور ادائیگی کی تاریخ ۳۰ ر مارچ مقرر کی، جب ۳۰ ر مارچ تک اس شیئر کی قیمت ڈیڑھ سو روپے ہوگئی تو وہ پانچ ہزار روپے منافع کے طور پر لے گا، اور اگر ۳۰ ر مارچ کو اس شیئر کی قیمت گھٹ کر پچاس روپے ہوگئی تو وہ پانچ ہزار روپے ادا کرے گا، اصل سودا محض کاغذی کارروائی ہے، نہ مشتری ثمن دیتا ہے نہ بائع مال دیتا ہے، البتہ بڑھتے ہوئی دام کی صورت میں منافع اور گھٹتے ہوئے دام کی حالت میں خسارہ ادا کیا جاتا ہے، اس طرح ڈیفرنس برابر کر کے سٹہ بازی کرنا حرام ہے، شریعت میں اس کی اجازت نہیں۔

۱۴۔ بیع معاومہ سے حدیث میں منع کیا گیا ہے یعنی ایک شخص آئندہ دو تین سال کے لئے بیک وقت اپنے کھیت کی پیداوار یا باغ کے پھل بیچ دے اس کو معاومہ کہتے ہیں، اسی طرح جانور کے ایک یا کئی حمل فروخت کردے، یہ حبل الحبلہ کہلاتا ہے، اسکی بھی حدیث میں ممانعت ہے، اس قسم کے کاروبار کو غرر اور جوا کی وجہ سے روکا گیا ہے، لہذا مستقبل کے سودے شریعت میں ممنوع ہیں۔

۱۵۔ اگر بوقت بیع وشراء ہی کمپنی کے اثاثوں اور املاک میں شیئر ہولڈر کی ملکیت آجاتی ہو اور اس کے ضمان میں آنے کی بنا پر حقوق اور ذمہ داریاں خریدار کی طرف منتقل ہو جاتی ہوں تو اگرچہ اس کو شیئرز کا سرٹیفکیٹ نہ ملا ہو قبضہً معنوی تصور کیا جاسکتا ہے۔

۱۶۔ شیئرز خریدنے کے ساتھ ہی اس کے ضمان ومنافع خریدار کی طرف منتقل ہو جاتے ہوں تو سرٹیفکیٹ حاصل کرنے سے قبل خریداران شیئرز کو دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کرسکتا ہے۔

۱۷۔ بروکر کو شرعی اصول کے مطابق وکیل بنایا جائے اور جائز طریقوں سے وہ اپنا کام انجام دے تو بروکر کی حیثیت سے اسکا کام کرنا شرعاً درست ہے (امداد الفتاویٰ ۳/ ۱۲۹)۔

☆☆☆☆☆

حصص کے شرعی احکام

مولانا عبدالقیوم پالنپوری

مدرسہ جامعہ نذیریہ کاکوسی، گجرات

۱۔ کسی کمپنی کے ایکویٹی شیئرز (Equity Shares) کمپنی میں شیئر ہولڈر کی شرکت وملکیت کی نمائندگی کرتے ہیں، جیسا کہ حکیم الامت حضرت تھانویؒ اور مفتی محمد شفیع صاحبؒ کی رائے ہے، اور حضرت مولانا تقی عثانی مدظلہ نے اپنی کتاب "اسلام اور جدید معیشت وتجارت" (ص ۷۹۔۸۳) میں علماء کے مختلف نقطۂ نظر پیش کرنے کے بعد کمپنیوں میں شرکت کو شرکت عنان قرار دیا ہے۔

۲۔ جب کمپنی کے قائم کرتے وقت شیئرز کا اعلان کیا جاتا ہے، اور اس وقت کمپنی کی املاک، اثاثے موجود نہیں ہوتے ہیں تو اس وقت اس کے خرید کردہ شیئرز کی بیع اس کی قیمت اسمیہ سے کم و بیش کے ساتھ سود ہونے کی وجہ سے قطعاً جائز نہیں ہے، اور شیئر پر لکھی ہوئی قیمت کے برابر کے ساتھ بیچنا جائز ہے اس لئے کہ یہ بیع صرف نہیں ہے، اور بیع صرف کے لئے ضروری ہے کہ اثمان خلقی ہوں، اور روپیہ ثمن عرفی ہے ثمن خلقی نہیں ہے۔

۳۔ اس صورت میں جبکہ مجموعہ جو مشتمل ہے مال ربوی (نقد، دیون) وغیر ربوی پر، اس کی بیع نقد کے ساتھ امام ابوحنیفہؒ کے یہاں جائز ہے بشرطیکہ نقد مجموعہ میں مخلوط مال ربوی سے زیادہ ہو، تاکہ مال ربوی کے مقابلہ میں مال ربوی ہوجائے گا اور زائد (نقد میں سے) مال غیر ربوی کے مقابلہ میں ہوگا، البتہ ہر شیئر کے حصہ میں کمپنی کے دیون ونقود کی (نہ کہ اثاثے کی) جتنی مقدار آئی ہے اگر شیئر کی کل قیمت اس کے برابر، یا اس سے کم ہو تو بیع ناجائز ہوگی، مثلاً دس روپے کے حصہ میں آٹھ روپے اگر نقود اور دیون کے مقابل ہیں اور دو روپے جامد اثاثوں کے مقابل، تو شیئر کی بیع آٹھ روپے یا اس سے کم میں جائز نہ ہوگی، البتہ نو روپے یا اس سے زائد میں جائز ہوگی (اسلام اور جدید معیشت وتجارت۔۸۶، ۸۷)۔

۴۔ ایسی کمپنیاں جن کا بنیادی کاروبار حرام ہے، ایسی کمپنیوں کے شیئرز کی خرید وفروخت جائز نہیں ہے (حوالہ بالا)۔

امر المسلم ببیع الخمر والخنزیر وشرائهما ای وکّل المسلم ذمیًا........صح ذلک عند الإمام مع أشد الكراهة ....وقال لا یصح هو الأظهر وفی رد المحتار (قوله لا یصح) ای یبطل کما فی البرهان (الدر المختار مع رد المحتار ۴/۱۶۶)۔

۵، ۶۔ جن کمپنیوں کا بنیادی کاروبار مجموعی طور پر حلال ہے لیکن ساتھ میں وہ کمپنی بینک سے سودی قرضے لیتی ہے یا قانونی تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے اپنے کچھ سرمایہ کو ریزرو بینک میں جمع کرتی ہے یا بانڈز خریدتی ہے جس کی وجہ سے اس کو سود بھی ملتا ہے، ایسی کمپنیوں کے شیئرز لینے کی دو شرطوں کے ساتھ اجازت ہے: پہلی شرط یہ ہے کہ اس کی سالانہ میٹنگ میں آواز اٹھائی جائے کہ ہم سودی لین دین کو درست نہیں سمجھتے اور ہم اس پر راضی نہیں ہیں۔ دوسری شرط

یہ ہے کہ کمپنی کی آمدنی میں سود شامل ہو تو نفع میں سے اس سود کی مقدار بلا نیت ثواب صدقہ کردے۔

۷۔ سودی قرضہ لینے کی صورت میں حاصل شدہ قرض میں کوئی خبث نہیں ہے، وہ مفید ملک ہے، اور اس سے حاصل ہونے والے منافع اور آمدنی حلال ہوگی، البتہ یہ معاملہ اور قرض کی واپسی کے وقت زائد رقم ادا کرنا سخت گناہ اور سود ہے (امداد الفتاوی ۳/۱۷۰)۔

۸۔ کمپنی کا بورڈ آف ڈائرکٹرس شیئر ہولڈرس کا وکیل ہے، اس کا عمل شیئر ہولڈر کا عمل سمجھا جائے گا، الا یہ کہ شیئر ہولڈر کسی عمل کے خلاف آواز اٹھا کر اسے مطلع کردے تو شیئر ہولڈر اپنے وکیل کے عمل سے بری الذمہ ہو جائے گا۔

۹۔ سالانہ میٹنگ میں سودی لین دین کے خلاف آواز اٹھانے سے شیئرز ہولڈر اس سودی لین دین سے بری الذمہ ہوگا۔

۱۰۔ سودی لین دین کے خلاف آواز اٹھانا، اور منافع میں مخلوط سود کی مقدار معلوم کر کے اتنی مقدار صدقہ کرنا ضروری ہوگا۔

۱۱۔ اگر سود کمپنی کے منافع میں شامل ہو، اور حاصل شدہ سود کو کاروبار میں لگا کر کمپنی نے نفع کمایا ہے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک صرف اس سودی آمدنی کو صدقہ کرنا کافی نہیں ہوگا بلکہ اسے کاروبار میں لگا کر جو نفع کمایا ہے اس نفع کو بھی صدقہ کرنا ضروری ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف اس سودی آمدنی کا صدقہ کرنا کافی ہوگا۔ اور طرفینؒ کا قول مفتی بہ ہے (ہدایہ ۳/۴۵۶)۔

۱۲۔ جس طرح ہمیشہ کے لئے کمپنی میں شرکت کی غرض سے اس کے شیئرز کے خریدنے کی اجازت ہے، اسی طرح تجارت، یعنی قیمت بڑھنے کی صورت میں بیچ دینے کے ارادے سے بھی شیئرز خریدنے کی اجازت ہے، اور ہر تخمین و قیاس آرائی ممنوع نہیں ہے، اس کو حضرت مولانا مفتی محمد تقی صاحب نے بہت اچھی طرح واضح فرمایا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

یہ بات جو مشہور ہوگئی ہے کہ تخمین و قیاس آرائی............بذات خود حرام ہے: بات غلط ہے، تخمین یہ ہے کہ یہ اندازہ لگایا جائے کہ کس چیز کی قیمت بڑھ رہی ہے اور کس کی قیمت کم ہو رہی ہے، جس کی قیمت کم ہونے کا اندیشہ ہو اس کو بیچ دیا جائے اور جس کی قیمت بڑھنے کی امید ہو اس کو رکھا جائے یہ بات بذات خود ممنوع نہیں، یہ تو ہر تجارت میں ہوتی ہے، جو بات ممنوع ہے وہ یہ ہے کہ بیع و شراء کی شرعی شرائط کی رعایت نہ کی جائے، مثلاً غیر مملوک کی بیع، یا غیر مقبوض کی بیع کی جارہی ہو یا قمار کی شکل بن رہی ہو، قمار دو باتوں سے مل کر بنتا ہے: ایک یہ کہ ایک طرف سے ادائیگی متعین ہو، اور دوسری طرف سے موہوم ہو۔ دوسری بات یہ کہ جس طرف سے ادائیگی ہوگئی ہے اس کی رقم دو باتوں میں دائر ہو، یا تو یہ رقم خود بھی ڈوب جائے گی یا اور رقم کو کھینچ لائے گی (اسلام اور جدید معیشت ۹۰)۔

۱۳، ۱۴۔ فیوچر سیل:

جس میں شیئر لینا دینا مقصود نہیں ہوتا ہے، محض نفع و نقصان برابر کرنا مقصود ہوتا ہے، یہ شرعاً جائز

نہیں ہے۔ اسی طرح غائب سودے جس میں بیع کی اضافت مستقبل کی طرف کی جاتی ہے وہ بھی شرعاً جائز نہیں ہے، اس لئے کہ بیع کی وقت مستقبل کی طرف اضافت یا تعلیق باتفاق فقہاء ناجائز ہے، البتہ مستقبل میں بیع کا وعدہ کیا جاسکتا ہے لیکن وقت آنے پر بیع باقاعدہ کرنی ہوگی (حوالہ بالا۔ ص ۹۱)۔

۱۵، ۱۶۔ جب حاضر سودا ہو جانے کے بعد شیئرز کے تمام حقوق اور ذمہ داریاں خریدار کی طرف منتقل ہو جاتی ہیں اور وہ خریدار کے ضمان میں داخل ہو جاتے ہیں تو ان کی بیع سرٹیفیکٹ ہاتھ میں آنے سے پہلے بھی جائز ہے، البتہ عرف میں شیئرز پر قبضہ اس وقت سمجھا جاتا ہے جب سرٹیفیکٹ ہاتھ میں آجائے، نیز اس طرح سٹے کے کاروبار کی حوصلہ افزائی بھی ہو سکتی ہے، لہٰذا احتیاط کا تقاضہ یہ ہے کہ جب تک کمپنی میں شرکت کے سرٹیفیکٹ (کاغذی شیئر) پر قبضہ نہ ہو آگے فروخت نہ کئے جائیں جیسا کہ مفصلاً حضرت مولانا مفتی تقی عثمانی صاحب نے تحریر فرمایا ہے (اسلام اور جدید معیشت ۹۱، ۹۲)۔

۱۷۔ جن شیئرز کی خرید و فروخت جائز ہے ان شیئرز کی خرید و فروخت میں بروکر اور ایجنٹ کی حیثیت سے کام کرنا جائز ہے، اور بنیادی طور پر حرام اشیاء کی کاروبار کرنے والی کمپنیوں کے شیئرز اور تمام کمپنیوں کے بونڈز کی خرید و فروخت میں بروکر کی حیثیت سے کام کرنا ناجائز اور حرام ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

»»»»»»»»»»»

شیئرز کی خرید وفروخت
شرعی حکم

مفتی نسیم احمد قاسمی، پٹنہ

ا۔شیئرز سرٹیفکیٹ کی حیثیت:

کمپنی کی طرف سے جاری کردہ حصے خرید کر لوگ اپنا سرمایہ لگاتے ہیں تو خریدار کو کمپنی کی طرف سے سرٹیفکیٹ جاری کی جاتی ہے جو اس بات کی سند ہوتی ہے کہ اس شخص کا کمپنی میں لگائے ہوئے سرمایہ کے تناسب سے حصہ ہے۔ یہاں فقہی نقطۂ نظر سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کسی بھی کمپنی کا خرید کردہ شیئر کمپنی میں شیئر ہولڈر کی ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے یا یہ محض اس بات کی سند اور دستاویز ہے کہ اس نے اتنی رقم کمپنی کو دے رکھی ہے۔ اس سلسلہ میں علماء کی دورائیں ہیں:

☆ بعض علماء کا خیال یہ ہے کہ کمپنی کا شیئر سرٹیفکیٹ کمپنی کے عروض اور اثاثوں میں شیئر ہولڈر کی ملکیت کی نمائندگی نہیں کرتا ہے، بلکہ یہ صرف اس بات کا وثیقہ اور دستاویز ہے کہ اس شخص نے اتنی رقم کمپنی کو دے رکھی ہے جیسے دیگر قرضہ جات کی دستاویزات ہوتی ہیں۔

☆ دوسری رائے جو راجح اور زیادہ قرین قیاس ہے، یہ ہے کہ شیئر سرٹیفکیٹ کمپنی کی املاک، جائداد اور اثاثوں میں شیئر ہولڈر کی ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے، اور شیئر ہولڈر کی کمپنی کی املاک اور اثاثوں میں متناسب ملکیت ہوتی ہے، جس کا تحریری ثبوت شیئر سرٹیفکیٹ ہے۔

مولانا تقی عثمانی نے اسی رائے کو راجح قرار دیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

کمپنی کے ظاہری تصور کے اعتبار سے اور اس موضوع پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان کی روشنی میں واقعتاً یہ سمجھا جاتا ہے کہ شیئر ہولڈر کی کمپنی کے اثاثوں میں متناسب ملکیت ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر باہمی قرارداد سے کمپنی تحلیل ہوجائے تو شیئر ہولڈرس کو صرف ان کی لگی ہوئی رقم واپس نہیں ملتی بلکہ کمپنی کے اثاثوں کا متناسب حصہ ہر شیئر ہولڈر کو دیا جاتا ہے (اسلام اور جدید معیشت وتجارت ر۸۵)۔

۲۔کمپنی کے ابتدائی مرحلے میں شیئرز کی بیع:

کمپنی کی تشکیل کے ابتدائی مرحلے میں جبکہ کمپنی کے پاس صرف نقدی کی صورت میں سرمایہ جمع ہوتا ہے، املاک، مشینریاں، جامد اثاثے، سامان تجارت وغیرہ میں سے کچھ نہیں ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں اگر کمپنی اپنے شیئرز کی فروخت کا اعلان کرتی ہے تو گویا یہ نقد کی بیع نقد کے عوض ہے جسے اصطلاح فقہ میں ''بیع صرف'' سے موسوم کیا جاتا

ہے۔ بیع صرف میں ثمن اور مبیع دونوں ہی اثمان اور نقود کی قبیل سے ہوتے ہیں۔ بیع صرف میں برابری اور نقد تبادلہ ضروری ہے۔ لہذا دس روپے کے شیئر کو صرف دس روپے کے عوض فروخت کرنا جائز ہوگا اور ادھار کی گنجائش نہیں ہوگی۔ شیئر کی خرید وفروخت کی صورت میں شیئر ہولڈر کی طرف سے صرف دستاویز کی ادائیگی ہوتی ہے جب کہ خریدار اس کے عوض میں نقد روپے ادا کرتا ہے۔ اس طرح دیکھا جائے تو طرفین کی جانب سے شیئرز کی خرید وفروخت میں نقد ادائیگی نہیں پائی جاتی ہے، اس لئے اس صورت کے جواز کی گنجائش نہیں ہوگی۔

۳۔ کمپنی کے وجود میں آجانے کے بعد شیئرز کی بیع:

جب کمپنی وجود میں آجاتی ہے تو اس کا اثاثہ مخلوط ہوتا ہے جس میں نقد، قابل وصول دیون، جامد اثاثے اور سامان تجارت وغیرہ شامل ہوتے ہیں۔ ایسی صورت میں جبکہ مجموعہ مال ربوی وغیر ربوی دونوں پر مشتمل ہے، اگر اس کے شیئرز کی بیع کی جاتی ہے تو اس کا شرعی حکم کیا ہوگا؟ اس سلسلہ میں حکم شرعی یہ ہے کہ ایسے مال کو جو ربوی وغیر ربوی سے مخلوط ہو خالص مال ربوی کے عوض فروخت کیا جائے، مثلاً ایسی تلوار جس پر سونا لگا ہوا ہو، اسے دینار کے عوض فروخت کیا جائے، تو اس میں ایک طرف تلوار ہے جو غیر ربوی ہے اور اس پر لگا ہوا سونا مال ربوی ہے، اسے دینار کے عوض فروخت کرنا گویا مال ربوی اور غیر ربوی کے مجموعہ کو خالص مال ربوی کے عوض فروخت کرنا ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسی صورت جائز ہے جب کہ حضرت امام شافعیؒ اس کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔ اسی طرح سے فقہاء نے دو درہم اور ایک دینار کے مجموعہ کی بیع کو ایک درہم اور دو دینار کے عوض جائز قرار دیا ہے۔ لہذا کمپنی کے اثاثے کے مخلوط ہو جانے کے بعد شیئر ہولڈر کے لئے اپنے حصے کی بیع کمی بیشی کے ساتھ جائز ہوگی۔

۴۔ ناجائز کاروبار کرنے والی کمپنیوں کے شیئرز خریدنا:

وہ کمپنیاں جن کے کاروبار بنیادی طور پر حرام ہیں، جیسے شراب اور خنزیر کے گوشت کی تجارت، خون اور دیگر حرام اشیاء کی تجارت اور ایکسپورٹ، یا بینکس اور سودی اسکیموں میں روپیہ لگا کر منافع حاصل کرنا۔ ایسی کمپنیز کے شیئرز کی خرید وفروخت حرام اور ناجائز ہے۔

۵۔ انکم ٹیکس سے بچنے کے لئے سودی قرض لینا:

ایسی کمپنیاں جو حلال کاروبار کرتی ہیں اور حرام کاروبار سے بچتی ہیں، صرف کاروباری مجبوری اور ملکی قانون کے پیش نظر سودی قرض لینے کی ضرورت پیش آجاتی ہے۔ مثلاً انکم ٹیکس سے بچنے کے لئے سودی قرض لینا ایک ضرورت اور حاجت ہے۔ ضرورت وحاجت کی بنیاد پر سودی قرض لینے کی اجازت دی گئی ہے۔ علامہ ابن نجیمؒ نے الاشباہ والنظائر میں لکھا ہے:

ویجوز للمحتاج الاستقراض بالربح (الاشباہ والنظائر)۔

لہذا ان کمپنیوں کے لئے انکم ٹیکس سے بچنے کے لئے سودی قرض لینے کی گنجائش ہوگی اور ان کے

شیئرز کی خرید وفروخت جائز رہے گی۔

۶۔ چونکہ حلال کاروبار کرنے والی کمپنیاں قانون ملکی کے تحت مجبور ہوکر اپنے سرمایہ کا مخصوص حصہ ریزرو بینک میں جمع کرتی ہیں یا بانڈس خریدتی ہیں، لہذا اس کی وجہ سے ان کے کاروبار میں حرمت پیدا نہیں ہوگی اور ان کے شیئرز کی خرید وفروخت جائز رہے گی۔ البتہ ان کمپنیوں کو ریزرو بینک یا بانڈس خریدنے کی وجہ سے جو سودی رقم ملے گی اس رقم کا استعمال کمپنی کے مصارف میں جائز نہیں ہوگا بلکہ فقراء مسلمین پر بلانیت ثواب تصدق ضروری ہوگا یا پھر رفاہ عام کے کاموں میں بھی اسے صرف کیا جاسکتا ہے۔ اگر کمپنی غیر مسلم ہونے کی صورت میں سودی رقم کو اس کے مصارف میں صرف نہ کرے تو پھر مسلم شیئر ہولڈرس کی ذمہ داری ہوگی کہ اپنے حصہ میں آئی ہوئی رقم کو بلا نیت ثواب صدقہ کردیں یا رفاہ عام کے کاموں میں لگادیں۔

۷۔ سودی قرض لینے کی صورت میں منافع کی شرعی حیثیت:

سودی قرضہ ضرورت وحاجت اور قانون ملکی کے تحت مجبور ہوکر حاصل کیا جائے یا محض کاروبار کو فروغ دینے کی خاطر، ہر دو صورت میں قرض سے حاصل ہونے والے منافع جائز ودرست قرار پائیں گے، کیونکہ قرض لی ہوئی رقم میں کسی طرح کا خبث نہیں پایا جاتا، اور قرض لینے والا قرض کے ذریعہ حاصل کی گئی رقم کا مالک قرار پاتا ہے، لہذا اس رقم سے حاصل شدہ نفع بھی جائز اور مباح ہوگا۔ البتہ دوسری صورت میں جبکہ سودی قرض بلا حاجت شرعیہ محض کاروبار کو فروغ دینے کی خاطر حاصل کیا گیا تو کمپنی کا عملہ اصالۃً استقراض بالربح کے عقد حرام کے ارتکاب کی وجہ سے اور شیئر ہولڈرس وکالۃً اس کے ارتکاب کی وجہ سے عند اللہ گنہ گار ہوں گے۔ فقہاء کی صراحت سے معلوم ہوتا ہے کہ سودی رقم پر بھی قبضہ کے بعد ملکیت ثابت ہوجاتی ہے تو سودی قرض پر قرض لینے والے کی بدرجہ اولی ملکیت ثابت ہوجائے گی (دیکھئے: البحر الرائق ۶/۱۲۵)۔

۸۔ کمپنی کے عملہ کی حیثیت:

کمپنی کا عملہ جسے بورڈ آف ڈائرکٹرس کہا جاتا ہے، کی حیثیت فی الجملہ مالکان حصص کے وکیل کی ہے، اور وکیل کا عمل مؤکل کا عمل قرار پاتا ہے۔ لہذا کمپنی کے عملہ کا عمل اور ان کا تصرف مالکانہ حصص کا تصرف اور عمل سمجھا جائے گا، اور شرعا ان کا فعل مالکان حصص کی طرف منسوب ہوگا۔

۹۔ شیئر ہولڈر کا سودی قرض لینے سے اختلاف کردینا کافی ہوگا:

اصولی طور پر وکیل کے افعال مؤکل کی طرف منسوب ہوتے ہیں، تاہم اگر کوئی شیئر ہولڈر سودی قرض لینے سے اپنی ناراضگی اور اختلاف کا اظہار واعلان کردے تو یہ اظہار واعلان اس کے بری الذمہ ہونے کے لئے کافی ہوگا۔

۱۰۔ کمپنی کے منافع میں سے سودی رقم نکال دینا کافی ہوگا:

اگر کمپنی کا بنیادی کاروبار ہی حرام اشیاء کی تجارت ہو، سودی قرضہ جات دے کر سود حاصل کرتا ہو، تب تو

ایسی کمپنیوں کے حصص اور شیئرز کی خریداری جائز نہیں ہوگی، البتہ اگر کمپنی کا بنیادی کاروبار تو حلال ہو لیکن قانونی پیچیدگی کے تحت کچھ سرمایہ ڈپازٹ (Deposit) کرنا پڑتا ہو یا بانڈز (Bonds) خریدنے پڑتے ہوں جس سے کمپنی کو سودی رقم بھی حاصل ہوتی ہو، ایسی صورت میں شیئر ہولڈرس کا اپنے منافع میں سے سودی رقم نکال کر بلانیت ثواب فقراء و مساکین پر صدقہ کر دینا یا رفاہ عام کے کاموں میں صرف کر دینا ان کے بری الذمہ ہونے کے لئے کافی ہوگا (دیکھئے :بدائع الفوائد لابن القیم ۲/۲۷۵)۔

۱۱۔ اگر کمپنی کے منافع میں سود شامل ہو تو اسے کاروبار میں لگا کر نفع حاصل کرنے کا کیا حکم ہوگا؟

اگر کمپنی کے منافع میں سود بھی شامل ہو اور حاصل ہونے والی سودی رقم کو کاروبار میں لگا کر نفع حاصل کیا گیا ہو تو ایسی صورت میں مال حلال کے ساتھ مال حرام بھی مخلوط ہو گیا ہے، اس لئے جتنا فیصد سود کل آمدنی میں مخلوط ہو گیا ہے شیئر ہولڈر کے لئے اسی تناسب سے ملنے والے منافع سے سودی رقم وضع کر کے بلانیت ثواب فقراء و مساکین مسلمین پر صدقہ کر دینا یا رفاہ عام کے کاموں میں صرف کر دینا کافی ہوگا، اور باقی ماندہ نفع اس کے لئے حلال و درست قرار پائے گا۔

۱۲۔ شیئرز کی تجارت:

حلال کاروبار پر مبنی شیئرز کی تجارت فی نفسہ جائز و درست ہے اور شیئرز کی بیع درحقیقت شیئر ہولڈر کے اس حصہ کی بیع ہے جو سرمایہ کے تناسب سے کمپنی کے نقود، قابل وصول دیون، جامد اثاثے، سامان تجارت اور ان چیزوں سے حاصل ہونے والے منافع میں اسے پہونچتا ہے، جس کی نمائندگی شیئر سرٹیفکیٹ کرتی ہے۔ پس وہ اپنے موجود و مملوک حق کی بیع کرتا ہے نہ کہ معدوم و غیر مملوک کی۔ حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ شیئرز کی بیع کو "بیع حظوظ ائمہ" پر قیاس کرتے ہوئے اس کے جواز کی صراحت فرمائی ہے (امداد الفتاوی ۳/۴۹۵)۔

اب رہا یہ سوال کہ شیئرز کی تجارت میں تجار حضرات تخمین و قیاس سے کام لیتے ہیں۔ شیئرز کی خریداری کے وقت ان کی نیت یہ ہوتی ہے کہ قیمت بڑھنے کی صورت میں نفع کے ساتھ فروخت کر دیں گے یا جب شیئرز کی قیمت کم ہوگی تو خرید کر اپنے پاس رکھ لیں گے پھر قیمت بڑھنے کی صورت میں فروخت کر دیں گے۔ تو اس سے شیئرز کی تجارت کے جواز میں فرق نہیں پڑے گا، اس لئے کہ مطلقاً تخمین و قیاس عقود و معاملات میں ممنوع نہیں ہے اور نہ ہی تجارتیں عام طور پر اس قسم کے تخمین و قیاس سے پاک ہوتی ہیں۔

۱۳۔ فیوچر سیل کا حکم:

شیئر مارکیٹ میں ایک سودا جسے فیوچر سیل (Future Sale) اور عربی میں بیاعات مستقبلیات کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اس معاملہ کا مقصد شیئرز کی خریداری نہیں ہوتی ہے بلکہ بڑھتے گھٹتے دام کے ساتھ نفع نقصان کو برابر کر لینا مقصود ہوتا ہے۔ اس صورت معاملہ میں نہ تو خریدار کی طرف سے قیمت کی ادائیگی ہوتی ہے اور نہ ہی بائع کی طرف سے مبیع کی حوالگی، بلکہ محض کاغذی کارروائی ہوتی ہے، لہذا فیوچر سیل جائز نہ ہوگا۔

۱۴۔ غائب سودے کی بیع کا حکم:

غائب سودے جن میں حقیقۃً بیع دشرا نہیں ہوتی ہے بلکہ بیع کی اضافت مستقبل کی طرف کی جاتی ہے، اس طرح کا معاملہ بھی شرعاً جائز نہیں ہے، کیوں کہ خرید وفروخت ان عقود ومعاملات کی قبیل سے ہے، جن کی اضافت مستقبل کی طرف کرنا یا تعلیق باتفاق فقہاء ناجائز ہے۔ البتہ مستقبل میں بیع کا وعدہ کیا جاسکتا ہے لیکن وقت آنے پر باضابطہ بیع کے معاملات طے کرنے پڑیں گے۔

۱۵۔ خرید کردہ شیئر کی سرٹیفیکٹ حاصل کرنے سے پہلے بیع:

اس سوال کے جواب کا دارومدار اس پر ہے کہ یہ معلوم کیا جائے کہ اس صورت میں بیع قبل القبض لازم آتی ہے یا نہیں؟ اگر یہ بیع قبل القبض ہے تو اس کے جواز کی گنجائش نہیں ہوگی، اور اگر بیع قبل القبض نہیں ہے تو یہ صورت جائز ہوگی۔ اب رہا سوال کہ یہ بیع قبل القبض ہے یا نہیں؟ تو یہ تو ظاہر ہے کہ شیئر درحقیقت مال نہیں ہے بلکہ کمپنی کے املاک میں متناسب حصہ داری سے عبارت ہے اور شیئر سرٹیفیکٹ اس حصہ داری اور کمپنی کے اثاثے اور املاک میں شیئر ہولڈر کی شرکت کا تحریری ثبوت ہے، لہذا شیئرز کی بیع کی صورت میں مبیع شیئرز سرٹیفیکٹ نہیں بلکہ کمپنی کی املاک واثاثے کا ایک مشاع حصہ ہے۔ چونکہ وہ حصہ جو مبیع ہے مشاع ہے، اس لئے اس پر حقیقی قبضہ کا تحقق مشکل ہے، اس لئے اس میں معنوی قبضہ ہی معتبر ہونا چاہئے، اور عرف عام میں شیئرز پر قبضہ اسی وقت تسلیم کیا جاتا ہے جب خریدار کے ہاتھ میں شیئر سرٹیفیکٹ آجائے۔ لہذا میری رائے یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں خریدار کے نام شیئر سرٹیفیکٹ کی منتقلی سے پہلے شیئر پر اس کا حقیقی قبضہ نہیں سمجھا جائے گا اور خریدار کے لئے شیئرز کی بیع جائز نہیں ہوگی۔ ہر شئے پر اس کی خاص نوعیت کے اعتبار سے قبضہ کی نوعیت مختلف ہوتی ہے، جس کا مدار عرف وعادت پر ہوتا ہے، یعنی عرف وعادت میں جس چیز پر قبضہ کی جو نوعیت سمجھی جاتی ہو وہی معتبر ہوگی، ہر صورت میں قبضہ حسی ضروری نہیں ہوگا۔

۱۶۔ سرٹیفیکٹ کے حصول سے پہلے شیئر کی بیع:

جب تک خریدار شیئر سرٹیفیکٹ حاصل نہ کرلے اور اسے اپنے نام منتقل نہ کرالے اس وقت تک شیئر پر خریدار کا حقیقی قبضہ تسلیم نہیں کیا جائے گا، اور اگر قبضہ سے پہلے خریدار کسی دوسرے شخص کے ہاتھ شیئرز کی بیع کرتا ہے تو یہ بیع حقیقی قبضہ کے تحقق سے پہلے ہوگی جو شرعاً جائز نہیں ہے۔

۱۷۔ بروکر کی اجرت کا حکم:

جائز اور حلال کاروبار پر مبنی شیئرز کی خرید وفروخت میں کسی مسلمان کے لئے بروکر بننا اور اس پر اجرت لینا درست وجائز ہے، ایسے درمیانی اشخاص کو جو خرید وفروخت کے معاملات میں واسطہ بنتے ہیں، فقہاء کی اصطلاح میں دلال کہتے ہیں۔ دلالی کی اجرت کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ بخاری کی شرح فتح الباری میں ہے کہ:

"ابن سیرین، عطاء، ابراہیم اور حسن سے منقول ہے کہ ان حضرات کے نزدیک دلالی کی اجرت لینے میں

کوئی حرج نہیں ہے (فتح الباری لابن حجر عسقلانی ۹/۴۱۴)۔

علامہ شامی نے اس سلسلہ میں تحریر کیا ہے کہ:

تجب الدلالة على البائع أو المشترى أو عليهما بحسب العرف.

بائع اور خریدار یا دونوں پر عرف ورواج کے مطابق دلالی کی اجرت واجب ہوگی۔

لہذا صورت مسئولہ میں کسی مسلمان کے لئے اسٹاک ایکسچینج میں بروکر بننا اور اس کی اجرت لینا جائز و درست ہوگا۔

☆☆☆☆☆

شیئرز

فقہی تناظر میں

مولانا ناظر الاسلام۔مئو

۱۔ احقر کی رائے یہ ہے کہ شیئر خریدنے والے کا مقصد عموماً یہی ہوتا ہے کہ وہ کمپنی میں بحیثیت شیئر ہولڈر شرکت کرے اور یہ تجار کے مقصد کے زیادہ قریب بھی ہے جیسا کہ حضرت مولانا تقی عثمانی صاحب تحریر فرماتے ہیں: ''یہ شیئر درحقیقت کسی کمپنی کے اثاثوں میں شیئر ہولڈر کی ملکیت کے ایک متناسب حصے کی نمائندگی کرتا ہے (فقہی مقالات رص ۱۴۳)۔

۲۔ اولاً دونوں جانب نقد کی صورت میں خرید وفروخت کے متعلق ائمہ اربعہ کا مسلک پیش خدمت ہے، اسی کی روشنی میں شیئرز کے بیع وشراء کا مسئلہ بھی واضح ہوجائے گا۔

حضرت امام مالکؒ کے نزدیک ایک پیسہ کی بیع دو پیسوں سے جائز نہیں، کیوں کہ ان کے نزدیک علت ربا ثمنیت ہے، خواہ حقیقی ہو یا عرفی بہردونوع تفاضل جائز نہیں، اس کی دلیل المدونۃ الکبری کی عبارت ''لأن مالکا قال لا یجوز فلس بفلسین'' ہے (المدونۃ الکبری ۷ر۱۰۴)۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے نزدیک یہ کمی وبیشی صحیح ہے، کیوں کہ ان کے نزدیک سکے خلقی طور پر ثمن نہیں ہیں اصطلاحاً ثمن ہیں، اس لئے متعاقدین کو چاہئے کہ ان سکوں کی تعیین کر کے ان کی ثمنیت اصطلاحی باطل کردیں، ایسا ہوجانے کے بعد ان سکوں کا درجہ سامان وعروض کا ہوجائے گا، بنابریں قلت وزیادت جائز ہوگی۔

حضرت امام محمدؒ کے نزدیک قلت وزیادت موجب للربا ہوگی، کیوں کہ جب یہ سکے اصطلاحی ثمن قرار دیئے جاچکے تو صرف بائع اور مشتری کے ثمنیت باطل کرنے سے باطل نہ ہوگی تاوقتیکہ تمام لوگ اسے باطل قرار نہ دے دیں۔

حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک قلت وزیادت جائز ہے، کیوں کہ سکے عددی ہیں اور علت ربا وزن ہے۔'' إذا فات الشرط فات المشروط'' یہ پہلا قول ہے۔

امام مذکور کا دوسرا قول عدم جواز کا ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ سکے فی الحال تو عددی ہیں لیکن اصلاً دھات ہونے کی وجہ سے وزنی ہیں، اس لئے دونوں جائز نہیں۔

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ربا کی علت خلقی ثمنیت ہے اور یہ علت یہاں مفقود ہے، اس لئے کمی وبیشی کے ساتھ معاملہ کرنا درست ہے۔

اس تفصیل کے بعد عرض ہے کہ اگر اس کمپنی یا فیکٹری میں جس کے شیئرز خریدے گئے ہیں کچھ بھی منجمد اثاثے خواہ بلڈنگ کی شکل میں ہوں یا مشین وغیرہ کی شکل میں، ابھی تک خریدے نہیں گئے ہیں یعنی ابھی دونوں جانب نقد ہی نقد ہے، تو اس صورت میں اس کی بیع وشراء کمی وبیشی کے ساتھ جائز نہیں، سو روپے کا شیئر سو ہی روپے میں فروخت کیا جاسکتا ہے کمی وبیشی موجب للر با ہوگی۔

حضرت مولانا مفتی تقی عثمانی صاحب فرماتے ہیں:

جتنے لوگوں نے اس کمپنی میں اپنی رقم سبسکرائب (Subscribe) کی ہے اس رقم سے ابھی تک کوئی سامان نہیں خریدا گیا اور نہ اس سے کوئی بلڈنگ بنائی گئی اور نہ کوئی مشین خریدی گئی اور نہ ہی کوئی اثاثہ وجود میں آیا بلکہ ابھی وہ تمام پیسے نقد کی شکل میں ہیں، تو اس صورت میں دس روپیہ کا شیئر دس روپے کی نمائندگی کرتا ہے، لہذا جب دس روپے کا شیئر دس روپے کی نمائندگی کرتا ہے تو اس صورت میں اس شیئر کو گیارہ روپے میں یا نو روپے میں فروخت کرنا ہو جائے گا جو سود ہو جانے کی وجہ سے قطعاً جائز نہیں (فقہی مقالات رص ۱۴۵)۔

۳۔ کمپنی کے وجود میں آجانے کے بعد بالفاظ دیگر اثاثہ ونقد کے پائے جانے کی صورت میں اس شیئر کی بیع وشراء کمی وبیشی کے ساتھ جائز ہے۔ کیوں کہ اب شیئر مرکب ہو گیا جس میں اموال ربویہ وغیر ربویہ دونوں پائے جاتے ہیں، اس لئے دس روپے کا شیئر دس روپیہ سے زائد میں فروخت کیا جاسکتا ہے، دس روپے تو دس روپے کے مساوی ہو جائے گا اور زیادتی بلڈنگ واثاثہ وغیرہ کے بالمقابل ہو جائے گی جس میں شرعاً کوئی قباحت نہیں۔

۴۔ اگر کمپنی کسی مسلمان کی ہے اور وہ حرام کاروبار میں ملوث ہے (جس کی بہت ساری صورتیں ہیں چند صورتیں سوال میں مذکور بھی ہیں) تو اس کمپنی کے شیئرز خریدنا جائز نہیں۔ حضرت مولانا تقی عثمانی صاحب تحریر کرتے ہیں:

ایسی کمپنی کے شیئرز لینا کسی حال میں جائز نہیں، نہ ابتداء جاری (Float) ہونے کے وقت لینا جائز ہے اور نہ ہی بعد میں اسٹاک مارکیٹ سے لینا جائز ہے (فقہی مقالات رص ۱۴۴)۔

کمپنی غیر مسلم کی ہو اور یقین سے معلوم ہو کہ وہ سودی لین دین نہیں کرتا تو اس کی خرید وفروخت صحیح ہے، اور اگر اس کی بابت علم نہیں تو اس کی خرید وفروخت مکروہ تحریمی ہوگی۔ کراہت تحریمی کی وجہ یہ ہے کہ ان کے یہاں سودی کاروبار میں کوئی قباحت نہیں۔

۵۔ بنیادی کاروبار حلال ہوتے ہوئے بعض ممالک میں خصوصاً ہندوستان میں اضطراراً سود لینا پڑتا ہے، اگر ایسا نہ کیا جائے تو نت نئے مسائل سے دوچار ہونا پڑتا ہے جو تجار سے مخفی نہیں، اس لئے اسے حاجات کے قبیل سے مان کر اس طرح کی کمپنیوں سے شیئرز خریدے جاسکتے ہیں۔

۶۔ اس سوال کا جواب بھی احقر کے نزدیک وہی ہے جو سوال نمبر ۵ کے ضمن میں گذرا۔

۷۔ اگر سارا ادارومدار سودی قرض پہ ہے، اپنی جائز اور حلال کمائی کی اکثریت نہیں، تو اس صورت میں سود سے حاصل ہونے والی رقم ظاہر ہے سود ہے، بناء فاسد علی الفاسد فاسد ہے، وہ مفید للملک کیسے ہوسکتی ہے۔

۹۔ کمپنی کی میٹنگ میں اگر شیئر ہولڈر اس سودی لین دین کے خلاف آواز اٹھائے تو وہ اپنے فرض سے سبکدوش ہو جائے گا، حکیم الامت حضرت تھانوی، حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب، اور مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب کی بھی یہی رائے ہے۔

۱۰،۱۱۔ پہلے اور دوسرے سوال میں جزوی فرق ہے مگر جواب دونوں کا ایک ہی ہے، جتنی بھی سود کی رقم ہو با قاعدہ اہتمام کے ساتھ حساب لگا کر بلا نیت ثواب صدقہ کردیں۔ حضرت مولانا تقی عثمانی صاحب فرماتے ہیں: "جب منافع تقسیم ہو تو اس وقت جتنا نفع کا جتنا حصہ سودی ڈپازٹ سے حاصل ہوا ہے اس کو صدقہ کردے" (فقہی مقالات رص ۱۵۱)۔

۱۲۔ شیئرز کی خرید و فروخت، شرائط کا لحاظ کرتے ہوئے صحیح ہے، ہر کوئی تاجر یہ سوچ کر اور اس غالب ظن سے خرید وفروخت کرتا ہے کہ آئندہ اسے نفع حاصل ہوگا۔ ہاں نفع کی شرط کے ساتھ بیع جائز نہیں۔

۱۳۔ یہ صورت قطعاً حرام ہے اور اس کا شمار بھی سٹہ میں ہوگا جو کہ ناجائز ہے۔ حضرت مولانا تقی عثمانی صاحب رقمطراز ہیں:

لیکن اس خرید وفروخت کو درست کہنے کی دشواری اس سٹہ بازی کے وقت پیش آتی ہے جو اسٹاک ایکسچینج کا بہت بڑا اور اہم حصہ ہے، جس میں بسا اوقات شیئرز کا لین دین بالکل مقصود نہیں ہوتا بلکہ آخر میں جا کر آپس کا فرق (Deference) برابر کرلیا جاتا ہے اور شیئرز پر نہ تو قبضہ ہوتا ہے اور نہ ہی قبضہ پیش نظر ہوتا ہے، اس لئے جہاں یہ صورت ہو کہ قبضہ بالکل نہ ہو اور شیئرز کا نہ لینا مقصود ہو اور نہ دینا مقصود ہو بلکہ اس طرح سٹہ بازی کرکے آپس کے ڈیفرنس کو برابر کرلینا مقصود ہو تو یہ صورت بالکل حرام ہے اور شریعت میں اس کی اجازت نہیں (فقہی مقالات رص ۱۵۲)۔

۱۴۔ ایک تو سودا وہ ہے جس میں بیع کی نسبت کسی بھی زمانہ کی طرف کی جائے وہ باطل یا فاسد ہے، جیسے لبن فی الضرع سمک فی الماء، طیر فی الہواء، سمن فی اللبن، حبل الحبلۃ یا ملاقیح ومضامین وغیرہ کی بیع۔ کیوں کہ ان تمام صورتوں میں مبیع معدوم ہے، جہالت فاحشہ کا وجود ہے اور قدرت علی تسلیم المبیع ناممکن ہے۔

دوسرا سودا وہ ہے جو موجود تو ہے مگر حاضر نہیں غائب ہے، اب اس کی دو صورتیں ہیں: ایک تو وہ جسے پہلے سے دیکھا جاچکا ہے اور اس کے اوصاف بھی معلوم ہیں تو اس صورت میں بصیغہ المتعارف اس کی بیع صحیح ہو جائے گی۔ اور اگر دیکھا نہیں ہے تو بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی بیع صحیح ہوگی اور اسے خیار رؤیت حاصل ہوگا اور عدم رؤیت کی وجہ سے جو غرر یسیر پیدا ہوا تھا وہ خیار رؤیت سے مرتفع ہو جائے گا، کیوں کہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "من اشترى مالم يره فهو بالخيار إذا رآه"۔

۱۵۔ قبضہ کی اولاً دو قسمیں ہیں:

(۱) حقیقی (۲) حکمی

حقیقی قبضہ تو حس اور تسلیم سے ہوگا، اور حکمی قبضہ استیلاء، تمکن، اشارہ، تخلیہ و تمیز سے۔ کتاب اور سنت ونصوص فقہاء سے معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ مبیع کے اختلاف سے بدلتا رہتا ہے، اور جہاں کا جیسا تعامل ہوگا حجت قرار

پائے گا۔[۱]

۱۶۔ راقم کے خیال میں جب تک خریدار شیئر سرٹیفکیٹ حاصل نہ کرلے اس وقت تک شیئر فروخت نہیں کرسکتا، گو کہ معاملہ متعاقدین کے درمیان شیئر کی قیمت ادا کرنے ہی سے ہوگیا، مگر تمامیت بیع موقوف ہوگی ڈلیوری کی وصولیابی پر، اور یہی ڈلیوری قبضہ حقیقی کے ممکن نہ ہونے کی صورت میں قبضہ حکمی کے مرادف ہوگی۔

۱۷۔ شیئرز کی وہ خرید وفروخت جو جائز اور درست ہے اس میں بروکر کی حیثیت سے کام کرنا صحیح ہے، اس کے ما سوا میں نہیں۔

☆☆☆☆☆

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: المغنی والشرح الکبیر ۴/۲۲۰، رد المحتار ۴/۵۶۲، بدائع الصنائع ۵/۲۱۹، ۲۴۴، محلی لابن حزم ۸/۲۰، فتاوی ابن تیمیہ)۔

شرعی اعتبار سے شیئرز کی حیثیت

مولانا سلطان احمد اصلاحی، علی گڑھ

۱۔ کسی کمپنی کے خرید کردہ شیئر کے مسئلے میں یہی بات زیادہ راجح معلوم ہوتی ہے کہ وہ محض رقم کی دستاویز نہ ہو کر اس کمپنی میں شیئر ہولڈر کی ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے۔ اور وہ نقد کے ساتھ کمپنی کے اثاثوں اور اس کی املاک میں حسب تناسب حصہ دار ہوتا ہے۔ اس طرح اس پر بیع صرف کے احکام وارد نہ ہونے چاہئیں۔ دیوالیہ ہونے کی صورت میں کمپنی کے اثاثے قرق نہ کر کے اس کی املاک کی ضبطی سے اس کے قرضے ادا کئے جانے کے سلسلے میں کہا جا سکتا ہے کہ موجودہ قانون کی یہ دفعہ بحیثیت مجموعی کمپنی کے مفاد کے مدنظر رکھی گئی ہے، جس سے کہ کمپنی کے دیگر شرکاء کے لئے اس کے دیوالیہ ہوئے حصے کو دوبارہ بحال کرنے میں غیر معمولی دقتوں اور دشواریوں کا سامنا نہ کرنا پڑے۔

۲۔ کمپنی قائم کرتے وقت شیئرز کا جو اعلان کیا جاتا ہے جبکہ اس وقت اس کے پاس کچھ بھی املاک نہیں ہوتیں، اس وقت کمپنی کے خرید کردہ شیئر کی بیع پر بیع صرف کے احکام وارد ہوں گے۔ یہ اصلاً نقد کا نقد سے تبادل ہوگا، اور اس پر کسی قسم کا تفاضل جائز نہ ہوگا۔ ایک شیئر جتنی رقم جمع کر کے خریدا گیا ہے اسے اتنی ہی رقم پر فروخت کیا جانا ضروری ہوگا۔

۳۔ کمپنی کے وجود میں آ جانے کے بعد اس کے مخلوط اثاثہ میں جس میں ربوی اور غیر ربوی دونوں طرح کے مال کی شمولیت ہوتی ہے، اس کی نقد کے ساتھ فروخت جائز ہوگی۔ ربا اور انٹرسٹ کا حوالہ اس سے آگے بھی آ رہا ہے اس لئے ابتداء ً ہی اس کے سلسلے میں چند نکات کی وضاحت مناسب معلوم ہوتی ہے جس سے کہ آئندہ اس کی تکرار کی ضرورت نہ رہے۔

(الف) دراصل آج کے دور میں بینک کے انٹرسٹ کے مسئلہ پر ہی نئے سرے سے غور کرنے کی ضرورت ہے۔ قرآن وسنت میں حرام کردہ ربا کا سخت گیر اطلاق ہر حال میں اس پر درست معلوم نہیں ہوتا۔ بینک کا کردار بہر صورت صرف امانت داری کا نہیں ہوتا بلکہ آج کے دور میں اس کا اصل کردار مضارب در مضارب کا ہے۔ جس میں وہ اب تک کی معروف اسلامی مضاربت کے متناسب منافع کے بجائے جمع کردہ بالواسطہ کاروبار میں لگی رقم پر متعین فیصد پر منافع دینے کا اہتمام کرتا ہے۔ آج علماء کی ایک مقتدر جماعت جب مضاربت کی اس صورت کو جائز قرار دیتی ہے (تفصیل کے لئے اسلامک فقہ اکیڈمی کے اجلاس گزشتہ میں ہمارا پیش کردہ مقالہ "شریعت کا اصول عرف وعادت اور موجودہ حالات میں اس کی معنویت") تو اس مضاربانہ کردار کے ساتھ بینک کے انٹرسٹ کو مطلق حرام وممنوع ربوا کے ہر حال میں قائم مقام رکھنا مناسب نہیں معلوم ہوتا۔

(ب) دوسری بات فقہ کے اس جزئیہ کی ہے جسے بالکل ہی نظر انداز کیا جا رہا ہے، اور وہ یہ کہ: لا ربوا بین المسلم والحربی فی دار الحرب (ہدایہ ۷۰/۳، نیز شرح السیر الکبیر ۱۱۲/۳)۔

ہندوستان جیسے ملکوں کو آج من کل الوجوہ "دارالحرب" تسلیم نہ بھی کیا جائے تب بھی معاملات ربویہ کی تعیین و تحقیق میں اس کا کچھ نہ کچھ لازمی اثر پڑنا چاہئے۔ جبکہ دوسرے موقع پر حضرت امام اعظم کی طرف سے اس پر اضافہ ہے کہ دارالحرب میں اسلام لائے دو مسلمانوں کے درمیان اس معاملے پر بھی اسی حکم کا اطلاق ہوگا۔

وقال أبو حنيفة: لا يجري الربا بين مسلم و حربي في دار الحرب، و عنه في مسلمين أسلما في دار الحرب لا ربا بينهما (المغنی لابن قدامہ ۴/۴۵)۔

اس کی دلیل وہ حضرت مکحولؒ کی روایت سے دیتے ہیں جس کے مطابق نبی ﷺ کا ارشاد ہے:

لا ربا بين المسلمين وأهل الحرب في دار الحرب (مغنی ۴/۴۵، ۴۶)۔

دور حاضر میں دعوت اسلامی کی مطلوب مصالح کے مدنظر فقہ اسلامی کی اس رخصت کو چاہے ضرورت سے زیادہ وسعت نہ دی جائے، لیکن مسائل کی توجیہ و تحقیق میں اس کو بالکل نظرانداز کر دینا بھی مناسب نہیں معلوم ہوتا۔

۴۔ ہر چند کہ دور اول میں ذمی سے خنزیر کی تو نہیں لیکن شراب کی قیمت سے جزیہ وصول کرنے کی نظیر موجود ہے (شرح السیر الکبیر للسرخسی ۴/۲۲۷۔۲۲۸) تاہم وہ کمپنیاں جن کا کاروبار خالص شراب اور خنزیر کے حرام پر مشتمل ہو، ایسی کمپنیوں کے شیئرز کی خرید و فروخت درست نہیں معلوم ہوتی۔

۵۔ حلال کاروبار کی کمپنیاں جنہیں انکم ٹیکس وغیرہ سے بچنے کے لئے مجبوراً بینک سے سودی قرض لینا پڑتا ہے ان کے شیئرز کا خریدنا جائز ہے۔

۶۔ دوسری حلال کاروبار کی کمپنیاں جن کو قانونی تقاضوں کی تکمیل کی غرض سے سرمایہ بینک میں جمع کرنا پڑتا ہے یا سیکورٹی بانڈز خریدنے پڑتے ہیں، جن کی وجہ سے انہیں سود بھی ملتا ہے، ایسی کمپنیوں کا شیئرز خریدنا جائز ہے۔

۷۔ جواب نمبر۲ کی تنقیح سے اس کا جواب بھی صاف ہے، سودی قرضہ سے حاصل ہونے والا منافع جائز ہے۔ یہ قرض مفید ملک ہے اور اس سے حاصل ہونے والی آمدنی حلال ہوگی۔

۸۔ ہاں! کمپنی کا بورڈ آف ڈائرکٹرس شیئر ہولڈرس کا وکیل ہے، اور اس کا عمل شیئر ہولڈرس کا عمل سمجھا جائے گا۔

۹۔ جواب نمبر۲ کی تنقیح کے حوالہ سے بینک سے سودی قرضے کی سودی نوعیت ہی جب محل نظر قرار پائی تو پھر اس اختلاف کی ضرورت ہی باقی نہیں رہتی ہے۔ اپنے مضاربانہ کردار سے جس طرح جمع شدہ رکاروبار میں لگائی گئی رقم پر بینک متعین فیصد کا منافع دیتا ہے، ایسا ہی منافع وہ دوسرے ان لوگوں سے وصول کرتا ہے جنہیں ملنے والی رقم کا ایک نام "قرض" دیا جاتا ہے، جبکہ بینک اسے عملاً مضاربت کی صورت قرار دیتا ہے۔

۱۰۔ جواب نمبر۲ کے حوالہ سے صدقہ کرنے کی کوئی ضرورت نہیں، یہ اس کی جائز آمدنی ہے جسے وہ بے کھٹک زیر استعمال لاسکتا ہے۔

۱۱۔ تنقیح محولہ جواب نمبر۲ سے اس کا جواب بھی واضح ہے۔ صدقہ کی ضرورت نہیں، سود کی روایتی شمولیت کے باجود اس کی آمدنی جائز ہے۔

۱۲۔ شیئرز کی تجارت جائز ہے۔ کاروبار کا مطلب ہی ہے کہ آدمی منافع کا تخمینہ اور اس کی پیش بینی کر سکے، جس کے اندر یہ صلاحیت نہیں وہ کاروبار کرنے کا اہل نہیں۔ یہ تخمین اور قیاس آرائی تو ہر کاروبار میں شامل ہوتی ہے، اس لئے شیئرز کی تجارت کی پیش بینی اور قیاس آرائی شریعت میں ممنوع تخمین وقیاس آرائی کے دائرے میں نہیں آتی۔

۱۳۔ فیوچر سیل اپنی اس تفصیل کے ساتھ ناجائز ہے۔ یہ دراصل خالص قمار کی صورت ہے جسے ''بیاعات مستقبلیات'' کا خوبصورت نام دے دیا گیا ہے۔ یہ نہ بیع صرف ہے جس میں نقد کا نقد سے تبادلہ ہوتا ہے، نہ یہ شیئر کے دائرے میں آتا ہے جس میں اثاثے اور نقد کی خرید وفروخت نقد سے کی جاتی ہے۔ پس اس کے لئے تیسری صورت قمار کی ہی رہ جاتی ہے جو شریعت میں صراحۃً ممنوع ہے۔

۱۴۔ غائب سودا جس میں بیع کی نسبت مستقبل کی طرف کی جائے نادرست ہے (دیکھئے مغنی ۴/۲۸۸)۔

۱۵۔ شیئرز کے نقد سودے میں قبضہ کے تحقق کے لئے شیئرز سرٹیفکیٹ کا فوری طور پر قبضے میں آ جانا ضروری نہیں ہے، سودے کی تکمیل کے بعد عرف میں معتبر شیئر پر جو معنوی قبضہ حاصل ہو جاتا ہے عقد کی صحت کے لئے وہ کافی ہے، قبضہ حسی پر اصرار کی کوئی ضرورت نہیں۔

۱۶۔ جب اس طرح شیئر کی خریداری درست قرار پا گئی تو پھر اسے دوسرے تیسرے اور چوتھے خریدار کو بیچنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ جب شیئر کا ضمان ومنافع خریدنے کے ساتھ خریدار کی طرف منتقل ہو گیا تو وہ ''بیع مالا یضمن'' کے دائرے سے اپنے آپ نکل گیا۔ اور آگے کے لئے اس کے لئے اپنے شیئر کی خرید وفروخت میں کوئی رکاوٹ نہیں رہتی۔

۱۷۔ اسٹاک ایکسچینج کے بروکر اور ایجنٹ کی حیثیت سے کام کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، بشرطیکہ وہ سودے جن کی بروکری اور ایجنسی کا وہ کام کر رہا ہے، فی نفسہ ان میں کوئی حرمت اور ممانعت کا پہلو نہ ہو۔

¤¤¤¤¤¤¤¤¤¤¤¤

شیئرز

مقاصد شریعت کے دائرہ میں

مولانا ابوسفیان مفتاحی، مئو

۱۔ ابتلاء عام کی وجہ سے اس مسئلہ میں شرکت کے جواز کا فتوی دیا جاتا ہے، اور شیئرز اپنی ذات میں کوئی چیز نہیں بلکہ اس کی پشت پر جو املاک و اثاثے ہیں وہ اصل چیز ہے، لہذا شیئرز کی خرید وفروخت دراصل کمپنی کے اثاثوں میں متناسب ملکیت کی خرید وفروخت ہے، اور اس خرید وفروخت کے جواز کے لئے چار شرائط ہیں:

ا۔ اصل کاروبار حلال ہو، ۲۔ اس کمپنی کے منجمد اثاثے وجود میں آچکے ہوں، رقم صرف نقد کی شکل میں نہ ہو، ۳۔ اگر کمپنی سودی لین دین کرتی ہے تو اس کی سالانہ میٹنگ میں آواز اٹھائی جائے، ۴۔ جب منافع تقسیم ہوں اس وقت نفع کا جتنا حصہ سودی ڈپازٹ سے حاصل ہو رہا ہو اس کو صدقہ کردے۔

۲۔ صورت مسئولہ میں خرید کردہ شیئرز کی بیع جائز ہے۔

۳۔ صورت مسئولہ میں بشرط مذکور خرید و فروخت جائز ہے۔

۴۔ صورت مسئولہ میں بنیادی حرام کاروبار والی کمپنیوں کے شیئرز کی خرید وفروخت حرام ہے کیونکہ جواز کے لئے کمپنی کے کاروبار کا حلال ہونا شرط ہے۔

۵۔ صورت مسئولہ میں ایسی کمپنیز کے شیئرز خریدنا جائز ہے جن کا کاروبار حلال ہے، اس شرط کے ساتھ کہ سود کے خلاف آواز اٹھائی جائے، اور تجارت پر انکم ٹیکس ادا کرنا جو قانون حکومت ہے اس کی رعایت لازم ہونے کی وجہ سے بینک سے سودی قرضہ لے سکتے ہیں۔

۶۔ صورت مسئولہ میں مذکورہ کمپنیوں کے شیئرز خریدنا جائز ہے اور ملنے والی سودی رقم فقراء ومساکین کو بلانیت ثواب صدقہ کردینا لازم ہے۔

۷۔ صورت مسئولہ میں مجبوری میں سودی قرض لینا جائز ہے اور حلال کاروبار وتجارت کے واسطے لینے کی وجہ سے جو کاروبار سے منافع حاصل ہوں گے وہ شرعاً حلال اور مفید ملک ہوں گے اور اس کے ذریعہ حاصل ہونے والی آمدنی حلال ہوگی۔

۸۔ صورت مسئولہ میں کمپنی کا بورڈ آف ڈائرکٹرس شیئر ہولڈرس کا وکیل ہو کر اس کا عمل شیئرز ہولڈرس کا عمل ہوگا۔

۹۔ صورت مسئولہ میں شیئر ہولڈر کا سودی قرض لینے سے اختلاف کرنا اور اپنے اختلاف کا اعلان کردینا اسے بری الذمہ کردے گا۔

۱۰۔ صورت مسئولہ میں منافع میں سے سود کا صدقہ کردینا اور رفاہ عام کے کاموں میں لگادینا کافی ہوگا۔

۱۱۔ صورت مسئولہ میں چونکہ سودی لین دین کا غلبہ ہے تو جو حاصل ہونے والی سودی آمدنی کو کاروبار میں لگا کر نفع کمایا ہے تو جتنا فیصد کل آمدنی میں سود مخلوط ہو گیا ہے اتنا فیصد ملنے والے منافع سے نکال کر صدقہ کر دینا کافی ہوگا۔

۱۲۔ شیئرز کی تجارت جائز ہے، اور مولانا تقی عثمانی لکھتے ہیں : یہ بات مشہور ہوگئی ہے کہ تخمین و قیاس آرائی بذات خود حرام ہے یہ بات غلط ہے، تخمین یہ ہے کہ اندازہ لگایا جائے کہ کس چیز کی قیمت بڑھ رہی ہے اور کس کی قیمت کم ہو رہی ہے، جس کی قیمت کم ہونے کا اندیشہ ہو اس کو بیچ دیا جائے اور جس کی قیمت بڑھنے کی امید ہو اس کو رکھا جائے، یہ بات بذات خود ممنوع نہیں ہے، یہ تو ہر تجارت میں ہوتی ہے، جو بات ممنوع ہے وہ یہ ہے کہ بیع وشراء کی شرعی شرائط کی رعایت نہ کی گئی، مثلاً غیر مملوک کی بیع یا غیر منصوص کی بیع کی جا رہی ہو، یا قمار کی شکل بن رہی ہو، قمار دو باتوں سے ملکر بنتا ہے: ایک یہ کہ ایک طرف سے ادائیگی متعین ہو اور دوسری طرف سے موہوم ہو، دوسری بات یہ ہے کہ جس طرف سے ادائیگی ہوگئی ہے اس کی رقم دو باتوں میں دائر ہے ، یا تو یہ رقم خود بھی ڈوب جائے گی یا اور رقم کو کھینچ کر لائے گی (اسلام اور جدید معیشت و تجارت ،ص ۹۰)۔

۱۳۔ صورت مسئولہ میں فیوچر سیل شرعاً جائز نہیں ہے۔

۱۴۔ صورت مسئولہ میں غائب سودا جن میں بیع کی اضافت مستقبل کی طرف کی جاتی ہے شرعاً جائز نہیں ہے، کیونکہ تمام رکن اور انعقاد بیع کے لئے صیغہ ٔماضی یا حال شرط ہے، اور صیغہ ٔ استقبال سے بیع جائز نہیں ہے۔

۱۵۔ شیئرز پر قبضہ کا مطلب:

شیئرز در حقیقت کمپنی کی املاک میں متناسب حصہ داری کا نام ہے اور شیئر سرٹیفیکٹ در حقیقت اس حصہ داری کا تحریری ثبوت ہے، لہذا مبیع وہ تحریری ثبوت نہیں بلکہ کمپنی کی املاک کا ایک مشاع حصہ ہے، اس لئے اس پر حسی قبضہ تو نہیں ہو سکتا لہذا اس میں معنوی قبضہ ہی معتبر ہوگا۔ اب دو صورتیں ہیں: یا تو یوں کہا جائے کہ معنوی قبضہ اس وقت ہوگا جب سرٹیفیکٹ ہاتھ میں آجائے، یا پھر یوں کہا جائے کہ جس وقت وہ مشاع حصہ مشتری کے ضمان میں آجائے اس وقت معنوی قبضہ متصور ہوگا، اور ہر چیز کے قبضہ کا تصور عرف سے متعین ہوتا ہے اور عرف میں شیئرز کا قبضہ اس وقت سمجھا جاتا ہے جب سرٹیفیکٹ ہاتھ میں آجائے۔

۱۶۔ صورت مسئولہ میں احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ سرٹیفیکٹ پر قبضہ کئے بغیر آگے بیع نہ کی جائے۔

۱۷۔ صورت مسئولہ میں بروکر کی حیثیت سے کام کرنا درست ہے۔

☆☆☆☆☆

کمپنی کے شیئرز اور ان کا شرعی حکم

مفتی انور علی اعظمی، دار العلوم مئو

۱۔ کمپنی کے شیئرز کے بارے میں دو نقطۂ نظر ہیں:

ایک یہ کہ شیئرز سرٹیفیکٹ محض کمپنی کو دئے ہوئے پیسے کی دستاویز ہے، کمپنی کے اثاثوں اور اسکی املاک میں حسب تناسب حصہ دار ہونے کی دلیل نہیں ہے۔ دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ کسی کمپنی کا خرید کردہ شیئر کمپنی میں شیئر ہولڈر کی ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے، یہی نظریہ درست ہے۔

۲۔ کمپنی کے قیام کے وقت جبکہ اس کے صرف سیال اثاثے یعنی نقد روپے ہیں، ابھی اس کمپنی نے نہ کوئی بلڈنگ خریدی ہے اور نہ مشینری، نہ اس کے پاس خام مال ہے اور نہ تیار مال ہے، اس وقت کمپنی کے شیئر کا کمی بیشی کے ساتھ بیچنا خریدنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ جب کمپنی کے پاس نقد رقم کے علاوہ اور کوئی ملکیت نہیں ہے تو اس صورت میں دس روپے کا شیئر دس روپے ہی کی نمائندگی کر رہا ہے، لہذا اس کو نو روپے میں بیچنا یا گیارہ روپے میں خریدنا، ایسے ہی ہے جیسے دس روپے کے نوٹ گیارہ روپے کا بیچنا یا خریدنا، جو کہ نا جائز ہے۔

۳۔ جب کمپنی کے پاس سیال اثاثے کے علاوہ کچھ منجمد اثاثے مثلاً بلڈنگ، مشینری، خام مال وغیرہ ہو گئے تو اس وقت اس کے شیئرز کی بیع کمی بیشی کے ساتھ جائز ہوگی، لیکن اس صورت میں ایک بات کا لحاظ رکھنا ضروری ہے کہ جب کمپنی کا کاروبار ترقی کر جائے اور کمپنی کے واجب الوصول قرضے اور نقد کی مقدار بڑھ جائے تو شیئر کے مقابلہ میں واجب الوصول قرض اور نقد کی جو مقدار آتی ہے اس سے زیادہ میں بیچنا ضروری ہوگا، اس کے برابر یا کم میں بیچنا جائز نہیں، مثلاً ابتداء میں ایک کمپنی کی کل رقم سو روپے قرض لی گئی اور اجزاء اس طرح تھے۔

واجب الوصول قرض	بلڈنگ	مشینری	مال	نقد
۱۰	۴۰	۲۰	۲۰	۱۰

لیکن ترقی کے بعد کمپنی کے اثاثوں کی مالیت دو سو بیس (۲۲۰) ہوگئی۔

واجب الوصول قرضے	نقد شیئرز	بلڈنگ	مشینری	خام مال
۷۰	۷۰	۴۰	۲۰	۲۰

اب کمپنی کے شیئر کی ویلو دس سے بڑھ کر بیس ہوگئی، لہذا اس وقت دس روپے کے شیئر کی مجموعی مالیت اکیس روپے ہوگئی۔ اکیس میں سے چودہ نقد اور واجب الوصول قرضے اور بقیہ سات میں بلڈنگ، مشینری اور خام مال وغیرہ، اس صورت میں دس روپے کے شیئر کو چودہ روپے سے کم کا فرخت کرنا جائز نہیں ہوگا، بلکہ چودہ روپے سے زیادہ بیچنا ضروری ہوگا، تاکہ چودہ کے مقابلہ میں نقد اور واجب الوصول قرضے کے چودہ ہو جائیں اور زائد کے مقابلہ میں بلڈنگ مشینری اور خام مال کا حصہ ہوگا۔

۴۔ وہ کمپنیاں جن کا بنیادی کاروبار حرام ہے، جیسے شراب اور خنزیر کے گوشت کی تجارت اور اکسپورٹ، یا بینکس اور سودی اسکیموں میں روپئے لگانا، ان کے شیئرز خریدنا جائز نہیں۔

۵۔ موجودہ حالات میں انکم ٹیکس وغیرہ کا جو غیر عادلانہ قانون رائج ہے اس سے بچنے کے لئے سودی قرض لینا ایک مجبوری ہے اور یہ مجبوری شخصی کاروبار میں حائل ہوتی ہے اور کمپنی کو پیش آسکتی ہے، لہٰذا اگر کمپنی نے بدرجہ مجبوری سودی قرضے لئے تو اس کے شیئرز خریدنا جائز ہوگا۔

البتہ شیئرز ہولڈر اس بات کی کوشش کرے کہ مجبوری ختم ہونے کے بعد بلاضرورت سودی قرض میں کمپنی ملوث نہ رہے۔ دوسرے یہ کہ جتنا حصہ سودی اکاؤنٹ سے حاصل ہوا اتنا حصہ بلا نیت ثواب صدقہ کرے۔

۶۔ دو شرطوں کے ساتھ ایسی کمپنی کے شیئرز خریدنے کی اجازت ہوگی: ایک تو یہ کہ شیئر ہولڈر اپنی استطاعت بھر سودی آلودگی سے کمپنی کو بچانے کی کوشش کرے، اور دوسرے یہ کہ کمپنی کے اجلاس میں اس کے خلاف آواز اٹھائے۔

۷۔ سودی قرض لینے کی صورت میں اس قرض سے حاصل ہونے والے منافع جائز ہوں گے، وہ قرض مفید ملک ہوگا، اور اس سے حاصل ہونے والی آمدنی حلال ہوگی۔ مفتی محمد تقی عثمانی صاحب اپنی کتاب "اسلام اور جدید معیشت وتجارت" میں تحریر فرماتے ہیں: بعض علماء کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ کمپنی سودی کاروبار اصلاً کر رہی ہو یا تبعاً، سودی کاروبار کم ہو یا زیادہ، اس کے شیئرز لینا جائز نہیں خواہ اسکا حقیقی کاروبار درست ہو، لیکن صحیح یہ معلوم ہوتا ہے کہ کمپنی کے سودی لین دین کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ کمپنی قرضہ لے اور اس پر سود ادا کرے، اس صورت میں کمپنی کی آمدنی میں کوئی حرام عنصر شامل نہیں ہوا، اس لئے کہ جو کوئی شخص سود پر قرض لے تو یہ فعل حرام اور سخت گناہ ہے مگر وہ قرض کا مالک ہو جائیگا، اس کے ساتھ کاروبار کی جو آمدنی حاصل ہوگی وہ بھی حلال ہوگی (صفحہ ۸۷)۔

۸۔ کمپنی کا بورڈ آف ڈائرکٹرس شیئر ہولڈرس کا وکیل ہے لیکن یہ وکالت شرکت کی وکالت سے مختلف ہے، اس لئے کہ شرکت میں ہر شریک کی وکالت اس درجہ قوی ہوتی ہے کہ اگر ایک شریک بھی کسی کاروبار سے اختلاف کردے تو وہ کاروبار نہیں کیا جاسکتا لیکن کمپنی کے سیکڑوں شرکاء ہوتے ہیں بلکہ کبھی کبھی یہ تعداد ہزار تک پہونچ جاتی ہے، لہٰذا یہاں شیئر ہولڈرس باوجود شریک ہونے کے اتنا پاور نہیں رکھتے کہ اپنی تنہا رائے سے کمپنی کے اجتماعی فیصلے کو رد کرسکیں، اس لئے ان کا کمپنی کے اجلاس میں سودی کاروبار سے اختلاف کردینا اور بقول حضرت تھانویؒ کمپنی کے ذمہ داران کو اس مضمون کا خط لکھ دینا کافی ہوگا، اور اپنی استطاعت کے مطابق کوشش کرلینے کے بعد شیئر ہولڈر بورڈ آف ڈائرکٹرس کے اس عمل کا ذمہ دار نہیں ہوگا۔

۹۔ کمپنی کی میٹنگ میں شیئر ہولڈر کا سودی قرض لینے سے اختلاف کرنا اور اپنے اختلاف کا اعلان کردینا وکیل کے عمل کی ذمہ داری سے اسے بری الذمہ کردے گا۔

۱۰۔ اگر کمپنی کے منافع میں سود بھی شامل ہوا و[ر اس] کی مقدار معلوم ہو تو شیئر ہولڈر کو منافع سے اسکی بقدر نکال کر صدقہ کرنا بھی ضروری ہوگا۔

۱۱۔ اگر کمپنی کے منافع میں سود بھی شامل ہو اور حاصل ہونے والی سودی آمدنی کو کاروبار میں لگا کر نفع کمایا گیا ہو

تو جتنا فیصد کل آمدنی میں سود مخلوط ہو گیا اتنا فیصد ملنے والے منافع سے نکال کر صدقہ کر دینا شیئر ہولڈر کی بقیہ منافع کو جائز بنانے کے لئے کافی ہوگا۔

۱۲۔ شیئرز کی خریداری دو مقصد سے ہوتی ہے: ایک تو باقاعدہ کمپنی کا حصہ دار بن کر اسکا سال بسال نفع حاصل کرنے کے لئے، دوسرے شیئرز کو سامان تجارت کے طور پر بیچنے خریدنے کے لئے۔ شیئرز خریدنے والے کمپنی کے نفع کو سامنے رکھنے کے بجائے شیئرز کی قیمت میں اتار چڑھاؤ کو سامنے رکھتے ہیں، جب کسی کمپنی کا شیئر گھٹ جاتا ہے تو اسکا شیئر خرید لیتے ہیں اور بڑھ جانے کے بعد بیچ دیتے ہیں۔ اس دوسرے مقصد سے بھی شیئر کی خرید و فروخت جائز ہے، اور اس خریداری میں اور فروختگی میں جس قیاس آرائی اور تخمین کو دخل ہے وہ شرعاً ممنوع نہیں ہے، اس طرح کی قیاس آرائی تو ہر قسم کی تجارت میں چلتی ہے۔ البتہ تخمین اور قیاس آرائی کی بنیاد پر شیئرز کی خرید و فروخت وہاں ناجائز ہوگی جہاں شرعی اصول کی رعایت نہ کی جائے، مثلاً جہاں غیر مملوک کی بیع یا غیر مقبوض کی بیع ہو یا قمار کی شکل بن رہی ہو، مثلاً کمپنی کے وجود میں آنے سے پہلے اس کے منجمد اثاثوں کی بیع کی جائے، کمپنی کا ابھی صرف وجود ذہنی ہے خارج میں کچھ بھی نہیں، اور اس کے دس روپے کے شیئر کو پچاس روپے کا بیچا جائے، خواہ نیت سرمایہ کاری کی ہو یا شیئر بیچ کر نفع کمانے کی۔

۱۳۔ فیوچر سیل یا بیاعات مستقبلیہ:

شیئرز مارکیٹ میں مروج فیوچر سیل یعنی بیاعات مستقبلیہ کا سودا ناجائز ہے، کیونکہ یہ ایک جوا ہے، مقصد کسی چیز کی خرید و فروخت نہیں بلکہ صرف سٹے بازی اور ڈیفرنس برابر کرنا ہے، یہ صورت بالکل حرام ہے، اس لئے کہ اس بیع میں مشتری نہ تو مبیع پر قبضہ کرتا ہے اور نہ بائع ثمن پر، بلکہ یہ مقصد ابتداء ہی سے معدوم ہوتا ہے، دونوں کے درمیان قبضہ کی تاریخ طے ہوتی ہے اور اس تاریخ پر اگر شیئرز کی قیمت گھٹ گئی تو یوم خرید اور یوم قبضہ کا فرق مشتری بائع کو دیتا ہے، اور اگر شیئرز کی قیمت بڑھ گئی تو دونوں تاریخوں میں قیمت کا فرق بائع مشتری کو دیتا ہے، شرعی ضابطہ سے یہ بیع بالکل ناجائز ہے، اور اسی قسم کے تخمین اور قیاس آرائی کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

۱۴۔ غائب سودے جن میں بیع کی نسبت مستقبل کی طرف کی جاتی ہے وہ بھی شرعاً ناجائز ہے، مستقبل میں بیع کا وعدہ کیا جاسکتا ہے لیکن وقت آنے پر باقاعدہ بیع ضروری ہوگی۔ بیع کی مستقبل کی طرف اضافت یا تعلیق بہ اتفاق ناجائز ہے (اسلام اور جدید معیشت و تجارت ر۹۱)۔

۱۵۔ شیرز کا قبضہ:

کمپنی کے شیئر ہولڈر یعنی حصہ دار سے حصہ خریدنے کے بعد خریدار اس حصہ کا مالک ہو جائے گا، چاہے اس سے اپنے حصہ کا سرٹیفکیٹ ملا ہو یا نہ ملا ہو، جیسے مکان کا خریدار نفس خرید سے مکان کا مالک ہو جائے گا، چاہے رجسٹریشن کا کاغذ ملا ہو یا نہ ملا ہو، شیئرز ہولڈر کا شیئر سرٹیفکٹ پر اگر چہ حسی قبضہ نہیں ہوا لیکن کمپنی کے حصہ پر اسکا معنوی قبضہ ثابت ہو جائے گا، اس لئے کہ اسٹاک ایکسچینج کے قانون کے حساب سے خریدنے والا خریدنے کے وقت سے اسکے نفع نقصان کا ذمہ دار مانا جاتا ہے، یعنی اگر خریداری کے بعد

سرٹیفکٹ ملنے سے پہلے کمپنی تباہ ہوگئی تو نقصان مشتری کا ہوگا بائع کا نہیں ہوگا۔ مفتی محمد تقی عثمانی تحریر فرماتے ہیں: اسٹاک ایکسچینج کے لوگوں سے تفصیلی گفتگو کے نتیجے میں یہ بات سامنے آتی ہے کہ حاضر سودا ہو جانے کے بعد شیئرز کے تمام حقوق اور ذمہ داریاں خریدار کی طرف منتقل ہو جاتی ہیں، وہ خریدار کے ضمان میں داخل ہو جاتے ہیں، اس دلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ شیئر کے بیع ہی سے خریدار مالک ہو جائے گا اور اس کا قبضہ سرٹیفکٹ کی حصولیابی پر موقوف نہیں ہوگا۔ لیکن دوسری دلیل اسکے خلاف کی متقاضی ہے، وہ یہ کہ عرف میں سرٹیفکٹ پر قبضہ کو ہی شیئر پر قبضہ تصور کیا جاتا ہے، کیونکہ کمپنی کے حصہ مشترکہ پر قبضہ حسی کی کوئی شکل نہیں، لہذا جب تک سرٹیفیکٹ نہیں مل جاتا عرف میں وہ آدمی اپنے شیئر پر قابض نہیں ہوا، اس دلیل کا تقاضہ یہ ہے کہ سرٹیفکٹ حاصل کرنے سے پہلے اس کی بیع دوسرے کے ہاتھ نہ کرے۔

۱۶۔ سرٹیفکٹ حاصل کرنے تک ابھی شیئر پر قبضہ مشتبہ ہے، اس لئے اس کی بیع احتیاط کے خلاف ہے اور اسکی اجازت سٹہ بازی کی حوصلہ افزائی کے مترادف ہے، اس لئے اس سے پرہیز لازم ہے۔

☆☆☆☆☆

شیئرز کے احکام

مفتی شبیر احمد قاسمی صاحب
دارالافتاء مدرسہ شاہی، مراد آباد

کمپنی کے حصص اور شیئرز خریدنا:

اگر کوئی براہ راست کمپنی سے شیئرز کا فارم خرید کر شرکت کر لیتا ہے اور حصص کے تناسب سے نفع ونقصان اور راس المال سب میں شریک ہو جاتا ہے تو شرعاً یہ معاملہ شرکت عنان کے دائرہ میں داخل ہو کر جائز اور درست ہو جائے گا (مستفاد امداد الفتاوی ۳؍۴۹۴، ۳؍۴۹۰) اس لئے کہ شرکت عنان میں ہر فریق کا عمل میں شریک ہونا لازم نہیں ہے بلکہ اس میں وکالت کا مفہوم موجود ہونے کی وجہ سے عمل میں شرکت کے بغیر بھی درست ہو جاتی ہے (مستفاد فتاوی عالمگیری ۲؍۳۱۹) کہ روپئے دینے والے اس کمپنی کے شرکاء ہیں اور کارکنان کمپنی ان کے وکیل ہوتے ہیں (امداد الفتاوی ۳؍۴۹۱) لہذا کمپنی کے حصص اور شیئرز کا خریدنا اور ان سے نفع حاصل کرنا جائز اور حلال ہوگا (ایضاح النوادر ۱؍۱۰۲)۔

مارکیٹ سے شیئرز خریدنا:

ہمارے ہندوستان میں یہ طریقہ رائج ہے کہ بعض لوگ کمپنی کے ایجنٹ بن کر ایجنسی کھول کر کمپنی سے کافی مقدار میں شیئرز لے کر بازار میں شیئرز فارم فروخت کرتے ہیں، تو کیا اس طرح ایجنسی سے کمپنی کے شیئرز خریدنا جائز ہو سکتا ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ اس کی تین شکلیں زیادہ واضح نظر آتی ہیں:

۱۔ خریدار کی نگاہ میں یہی بات پیش نظر ہوتی ہے کہ شیئرز کا فارم خرید کر متعلقہ کمپنی میں شرکت حاصل کرتا ہے اور تناسب کے حساب سے نفع ونقصان میں شریک ہوتا ہے، تو ایسی صورت میں اگر ایجنسی نے کمپنی کو ان حصوں کا عوض ادا نہیں کیا ہے تو ایجنسی من جانب کمپنی وکیل ہے اور شیئرز کے خریدار کمپنی کے شریک ہوں گے، اور اگر ایجنسی نے ان حصوں کا عوض ادا کر دیا ہے تو ایجنسی کمپنی کی شریک ہوگی، اور جب ایجنسی اپنے حصص بازار میں جا کر دوسروں کے ہاتھ عوض لے کر منتقل کر دے گی تو ایجنسی درمیان سے نکل جائیگی اور خریدار کمپنی کی شرکت میں حصہ دار بن جائیں گے (مستفاد امداد الفتاوی ۳؍۴۹۲)۔

۲۔ خریدار کے ذہن میں یہ بات نہیں ہوتی ہے کہ کمپنی میں شرکت کرنا ہے بلکہ اس کے ذہن میں صرف یہ بات ہوتی ہے کہ آئندہ چند روز کے بعد ان حصص کا بھاؤ بڑھ جائے گا اور اس سے زیادہ قیمت میں فروخت ہو سکتے ہیں لہذا اب خرید لئے جائیں، تو اس طرح شیئرز کی خرید وفروخت بھی شرعاً بقول امام ابو یوسف جواز کے دائرہ میں داخل ہو کر جائز اور حلال ہو جائے گی۔

وقال ابو یوسف لا یکرہ ھذا البیع (الی قولہ) حتی لو باع کاغذۃ بالف یجوز

الخ (شامی ۳۲۶/۵، فتح القدیر ۲۱۲/۷)۔

اور حضرت امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ یہ بیع مکروہ نہیں ہے حتی کہ اگر کوئی کاغذ ایک ہزار میں فروخت کیا جائے تو بھی جائز ہے۔

۳: کمپنی کے ایجنٹ تو نہیں بلکہ کوئی شخص براہ راست شخصی طور پر شیئرز خرید لیتا ہے اور پھر اپنے شیئرز کو کسی وجہ سے فروخت کر دیتا ہے اور خریدار اس سے کمپنی میں شرکت کی غرض سے یا آئندہ شیئرز کے بھاؤ بڑھنے پر اچھی شرح پر فروخت کرنے کی غرض سے خریدتا ہے تو یہ بھی شرعاً جواز کے دائرہ میں داخل ہو کر درست ہو جائے گا (ایضاح النوادر ۱۰۳/، امداد الفتاوی ۴۹۲/۳، ۴۹۵/۳)۔

مسلم کمپنی کے شیئرز خریدنا:

اگر مسلمان کی کمپنی ہے اور کمپنی میں جائز کاروبار ہے اور سودی کاروبار کرنا شیئرز کے خریدار کو یقین سے معلوم نہیں ہو سکا ہے تو ایسی کمپنی سے شیئرز کا خریدنا بلاشبہ جائز اور حاصل ہونے والا نفع حلال ہوگا، لہذا اگر کمپنی فی الواقع سودی لین دین کرتی ہے تو اس کا وبال کمپنی کے ذمہ داروں پر ہوگا شیئرز کے خریدار پر نہ ہوگا۔ ہاں البتہ اگر مسلم کمپنی کا سودی کاروبار یقین سے معلوم ہو جائے تو اس شیئرز کا خریدنا ناجائز اور ممنوع ہوگا (امداد الفتاوی ۴۹۱/۳)۔

اور امداد الفتاوی میں یہ بات صراحت سے بیان کی گئی ہے کہ اگر کمپنی کے سودی کاروبار سے خریدار مطلع ہو جائے اور خریدار کمپنی کو سودی لین دین سے صراحت سے منع کر دے تو ایسی صورت میں لین دین کا ذمہ دار خریدار نہ ہوگا اور اس کے لئے نفع حلال ہو جائے گا اور ذمہ دار کمپنی کے عملہ ہوں گے (امداد الفتاوی ۴۹۷/۳)۔

سودی کاروبار میں حصہ لینے والی مسلم کمپنی کے شیئرز:

اگر کسی شخص نے سودی کاروبار میں حصہ لینے والی کمپنی کے شیئرز خریدے ہیں اور اس نے کمپنی کے عملہ سے صراحۃً کہہ دیا ہے کہ سودی کاروبار جائز نہیں ہے تو ایسی صورت میں عقود فاسدہ کے لین دین کے ذمہ دار بقول حضرت تھانویؒ کمپنی کے عملہ ہوں گے، شیئرز کا خریدار نہ ہوگا، اور اگر پھر بھی کمپنی نے سودی کاروبار میں حصہ لے لیا ہے تو یہ کمپنی کے عملہ سے معلوم کرے کہ سالانہ آمدنی میں سے کتنا فیصد سودی کاروبار کی وجہ سے منافع ہوا ہے تو یہ خریدار اپنے حاصل شدہ منافع میں سے اتنا ہی فیصد نکال کر صدقہ کر دے، یہ شیئرز کے معاملہ میں حرام مال سے بچنے کے لئے ایک بہترین شکل ہے (فقہی مقالات ص/۱۵۰)۔

غیر مسلم کمپنی کے شیئرز خریدنا:

اگر کمپنی غیر مسلم کی ہے اور اس میں سودی کاروبار نہیں ہے تو بلاشبہ غیر مسلم کی ایسی کمپنی کے شیئرز کا خریدنا اور اس کے منافع حاصل کرنا جائز اور حلال ہوگا، اور اگر غیر مسلم اپنی کمپنی میں سودی کاروبار بھی کرتا ہے یا حالات معلوم

نہیں ہیں، اور ظاہر ہے کہ ان کے یہاں سودی لین دین مذموم نہیں ہے تو ایسی صورت میں غیر مسلم کی کمپنی کے شیئرز خریدنا شرعاً مکروہ تحریمی ہوگا (امداد الفتاوی ۳ر۴۹، ایضاح النوادر ار۱۰۶)۔

اگر غیر اسلامی ممالک میں کمپنی کے شیئرز کا معاملہ چل رہا ہے تو شیئرز کمپنی کی تین قسمیں ہیں:

قسم اول۔ غیر اسلامی ممالک کی مسلم کمپنی:

غیر اسلامی ممالک کی مسلم کمپنی کی تین شکلیں زیادہ واضح ہیں:

۱۔ کمپنی مسلمانوں کی ہو، چاہے اس میں کام کرنے والے غیر مسلم بھی ہوں پھر بھی اس کو مسلم کمپنی قرار دیا جائے گا، اگر ایسی مسلم کمپنی کا پورا کاروبار سودی لین دین پر ہے اور اس کمپنی میں کوئی بھی جائز معاملہ نہیں کیا جاتا ہے، مثلاً فکس ڈپازٹ کی کمپنی ہے یا لائف انشورنس کی کمپنی ہے یا شراب کی کمپنی ہے، تو ایسی مسلم کمپنی میں شیئرز خرید کر شرکت کرنا جائز نہیں ہوگا۔

۲۔ مسلم کمپنی جائز معاملہ کرتی ہے، مثلاً پلاٹ اور عمارت کا کام کرتی ہے یا خود اس کمپنی میں اشیاء تیار ہوتی ہیں، مثلاً جوتا، چپل یا کپڑا یا صابن یا گاڑی وغیرہ خود اس کمپنی میں بنتے ہیں تو ایسی کمپنی کی شرکت اور اس کے شیئرز خرید کر منافع حاصل کرنا بلاشبہ جائز اور درست ہے، اس لئے کہ یہ معاملہ شرعی طور پر مضاربت یا شرکت کے دائرہ میں داخل ہو کر جائز اور درست ہو جاتا ہے۔

۳۔ مسلم کمپنی کا اصل کاروبار جائز تجارت یا جائز چیزوں کی ایجاد ہے لیکن ضمناً فکس ڈپازٹ وغیرہ بھی کرتی ہے یا سرکار سے سود پر قرض لے کر بھی کام کرتی ہے تو ایسی مسلم کمپنی سے شیئرز خریدتے وقت صاف کہہ دیا جائے کہ ہم سودی معاملہ کو جائز نہیں سمجھتے ہیں اور ہمارے اسلام میں سودی معاملہ جائز نہیں ہے اس لئے آپ سودی معاملہ نہ کیجئے، پھر بھی اگر کمپنی سودی معاملہ کر بیٹھے تو سال کے آخر میں منافع تقسیم کرتے وقت کمپنی سے معلوم کرلیا جائے کہ کتنے فیصد منافع سودی لین دین سے حاصل ہوا ہے تو خریدار اپنے منافع میں سے اتنا فیصد صدقہ کر دیا کرے (مستفاد فقہی مقالات رص ۱۵۱)۔

قسم دوم۔ مسلم وغیر مسلم کی مشترک کمپنی:

اگر غیر اسلامی ممالک میں کمپنی مسلمان وغیر مسلم کے درمیان مشترک ہے اور ایسی کمپنی کا شیئرز خریدا جا رہا ہے تو اس میں وہ سارے احکام لاگو ہوں گے جو خالص مسلم کمپنی سے شیئرز خریدنے کے متعلق ذکر کئے جاتے ہیں، جو صورتیں مسلم کمپنی کے شیئرز میں جائز ہیں وہ مشترک کمپنی میں بھی جائز ہوں گی، اور جو شیئرز مسلم کمپنی کے جائز نہیں ہیں وہ مشترک کمپنی کے بھی جائز نہ ہوں گے۔

قسم سوم۔ غیر مسلم کمپنی کے شیئرز:

اگر کمپنی کے مالک غیر مسلم ہیں اگر چہ اس میں کام کرنے والا بعض عملہ مسلمان کیوں نہ ہو، اس پوری کمپنی کو

غیر مسلم کمپنی کہا جائے گا، اور غیر مسلموں کے ساتھ مضاربت کا معاملہ کرنا یا شرکت عنان کا معاملہ کرنا بالاتفاق جائز ہے، البتہ صرف شرکت مفاوضہ میں حضرات طرفین اور حضرت امام ابو یوسف کا اختلاف ہے، حضرات طرفین کے نزدیک شرکت مفاوضہ میں مساوات فی الدین شرط ہے، اور حضرت امام ابو یوسف کے نزدیک مساوات فی الدین شرط نہیں ہے۔ اور کمپنی کے شیئرز کے معاملہ میں شرکت مفاوضہ کی تعریف یوں ہی صادق نہیں آتی ہے بلکہ شرکت عنان یا مضاربت کی تعریف صادق آتی ہے، اس لئے شیئرز کی خریداری میں مضاربت یا شرکت عنان کو پیش نظر رکھتے ہوئے مسئلہ پر غور کرنے کی ضرورت ہے، اور مضاربت اور شرکت عنان مسلم و غیر مسلم کے درمیان جائز ہوتا ہے، ان میں مساوات فی الدین شرط نہیں۔ لہذا مسلمان کے لئے غیر مسلم کمپنی کے شیئرز خریدنا بلا تردد جائز و درست ہوگا [1]

غیر مسلم کمپنی میں سودی کاروبار:

اگر مسلمان نے غیر مسلم کمپنی سے شیئرز خریدلیا ہے اور وہ غیر مسلم عقود فاسدہ اور ربا کا معاملہ بھی اپنی تجارت میں کرتا ہے تو ایسی صورت میں کمپنی کے شیئرز سے ملا ہوا منافع مسلمان کے لئے حلال ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں غور طلب مسئلہ یہ ہے کہ عقود فاسدہ اور ربا کا معاملہ کرنے میں مسلمان کا کوئی دخل نہیں ہے، سارا دخل اور اختیار اور معلومات اس غیر مسلم ہی کو حاصل ہے اور عقد کے حقوق بھی اسی غیر مسلم پر لاگو ہوں گے، اور خریدار مسلمان کو پوری طرح حقیقت بھی معلوم نہیں تو ایسی صورت میں حاصل شدہ منافع اس مسلم کے لئے حلال ہونے میں کسی قسم کا تردد نہیں ہے، اس لئے کہ ہم کو شریعت نے یہ حکم دیا ہے کہ ہم ان کو ان کے معاملات پر چھوڑ دیں، وہ اپنے اعتقاد کے اعتبار سے معاملہ کرتے رہیں، اور عقود فاسدہ اور سودی معاملہ ان کے دین کے اعتبار سے جائز ہے، اس لئے اگر غیر مسلم کمپنی نے اپنی کمپنی کے اندر سودی لین دین کر رکھا ہے تو اس کا وبال خریدار مسلم پر نہیں پڑے گا اس لئے کہ معاملہ کو طے کرنے میں مسلمان کا کوئی دخل نہیں ہے بلکہ غیر مسلم کمپنی کا دخل رہا ہے، لہذا غیر مسلم اپنے طور پر معاملہ کرکے جو منافع حاصل کرتا ہے وہ اس کے لئے حلال ہے اور جب وہ مسلمان کو دے گا تو اس کے لئے بھی حلال ہو جائے گا، لیکن جان بوجھ کر ایسا معاملہ کرنا مسلمان کے لئے مکروہ ہے، البتہ تجارت کا منافع حلال ہوگا۔ واللہ اعلم (اعلاء السنن ۱۴/۱۱۱-۱۱۲)۔

☆☆☆☆☆

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: بدائع الصنائع ۶/۸۱، قاضی خاں علی ہامش الہندیہ ۶/۳۱۳، عالمگیری ۲/۲۱۹، ۳۳۳/۲، تبیین الحقائق ۳/۳۱۵)۔

شیئرز کا شرعی حکم

مولانا محمد رضوان القاسمی، حیدرآباد

۱۔ کسی کمپنی کا خرید کردہ شیئر، کمپنی میں شیئر ہولڈر کی ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے، یا محض اس بات کی دستاویز ہے کہ اس نے اتنی رقم کمپنی کو دی ہے۔ اس سلسلے میں علماء کرام کی رائیں مختلف ہیں۔ تاہم کمپنی کی حقیقت اور خصوصیات سے اس گروہ کی تائید ہوتی ہے جو کہتے ہیں کہ وہ ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے۔ کیوں کہ اگر کمپنی شرکاء کی باہمی قرارداد سے تحلیل ہو جائے تو ہر ایک کو کمپنی کے اثاثہ واملاک کا متناسب حصہ ملتا ہے، نفع حاصل ہونے کی صورت میں ہر شیئر ہولڈر کو راس المال کے تناسب سے حصہ ملتا ہے اور خسارہ کی صورت میں اسی تناسب سے نقصان برداشت کرنا پڑتا ہے۔

۲۔ جب کمپنی کا وجود عمل میں نہ آیا ہو تو ظاہر ہے کہ شرکاء کے حصص صرف نقود کی شکل میں ہوں گے، تو ایسے شیئر کی بیع میں نقد کا مقابلہ نقد سے ہوگا، جس کے جواز کی شرط یہ ہے کہ مجلس میں قبضہ ہو، لہذا اس شرط کے مفقود ہونے کی وجہ سے ایسے شیئر کو خریدنا جائز نہ ہوگا، چونکہ نقد کے مقابلہ میں نقد ہے۔

۳۔ کمپنی کے وجود میں آجانے کے بعد اس کا سرمایہ نقود واملاک کا مجموعہ ہوتا ہے، تو اس کا شیئر خریدنا جائز ہے جب کہ ثمن کے مقابلہ میں نقد کم ہو، تاکہ بقیہ ثمن املاک کے مقابل ہو جائے، جیسا کہ فقہاء چاندی سے ملمع کی ہوئی تلوار وغیرہ کی بیع میں یہ شرط لگاتے ہیں کہ ثمن کے مقابلے میں چاندی کم ہو، چنانچہ علامہ ابن عابدین شامی فرماتے ہیں:

والأصل انه متى بيع نقد مع غيره كمفضض و مزركش بنقد من جنسه شرط زيادة الثمن.

اصل یہ ہے کہ جب نقد اور غیر نقد سے مخلوط شئی مثلاً چاندی سے ملمع کی ہوئی چیز اور زری والے کپڑے کی بیع خالص نقد کے ساتھ کی جائے تو اگر دونوں نقد کی جنس متحد ہو تو ثمن کی زیادتی شرط ہے۔

۴۔ وہ کمپنیاں جن کا بنیادی کاروبار حرام ہے تو ان کے کا شیئرز خریدنا ناجائز ہے، کیونکہ یہ اعانت علی المعصیۃ ہے، اور کتاب وسنت اور فقہاء کی عبارات اس کے حرام وممنوع ہونے پر ناطق ہیں۔

۵۔ اگر کمپنی کا بنیادی کاروبار حلال ہو لیکن وہ عائد ہونے والے ناواجبی ٹیکس مثلاً انکم ٹیکس وغیرہ کی زد سے بچنے کے لئے سودی قرض لیتی ہو تو یہ احتیاج وضرورت کی وجہ سے جائز ہے، چنانچہ علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

يجوز للمحتاج الا ستقراض بالربح (الاشباہ والنظائر ص ۹۲)۔

محتاج کے لئے سودی قرض لینا جائز ہے۔

۶۔ اور اگر قانونی تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے سرمایہ کا کچھ حصہ ریزرو بینک میں جمع کرنا پڑتا ہو تو یہ بھی ضرورت کی وجہ سے جائز ہے، اس لئے ایسی کمپنی کے شیئرز خریدنے کے جواز میں بھی کوئی کلام نہیں۔

۷۔ سودی لین دین عقود فاسدہ میں سے ہے، اس لئے اس پر قبضہ کرنے سے ملکیت آجائیگی، اگر یہ معاملہ ضرورتاً کیا گیا ہو تو اس سے حاصل ہونے والے منافع بھی حلال ہوں گے، چونکہ اس میں کوئی حرام عنصر شامل نہیں ہوا

ہے،اور ضرورتاً لئے جانے کی وجہ سے اس میں خبث بھی نہیں ہے، لیکن اگر بلا ضرورت قرض لیا گیا ہو تو وہ مال خبیث سمجھا جائے گا،اس لئے منافع بھی حلال نہ ہوں گے۔

۸،۹۔ کمپنی کا بورڈ آف ڈائرکٹرس شیئرز ہولڈرس کا وکیل ہے، لیکن شیئر ہولڈر اگر ڈائرکٹرس کے کسی عمل سے صراحۃً براءت کا اظہار کردے تو وہ اس کا ذمہ دار نہ ہوگا۔

۱۰۔ مذکورہ تمام صورتوں میں سودی منافع کا صدقہ کر دینا کافی ہوگا، جیسا کہ مال حلال وحرام کے خلط ملط ہو جانے کا حکم ہے کہ جب حرام مال کی مقدار معلوم ہو تو صرف اس کو صدقہ کر دینا کافی ہوگا۔

۱۱۔ اگر سودی آمدنی کو کاروبار میں لگایا جاتا ہو اور سبھی شیئرز کمپنیاں ایسا کرتی ہوں تو ان کے شیئرز خرید کرنا جائز ہے۔

۱۲۔ شیئرز کی خرید وفروخت درحقیقت کمپنی کے اثاثوں میں متناسب حصہ کی خرید وفروخت ہے، گویا اسے تجارت کی حیثیت حاصل ہے،اس لئے شریعت کے دائرے میں رہتے ہوئے اس کی تجارت جائز ہے، بیع کے جواز وعدم جواز میں قیاس وتخمین کا کوئی دخل نہیں ہے۔

۱۳،۱۴۔ غائب سودا جس میں بیع کی نسبت مستقبل کی طرف کی جاتی ہے،نہ جائز ہے اور نہ معتبر، چنانچہ وہبہ زحیلی فرماتے ہیں:

البيع المضاف: هو ما أضيف فيه الايجاب إلى زمن مستقبل كان يقول شخص لغيره: بعتك هذه السيارة بكذا من أول الشهر القادم ..... أتفق الفقهاء على عدم صحة البيع المعلق او المضاف (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۴۶۱)۔

بیع مضاف وہ ہے جس میں ایجاب کی کیفیت زمانہ مستقبل کی طرف کی جائے، جیسا کہ کوئی شخص دوسرے سے کہے: میں نے تیرے ہاتھ یہ گاڑی اتنے میں فروخت کیا لیکن اسے آئندہ مہینہ کے شروع میں حوالہ کرونگا.........
فقہاء کرام بیع معلق یا بیع مضاف کے صحیح ہونے پر متفق ہیں۔

۱۵،۱۶۔ فقہاء احناف کے یہاں تخلیہ کو حکماً قبضہ سمجھا گیا ہے، جس کا مقصد یہ ہے کہ مشتری بلا رکاوٹ ومشقت مبیع میں تصرف کر سکے، یہ کیفیت شیئر ہولڈر کو بوقت شراء ہی حاصل ہو جاتی ہے، جیسا کہ کمپنی کی خصوصیات وقوانین سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام حقوق وذمہ داریاں اور دیگر تصرفات کا حق بوقت شراء ہی حاصل ہو جاتا ہے، لہذا عقد تام ہوتے ہی یہ سمجھا جائے گا کہ وہ مبیع (کمپنی کے املاک کا متناسب حصہ) پر قابض ہے، لہذا شیئر (تحریری ثبوت) پر قبضہ کئے بغیر اس کی بیع درست ہوگی، چونکہ اصل مبیع اس کے ضمان میں آچکی تھی۔

۱۷۔ بروکر یعنی ایجنٹ کی حیثیت سے کام کرنا درست ہے، چنانچہ علاء الدین حصکفی فرماتے ہیں:

أما الدلال فإن باع العين بنفسه باذن ربها فاجرته على البائع (درمختار ۴/۵۶۰)۔

اگر دلال مالک مال کی اجازت سے مال خود فروخت کرے تو اس کی اجرت بائع پر ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

☆☆☆☆☆

حصص سے متعلق شرعی نقطۂ نظر

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

شیئرز کی ماہیت اوراس کی تعریف کیا ہے؟اس سلسلے میں اگر کسی معتبر کمپنی کے بورڈ آف ڈائرکٹرس کا شائع کردہ مواد ترجمہ کر کے سوالنامہ کے ساتھ منسلک کیا جاتا تو شیئرز کا مفہوم سمجھنے میں آسانی ہوتی۔ غالبًا یہ بھی ایک طرح کا نظام ہے،جس طرح بینکنگ ایک نظام ہے،اس لئے نظام چلانے والے ادارے اپنے نظام کے تعارف کے لئے جو مواد شائع کرتے ہیں اسی سے اسکی ماہیت سمجھ میں آتی ہے۔ ماہیت سمجھنے کے بعد ہی کوئی حکم لگانے کا مرحلہ آتا ہے، نیز بعض مسلم ممالک میں بھی یہ نظام رائج ہے، وہاں کے علماء کے خیالات معلوم ہوجاتے تو آسانی ہوتی، مناسب ہوتو اگلے سمینار میں اسی مسئلہ کوزیادہ شرح وبسط کے ساتھ دوبارہ لایا جائے تاکہ بصیرت کے ساتھ رائے قائم کی جاسکے۔

ا۔ بظاہر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ شیئرز دستاویز ہیں،لیکن اس طرح کی دستاویز نہیں ہے جیسی ڈالر، پاؤنڈ، ریال، اور روپے ہیں۔ ثانی الذکر زرمبادلہ ہے اور اول الذکر ایک طرح کا اسٹامپ ہے زرمبادلہ نہیں ہے، چنانچہ شیئرز کے بدلے اگر کوئی شخص اناج کی منڈی میں اناج خریدنا چاہے تو اس کو اناج نہیں ملے گا، شیئرز کا چلن تو صرف شیئرز کے مارکیٹ میں ہوتا ہے۔ اس لئے شیئرز کو نوٹوں کے بدلے خریدنا بیع صرف کیونکر ہوسکتا ہے، بیع صرف تو جب ہوتی جب دونوں جانب زرمبادلہ ہوتا، یہاں ایک جانب زرمبادلہ یعنی روپے ہیں اور دوسری جانب ایک مخصوص قسم کا اسٹامپ ہے۔ جب شیئرز نہ مبیع ہے نہ ثمن بلکہ متعینہ حصص کی تفصیل اور اسکی ضمانت ہے تو اس کے معاملہ کو عقد بیع کہنے کے بجائے عقد شرکت کہنا درست معلوم ہوتا ہے۔

شیئرز کا معاملہ شرکت عنان ہے جس میں تمام شرکاء اپنا مال بھی لگاتے ہیں اور محنت بھی کرتے ہیں، شیئرز میں شرکاء کا مال لگانا تو ظاہر ہے، اور محنت لگانا یہ ہے کہ ان ہی کے پیسوں سے تمام کام کرنے والوں کو اجرت دی جاتی ہے، گویا ان کا نائب ان کی طرف سے کام کررہا ہے۔

ومعنى شركة العنان أن يشترك رجلان بماليهما على أن يعملا فيهما بأبدانهما والربح بينهما وهي جائزة بالاجماع (المغنی ۱۶/۵)۔

یعنی شرکت عنان کا معنی ہے کہ دو آدمی اپنا مال بھی لگائیں اور اپنی محنت بھی لگائیں اور نفع آپس میں بانٹ لیں، اس طرح کی شرکت بالاتفاق جائز ہے۔

ولايجوز ان يكون رأس مال الشركة مجهولا ولا جزافاً (المغنی) یعنی عقد شرکت میں راس المال کا مجہول ہونا یا اس کا انکل پر مبنی ہونا درست نہیں ہے۔

وشركة العنان مبنيّة على الوكالة والأمانة لأن كل واحد منهما بدفع المال إلى صاحبه أمّنه وباذنه له فى التصرف وكّله (بحوالہ سابق)۔

یعنی شرکت عنان کی بنیاد وکالت اور امانت پر ہے۔اس لئے کہ ہر ایک نے اپنا مال دوسرے کو دیکر اس کو امین بنادیا ہے، اور اس کو تصرف کی اجازت دیکر وکیل ٹھہرادیا ہے۔

۴۔ جو کمپنیاں ناجائز مال تیار کرتی ہیں ان کے شیئرز خریدنا ناجائز ہے۔

۵،۶۔ سود کی مجبوری:

جس صورت میں کمپنی اپنے طور پر پوری طرح سود سے بچنے کی کوشش کر رہی ہے، لیکن قانونی مجبوری کی وجہ سے اور انکم ٹیکس سے بچنے کے لئے اس کو سودی قرض لینا پڑا ہے، یا اس نے بادل ناخواستہ سود لے کر اتنا صدقہ کردیا ہے، تو یہ صورت تمام صورتوں میں سب سے زیادہ اوراہون ہے۔ لیکن مال کو بڑھانے اور مالدار بننے کے لئے سودی قرض لینا حرام اور انتہائی قبیح ہے۔

اگر کوئی کمپنی جائز الاستعمال مال تیار کرتی ہے اور اس میں شرکت کے وقت ہر شریک کا راس المال متعین کردیا گیا ہے اور اس سے حاصل ہونے والے نفع کی نسبت یعنی نصف، ثلث، ربع، ثمن کے طور پر ذکر کی گئی ہے تو اس کے شیئرز کا خریدنا درست ہے۔

۱۲۔ شیئرز کی تجارت:

شیئرز جب نہ ثمن ہیں اور نہ مبیع، تو ان کی تجارت کیونکر درست ہوسکتی ہے، رأس المال یا ثمن وہ زرمبادلہ ہے جو شیئر ہولڈر ادا کرتا ہے، اور مبیع وہ سامان ہے جو فیکٹری میں تیار ہوگا، شیئر ان دونوں میں سے کچھ بھی نہیں ہے، لہذا اس کی بیع وشراء درست نہیں ہے، نیز جب شیئر کا معاملہ عقد شرکت ہے تو شریک کے لئے یہ درست نہیں ہے کہ وہ اپنا حصہ دوسرے کو فروخت کردے۔

۱۳۔ فیوچر سیل درست نہیں ہے، کیونکہ یہ قمار ہے۔

عن عبدالله بن مسعود قال نهى النبيّ ﷺ عن صفقتين في صفقة رواه أحمد، قال سماک یبیع البیع فیقول هو بنسأ بکذا وبنقد بکذا و قال الشوكاني والعلة في تحريم بيعتين في بيعة عدم استقرار الثمن في صورة بيع الشيء الواحد بثمنين (نیل الاوطار ۱۵۳/۵)۔

حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک بیع دو بیعوں کی صورت میں کرنے سے منع فرمایا، سماک کہتے ہیں کہ اسکی صورت یہ ہے کہ کہے یہ مال ادھار لوتو اتنے میں اور نقد لوتو اتنے میں۔ قاضی شوکانی کہتے ہیں کہ علت نہی یہ ہے کہ ثمن میں استقرار نہیں ہے۔

۱۷۔ جس صورت میں شیئرز خریدنا درست ہے اس صورت میں بروکری بھی درست ہے۔

ولا بأس أن يأخذ السمسار أجره قال البخاري في صحيحه لم ير ابن سيرين وعطاء وإبراهيم والحسن بأجر السمسار بأسا، وقال ابن عباس لابأس بأن يقول بع هذا الثوب فما زاد على كذا و كذا فهولک، وقال ابن سيرين إذا قال بعه بكذا فما كان من ربح فهو بيني وبينک

فلا بأس به، وقال النبی ﷺ المسلمون عند شروطھم (الحلال والحرام فی الاسلام/۲۳۸)۔
یعنی اگر ایجنٹ اجرت لے لے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ امام بخاری فرماتے ہیں کہ ابن سیرین اور عطاء بن ابی رباح اور ابراہیم اور حسن بصری ایجنٹ کی اجرت میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے۔ حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ اگر کوئی کسی سے کہے کہ یہ کپڑا بیچ دو اور جو زیادہ پیسے ملیں گے وہ تمہارے ہونگے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور ابن سیرین کہتے ہیں کہ اگر کوئی کہے کہ یہ چیز فروخت کردو جو نفع ہوگا وہ ہمارے اور تمہارے درمیان نصف نصف ہوگا تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

"المسلمون عند شروطھم" (مسلمانوں کو اپنی شرط پوری کرنی چاہئے)۔

☆☆☆☆☆

شیئرز کے چند مسائل

مفتی محبوب علی وجیہی، رامپور

۱۔ جو شخص کسی کمپنی یا فیکٹری کے شیئرز خریدتا ہے تو وہ اس کمپنی کے ہر حصہ اور ہر چیز میں اپنے شیئرز کے تناسب سے مالک ہو جاتا ہے، اس لئے یہ شیئرز اس کی ملکیت کا نمائندہ ہے، پس شیئرز کی یہ حقیقت ہے کہ نقد، اثاثوں، اس کی زمین، مشینیں وغیرہ شیئرز کے ذریعہ اس کی ملکیت میں آجاتی ہیں، اس لئے شیئرز کی خریداری یا فروخت نقد کی نقد کے ساتھ نہیں ہے بلکہ اس کے شیئرز کے حصے کے بقدر جو چیز بھی کمپنی کی ملک ہے اس کی اس پر ملک ہو جاتی ہے، اور جو قانون گورنمنٹ کا ہے وہ ہمارے نقطہ نظر سے غلط ہے، اس میں شیئرز ہولڈر کے شیئرز کے بقدر کمپنی کے اثاثے یا اتنی رقم کمپنی کی ترقی ہونا ضروری ہے۔

۲۔ اگر کمپنی کا کوئی وجود نہیں ہے صرف کاغذ پر ہے تو شیئرز خریدنا جائز نہیں ہے، جب کمپنی کا وجود کچھ نہ کچھ ہو جائے مثلاً میٹریل وغیرہ تعمیر کے لئے آگیا، زمین خرید لی تو پھر فروخت کر سکتا ہے، یہ بیع بیع صرف ہوگی۔

۳۔ اگر کمپنی کے اثاثے نقد کے مقابلہ میں نمایاں طور پر غالب ہیں تو شیئرز خریدنا درست ہے کیونکہ اس سے بچنا بہت دشوار ہے اور معاملات کا دارومدار سہولت پر ہے۔ فقہ کا مشہور مقولہ ہے جو احناف کے یہاں بطور دلیل موجود ہے: "للأكثر حكم الكل" اگر حرام اور حلال میں حلال غالب ہے تو کھانا پینا حلال ہے، اور حرام غالب ہے تو حرام، کیونکہ اس میں غالب کے اعتبار سے حکم ہوگا۔

۴۔ ان کمپنیوں کے شیئرز خریدنا مسلمان کے لئے حرام ہے۔

۵۔ چونکہ ان کمپنیوں کا نظام ہمارے ہاتھ میں نہیں ہے، اس لئے ان کے شیئرز کا خریدنا جائز ہوگا، پھر گورنمنٹ کی طرف سے بہت سے ایسے قوانین ہیں جن سے بچنا مسلمان کے اختیار میں نہیں ہے اس لئے "المشقة تجلب التيسير" کے تحت ان شیئرز کا خریدنا اور بیچنا جائز ہے، اسی طرح "الضرورات تبيح المحظورات" بھی اس پر دلیل جواز ہے۔

۶۔ اگر یہ قانون گورنمنٹ کی طرف سے بالجبر ہے اور اس جبر کو دفع کرنا ہمارے اختیار میں نہیں ہے تو سیکورٹی بانڈس خریدنا یا ریزرو بینک میں جمع کرنا جائز ہے، البتہ اس سے حاصل ہونے والا سود گورنمنٹ کو جو سود دینا پڑتا ہے اس میں دیدے، یا کوئی امدادی فنڈ غرباء کے لئے کھول دے اس سود کی رقم سے، اور یہ رقم اس میں خرچ کردے۔

۷۔ یہ قرض مفید ملک نہیں ہوگا اور اس سے حاصل ہونے والی آمدنی حلال نہیں ہوگی، قرض لینا خوشی سے نہ تھا مجبوری سے تھا اس لئے لینا پڑا، لیکن اب اس سے انتفاع جائز نہ ہوگا کیونکہ نفع اختیاری ہے۔

۸۔ وکیل کا کام موکل کی منشاء اور اس کے کہنے کے مطابق عمل کرنا ہے، لہٰذا اگر وکیل موکل کے کہنے اور موکل کی مرضی اور منشاء کے مطابق کام کرے گا تو اس کا عمل موکل کا عمل سمجھا جائے گا۔

۹۔ جی ہاں! اگر مؤکل وکیل کے کام سے اختلاف کرے تو پھر اس کام میں وہ اس کا وکیل نہیں رہے گا اور یہ وکیل کے عمل سے بریٔ الذمہ ہو جائے گا۔

۱۰۔ جی ہاں! مؤکل پہلے تو اپنے وکیل کے سود کے عمل میں اختلاف کر کے اس سے بریٔ الذمہ ہوگا، اب اس کے حصہ میں جو سود کی رقم آئے اس کو تصدق علی الفقراء کر دے تو یہ عنداللہ بریٔ الذمہ ہو جائے گا۔

۱۱۔ جی ہاں کافی ہوگا۔

۱۲۔ تجارت میں خرید و فروخت کے اندر بالعموم ظن وتخمین ہی کام کرتا ہے، آج بڑا تاجر بہت سا سامان اس لئے خرید کر رکھتا ہے کہ آئندہ دام بڑھیں گے اور میں نفع پر اس کو فروخت کروں گا، اسی طرح فیکٹری موجود ہے حلال سامان تیار ہو رہا ہے، یا فیکٹری بننے والی ہے پلان منظور ہو گیا یا بن رہی ہے، یا فیکٹری چل رہی ہے اس کے مال کی کھپت منڈی میں خوب ہے، پس ایسی فیکٹری کے اس خیال سے شیئرز خریدنا کہ اس میں نفع ہوگا بالکل جائز ہے، لیکن وہ فیکٹریاں جن کا ابھی وجود نہیں ہے صرف کاغذ پر ہیں ان کے شیئرز دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت نہیں کر سکتا تاوقتیکہ وہ تعمیر نہ ہونے لگیں اور ان کا وجود نہ ہو جائے۔

۱۳۔ قانون شریعت کے مطابق یہ خرید و فروخت ناجائز ہے۔

۱۴۔ اگر بیع سَلَم کی تعریف اس پر صادق آتی ہے اور وہ شرائط بیع سلم کے ساتھ ہو تو جائز ہوگی ورنہ نہیں۔

۱۵۔ جس وقت شیئرز کی خرید و فروخت کا عمل مابین بائع ومشتری جاری ہوا اسی وقت مشتری اس شی کا مالک ہو گیا اور قبضۂ حکمی اس کا ہو گیا، سرٹیفیکٹ تو محض ایک دستاویز ہے جس سے اس کی خریداری کا اور بائع کے فروخت کرنے کا ثبوت ہوتا ہے، جیسے ہم نے کسی جائداد کو خریدا، بعد کو رجسٹری کرائی تو رجسٹری ہمارے ہاتھ میں کبھی مہینہ بھر میں کبھی اس کے بھی بعد آتی ہے مگر جانبین میں عمل دخل اسی وقت سے شروع ہو جاتا ہے، لہذا یہاں عرف وعادت کی بنا پر قبضہ حکمی کافی ہوگا، حسی قبضہ ضروری نہیں۔

۱۶۔ مشتری نے شیئرز کی قیمت ادا کر دی، سودا پکا ہو گیا تو اب سرٹیفیکٹ کے انتظار کی ضرورت نہیں ہے وہ تو صرف کاغذی ثبوت ہے، مشتری اس کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کر سکتا ہے۔

۱۷۔ ایسے آدمی کو شرع کی اصطلاح میں سمسار کہتے ہیں، آج کل کی اصطلاح میں بروکر کہتے ہیں، بروکر کی حیثیت سے کام کرنا جائز ہے، یہ شخص عرف وعادت کے مطابق اپنا کمیشن بھی لے سکتا ہے اور طے کر کے بھی لے سکتا ہے۔

☆☆☆☆☆

کمپنیوں میں سرمایہ کاری اور شیئرز

احکام ومسائل

مولانا اختر امام عادل

'' کمپنی'' مشترکہ کاروبار کی ایک نئی شکل ہے، ورنہ خود مشترکہ کاروبار کا تصور نیا نہیں، فقہاء متقدمین کی کتابوں میں شرکت کی مختلف قسموں اور احکام کا تفصیلی ذکر ملتا ہے، کمپنی اسی شرکت کی ایک جدید قسم ہے، جس کا پس منظر حضرت مولانا تقی عثمانی کے بقول یہ ہے کہ:

''یورپ میں صنعتی انقلاب رونما ہونے کے بعد ستر ہویں صدی کے آغاز میں بڑے بڑے کارخانوں وغیرہ کے قائم کرنے کے لئے عظیم سرمایہ کی ضرورت پڑنے لگی، جس کو کوئی شخص اکیلا یا چند افراد مل کر فراہم نہیں کر سکتے تھے، تو اس وقت عام لوگوں کی منتشر بچتیں یکجا کر کے ان سے اجتماعی فائدہ اٹھانے کے لئے کمپنی کا نظام رائج ہوا (اسلام اور جدید معیشت وتجارت ص/۵۵)۔

شرکت و کمپنی میں فرق:

کمپنی کو شرکت کی جدید قسم ماننے کی وجہ یہ ہے کہ فقہاء نے شرکت کی جو چار قسمیں بیان کی ہیں، اور مضاربت کو بھی شامل کر لیا جائے تو پانچ قسمیں ہو جاتی ہیں، ان میں سے کسی بھی قسم میں کمپنی کو پورے طور پر داخل نہیں کیا جا سکتا، بنیادی طور پر اشتراک ہونے کے باوجود دونوں کے تصور و عمل میں کافی فرق ہے، مثلاً:

۱۔ شراکت میں ہر شریک کاروبار کے جزو مشاع کا مالک ہوتا ہے، تمام شرکاء ملکیت و اختیارات میں برابر ہوتے ہیں، ہر شخص دوسرے کا وکیل اور جواب دہ ہوتا ہے، جبکہ کمپنی میں ایسا نہیں ہوتا، کمپنی کا خود مستقل قانونی وجود ہے، اس کو ''شخص قانونی'' یا ''شخص فرضی'' کہا جاتا ہے، حاملان حصص کو کمپنی کے اثاثوں میں حق ملکیت تو حاصل ہے، مگر حق تصرف حاصل نہیں، کمپنی تحلیل ہونے کے بعد اگر کمپنی کے اثاثوں کی تقسیم عمل میں آئے تو شرکاء کو ان کے متناسب حصہ کے مطابق اثاثہ ملے گا، مگر تحلیل سے قبل وہ کوئی تصرف نہیں کر سکتا، اسی بنا پر کسی حامل حصص کے مدیون ہونے کی صورت میں اگر اس کے سامان کی قرقی عمل میں آئے تو کمپنی میں موجود اس کے حصہ کا اثاثہ قرق نہیں کیا جا سکتا۔

۲۔ شرکت میں کاروباری سلسلے میں کوئی دعوی ہو تو تمام شرکاء مدعی یا مدعا علیہ بنیں گے، ہر ایک فرد اس کا ذمہ دار قرار پائے گا، اس کے برخلاف کمپنی کا خود مستقل قانونی وجود ہے، وہ خود مدعی یا مدعا علیہ بنے گی، مگر

دوسرے حاملان حصص پر اس کی ذمہ داری نہیں آئے گی۔

۳۔ شرکت میں سے کوئی شریک اپنا معاملہ فسخ کر کے سرمایہ نکالنا چاہے تو نکال سکتا ہے، جبکہ کمپنی سے سرمایہ نہیں نکالا جاسکتا، البتہ شیئرز فروخت کئے جاسکتے ہیں۔

۴۔ شرکت میں عموماً ذمہ داری کاروبار کے اثاثوں تک محدود نہیں ہوتی، جبکہ کمپنی میں ذمہ داری محدود ہوتی ہے (اسلام اور جدید معیشت وتجارت رص ۶۲)۔

ان باہمی وجوہ فرق کی بنا پر کمپنی کے ساتھ مشارکت، یا اس کے شیئرز کی خرید وفروخت کو شرکت کی معروف فقہی قسموں میں سے کسی قسم میں پورے طور پر داخل نہیں کیا جاسکتا۔ اسی بنا پر اس کے جواز وعدم جواز کے بارے میں علماء کی رائیں مختلف ہوگئی ہیں، ایک محدود طبقہ اس کا قائل ہے کہ چونکہ شرکت صرف پانچ قسموں میں منحصر ہے، اور کمپنی ان میں سے کسی کے ذیل میں مکمل طور پر نہیں آتی اس لئے یہ جائز نہیں۔

جبکہ اس کے بالمقابل علماء کا بڑا طبقہ یہ کہتا ہے کہ کمپنی اگر چہ فقہ کی معروف پانچ قسموں میں داخل نہیں ہے، لیکن اس کے باوجود یہ جائز ہے، اس لئے کہ شرکت انہی پانچ قسموں میں محصور نہیں ہے، فقہاء نے اپنے زمانہ کی مروجہ صورتوں کا استقراء کر کے یہ قسمیں بیان کی تھیں، اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں تھا کہ ان کے علاوہ کوئی نئی قسم پیدا نہیں ہوسکتی، کسی فقیہ نے اس کا دعویٰ نہیں کیا، اور نہ کسی کتاب فقہ میں یہ لکھا ہے کہ ان کے علاوہ جو بھی قسم ہوگی وہ ناجائز ہے، بلکہ اصل چیز یہ ہے کہ شرکت کے اصول منصوصہ کی مخالفت لازم نہ آئے تو ہر نئی قسم جائز ہوگی ورنہ نہیں۔

ایک تیسرا نقطۂ نظر حکیم الامت حضرت تھانوی کا ہے، حضرت تھانوی کے نزدیک کمپنی اپنی حقیقی روح کے اعتبار سے شرکت عنان میں داخل ہے (امداد الفتاوی ۳ر۲۶۴)۔

اگر چہ اس میں بعض ایسی خصوصیات پائی جاتی ہیں جو معروف شرکت عنان میں پائی نہیں جاتیں، لیکن ان کی وجہ سے عنان کی حقیقت تبدیل نہیں ہوتی۔ وہ خصوصیات درج ذیل ہیں:

کمپنی کی خصوصیات:

۱۔ کمپنی جو خود ایک شخص قانونی ہے، وہ دیگر شیئرز ہولڈرس کے تعاون سے کاروبار کرتی ہے، جس میں خود اس کے ڈائرکٹروں کا بھی سرمایہ شامل ہوتا ہے، اس طرح یہ شرکت عنان کی شکل بن جاتی ہے، البتہ محنت وعمل میں شیئرز ہولڈرس کی شرکت نہیں ہوتی، یہ کمپنی بذات خود کرتی ہے، حاملان حصص کو صرف نفع و نقصان سے سروکار ہوتا ہے، اس کے انتظامی امور سے نہیں، لیکن اس سے نہ شرکت کے جواز پر کوئی فرق پڑتا ہے اور نہ عنان کی حقیقت تبدیل ہوتی ہے، فقہاء کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ شرکاء عنان میں سے کوئی شریک اپنے عمل کے لئے دوسرے شریک کو وکیل بنادے اور خود عمل سے دستبردار ہوجائے تو اس کی اجازت ہے، علامہ سمرقندیؒ نے لکھا ہے:

ویجوز ان یشترط العمل علیهما بان اشترکا ان یبیعا و یشتریا علی ان ما رزق اللہ من ذلک فھو بینھما علی کذا ویجوز ان یشترطا العمل علی احدھما دون الآخر (تحفۃ الفقہاء: باب شرکت العنان ۳ر۷)۔

۲۔ کمپنی کی دوسری خصوصیت اس کا مستقل قانونی وجود ہے، یہ کسی مشترک کاروبار کے لئے ایک نیا تصور ہے جو حال کی صدیوں میں پیدا ہوا، شریعت اسلامیہ میں واضح طور پر یہ اصطلاح تو نہیں ملتی، البتہ اس کے نظائر ضرور ملتے ہیں، مثلاً:

۱۔ وقف: اس کے لئے اگرچہ شخص قانونی کی اصطلاح استعمال نہیں کی گئی ہے، مگر وقف کا مستقل وجود تسلیم کیا گیا ہے، اس کی اپنی ملکیت ہوتی ہے، ملازمین کی تنخواہیں اس کے ذمہ ہوتی ہیں، وہ دائن ومدیون اور مدعی ومدعا علیہ بن سکتا ہے، جبکہ یہ سارے اوصاف شخص کے ہیں، اس سے فی الجملہ شخص قانونی کا تصور ثابت ہوتا ہے۔

۲۔ بیت المال: اس سے پوری قوم کا حق متعلق ہوتا ہے، مگر کوئی اس کے مال کی ملکیت کا دعوی نہیں کر سکتا، اس کے تمام مال کا مالک خود بیت المال ہوتا ہے، بیت المال دائن ومدیون بھی بن سکتا ہے، بلکہ علماء کے مطابق بیت المال کے مختلف شعبے بھی اپنی اپنی جگہ شخص کا درجہ رکھتے ہیں، ایک شعبہ سے دوسرے شعبہ میں قرض لیا جا سکتا ہے، اس طرح جس شعبہ سے قرض لیا گیا ہے وہ دائن ہوگا، اور جس کے لئے لیا گیا ہے وہ مدیون ہوگا۔

۳۔ دین میں ڈوبا ہوا ترکہ: جو شخص اس حالت میں فوت ہو جائے کہ اس کا پورا ترکہ اس کے دین میں غرق ہو تو ایسے شخص کا ترکہ خود اپنا وجود رکھتا ہے، اور وہ ترکہ خود مدیون ہے، اسی سے قرض ادا کیا جائے گا، میت مدیون نہیں اس لئے کہ اب وہ اس کا اہل نہیں، اور نہ ورثہ مدیون ہیں کہ انہوں نے یہ قرض نہیں لیا تھا۔

۴۔ خلطۃ الشیوع: یہ نظیر فقہ حنفی کے مطابق نہیں بلکہ ائمہ ثلاثہ کے مطابق ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اگر مال زکوۃ کئی شخصوں کے درمیان غیر معینہ طور پر مشترک ہو، تو زکوۃ الگ الگ شرکاء پر نہیں بلکہ مجموعہ مال پر واجب ہوتی ہے، گویا خود مجموعہ مال شخص کی حیثیت رکھتا ہے۔

۳۔ تیسری چیز جو کمپنی کو شرکت کی معروف قسموں سے ممتاز کرتی ہے، وہ ہے محدود ذمہ داری کا معاملہ۔ مضاربت میں مسئلہ یہ ہے کہ اگر رب المال مضارب کو قرض لینے کی اجازت نہ دے تو مضارب پر دیون زیادہ ہو جانے کی صورت میں رب المال کی ذمہ داری محدود ہوتی ہے، البتہ قرض کی اجازت دے دینے کے بعد ذمہ داری محدود نہیں رہتی۔ کمپنی میں شیئرز ہولڈرس کی ذمہ داری محدود ہوتی ہے جبکہ کمپنی اپنے کاروبار کے لئے قرض وغیرہ بھی لیتی رہتی ہے، مگر اس کا حل یہ نکالا جا سکتا ہے کہ کمپنی کے پراسپیکٹس میں لکھا ہوتا ہے کہ کمپنی کاروباری ضرورت سے قرض بھی لے گی، اس کے باوجود شیئرز ہولڈر کا شیئرز خریدنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ کمپنی کو قرض لینے کی اجازت دے رہا ہے۔ مگر وہیں مشکل یہ ہے کہ کیفیت نما (Prospectus) میں یہ بھی لکھا ہوتا ہے کہ شیئرز ہولڈر کی ذمہ داری محدود ہوگی، قرض کی اجازت دینے کے بعد ذمہ داری کے محدود ہونے کا کیا مطلب ہے؟ اس مشکل کا حل مولانا تقی

عثمانی نے بہترین پیش فرمایا ہے کہ شیئرز ہولڈر کا پراسپیکٹس میں مرقوم دونوں باتیں دیکھتے ہوئے کمپنی کے ساتھ مشارکت کرنا اس کی علامت ہے کہ وہ کمپنی کو قرض لینے کی اجازت اس شرط کے ساتھ دے رہا ہے کہ اس کی ذمہ داری محدود رہے گی، اس مضاربت کی طرح جس میں رب المال مضارب کو اس شرط کے ساتھ قرض لینے کی اجازت دے کہ اس کی ذمہ داری محدود رہے گی۔

لیکن یہاں ایک پریشانی یہ ہے کہ مضاربت کی جس شکل میں رب المال کی ذمہ داری محدود ہوتی ہے اس میں خود مضارب کی ذمہ داری غیر محدود ہوتی ہے، اور تمام دیون کے ادا کرنے کا وہ ذمہ دار ہوتا ہے، چاہے کاروباری سرمائے سے ہو یا اپنے ذاتی اثاثے سے، جبکہ کمپنی میں ایسا نہیں ہوتا۔ یہاں ایک طرف شیئرز ہولڈرس کی ذمہ داری محدود ہوتی ہے، تو دوسری طرف کمپنی کے ڈائرکٹروں کی ذمہ داریاں بھی محدود ہوتی ہیں، اس صورت میں قرض دینے والوں کو سخت غرر یا ضرر کا سامنا ہو سکتا ہے، جس کو فقہاء کی اصطلاح میں ذمہ کا خراب ہونا کہتے ہیں۔

اسی لئے بعض علماء نے کمپنی میں محدود ذمہ داری کے تصور کو شرعاً غلط قرار دیا ہے، لیکن یہ پریشانی پیدا ہوتی ہے کمپنی کی حقیقی حیثیت سامنے نہ رکھنے کی وجہ سے۔ کمپنی کو اگر شخص قانونی مان لیا جائے جیسا کہ اس کی حیثیت عرفی ہے، تو کوئی پریشانی نہیں ہوگی، اس لئے کہ شخص حقیقی اگر دیوالیہ ہو جائے تو قرض دینے والوں کو اس کے اثاثے سے زیادہ مطالبہ کا حق نہیں ہوتا، حضرت معاذ ابن جبلؓ کو حضور ﷺ نے جب مفلس قرار دیا تھا، تو آپ نے قرض خواہوں سے فرمایا تھا:

"خذوا ما وجدتم ليس لكم إلا ذلك" (صحیح مسلم ۲/۱۹/۱ باب وضع الجوائح)۔

محدود ذمہ داری کی ایک مثال:

مولانا تقی عثمانی نے محدود ذمہ داری کی ایک دلچسپ مثال دی ہے، وہ ہے عبد ماذون التجارۃ یہ اپنے آقا کا مملوک ہوتا ہے، اس کو آقا کی طرف سے تجارت کی اجازت ہوتی ہے، جو تجارت وہ کرتا ہے وہ بھی مولی کی مملوک ہوتی ہے، اس پر دیون اگر واجب ہوں تو وہ اس غلام کی قیمت کی حد تک محدود ہوں گے، اس سے زیادہ کا نہ غلام سے مطالبہ ہو سکتا ہے اور نہ مولی سے، یہاں بھی دائنین کا ذمہ خراب ہو گیا۔ یہ نظیر لمیٹیڈ کمپنی سے زیادہ قریب ہے، اس لئے کہ جیسے کمپنی میں شیئرز ہولڈرس کے زندہ ہوتے ہوئے ذمہ خراب ہو جاتا ہے، ایسے ہی یہاں بھی مولی کے زندہ ہوتے ہوئے دائنین کا ذمہ خراب ہو جاتا ہے (اسلام اور جدید معیشت وتجارت رص ۸۳)۔

شیئرز کی شرعی حیثیت:

اب تک کی گفتگو سے اتنی بات ثابت ہوگئی کہ کمپنیوں کے ساتھ مشارکت کرنا اور اس کے شیئر خریدنا فی نفسہ ناجائز نہیں ہے، اس لئے کہ اگر ہم شرکت کی معروف قسموں میں سے کسی قسم میں اس کو داخل کریں، مثلاً شرکت عنان یا مضاربت میں، تو اس کے بعض امتیازات کے باوجود ان کی قسموں کی روح بنیادی طور پر اس میں باقی رہے گی، اور اگر شرکت کی معروف قسموں کے بجائے کمپنیوں کو ہم نئی قسم قرار دیں تو بھی اس کے عدم جواز کی کوئی وجہ نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں کوئی ایسا واقعی پہلو نہیں ہے جو شرکت کے بنیادی اصول کے خلاف ہو۔

البتہ یہاں ایک بات پیدا ہوتی ہے جیسا کہ سوالنامہ میں اس کو اٹھایا گیا ہے کہ شیئرز کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ اصول کی روشنی میں محقق بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ شیئر دراصل کمپنی میں موجود اثاثوں کی متناسب ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے، اور جب کوئی انسان کسی کے ہاتھ شیئرز فروخت کرتا ہے تو وہ دراصل اثاثہ تجارت کے جزو مشاع یا حصہ متناسبہ کی بیع کرتا ہے، اور شیئرز سرٹیفکیٹ اس حصہ کی حقداری کا ایک وثیقہ ہے، جس کے ذریعہ اس متناسب حصہ کی ملکیت کو ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے، اس لئے شیئرز کی خرید وفروخت میں شرعاً کوئی مضائقہ نہیں۔

بعض علماء کا خیال یہ ہے کہ شیئر حصہ متناسبہ کی ملکیت کی نمائندگی نہیں کرتا بلکہ وہ محض ایک وثیقہ ہے، جیسے کہ بانڈز یا سندات قرض، اور اس کا مطلب صرف اس قدر ہوتا ہے کہ اس شخص نے اتنی رقم کمپنی کو ادا کی ہے، گویا شیئر سرٹیفکیٹ محض ادائیگی رقوم کی رسید ہے۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ شیئرز ہولڈر اگر مدیون ہو جائے تو دین مستغرق ہو جانے کی صورت میں مدیون کے صرف اثاثوں کی قرقی ہوتی ہے، کمپنی میں اس کے حصہ متناسبہ کی قرقی نہیں ہوتی، اگر شیئر کمپنی میں ملکیت متناسبہ کی نمائندگی کرتا تو جہاں اس کے دیگر اثاثوں کو قرق کیا گیا وہیں کمپنی میں اس کے حصوں کو بھی قرق کیا جانا چاہئے تھا۔ لیکن ان حضرات کی یہ دلیل اس لئے صحیح نہیں کہ اس سے زیادہ سے زیادہ حق تصرف واختیار کے فقدان کا ثبوت ملتا ہے، نفس ملکیت کے فقدان کا نہیں، چونکہ کمپنی کے اصول میں سے یہ ہے کہ کوئی شیئر ہولڈر اپنے حصہ کا سرمایہ کمپنی کے تحلیل ہونے سے پہلے نہیں نکال سکتا، ہاں وہ شیئر فروخت کر سکتا ہے۔ اس بنا پر مدیون حامل حصص کے اثاثوں کی قرقی کے وقت کمپنی سے اس کے حصۂ متناسبہ کے نکالنے کی اجازت نہیں ہوتی۔

حصۂ متناسبہ کی ملکیت کی دلیل یہ ہے کہ اگر کمپنی تحلیل ہو جائے تو اس کے اثاثوں کی تقسیم کے وقت ہر شیئر ہولڈر کو اپنے حصۂ متناسبہ کے مطابق اثاثہ ملے گا، خواہ اس کی مالیت اس کی لگائی ہوئی رقم سے زیادہ ہو یا کم، اگر شیئر ہولڈر کمپنی کے اثاثوں میں ملکیت نہ رکھتا تو تحلیل ہونے کے وقت اس میں اس کو حصہ کیسے ملتا؟

شیئرز خریدنے کے مقاصد:

شیئرز خریدنے کے دو مقاصد ہوتے ہیں: (۱) کبھی مقصد نفع ونقصان میں شریک ہونا اور کمپنی سے سالانہ یا ماہانہ منافع حاصل کرنا ہوتا ہے، اس کو انگریزی میں "Investment" کہتے ہیں۔ (۲) اور کبھی یہ مقصد نہیں ہوتا، بلکہ تجارت کے طور پر اس کو خریدتے ہیں، یہ لوگ شیئرز کی قیمتوں پر نگاہ رکھتے ہیں، اور جن شیئرز کی قیمتیں آج کم ہیں مگر آئندہ بڑھنے کا امکان ہے، ان کو خرید لیتے ہیں، اور پھر قیمت بڑھ جانے کے بعد بیچ دیتے ہیں، اسی طرح جو شیئر ان کے پاس ہیں، آئندہ ان کی قیمتوں میں اگر گراوٹ کا امکان ہو تو اس کو بیچ دیتے ہیں، اور جن میں بڑھنے کی امید ہے ان کو فی الحال نہیں بیچتے، بلکہ اس مدت کا انتظار کرتے ہیں، اس کو انگریزی میں "Capital Gain" کہتے ہیں، مدتوں کے درمیان قیمتوں میں جو کمی بیشی ہوتی ہے اسی سے وہ نفع اٹھاتے ہیں۔

شیئرز خواہ جس مقصد کے لئے خریدے جائیں، کچھ ایسے اصول وشرائط ہیں کہ ان کی رعایت کے ساتھ

شیئرز کی خرید وفروخت ہوتو شیئرز کا کاروبار جائز ہوگا، اس کے لئے بنیادی طور پر درج ذیل شرائط ہیں:

(۱) سب سے اولین شرط یہ ہے کہ کاروبار بنیادی طور پر حلال ہو، مثلاً شراب کا کاروبار نہ ہو، اس کی بنیاد سودی لین دین پر نہ ہو وغیرہ۔ حرام کاروبار یا ناجائز اصول تجارت پر مبنی کمپنی کے شیئرز خریدنا بالکل جائز نہیں، نہ جاری ہونے کے وقت لینا جائز ہے، اور نہ بعد میں اسٹاک ایکسچینج سے لینا جائز ہے، اس لئے کہ اس میں شرکت کرنا دراصل خود ان معاملات میں جانتے ہوئے شرکت کرنا ہے جو حرام ہے (امداد الفتاوی ۳/۱۳۰)۔

(۲) رہی وہ کمپنیاں جن کا بنیادی کاروبار جائز اور حلال ہو، مگر کبھی اس کو سودی لین دین یا ناجائز معاملہ میں بھی ملوث ہونا پڑتا ہے، اور آج کل زیادہ تر کمپنیاں اسی قسم کی ہیں، ان کے ساتھ مشارکت کرنا اور ان کے شیئرز خریدنا جائز ہے یا نہیں؟ یہ ایک اختلافی موضوع ہے۔

بعض علماء کا خیال یہ ہے کہ ایسی کمپنیوں کے شیئرز خریدنا بھی جائز نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں بھی بالواسطہ ناجائز معاملات میں شرکت لازم آتی ہے۔ لیکن محقق علماء جن میں حضرت تھانویؒ کا نام سرفہرست ہے، ان کا خیال ہے کہ ایسی کمپنیاں جو کبھی کبھار سودی کاروبار میں ملوث ہو جاتی ہیں ان میں شرکت کرنا اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کرتے ہوئے جائز ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ کسی کمپنی کے سود میں ملوث ہونے کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

۱۔ ایک صورت یہ ہے کہ سود پر قرض حاصل کیا جائے یا کسی کاروبار کے فروغ واستحکام کے لئے رشوت دی جائے، جس میں سود کی رقم دینی پڑتی ہے، کوئی ناجائز رقم کاروباری سرمائے میں شامل نہیں ہوتی، اس میں زیادہ سے زیادہ کمپنی کے عمل کو ناجائز کہا جا سکتا ہے، مگر اس سے سرمایہ کی پاکیزگی میں کوئی فرق نہیں آتا (امداد الفتاوی، کتاب الربا ۳/۱۷۰)۔

رہا کمپنی کا ناجائز عمل تو اس کے لئے حضرت تھانویؒ نے تجویز پیش فرمائی کہ شیئر ہولڈر کسی طرح یہ آواز اٹھا دے کہ میں سودی کاروبار پر راضی نہیں ہوں تو اس کی ذمہ داری ختم ہو جائے گی، کمپنی کے ذمہ داران کی طرف اس مضمون کا خط لکھ دینا بھی کافی ہو سکتا ہے (امداد الفتاوی ۳/۴۹۱)۔

آج کل اس کی بہترین صورت یہ ہے کہ اس کی سالانہ جمعیت میں آواز اٹھائی جائے۔

اس موقع پر مولانا تقی عثمانی نے ایک بہت ہی معقول سوال اٹھایا ہے، اور پھر اس کا عمدہ جواب بھی دیا ہے، مولانا کے سوال وجواب کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں اعتراض یہ ہو سکتا ہے کہ کمپنی کے ذمہ داران شیئر ہولڈر کے وکیل ہیں، اور شیئر ہولڈر کو معلوم ہے کہ اس کی مخالفت مؤثر نہ ہوگی، پھر وکالت قائم رکھتے ہوئے مخالفت کی آواز اٹھانے سے کیا فائدہ؟ اور اس کے بعد وہ اپنی ذمہ داری سے سبکدوش کس طرح ہو جائے گا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ کمپنی کی وکالت شرکت کی وکالت کی طرح مضبوط نہیں ہوتی، شرکت میں تو کوئی ایک شریک بھی کسی کاروبار سے اختلاف کر دے تو وہ کاروبار نہیں کیا جا سکتا، اسی طرح ہر شریک جب چاہے اپنا سرمایہ نکال سکتا ہے، جبکہ کمپنی کی وکالت اس قدر مضبوط نہیں ہوتی، یہاں شیئرز ہولڈرس کو نہ اس قدر حقوق تصرف حاصل ہیں، اور نہ ہر

شریک کے فیصلہ کو مستقل اہمیت حاصل ہے، یہاں فیصلے کثرت رائے سے ہوتے ہیں، اقلیت کی رائے اکثریت کے مقابلے میں رد کر دی جاتی ہے، اس لئے اگر کوئی شیئر ہولڈر مخالفت میں آواز بلند کرے اور اس کی مرضی کے خلاف کثرت رائے کی بنا پر فیصلہ ہو جائے تو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ کاروبار یا کمپنی کا فلاں عمل اس کی مرضی واجازت سے ہو رہا ہے، اس لئے حضرت تھانوی کی یہ رائے درست معلوم پڑتی ہے کہ مخالفت کی آواز بلند کرنے سے اس کی ذمہ داری ختم ہو جائے گی۔

۲۔ مسئلہ کی دوسری صورت یہ ہے کہ سودی لین دین دونوں ہو، کمپنی کبھی قرض بھی جاری کرتی ہو اور اس پر سود بھی لیتی ہو، تو ایسی صورت میں سرمائے کے اندر مال خبیث کا اختلاط ہوتا ہے، اس وقت فیصلہ کی صورت یہ ہوگی کہ اگر مال حرام کا اختلاط بڑے پیمانے پر ہو رہا ہو، یعنی کمپنی کا بنیادی کاروبار ہی حرام و ناجائز ہے، تب تو اس کے شیئرز خرید نا جائز نہ ہوگا، البتہ جن کمپنیوں میں یہ اختلاط بقدر قلیل ہو تو اصول کی روشنی میں اس کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے، اس لئے کہ اموال میں غالب سرمائے کا اعتبار ہوتا ہے، اس بنا پر غالب سرمایہ اگر پاک ہو تو جائز قرار دیا جائے گا، حضرت تھانوی کی یہی رائے ہے (اسلام اور جدید معیشت و تجارت رص ۸۸)۔

اس کی تائید فتاوی خانیہ کی درج ذیل عبارت سے بھی ہوتی ہے:

وإن كان غالب مال المهدى من الحلال لا بأس بأن يقبل الهدية ويأكل مالم يتبين عنده أنه حرام لأن أموال الناس لا تخلو عن قليل حرام فيعتبر الغالب (فتاوی خانیہ علی ہامش الہندیہ ۳ر۴۰۰)۔

وكذا في الاشباه في باب الهدية والبيع جميعا (الاشباہ والنظائر ار ۳۴۴)۔

وكذا في الحموي (حاشیۃ الحموی علی الاشباہ ار ۳۴۵)

البتہ یہاں شبہ یہ ہوتا ہے کہ ہدیہ کے مال اور شیئرز میں فرق ہے، اگر کسی آدمی کا کاروبار حلال وحرام دونوں ہے، اور وہ ہدیہ دے رہا ہے تو یہ احتمال ہے کہ حلال کمائی میں سے دے رہا ہو، جبکہ شیئرز میں جو نفع ہوتا ہے وہ تمام مدات کے تناسب سے ہوتا ہے، اس لئے سود پر جو دیون جاری کئے گئے ان سے جو سود حاصل ہوگا، نفع میں اس کا تناسب بھی جوڑا جائے گا، اس طرح شیئرز مال خبیث سے پاک نہیں ہو سکتا۔ اس صورت میں مولانا تقی عثمانی کی یہ تجویز پسندیدہ ہے کہ کمپنی کے "Income Statements" کے ذریعہ یا کمپنی کے ذمہ داروں سے تقسیم شدہ منافع کا تناسب معلوم کرے، اور شرح سود سے جس قدر نفع آیا ہو اس کو لازماً بلا نیت ثواب صدقہ کر دے۔ رہا سودی عمل میں کمپنی کے ساتھ بالواسطہ شرکت تو اس کے بارے میں عرض کیا جا چکا ہے کہ اس عمل کے خلاف شیئر ہولڈر کا آواز اٹھا دینا کافی ہے، اور وہ اس ذمہ داری سے بری ہو جائے گا۔

چونکہ آج کل کوئی کمپنی سودی معاملہ سے بالکلیہ پاک نہیں ہے، اس بنا پر مسلمانوں کو ان کے شیئرز خریدنے سے روکا نہیں جا سکتا، ورنہ مسلمان اقتصادی طور پر اور بھی کمزور ہو جائیں گے، البتہ ان کے مضرات سے بچنے کی ہر امکانی تدبیر کرنی ہوگی، یہ کوئی دانشمندی نہیں کہ حالات کو سمجھے بغیر ظاہری مضرات سے بچنے کے لئے کوئی ایسا اقدام کر دیا جائے کہ قوم کو اس سے بھی زیادہ بھیانک نتائج کا سامنا کرنا پڑ جائے۔

شیئرز کی بیع کمی بیشی کے ساتھ:

کمپنی کے شیئرز کو کمی بیشی کے ساتھ بھی فروخت کیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ کمپنی کا سارا سرمایہ بصورت نقود نہ ہو، بلکہ کچھ فکسڈ اثاثے (مثلاً مشینری اور بلڈنگ وغیرہ) حاصل کر لئے گئے ہوں، اگر کمپنی نے ابھی اپنا کاروبار شروع نہ کیا ہو یا اس کا سارا سرمایہ بصورت نقود ہو تو شیئرز کی خرید وفروخت کمی بیشی کے ساتھ جائز نہیں، اس لئے کہ اس وقت یہ شیئرز اپنے حصے کے نقود کی نمائندگی کریں گے، اور خالص نقود میں کمی بیشی کے ساتھ بیع جائز نہیں، البتہ جس صورت میں نقود کے علاوہ کچھ دیگر منجمد اثاثے بھی حاصل کر لئے گئے ہوں تو یہ شیئرز نقود کے ساتھ کمپنی میں موجود اثاثوں کی بھی نمائندگی کریں گے، اور اب شیئرز کی بیع کا مطلب یہ ہوگا کہ کمپنی کے اثاثوں میں ہر ایک کے متناسب حصے کی بیع ہو رہی ہے، اس مسئلہ کا مدار "سیف محلی" یا "منطقہ مفضضہ" کے مسئلہ پر ہوگا، جو امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے درمیان اختلافی مسئلہ ہے۔ اس مسئلہ کا حاصل یہ ہے کہ ایسے مال کو جو مال ربوی اور غیر ربوی سے مخلوط ہو خالص مال ربوی کے عوض فروخت کیا جائے، امام شافعی کے نزدیک یہ بیع جائز نہیں جب تک کہ مال مخلوط سے مال غیر ربوی کو الگ نہ کر دیا جائے۔ جبکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کی بیع جائز ہے، بشرطیکہ خالص مال ربوی مخلوط مال ربوی سے زیادہ ہو، اس لئے کہ اس وقت مخلوط مال ربوی اپنے بقدر خالص مال ربوی کے مقابلے میں ہو جائے گا، اور خالص میں جو مقدار زیادہ ہوگی وہ مال غیر ربوی کے مقابلہ میں ہو جائے گی۔

یہاں بالکل یہی صورت ہے کہ شیئرز جو نقود و غیر نقود کی نمائندگی کرتے ہیں ان کی بیع خالص نقود سے ہو رہی ہے، اس لئے امام اعظم کے نزدیک ان کی بیع جائز ہوگی، اور امام شافعی کے نزدیک ایسی حالت میں بیع جائز نہ ہوگی، البتہ بعض شافعیہ اور حنابلہ کے موقف کے مطابق اگر کمپنی کے اثاثے زیادہ ہیں اور نقود کم ہیں، تو شیئرز کی بیع جائز ہوگی، اور اگر نقود زیادہ اور دیگر اثاثے کم ہیں تو شیئرز کی بیع ناجائز ہوگی۔ آج کل علماء عرب زیادہ تر یہی فتوی دے رہے ہیں۔

بانڈز اور ڈبینچرز:

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کمپنی کو سرمائے کی ضرورت ہوتی ہے، تو بجائے شیئرز کے عوام کو قرضے دینے کی دعوت دیتی ہے، اس کے لئے دو طرح کی دستاویزات کمپنی جاری کرتی ہے، جس کو لے کر لوگ کمپنی کو قرضے دیتے ہیں، ایک دستاویز کو سند (بانڈ Bond) اور دوسرے کو شہادۃ الاستثمار (ڈبینچر ـ Debenture) کہتے ہیں، یہ دونوں قرض ہی کے دستاویز ہوتے ہیں، جو معینہ مدت کے لئے لئے جاتے ہیں، ان دونوں میں اس قدر تو مشترک ہے کہ دونوں قسم کے دستاویز حاصل کرنے والے لوگ کمپنی میں حصہ دار نہیں ہوتے، بلکہ محض دائن ہوتے ہیں، جن کو کمپنی کی طرف سے سالانہ سود دیا جاتا ہے، اور وقت مقرر پر رقم واپس کر دی جاتی ہے، جس کی ضمانت دی جاتی ہے، البتہ دو لحاظ سے فرق ہے: ایک فرق تو یہ ہے کہ بانڈ محض سند قرض ہے، جبکہ ڈبینچر قرض کے ساتھ رہن کا بھی وثیقہ ہے۔ بعض اوقات سند قرض کو تحفظ دینے کے لئے ایک دستاویز جاری کی جاتی ہے، جس میں اس سند کو کمپنی کی کسی ایک جائداد یا بہت سی جائدادوں کے ساتھ متعلق کر دیا جاتا ہے، کہ اگر یہ قرضے ادا نہ ہوئے تو ان متعلقہ جائدادوں سے ادا کر دیئے جائیں گے۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ اگر کمپنی دیوالیہ ہو جائے تو حقوق کی ادائیگی کی ترتیب میں ڈبنچرز اس جائداد کی حد تک قانوناً مقدم ہوں گے، جس کو رہن بنایا گیا تھا، بانڈز کی ادائیگی اس کے بعد ہوتی ہے۔

بانڈز کی ایک قسم ایسی ہے جو شیئرز میں تبدیل ہو سکتی ہے، اس کے لئے کبھی مدت مقرر ہوتی ہے کبھی نہیں ہوتی، کبھی اس کے لئے کچھ مخصوص شرائط ہوتے ہیں اور کبھی نہیں ہوتے، ایسے سندات قرض کو انگریزی میں (Convertible Bonds) کنورٹیبل بانڈز کہتے ہیں (اسلام اور جدید معیشت وتجارت ص ۶۴)۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ بانڈز، ڈبنچرز، یا کنورٹیبل بانڈز اصلاً سندات قرض ہیں اس لئے ان سے سرمایہ کاری نہیں کی جا سکتی، اور ان سندات کے حاملین کو صرف اتنی ہی رقم لینا درست ہوگا، جس قدر اس نے جمع کی ہوگی، اس سے زیادہ جو کچھ ملتا ہے وہ سود ہے حرام ہے، اس کو نفع قرار نہیں دیا جا سکتا۔

اس سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ سندات قرض کو کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ سندات جمع کردہ رقم کی محض رسید ہیں، یہ کمپنی کے اثاثوں میں کسی قسم کی ملکیت کی نمائندگی نہیں کرتے ہیں، اس لئے ان کی بیع کمی بیشی کے ساتھ جائز نہیں۔

بانڈز کی بیع دراصل کمپنی سے اپنے وصولی قرض کے حق کو دوسرے کی طرف منتقل کرنا ہے، یعنی اب کمپنی سے قرض وہ وصول کرنے کے بجائے فلاں شخص وصول کرے گا اور اس میں شرعاً کوئی قباحت نہیں، البتہ کمی بیشی کے ساتھ معاملہ کرنا جائز نہ ہوگا، بلکہ یہ سود قرار دیا جائے گا۔

سندات قرض کو رہن رکھا جا سکتا ہے، اس لئے کہ رہن کی بنیاد اصلاً اعتماد پر ہے، اور یہ بات اس میں پائی جاتی ہے۔

ولأن الكفالة والرهن شرعاً للتوثق (بدائع الصنائع، کتاب الاجارہ ۴؍۲۰۳)۔

اگر کسی کمپنی میں حصص تجارت حاصل کرنے کی گنجائش نہ ہو تو بدرجہ مجبوری قابل تبدیل سندات قرض (Convertible Bonds) خریدے جا سکتے ہیں، بشرطیکہ کمپنی کا بنیادی کاروبار حلال ہو، اور شیئرز میں تبدیل ہونے کی مدت تک جو سود ملے وہ اپنے استعمال میں نہ لایا جائے بلکہ صدقہ کر دیا جائے۔

سندات قرض کی خرید وفروخت میں فیس ویلو (Face Value) کا لحاظ رکھنا ضروری ہوگا، اس میں مارکیٹ ویلو کا لحاظ کرنا درست نہیں اگر وہ فیس ویلو سے مختلف ہو، اس لئے کہ یہ محض وصولی حق کی رسید ہے، کمپنی کے جزو مشاع کا بدل نہیں کہ اس کی قیمت میں اضافہ یا نقصان ہو۔

حصص کی تقسیم حصہ دار کے حقوق کے لحاظ سے:

پریفرنس شیئرز (Preference Share) جس کو اردو میں ترجیحی حصص اور عربی میں السہم الممتاز بھی کہتے ہیں، یہ نہ پوری طرح حصہ تجارت ہے اور نہ پوری طرح سند قرض ہے، دراصل حصص کی ایک تقسیم حصہ دار کے حقوق کے اعتبار سے ہوتی ہے، یعنی نفع وصول کرنے یا کمپنی کی پالیسی میں مداخلت کے اعتبار سے حصص کی دو قسمیں ہیں:

(۱) آرڈینری شیئر (Ordinary Share) جس کو عربی میں السہم العادی کہتے ہیں، (۲) دوسری قسم وہی پریفرنس شیئر ہے۔

ان دو قسم کے حصص میں بنیادی فرق یہ ہے کہ پریفرنس شیئر کے حامل کو نفع تقسیم کرنے یا حق رائے دہی میں آرڈینری شیئر کے حامل سے مقدم رکھا جاتا ہے۔ مولانا تقی عثمانی نے ان کے درمیان وجوہ فرق کو بڑی وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے:

(۱) السہم الممتاز کا نفع اس کے لگائے ہوئے سرمائے کی خاص شرح کے مطابق مقرر ہوتا ہے، مثلاً اس کے لگائے ہوئے سرمائے کا دس فیصد (10%) پہلے السہم الممتاز کے حاملین میں نفع تقسیم کر کے ان کا معینہ نفع ان تک پہونچایا جاتا ہے، اس کے بعد اگر کچھ بچے تو السہم العادی کے حاملین کو ملتا ہے، ورنہ وہ نفع سے محروم رہیں گے۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی سال کمپنی کو نفع نہیں ہوا تو ایسی صورت میں بھی السہم الممتاز کا نفع محفوظ رہتا ہے، آئندہ سال جب نفع ہوگا تو پہلے ان کو دیا جائے گا، اس کے بعد نفع بچا تو السہم العادی کو ملے گا۔

(۲) بعض اوقات ترجیح کی صورت یہ ہوتی ہے کہ السہم الممتاز کے نفع کی شرح السہم العادی سے زیادہ رکھی جاتی ہے۔

(۳) کبھی ترجیح اس طرح ہوتی ہے کہ کمپنی کے سالانہ اجلاس میں السہم الممتاز والوں کو ووٹ کا حق ہوتا ہے۔ السہم العادی والوں کو ووٹ کا حق نہیں ہوتا۔

(۴) کبھی السہم الممتاز والے کو زیادہ ووٹ کا حق ہوتا ہے اور السہم العادی والے کو کم ووٹ کا، مثلاً یہ کہ السہم الممتاز والے کو دو ووٹ کا اور السہم العادی والے کو ایک ووٹ کا حق ہوگا۔

حاصل یہ کہ السہم الممتاز ترجیحی حصے کا نام ہے، پھر ترجیح کی شکلیں مختلف ہوسکتی ہیں، اس کی ضرورت عموماً اس وقت پیش آتی ہے، جبکہ کسی خاص بڑی پارٹی مثلاً انشورنس کمپنی وغیرہ سے سرمایہ لینا ہو، اب وہ اس پر آمادہ نہیں کہ عام حصہ دار (شیئر ہولڈر) کی حیثیت سے رقم لگائے اس لئے کہ اس میں نفع طے شدہ نہیں ہے، اور اس پر بھی آمادہ نہیں کہ محض قرض دہندہ (دائن) کی طرح سود پر قرض دے، اس لئے کہ محض قرض دہندہ کی حیثیت میں وہ کمپنی کی پالیسیوں پر اثر انداز نہیں ہو سکے گی، ایسی پارٹی سے سرمایہ لینے کے لئے اس کو ترجیحی حصص دیئے جاتے ہیں، تا کہ اس کو مقررہ نفع بھی ملے اور کمپنی میں حصہ دار بھی ہو، چنانچہ یہ ایک اعتبار سے دائن اور ایک اعتبار سے حصہ دار ہوتی ہے (اسلام اور جدید معیشت وتجارت، ص ۶۰)۔

شیئرز کی خرید وفروخت کے مختلف طریقے:

اسٹاک ایکسچینج میں شیئرز کی خرید وفروخت کے مختلف طریقے رائج ہیں: (۱) کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کمپنی کے وجود میں آنے سے پہلے ہی اس کے شیئرز کی خرید وفروخت شروع ہو جاتی ہے، ایسی کمپنیوں کے شیئرز کی بیع وشراء جائز نہیں، اس لئے کہ جب کمپنی کا وجود ہی نہیں تو یہ شیئرز کس چیز کی نمائندگی کریں گے، اس لئے یہ بیع غیر مملوک ہے جو

اصولاً ناجائز ہے۔ (۲) جو کمپنیاں موجود ہیں ان کے شیئرز کی خرید وفروخت کے بھی کئی طریقے ہیں، ایک طریقہ فیوچر سیلز (Future Sales) کہلاتا ہے، اس میں شیئرز لینا دینا مقصود نہیں ہوتا، بلکہ محض مدت کے لحاظ سے نفع نقصان کی کمی بیشی برابر کرنا مقصود ہوتا ہے، یہ قمار ہے جو جائز نہیں۔ (۳) دوسرا طریقہ غائب سودا کا ہے، جس میں بیع کی اضافت مستقبل کی طرف کی جاتی ہے، یہ بیع بھی صحیح نہیں اس لئے کہ بیع کی تعلیق یا مستقبل کی طرف اس کی اضافت باتفاق فقہاء جائز نہیں، اس کو محض وعدۂ بیع قرار دیا جاسکتا ہے۔ (۴) تیسرا طریقہ حاضر سودا کا ہے، جس میں شیئرز کی بیع وشراء ایک ہی مجلس میں ہوجاتی ہے، اور عقد تام ہوجاتا ہے، البتہ شیئرز کا قبضہ کرانے میں کچھ تاخیر ہوتی ہے، شیئرز دو طرح کے ہوتے ہیں، ایک کو رجسٹرڈ شیئر (Registered Share) کہتے ہیں وہ حامل حصص کے نام پر کمپنی میں رجسٹرڈ ہوتا ہے، دوسرا بیئرر شیئر (Bearer Share) کہلاتا ہے، وہ کسی کے نام پر رجسٹرڈ نہیں ہوتا، جس کے قبضہ میں ہو اسی کا کہلاتا ہے، بیئرر شیئر کا قبضہ کرانے میں تو کوئی دیر نہیں ہوتی، البتہ رجسٹرڈ شیئرز کا قبضہ کرانے میں عموماً ایک ہفتہ سے تین ہفتوں تک کی تاخیر ہوجاتی ہے، اس میں بائع کو اپنے نام کی جگہ مشتری کا نام رجسٹرڈ کرنا پڑتا ہے، اس کی دفتری کارروائی میں تاخیر ناگزیر ہوجاتی ہے۔ اس دوران کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مشتری جس کے نام پر اب تک شیئر رجسٹرڈ نہیں ہوا ہے وہ رجسٹرڈ ہونے سے پہلے ہی کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کردیتا ہے، کبھی کبھی تو ایسا بھی ہوتا ہے کہ مشتری اول کے نام رجسٹرڈ ہونے تک آگے چار پانچ ہاتھوں میں شیئر فروخت ہوچکا ہوتا ہے، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ شیئرز کا بغیر قبضہ میں آئے ہوئے فروخت کرنا درست ہے یا نہیں؟ اس سوال کے جواب کے لئے ہمیں قبضہ کی حقیقت کو سمجھنا ہوگا، اتنی بات تو طے ہے کہ قبل القبض بیع دو وجہ سے ناجائز ہے:

۱۔ ایک تو اس بناپر کہ یہ ابھی مقدور التسلیم نہیں ہے، اور اس پر کوئی تصرف نہیں کیا جاسکتا۔

۲۔ دوسرے اس بناپر کہ یہ ابھی بائع کے ضمان میں داخل نہیں ہوا، اور ربح مالم یضمن جائز نہیں۔

اس لئے شیئرز کی بیع سے قبل قبضہ بہر حال ضروری ہے، مگر شیئرز کے قبضہ کی نوعیت کیا ہوگی؟ ہر چیز کا قبضہ اس کے لحاظ سے ہوتا ہے، قبضہ حسی ہر جگہ ضروری نہیں، حکماً قبضہ بھی بعض جگہوں پر کافی ہوجاتا ہے، شیئرز کی صورت حال یہ ہے کہ محض شیئرز سرٹیفکیٹ تو مبیع نہیں، مبیع دراصل وہ حصہ متناسبہ ہے جو کمپنی کے اثاثوں میں شامل ہے، اس لئے اس پر قبضہ حسی بہر حال ناممکن ہے، اس بناپر قبضہ حکمی ہی کو کافی قرار دینا ہوگا، قبضہ حکمی یہ ہے کہ مبیع مشتری کے قبضہ میں آجائے، اور اس کا غرم وغنم بھی مشتری کی طرف منتقل ہوجائے۔ مولانا تقی عثمانی کے بقول کمپنیوں کے ذمہ داروں سے کافی بات چیت کے بعد پتہ چلا کہ مبیع مشتری کے ضمان میں منتقل ہوجاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر بیع کے بعد اور شیئرز قبضہ میں آنے سے قبل منافع کی تقسیم ہوجائے تو کمپنی تو بائع کے نام پر ہی منافع تقسیم کرے گی، اس لئے کہ رجسٹر میں اسی کا نام درج ہے مگر اسٹاک ایکسچینج کی ذمہ داری ہے کہ وہ بعد عقد تقسیم ہونے والے منافع مشتری کو دلائے، اسی طرح اگر نقصان ہوگا تو یہ مشتری کو برداشت کرنا ہوگا۔ اس لحاظ سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ عقد کے بعد ہی شیئر مشتری کے قبضہ میں چلا جاتا ہے۔

مگر وہیں یہ بات بھی کھٹکتی ہے کہ شیئرز کی خرید وفروخت کا معاملہ اصل تو کمپنی سے ہے، اسٹاک ایکسچینج سے

نہیں، اور کمپنی کے نزدیک شیئرز کا قبضہ اس وقت تک تسلیم نہیں کیا جاتا جب تک کہ نام پر منتقل نہ ہو جائے، اسی طرح عرف میں جس چیز کو قبضہ کہا جائے گا وہی قبضہ کہلائے گا، اور رجسٹرڈ شیئرز کا قبضہ کمپنی میں نام درج کرانے اور اس کی رسید مل جانے کے بعد ہی مانا جاتا ہے، اس کے بغیر عرفاً قبضہ نہیں مانا جاتا، اس کا تقاضا ہے کہ بغیر رجسٹرڈ ہوئے شیئرز کی بیع درست نہ ہو، احتیاط یہی ہے کہ شیئرز اپنے نام پر منتقل ہوئے بغیر فروخت نہ کئے جائیں۔

البتہ اسٹاک ایکسچینج میں جو لوگ ممبر بن کر شیئرز کی خرید و فروخت کرتے ہیں وہ دراصل کمپنیوں کے وکیل ہوتے ہیں، ان کے نام پر شیئرز نہیں ہوتے وہ کمپنیوں کی اجازت سے شیئرز خریدتے اور بیچتے ہیں، اس لئے ان کے لئے قبضہ رجسٹرڈ کی ضرورت نہیں ہونی چاہئے، اور یہ ممکن بھی نہیں، اس لئے کہ روزانہ سیکڑوں شیئرز کی خرید و فروخت ہوتی ہے، ہر ایک کے بارے میں یہ اہتمام کرنا کہ بیچنے والا ممبر پہلے اپنے نام پر منتقل کرائے پھر فروخت کرے، یہ ناممکن ہے۔ اس لئے خیال یہ ہوتا ہے کہ یہاں وہی قبضہ معتبر ہونا چاہئے جو اوپر ذکر کیا گیا، کہ اگرچہ شیئرز نام پر نہیں ہوتے لیکن کمپنیوں کی اجازت اور لوگوں کے تعامل کی بنا پر غرم و غنم دونوں ہی اسٹاک ایکسچینج کے ممبروں کے قبضہ میں سمجھے جاتے ہیں، یہ قبضہ حکمی ہے جو کافی ہونا چاہئے۔

خلاصۂ جوابات:

مذکورہ تفصیل کی روشنی میں مختصر جوابات تحریر کئے جاتے ہیں:

۱۔ کسی کمپنی کا خرید کردہ شیئر کمپنی میں شیئر ہولڈر کی متناسب ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے، یہی نقطۂ نظر راجح اور حقیقی ہے، رہا یہ کہ شیئر ہولڈر کے دیوالیہ ہونے کے وقت کمپنی میں اس کے متناسب حصہ کی قرقی نہیں ہوتی، اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ ملکیت نہیں ہوتی بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ کمپنی کی تحلیل سے قبل ہولڈر کو تصرف کا اختیار نہیں ہوتا، اور تصرف کا اختیار نہ ہونا ملکیت کو نقصان نہیں پہونچاتا۔

۲۔ اگر کمپنی نئی قائم ہوئی ہو، اس کے پاس کچھ املاک نہ ہوں، تو ایسی کمپنی کے شیئرز کی خرید و فروخت صرف اس کے فیس ویلو سے درست ہوگی، مارکیٹ ویلو کے لحاظ سے کمی بیشی جائز نہیں، اس لئے کہ یہ بیع صرف ہوگی۔

۳۔ البتہ اثاثہ مخلوط ہونے کی صورت میں جبکہ مجموعہ مال ربوی وغیر ربوی دونوں پر مشتمل ہو، کمی بیشی کے ساتھ بیع جائز ہوگی۔

۴۔ جن کمپنیوں کا بنیادی کاروبار حرام ہے ایسی کمپنیوں کے شیئرز خریدنا جائز نہیں۔

۵،۶۔ البتہ جن کمپنیوں کا بنیادی کاروبار حلال ہے مگر بعض اوقات کسی مصلحت یا مجبوری کی بنا پر بعض ناجائز چیزیں کرنی پڑتی ہیں، ایسی کمپنیوں کے شیئرز خریدنا جائز ہے، بشرطیکہ بورڈ کے سامنے ان چیزوں کے بارے میں اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کردے، اور اگر کچھ سودی یا ناجائز حصہ اس کے منافع میں آرہا ہو تو اسکے تناسب سے بلانیت ثواب صدقہ کردے۔

۷۔ سود پر حاصل شدہ قرض سے ہونے والے منافع شرعی طور پر طیب ہیں، البتہ یہ عمل بلاضرورت جائز نہیں۔
۸۔ کمپنی کا بورڈ آف ڈائرکٹرس شیئرز ہولڈر کا وکیل ہے، مگر اس کی وکالت اس قدر مضبوط نہیں جس قدر کہ شرکت کی عام قسموں میں ہوتی ہے، جس کی بناپر عمل کی نسبت کے باب میں قدرتی طور پر فرق واقع ہوگا۔
۹۔ بورڈ آف ڈائرکٹرس کا فیصلہ کثرت رائے سے ہوتا ہے، اس لئے اس میں کسی شیئرز ہولڈر کا سودی قرض لینے سے اختلاف کرنا اور اپنے اختلاف کا اعلان کردینا وکیل کے عمل کی ذمہ داری سے اسے بری الذمہ کردے گا۔
۱۰،۱۱۔ اس کا جواب ۵ اور ۶ کے تحت آچکا ہے۔
۱۲۔ شیئرز کی تجارت کرنا درست ہے، ہر تخمین وقیاس آرائی ممنوع نہیں ہے، تجارت میں اموال تجارت کی خرید انسان مارکیٹ کی طلب ورسد کے لحاظ سے قیمتوں کے تناسب کا اندازہ کر کے ہی کرتا ہے، خواہ وہ کسی قسم کا مال تجارت ہو، اس لئے محض یہ عدم جواز کے لئے بنیاد نہیں بن سکتا۔
۱۳۔ شیئرز مارکیٹ میں فیوچر سیل کا طریقہ جائز نہیں، یہ قمار کی ایک شکل ہے۔
۱۴۔ غائب سودا کا طریقہ بھی درست نہیں، اس لئے کہ بیع کی تعلیق یا مستقبل کی طرف اس کی اضافت باتفاق فقہاء درست نہیں، اس کو محض وعدۂ بیع قرار دیا جاسکتا ہے۔
۱۵۔ شیئرز کی خرید وفروخت کے لئے قبضۂ حسی ضروری نہیں اور ممکن بھی نہیں، قبضۂ حکمی کافی ہے، اور اس میں اعتبار عرف کا ہے، رجسٹرڈ شیئرز میں احتیاط اس میں ہے کہ اندراج نام سے قبل قبضہ تسلیم نہ کیا جائے۔
۱۶۔ اسٹاک ایکسچینج کے تعامل کے لحاظ سے تو غرم وغنم کے بعد ہی فروخت کرنا لازم آتا ہے، مگر کمپنی کے قانون کے لحاظ سے یہ ربح مالم یضمن میں داخل ہے، اس لئے اندراج نام یا تبدیلی نام سے قبل اگلے مشتری سے معاملہ کرنا بطور احتیاط درست نہیں۔
۱۷۔ بروکر کمپنی کا وکیل ہوتا ہے، اس لئے اس کے لئے رجسٹرڈ قبضہ ضروری نہیں، ورنہ اس میں حرج عظیم لازم آئے گا، قبضہ کا مقصد مقدور التسلیم ہونا اور مشتری کا فریب سے محفوظ رہنا ہے، اور یہ دونوں مقاصد تعاملاً بغیر رجسٹرڈ قبضہ کے بھی حاصل ہیں۔

☆☆☆☆☆

اسٹاک ایکسچینج کے کاروبار کا بیان

ڈاکٹر کے۔جی۔منشی۔احمد آباد

اسٹاک ایکسچینج میں کاروبار کی تمام تر کارروائی بروکر کی کسی فرم یا ایجنسی کے ذریعے انجام دی جاتی ہے۔ یہ بروکر اسٹاک ایکسچینج کے ارکان تصور کئے جاتے ہیں۔ اسٹاک ایکسچینج کے اصول وضوابط کے مطابق کسی باہری شخص کو بروکر کی کسی فرم یا ایجنسی کی مدد لئے بغیر کسی قسم کا کاروبار یا لین دین کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ کاروبار میں دلچسپی رکھنے والے شخص کو کسی بروکر کے ذریعے کھاتہ کھولنا پڑتا ہے۔ لیکن بروکر کسی نئے شخص کا اکاؤنٹ کھولتے وقت دوسرے تاجروں کی مانند یہ چاہتا ہے کہ وہ شخص اپنا ذاتی تعارف اس سے کرائے یا کسی بینک کار یا کسی دوسرے قابل بھروسہ شخص کا حوالہ پیش کرے تاکہ بروکر کو نئے شخص کی کاروباری یا مالی حیثیت کے بارے میں پوری طرح معلومات حاصل ہوسکیں۔ لہذا وہ اشخاص جو کہ نیا اکاؤنٹ، ہاؤس کے کسی رکن کے ذریعہ کھولنا چاہتے ہیں اس بارے میں پوری طرح تیار رہیں کہ انہیں ایک قابل اعتماد حوالہ پیش کرنا پڑے گا۔

لین دین کے بہت سے طریقے مروج ہیں جن کا استعمال ارکان یا رقم لگانے والے افراد کے ذریعہ کیا جاتا ہے۔ عام حالات میں یا تو نقد رقم یا اکاؤنٹ کے ذریعہ کاروبار کیا جاتا ہے۔ ہمارے ملک کے اسٹاک ایکسچینج میں کاروبار عام طور پر نقد رقم کے ذریعہ ہی کیا جاتا ہے۔ بمبئی چونکہ ایک بازار ہے لہذا یہاں اکاؤنٹ کے ذریعہ بھی کاروبار انجام دیا جاتا ہے بلکہ درحقیقت یہاں اس کا ہی زیادہ رواج ہے۔ کانپور اور مدراس میں بھی اکاؤنٹ کے ذریعہ کاروبار ہوتا ہے لیکن بہت قلیل مقدار میں۔ کلکتہ اسٹاک ایکسچینج میں زیادہ تر کاروبار نقد رقم کے ذریعہ انجام پاتا ہے جبکہ انڈین اسٹاک ایکسچینج حالانکہ فارورڈ لین دین (Forward Dealings) کی اجازت دیتا ہے لیکن بمبئی سیکوریٹیز کنٹریکٹس کنٹرول ایکٹ ۱۹۲۵ کے تحت اس ایکسچینج میں فارورڈ لین دین نہیں کے برابر ہے۔

(الف) لین دین برائے رقم:

نقد رقم کی لین دین کا مطلب ہے کہ کاروبار میں نقد رقم ادا کی جائے گی یعنی خرید کے بدلے میں رقم کی ادائیگی کی جائے گی۔ اس کی وضاحت یوں کی گئی ہے کہ اس کے لئے کسی عرصہ مخصوص کو واضح طور سے بیان نہیں کیا گیا ہے اور حصص (Securities) کی خرید یا فروخت کے بدلے میں فوری طور پر یا ایک طے شدہ مناسب عرصے کے دوران (جو کہ مخصوص حالت میں الگ الگ ہوسکتا ہے) رقم کی ادائیگی کردی جائے گی۔ "Natie Share & Borkers Association" کی ذیلی دفعات میں ضابطہ ۳۲۱ کے مطابق فوری طور پر ادائیگی سے متعلق کاروبار کے تحت رقم یا حصص کی ادائیگی سودا طے ہونے کے اگلے دن سہ پہر ۳ بجے تک ہوجانی چاہئے۔ اگر سودے کا دن اتفاق سے سنیچر ہے تو رقم یا حصص کی ادائیگی اگلے کاروباری دن ۳ بجے سہ پہر تک ہونی چاہئے۔ اگر متعلقہ پارٹیوں کے درمیان یہ طے ہوچکا ہے تو سودا طے ہونے کے زیادہ سے زیادہ سات دنوں تک رقم اور حصص کی ادائیگی اور سپردگی ہوجانی چاہئے، اور اس

عرصے کے دوران طے شدہ سودا منسوخ نہیں ہوگا، حالانکہ کلکتہ اسٹاک ایکسچینج میں یہ مدت تین یوم کی ہے۔ مدراس اسٹاک ایکسچینج میں کاروبار بمبئی کے نہج پر ہوتا ہے اور یہاں ادائیگی وغیرہ کے لئے سات دن کا عرصہ دیا جاسکتا ہے۔

(ب) اکاؤنٹ کے تحت لین دین:

اکاؤنٹ کے تحت لین دین کا مطلب ہوتا ہے کہ سودے کی ادائیگی سے متعلق تفاوت آئندہ ادائیگی کے وقت ادا کیا جائے گا اس طرح کے سودے "وقتی سودے" کہلاتے ہیں، کیونکہ ان کی تکمیل کے بعد اور ان کی ادائیگی سے قبل کچھ وقت گذرنا لازمی ہے، اور اس مدت کے دوران سیکورٹی کی قیمت میں مثبت یا منفی فرق آسکتا ہے، اس شکل میں یہ سودا ادائیگی کے دن سے قبل کسی بھی وقت مکمل کیا جاسکتا ہے، اور اس طرح سرمایہ کار سیکورٹی کی قیمت میں آنے والے ممکنہ فرق کو اپنے فائدے کے لئے استعمال کرسکتا ہے، اور بعض اوقات تیزی سے ہونے والے اتار چڑھاؤ کے باعث منافع بھی کما سکتا ہے۔ "وقتی سودے" میں زیادہ تر حصہ محض امکانی نوعیت کا ہوتا ہے۔ وقتی سودے ان افراد کے ذریعہ کئے جاتے ہیں جو ان سیکورٹیز کو حوالے کرنا نہیں چاہتے جنہیں انہوں نے فروخت کیا ہے یا ان کے بدلے میں رقم حاصل کرنا نہیں چاہتے۔ ایسے کاروباری افراد یہ مان لیتے ہیں کہ وہ ادائیگی کے دن سے قبل نفع حاصل کرتے ہوئے حصص کو خرید یا فروخت کرسکتے ہیں اور ان کے درمیان موجود "تفاوت" کی شکل میں منافع حاصل کرسکتے ہیں۔ اب سے کچھ عرصہ قبل تک بمبئی اسٹاک ایکسچینج کا زیادہ تر کاروبار "وقتی سودوں" کی شکل میں ہی ہوتا تھا اور بہت کم نقد رقم کے سودے ہوتے تھے۔

موجودہ صدی کے آغاز سے قبل بمبئی اسٹاک ایکسچینج کا کاروبار محض چند ایک جوائنٹ اسٹاک کمپنیوں بالخصوص ٹیکسٹائل، کاٹن، Gining اور Pressing کمپنیوں کے اضافی حصص کے لین دین (خرید و فروخت) تک ہی محدود تھا، نقد اور آئندہ ادائیگی میں کوئی فرق نہیں تھا کیونکہ کسی بھی حصص کے بدلے میں آئندہ ادائیگی کی جاسکتی تھی۔ ماہانہ ادائیگی کا نظام مروج تھا، اور یہ تین قسموں میں منقسم تھا:

(۱) ترن کنگلیا، یا سہ کاغذی۔ اس میں درخواست فارم، ٹرانسفر ڈیڈ اور شیئرز سرٹیفکیٹ شامل ہوتے تھے۔ خریدار کو سودے والے دن یا زیادہ سے زیادہ اگلے دن تک ان کاغذات کے وصول کرنے کے لئے رقم کی ادائیگی کرنی پڑتی تھی۔

(۲) دوسرے طریقے میں ایک ہفتہ کی مدت درکار ہوتی تھی، خریدار کو سودا ہونے کے آٹھ دنوں کے بعد شیئرز حاصل ہوتے تھے جس کے بدلے میں اسے اسی وقت ادائیگی کرنی پڑتی تھی۔

(۳) حوالگی اور ادائیگی ماہانہ ادائیگیوں کی شکل میں: یہ وہ نظام ہے جو جون ۱۹۶۵ کے باعث فارورڈ ٹریڈنگ کے ملتوی ہونے سے قبل رائج تھا۔

کاروبار کے طریقے:

فرض کیجئے کہ ایک شخص کے پاس چند ہزار روپے کی رقم ہے اور وہ کسی اسٹاک ایکسچینج (مثلاً بمبئی) میں کاروبار کرنا چاہتا ہے، اس سلسلے میں کاروبار سے متعلق ضروری اقدامات بالترتیب اس طرح ہوں گے۔

ا۔ پہلا قدم:

چونکہ کسی باہری شخص کو ایکسچینج کے ہال میں داخل ہونے کی اجازت نہیں ہے۔ رقم لگانے والے شخص کو اولاً ایک بروکر (اسٹاک ایکسچینج کا دلال) یا بروکر کی کسی فرم کا انتخاب کرنا پڑے گا۔ چونکہ اسٹاک ایکسچینج کے قواعد وضوابط کے مطابق اس کے ارکان (بروکر) بذات خود رقم لگانے والے شخص کو اپنی جانب متوجہ نہیں کر سکتے لہٰذا بروکر کے انتخاب میں کچھ وقت صرف ہو سکتا ہے۔ ایسے شخص کو یا تو اپنے ان دوستوں اور واقف کاروں کے مشوروں کے مطابق کسی ایسے بروکر یا ان کی فرم کا انتخاب کرنا پڑے گا جن سے ان واقف کاروں نے اس سے قبل کاروبار کیا ہے، یا پھر وہ اسٹاک کے سکریٹری سے اسٹاک ایکسچینج کے ارکان کی فہرست طلب کر سکتا ہے۔ اس فہرست میں بروکر یا ان کی فرموں کے نام درج ہوتے ہیں چونکہ صرف ناموں سے کسی طرح کی کوئی بات ثابت نہیں ہوتی لہٰذا اس طرح کیا جانے والا انتخاب سودمند بھی ثابت ہو سکتا ہے اور نقصان دہ بھی۔

اگر کوئی رقم لگانے والا شخص براہ راست بروکر کی فرم سے تعلق قائم نہیں کر سکتا تو اپنے بینک کے ذریعہ (جو کہ اپنے بروکر کے ذریعہ اپنے گاہکوں کے لئے اسٹاک ایکسچینج کا کاروبار کرنے کے لئے تیار رہتے ہیں) لین دین کر سکتا ہے۔ اس طریقے سے بلاشبہ رقم لگانے والے شخص کو زیادہ تحفظ حاصل ہوتا ہے کیونکہ بروکر کے غلط اقدامات کے باعث ہونے والے نقصانات کا امکان کم سے کم ہو سکتا ہے، کیونکہ بینک کے ذمہ داران یہ چاہیں گے کہ ان کے گاہکوں کا نقصان نہ ہو، اس کے علاوہ بینک کے اسٹرونگ روم (رقم رکھنے کے کمرے) کے ذریعہ ادائیگی کی جا سکتی ہے یا ان میں حاصل شدہ رقم محفوظ رکھی جا سکتی ہے، لیکن اس طریقے میں نقصانات بھی ہیں، سب سے پہلا نقصان وقت کا زیاں ہے۔ اسٹاک ایکسچینج کے اتار چڑھاؤ منٹوں میں بدلتے رہتے ہیں۔ بینک کے ذریعہ بروکر سے رابطہ قائم کرنے میں اچھا خاصا وقت ضائع ہو سکتا ہے۔ مزید برآں بینک منیجر اسٹاک ایکسچینج کی اس وقت کی صورت حال اور دوسرے عوامل کے بارے میں زیادہ معلومات بھی نہیں رکھتے۔ بروکر چونکہ اس کاروبار سے براہ راست تعلق رکھتے ہیں لہٰذا انہیں پل پل کی خبر رہتی ہے۔ اس کے علاوہ کسی بھی دوسرے کاروبار کی مانند ذاتی عمل دخل اس میں بھی بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ بینک کے ذریعہ طے کئے جانے والے سودے میں بینکر کی ذاتی دلچسپی کا سوال ہی نہیں اٹھتا جبکہ اگر آپ براہ راست بروکر سے رابطہ قائم کئے ہوئے ہیں اور اس کو ذاتی طور سے جانتے ہیں اور وہ آپ کو جانتا ہے تو وہ بذات خود بھی سودے میں دلچسپی لے گا۔

اسی کے ساتھ ساتھ سیکورٹیز کے لئے کی جانے والی ادائیگی اور ان کو محفوظ طریقے سے رکھنے کے لئے بینک کی سہولیات بھی مہیا ہیں۔ یہاں تک کہ اگر کاروبار کسی دلال کے ذریعہ براہ راست بھی کیا جا رہا ہے تب بھی بینک کے منیجران اپنے گاہکوں کے لئے یہ خدمت ایک معمولی کمیشن کے عوض انجام دینے کے لئے تیار رہتے ہیں۔ جب کاروبار کسی بینک کے ذریعہ انجام دیا جا رہا ہے تو رقم لگانے والے شخص (Investor) کو بینک کو بھی ایک اضافی کمیشن ادا کرنا پڑتا ہے۔ لہٰذا کسی دلال کے ذریعہ براہ راست کاروبار کرنا ہمیشہ سودمند ثابت ہوتا ہے، لیکن بروکر (دلال) کا انتخاب دیکھ بھال کر کرنا چاہئے۔

بروکر کا انتخاب کرنے کے بعد اس کے نام ایک خط لکھا جاتا ہے جس میں اس سے یہ سوال کیا جاتا ہے کہ وہ کاروبار کرنے والے شخص کے لئے سودا کرنے میں دلچسپی رکھتا ہے یا نہیں، اگر وہ راضی ہے تو پھر اس کا مشورہ طلب کیا جاتا ہے۔

۲۔ حوالہ ضروری ہے:

کوئی بھی بروکر کسی نئے گاہک کی جانب سے لین دین شروع کرنے سے قبل گاہک کا باقاعدہ تعارف چاہے گا یا پھر بینک کا حوالہ ضروری ہوگا تاکہ وہ گاہک کی معاشی حالت اور اس کی ایمانداری کے بارے میں پر یقین ہو سکے۔ کوئی بھی شرط باز (Bookmaker) اور یقینی طور پر کوئی بھی دلال کسی ایسے گاہک سے تعلق رکھنا پسند نہیں کرتا جس کے بارے میں وہ کچھ بھی نہیں جانتا۔ اور نہ ہی کوئی شخص اپنی رقم کو جیب سے نکال کر اسٹاک کے کاروبار میں لگا سکتا ہے جب تک اس کا تعارف کسی بروکر سے باقاعدہ نہ کرایا جا چکا ہو۔

۳۔ خرید کا حکم دینا:

اپنے خیر خواہوں کا مشورہ حاصل کرنے کے بعد یا کسی تجارتی اخبار کے بغور مطالعہ کے بعد یا اپنے بروکر کا مشورہ حاصل کرنے کے بعد اور یہ طے کرنے کے بعد کہ کون سی سیکورٹیز خریدنا ہے، رقم لگانے والا اپنے بروکر کو سیکورٹیز خریدنے کے لئے حکم دے سکتا ہے، مثلاً وہ اس سے کہے کہ سیچری مل کے ۱۰۰ عمومی حصص خرید لے۔ غیر ضروری تاخیر سے بچنے کے لئے عام طور پر ٹیلی گرام کے ذریعہ یا ٹیلیفون کے ذریعہ بروکر سے رابطہ قائم کیا جاتا ہے، اور یہ پیغامات مختصر ہوتے ہیں تاکہ غیر ضروری طور پر ترسیل میں زیادہ رقم نہ خرچ کرنی پڑے۔ مثلاً یہ پیغام اس طرح دیا جاسکتا ہے: "میرے لئے سو (۱۰۰) سیچریز ۹۵۰ کے نرخ پر خرید لو"۔ یہ حکم ایک طے شدہ رقم کا ذکر کرتا ہے اور اس میں کسی کمی بیشی کی گنجائش نہیں ہے لہٰذا اس کی تعمیل کرنا تقریباً ناممکن ہے۔ کیونکہ حصص کی قیمت میں ہر منٹ اضافہ یا کمی ہوسکتی ہے یا پھر اگر اس کی قیمت ۹۵۰ روپے سے کم ہے تو اس میں کمی یا زیادتی زیادہ وقفے سے ہوگی۔ خرید کا حکم دینے کے دوسرے طریقے کا استعمال بھی کیا جاسکتا ہے جس میں بروکر کے لئے بھی گنجائش ہو اور دوسری جانب اس میں رقم لگانے والے شخص کے مفادات کا بھی تحفظ ہوتا ہو۔

گاہک کے خرید کے حکم کو مندرجہ ذیل حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے: (۱) قیمت کا ذکر جس پر خرید کے حکم کی تعمیل کی جائے گی (۲) مدت کا ذکر جس کے دوران اس حکم پر عمل درآمد کیا جائے (۳) یا اس مدت کا ذکر جس کے گذرنے کے بعد ہی حوالگی (Delivery) کی جائے۔

قیمت کے مطابق درجہ بندی:

اس درجے کے تحت آرڈر کی مندرجہ ذیل شکلیں ہوسکتی ہیں

(الف) بہترین یا مارکیٹ آرڈر

اس قسم کے آرڈر میں کسی قیمت کا تعین نہیں کیا جاتا ہے اور فوری طور پر بہترین اور مناسب ترین قیمت پر

خرید یا فروخت کی جاتی ہے۔ اس قسم کے احکامات پر فوری طور پر بروکر کے ذریعہ عمل درآمد کیا جاتا ہے، اور بازار میں زیادہ تر اسی قسم کے آرڈر آتے ہیں۔ اس قسم کے آرڈر کچھ اس طرح دیئے جاتے ہیں: ''خریدو (یا فروخت کرو) ۱۰۰ سیئر ی بہترین (قیمت) پر''۔

(ب) طے شدہ قیمت یا حدود کے آرڈر:

اس قسم کے آرڈر گاہک کے ذریعہ طے شدہ قیمت پر عمل پذیر ہوتے ہیں۔ ان کی ایک مثال ہے: ''خرید و (یا فروخت کرو) ۱۰۰ اسیئر ی ۹۵۰ پر''۔ مندرجہ ہدایات کے مطابق بروکر کو ۹۵۰ روپے یا اس سے کم قیمت پر حصص کو خریدنا چاہئے۔ اسی طرح فروخت کرنے کے اسی قسم کے ایک آرڈر کی تعمیل ۹۵۰ روپے یا اس سے زیادہ قیمت پر کی جائے گی۔ بعض اوقات اس قسم کے امکانات میں تھوڑی بہت گنجائش رکھی جاتی ہے۔ مثلاً ''تقریباً ۹۵۰ پر خرید لو''۔ لیکن بروکر کے نقطہ نظر سے یہ طریقہ زیادہ اطمینان بخش نہیں ہے کیونکہ اس میں اس بات کی وضاحت نہیں ہے کہ تقریباً کا تعین کن حدود میں رہتے ہوئے کیا جائے، لہٰذا واضح حدود کا تعین بروکر کے ذریعے پسند کیا جائے گا۔ مثلاً ''۹۵۰ سے زیادہ پر مت خریدو''۔ یا ''۹۵۰ سے کم پر فروخت مت کرو''۔ اس قیمت کے حدود کے تعین میں مذکورہ رقم اس طرح نہیں جیسے کہ ایک تاجر کو زیادہ سے زیادہ رقم کا آفر کیا جاتا ہے، بروکر محض ایک کارپرداز ہے، اور وہ بذات خود خریدار کو حصص فروخت نہیں کرتا ہے بلکہ وہ اپنے گاہک کے مفادات کو مدنظر رکھتے ہوئے کم سے کم قیمت پر حصص خریدتا ہے اور زیادہ سے زیادہ قیمت پر حصص کو فروخت کرتا ہے۔

(ج) فوری یا منسوخی کا آرڈر:

یہ آرڈر ایک طے شدہ قیمت کے آرڈر کے مقام پر استعمال کئے جاتے ہیں، اس کی ایک مثال یہ ہو سکتی ہے: ''۱۰۰ اسیئر ز فوری طور پر خرید لو''۔ اس میں ''فوری'' کی جگہ منسوخ بھی استعمال کیا جا سکتا تھا۔ اس قسم کے آرڈر ممکنہ بہترین قیمت پر فوری طور پر پورے کئے جاتے ہیں۔ اور اگر قیمت کے سودمند نہ ہونے کے باعث فوری طور پر ان پر عمل درآمد نہیں کیا جا سکتا تو اس آرڈر کو منسوخ کر دیا جاتا ہے، اور بروکر بازار کی صورت حال کی رپورٹ اپنے گاہک کو روانہ کرتا ہے۔

(د) اسٹاپ لاس آرڈر (Stop Loss Order):

اس نظام کے پس پشت یہ محرک کارفرما ہے کہ گاہک کو قیمت میں تیزی سے ہونے والے اتار چڑھاؤ سے محفوظ رکھا جا سکے۔ خرید کے لئے ایک اسٹاپ لاس آرڈر کچھ اس طرح ہوگا ''۱۰۰ اسیئر ز ۹۵۰ پر اسٹاپ''۔ اس آرڈر کے موصول ہونے کے بعد بروکر اس وقت تک کوئی قدم نہیں اٹھائے گا جب تک بازار بھاؤ ۹۵۰ سے کم ہے، لیکن جیسے ہی یہ ۹۵۰ تک پہونچتا ہے یا بڑھنا شروع ہوتا ہے بروکر کو ممکنہ مناسب ترین قیمت پر ۱۰۰ حصص خرید لینا چاہئے۔ اسی طرح قیمت میں کمی ہونے کے باعث تیزی سے ہونے والے نقصان کو محدود کرنے کے لئے ایک خاص نقطے کی وضاحت کی جا سکتی ہے جس کے بعد حصص کو فروخت کر دیا جائے۔ مثلاً ''الف'' ایک شخص ہے جس نے ۱۰۰ اسیئر ز حصص ۹۵۰ کی نرخ سے خریدے ہیں، اپنے بروکر کو ''۱۰۰ اسیئر ز ۹۳۰ پر اسٹاپ'' کا آرڈر دے سکتا ہے، لہٰذا اس طرح

رقم لگانے والے کوئی حصص ۲۰ ر روپے کا ہی نقصان اٹھانا پڑے گا۔ یعنی جیسے ہی بازار بھاؤ ۹۳۰ پر پہونچتا ہے یا کم ہونا شروع ہو جاتا ہے بروکر حصص فروخت کردے گا۔ اسٹاپ لاس آرڈر، مارکیٹ آرڈر بن جاتا ہے جب حصص کا نرخ ایک معینہ قیمت کے قریب پہونچتا ہے، بروکر تیزی سے اتار چڑھاؤ کے اس بازار میں اپنے گاہک کے احکامات پر معینہ قیمت پر خرید و فروخت نہیں کرسکتا، لیکن جب معینہ قیمت تک بازار بھاؤ پہونچ جاتا ہے تو بروکر کے لئے یہ لازمی ہو جاتا ہے کہ وہ سرعت سے احکامات پر عمل پیرا ہونے کی کوشش کرے، اور اگر کوئی بروکر فوری طور پر قدم نہیں اٹھاتا اور آرڈر کی تکمیل میں تاخیر کا موجب بنتا ہے جس کے نتیجے میں گاہک کو نقصان اٹھانا پڑے تو وہ بروکر اس نقصان کا ذمہ دار ہوگا۔ اس کے علاوہ تحفظ کی ایک شکل پٹ اور کال (Put and Call) بھی ہے جس کا مقصد رقم لگانے والوں کے نقصان کی حد کو کم سے کم کرنا ہے، لیکن تمام ایکسچینجوں پر اختیاری سودوں کی ممانعت ہے۔

(ھ) مرضی پر مبنی احکامات:

یہ وہ آرڈر ہیں جو کہ بروکر کی زیرک مندی اور ہوشیاری پر چھوڑ دیئے جاتے ہیں، اس کا استعمال بہت کم ہوتا ہے، اور عام طور پر اس کا استعمال تب ہوتا ہے جب کوئی رقم لگانے والا شخص چند بے حرکت حصص کو خریدنا یا فروخت کرنا چاہتا ہے اور اسے اپنے دلال پر پورا بھروسہ ہو۔ اس آرڈر کے الفاظ یوں ہو سکتے ہیں "خرید لو (یا فروخت کر دو) ۱۰۰ اسٹیچر یز"۔ اس آرڈر کا پُر اطمینان نتیجہ اسی وقت برآمد ہو سکتا ہے جب گاہک اور بروکر (دلال) کے درمیان مکمل ہم آہنگی ہو۔ اس میں قیمت کے بارے میں ہدایات کے علاوہ وقت کے محدود عرصہ کا بھی تعین کیا جا سکتا ہے۔ چند حالات کے تحت وقت کی کوئی مدت مخصوص نہیں کی جاتی ہے، اس قسم کے آرڈر کو "کھلا آرڈر" یا (Open Order) کہا جاتا ہے۔ جبکہ دوسری شکل میں اس حکم کی مدت ایک دن، ایک ہفتہ یا ایک مہینہ بھی ہو سکتی ہے، اس قسم کے تحت آرڈر کے الفاظ یوں ہو سکتے ہیں "۱۰۰ اسٹیچر یز ۹۵۰ پر فروخت کردو"۔ مدت معینہ اس وقت تک مانی جائے گی جب تک (آرڈر) منسوخ نہ کر دیا جائے (یا ایک دن کے لئے یا ایک مہینے کے لئے) اس قسم کے آرڈر بروکر کو سست روی کی ترغیب دے سکتے ہیں۔ لہذا آرڈر میں حوالگی کی مدت کا ذکر بھی ہونا چاہئے اور اس کا بھی کہ سودا نقد رقم کی حوالگی کی شکل میں ہو یا اکاؤنٹ کے ذریعہ۔

آرڈر کسی بھی شکل میں ہو یہ ضروری ہے کہ آرڈر واضح اور صریح الفاظ و انداز میں جاری کیا جائے تاکہ غیر ضروری تاخیر سے بچا جا سکے اور تمام ممکنہ تنازعات سے بھی محفوظ رہا جا سکے۔ صراحت اور اختصار کسی بھی اچھے آرڈر کی دو اہم خصوصیات ہیں۔

۴۔ آرڈر کا اندراج اور اس کی تعمیل:

تمام آرڈر جو کہ موصول ہوتے ہیں اولاً ایک عمومی ڈائری یا نوٹ بک پر درج کر لئے جاتے ہیں اور بعد میں انہیں آرڈر بک میں درج کیا جاتا ہے۔ عمومی ڈائری میں اندراج کئے جانے کے بعد آرڈر پر فوری عمل درآمد کیا جا سکتا ہے کیونکہ آرڈر بک میں اندراج کرنے میں خاصا وقت صرف ہوتا ہے۔ عملی طور پر زبانی یا ٹیلیفون سے دیئے گئے

آرڈر بھی عمومی نوٹ بک میں درج کر لئے جاتے ہیں۔ ایسی صورت میں کہ بہت سارے آرڈر موصول ہو چکے ہوں ان کی درجہ بندی کی جاتی ہے تاکہ اضافی حصص کی خرید یا فروخت کی قیمت یا ان کی اصل حیثیت کا تعین کیا جا سکے، اور ان آرڈر کی تکمیل میں بروکر کی جانب سے کئے جانے والے اقدامات کا منفی اثر بازار پر نہ پڑے۔

۵۔ فرش:

دراصل معتبر اور مستند کلرک ہی اسٹاک ہال میں ہونے والے سودے اور لین دین کرنے والے ہوتے ہیں، بروکر تمام ہدایت اپنے مستند کلرک کے حوالے کر دیتے ہیں۔ چھوٹے دلال جن کے پاس زیادہ کام نہیں ہوتا خود ہی سودے انجام دیتے ہیں۔

اسٹاک کا ہال مختلف بازاروں میں تقسیم ہوتا ہے اور ہر بازار پر اضافی حصص کے نام کا تذکرہ ہوتا ہے۔ جب کسی مخصوص کمپنی کے حصص میں لین دین کرنا ہو تو مستند کلرک ہال میں اس بازار تک جاتے ہیں جہاں ان حصص کا کاروبار ہو رہا ہو۔

لندن اسٹاک ایکسچینج کے برخلاف ایکسچینج کے ارکان "Jobbers" اور "Brokers" میں تقسیم نہیں کئے جا سکتے ہیں لہذا کسی اضافی حصص کی دو قیمتیں یہاں نہیں کی جاتی ہیں۔ مستند کلرک حالات کے تحت اضافی حصص کی خرید و فروخت کے لئے اپنی قیمت کا اعلان کر سکتا ہے۔ مثلاً وہ کہے "میں ۵۲ پر خریدتا ہوں" جب کہ اس کا مدمقابل کاروباری شخص ۵۴ سے ۵۳/۸ تک اپنی قیمت کم کر سکتا ہے، اور یہ فرض کیا جائے گا کہ سودا مکمل ہو گیا۔ سودے کی تکمیل کرتے ہوئے عام طور پر سیکڑے اور ہزار کے مقام کے ہندسے حذف کر دیئے جاتے ہیں۔ جب یہ کہا جائے کہ سینچری کی شرح ۵۲ یا ۵۴/۸ ہے تو اس کا مطلب ہے کہ شرح ۹۵۲، ۹۵۴ یا ۹۵۳/۸ ہے، ایسے اعداد و شمار جن میں سیکڑے کے مقام کا ہندسہ حذف کر دیا گیا ہو، گاہک یا کسی نئے آدمی کے لئے بے معنی ہیں، لیکن ایک ایسے کاروباری شخص کے لئے جو کہ اسٹاک ایکسچینج میں لین دین کرتا رہتا ہے، کسی پریشانی یا مشکل کا باعث نہیں بن سکتے، کیونکہ وہ حذف کردہ ہندسوں سے پوری طرح واقف ہوتا ہے۔

عام سودے الفاظ کے ذریعے یا زبانی طور پر کئے جاتے ہیں اور دونوں پارٹیوں کے درمیان اسٹاک ایکسچینج میں کوئی تحریری معاہدہ نہیں ہوتا، بعض اوقات محض ایک لفظ یا گردن کی جنبش سے ہی سودے کئے جاتے ہیں جن سے یہ اشارہ کیا جاتا ہے کہ خرید و فروخت کے سودے کو مکمل سمجھا جائے۔ اس کے بعد اس سودے کو پورا کرنے کی ذمہ داری خریدار اور فروخت کنندہ دونوں پر عائد ہوتی ہے۔ جیسے ہی سودا مکمل ہوتا ہے دونوں پارٹیاں پاکٹ بک میں اپنے سودے کی تفصیلات درج کر لیتی ہیں۔ یہ اندراج عام طور پر پنسل سے ہوتا ہے۔ سودے کی تکمیل کے بعد کاغذی کاروائی کے لئے کلرکوں کی بھاگ دوڑ دیکھ کر اسٹاک ایکسچینج میں منٹ منٹ کی قیمت کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ کلرک بھاگتے دوڑتے ہوئے اپنی ڈائریوں میں سودے کی تفصیلات مختصراً درج کرتے ہیں۔ یہ کام سیڑھیوں پر چڑھتے اترتے وقت یا لفٹ میں بھی کیا جا سکتا ہے۔ پیڈ یا ڈائری دو حصوں میں تقسیم ہوتی ہے۔ خرید کا اندراج رقم کے خرچ ہونے کے خانے

(Debit) میں کیا جاتا ہے اور فروخت کا اندراج آمد کے خانے (Credit) میں کیا جاتا ہے۔ حصص کی تعداد، ان کا تفصیلی بیان اور ان پارٹیوں کا نام بھی جنھوں نے حصص فروخت کئے یا خریدے ہیں درج کیا جاتا ہے۔

حصص کے سودے ایک مخصوص و متعین تعداد کے تحت ہی انجام دیئے جا سکتے ہیں جس کا تعین حصص یا سیکورٹیز کی قیمت کو مدنظر رکھتے ہوئے کیا جاتا ہے۔ ہر اسٹاک ایکسچینج کے اصول وضوابط کے مطابق ایک مخصوص تعداد اس سلسلہ میں متعین کر دی جاتی ہے جن کے تحت ہی حوالگی (Delivery) کی جا سکتی ہے یا پھر یہ کہ فروخت کے وقت اس تعداد کا تعین کیا جا چکا ہو۔

صرف انہی سیکورٹیز میں سودا کیا جا سکتا ہے جن میں سودے کی اجازت اسٹاک ایکسچینج کے ذریعہ ان کو اسٹاک میں شامل کئے جانے کے بعد دی جاتی ہے۔ حالانکہ ہندوستان کے دوسرے اسٹاک ایکسچینجوں میں لین دین کے تحت حاصل ہونے والی سیکورٹیز کا سودا بمبئی اسٹاک میں نقد رقم کے ذریعہ کیا جا سکتا ہے اگرچہ اسٹاک کے گورننگ بورڈ نے متذکرہ سیکورٹیز کے لئے کسی رقم کا تعین نہ کیا ہو۔

رقعہ معاہدہ (Contract Note):

سودے کی تکمیل کے بعد کلرک اپنے دفتر واپس لوٹتا ہے، اور یادداشتی ڈائریوں، کلرک کے عام پیڈ یا نوٹ بک سے سودے کی تفصیلات ''کچا سودا کتابوں'' میں درج کی جاتی ہیں اور وہاں سے انہیں پکی کتابوں یا حساب کتاب کے باقاعدہ کھاتوں میں نقل کیا جاتا ہے۔ ساتھ ہی یہ ذکر بھی ہوتا ہے کہ سودا نقد رقم یا آئندہ ادائیگی (بینک اکاؤنٹ) کے تحت انجام پایا ہے۔ بروکر سے متعلق اور پارٹیوں سے متعلق تفصیلات بھی درج کی جاتی ہیں۔ اس کے بعد بروکر ایک معاہدے کی دستاویز (نوٹ) تیار کرتا ہے جو دوسری پارٹی کے لئے ہوتا ہے۔ بروکرس کے ذریعہ ایسوسی ایشن سے منظور شدہ معاہدے کے نوٹ استعمال کئے جاتے ہیں۔ نقد رقم یا بینک کے ذریعہ سودا ہونے کی شکل میں الگ الگ قسم کے معاہدے کی دستاویزات استعمال کی جاتی ہیں۔ ایک کنٹریکٹ نوٹ گاہک کو بھی بھیجا جاتا ہے۔ ان معاہدوں پر بروکر کے خود کے یا اس کی جانب سے نامزد اتارنی کے دستخط ہونے چاہئیں، ان پر باقاعدہ ٹکٹ بھی الگ ہونا چاہئے۔ اگر نقد رقم کی شکل میں سودا ہوا ہے تو اس طرح تیار کئے جانے والے معاہدے کے نوٹ میں بروکر کے کمیشن کا خانہ نہیں ہوتا ہے جیسا کہ فارورڈ ڈلیوری کے معاہدے میں ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ گاہک کو ایک اور میمو بھیجا جاتا ہے، جس میں ادا کی گئی یا حاصل ہونے والی رقم کی تفصیل بروکر کی اپنی فیس اور ٹرانسفر فیس (اگر گاہک یہ چاہتا ہے کہ اس کو اس کے نام ٹرانسفر کر دیا جائے) کی تفصیلات درج ہوتی ہیں۔

اگلے دن کنٹریکٹ نوٹ (Contract Note) کا دونوں پارٹیوں کے ذریعے ۱۲ بجے سے ۳ بجے کے درمیان تقابلی معائنہ کیا جاتا ہے، اور جب دونوں کنٹریکٹ نوٹ کا معائنہ ہو جاتا ہے تو دونوں پارٹیوں کے کلرک ایک دوسرے کے کھاتے میں اپنے اپنے دستخط کرتے ہیں جو اس بات کا ثبوت ہوتا ہے کہ کنٹریکٹ نوٹ باقاعدہ اور صحیح طور پر تیار کئے گئے ہیں۔ صرف چند کلرک ہی جو کہ باقاعدہ بروکر کی جانب سے ان کی نمائندگی کرنے کے لئے مقرر کئے

جاتے ہیں بروکر کی جگہ اپنے دستخط کر سکتے ہیں۔ ایسے کلرک کو ایک کارڈ دیا جاتا ہے جس پر اس کے نمونے کے دستخط ہوتے ہیں اور اس کارڈ کو کلرک کو کنٹریکٹ ہال میں لے کر جانا پڑتا ہے۔ تمام غلطیاں یا خامیاں باضابطہ طور پر متعلقہ افراد کے سامنے لائی جاتی ہیں جن کا قابل قبول اور منصفانہ حل تلاش کر لیا جاتا ہے۔ عام طور پر اگر کسی حقیقی غلطی کے نتیجے میں کوئی نقصان ہو رہا ہو تو دونوں پارٹیاں اس کو آپس میں آدھا آدھا بانٹ لیتی ہیں، اور ایسا بہت کم ہوتا ہے کہ تنازعہ کے حل کے لئے ثالثی کمیٹی سے رجوع کیا جائے۔ کنٹریکٹ نوٹ میں ہوئی کسی غلطی کے لئے گاہک ذمہ دار نہیں ہوتا ہے اور اس کی پوزیشن میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں آتی ہے۔ بلاشبہ یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ اسٹاک ایکسچینج کا نظام جو کہ صرف لفظوں یا زبانی طور پر ہی چلتا ہے، اس نظام کے قابل احترام اور ایماندارانہ ہونے کی مثال ہے۔

۶۔ کمیشن:

بروکر دیئے گئے مشورے کے لئے کسی قسم کی فیس نہیں مانگتا ہے۔ جب سودا مکمل ہو جاتا ہے تب ہی کمیشن کی ادائیگی کا سوال اٹھتا ہے۔ اس لئے کہ فائدہ مند اور مناسب مشورہ ہمیشہ بروکر کے حق میں سودمند ثابت ہوتا ہے اور اسی مشورے کی بنیاد پر اس کے لئے آئندہ بڑے پیمانے پر کاروبار کی راہیں استوار ہوتی ہیں۔ اسٹاک ایکسچینج کے اصول و ضوابط کے تحت بروکر کے زیادہ سے زیادہ کمیشن کی شرحیں مقرر کر دی گئی ہیں۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ بروکرس کے درمیان مقابلہ زیادہ نہ ہو اور کمیشن کی شرح کم سے کم نہ ہوتی جائے۔ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ کم سے کم کمیشن کی شرح مقرر کر دی گئی ہے اور بروکر اس شرح سے زیادہ کمیشن طلب کرنے کا مجاز ہے لیکن عملی طور سے ایسا تقریباً نہیں کے برابر ہوتا ہے کیونکہ بروکرس کے آپس کے مقابلے کے نتیجہ میں یہ کم سے کم ہی زیادہ سے زیادہ ہو کر رہ جاتا ہے۔ بمبئی اسٹاک ایکسچینج کے اصول و ضوابط کے مطابق اس کم سے کم کمیشن کی شرح میں بھی بروکر کے ذریعہ چھوٹ دی جاسکتی ہے لیکن یہ چھوٹ کمیشن کی آدھی رقم سے کم نہ ہو۔ یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ بروکر کی کم سے کم فیس کا اطلاق نقد رقم کی شکل میں کئے گئے ہر سودے پر نہیں ہوتا، اور اس کا اندراج اسی صورت میں کیا جاتا ہے جب رقم کی ادائیگی فی الوقت نہیں کی جارہی ہے۔ درحقیقت اس طرح سے حاصل ہونے والے کمیشن کی مقدار بہت کم ہوتی ہے اور بروکر کے منافع کا بہت کم حصہ اس شکل میں حاصل ہوتا ہے۔

۷۔ تصفیہ (Settlement):

تصفیہ کے طریق کار کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

(الف) نقد رقم کی ادائیگی کے معاہدوں کا تصفیہ۔

(ب) آئندہ ادائیگی کے معاہدوں کا تصفیہ۔

بمبئی اسٹاک ایکسچینج کے انداز کو مدنظر رکھتے ہوئے مثال کے طور پر آگرہ کا باشندہ ''الف'' اپنے بروکر ''ا ب ج'' کمپنی کو آرڈر دیتا ہے کہ ''۱۵ اسپنجر یز خرید لو''۔ بروکر یہ حصص ۹۴۵ کے حساب سے ''دل ج'' کمپنی سے خرید لیتا ہے جس نے اپنے گاہک ''ب'' کی نمائندگی کرتے ہوئے یہ حصص فروخت کئے ہیں۔ ''ب'' نے یہ حصص ۹۴۰ کی شرح

پر "ہ وز کمپنی" کے ذریعہ "ج" سے خریدے تھے۔ اس سودے میں ایک کے بعد ایک کڑی موجود ہے۔

(الف) نقد رقم کی ادائیگی کا معاہدہ (Ready Delivery Contract):

نقد رقم کی فہرست کے مطابق حصص کو دو درجوں "Cleared" اور "Non Cleared" میں تقسیم کیا جا سکتا ہے اور ان دونوں کے تصفیہ کے طریقے میں بھی فرق ہوتا ہے۔ کلیئرڈ حصص کا تصفیہ کلیئرنگ ہاؤس کے ذریعے ہوتا ہے جبکہ نان کلیئرڈ حصص، دستی ڈلیوری کے ذریعے انجام پاتے ہیں یعنی ان میں کلیئرنگ ہاؤس کا کسی طرح کا دخل نہیں ہوتا، اور یہ ممبران کے درمیان آپس میں ہی طے پا جاتے ہیں۔

(ا) نان کلیئرڈ حصص (Non Cleared Securities):

فوری ڈلیوری معاہدے کا مطلب یہ ہے کہ معاہدے سے متعلق پارٹیاں حصص کو فوری طور پر وصول کرنے اور ان کی ادائیگی کرنے کے لئے تیار ہیں۔ فروخت کنندہ 'ہ وز کمپنی' اپنے گاہک 'ج' سے شیئر سرٹیفکیٹ وصول ہونے کے بعد آئندہ پیر (دوشنبہ) کو ایک 'فروخت کنندہ ڈلیوری ٹکٹ' جاری کرے گا جس کو بازار میں عرف عام میں کیلی کے نام سے جانا جاتا ہے۔ ساتھ ہی اس کی ایک نقل بھی جاری کی جاتی ہے۔ اس ٹکٹ کے ذریعے فروخت کنندہ کا بروکر دوسری پارٹی کو مطلع کرتا ہے کہ وہ حصص فروخت کرنا چاہتے ہیں۔ خریدنے والا بروکر سیاہ رنگ کی نقل پر اپنے دستخط کرے گا اور اسے "ہ وز" کمپنی کو واپس بھیج دے گا۔ کیلی کی اصل جو کہ سرخ رنگ میں ہوتی ہے خریدنے والے بروکر کے ذریعہ اپنے پاس رکھ لی جائے گی۔ "د ل ج" کمپنی بھی 'اب ج' کمپنی کو ایک کیلی جاری کرے گی جو کہ اس کی نقل پر دستخط کر کے اسے 'دل ج' کمپنی کو واپس کر دیں گے۔ خریدنے والے بروکر تک کیلی ۳ بجے سہ پہر سے قبل پہونچ جانی چاہئے۔

۳ بجے کے بعد تصفیہ والے کمرے میں کیلی لے جائی جاتی ہے۔ تمام بروکرس کے کلرک یہاں اکٹھے ہوتے ہیں اور تمام پارٹیوں کے نام کا اعلان کرنے کے ساتھ ساتھ خریدار پارٹیاں سامنے آتی ہیں اور ان کے ذریعہ ٹکٹ کی نقول ان کے معائنے اور ان پر دستخط کرنے کے بعد وصول کی جاتی ہیں، ایکسچینج کا ایک عہدے دار بھی وہاں موجود ہوتا ہے، اور اگر کوئی خریدار غیر حاضر ہے اور کیلی وصول نہیں کرتا ہے تو وہ عہدے دار کیلی اپنے قبضے میں لے لیتا ہے تا کہ اس بات کا ثبوت رہے کہ سودا ہوا ہے۔ اس کے بعد وہ غیر حاضر پارٹی کے دفتر میں پیش کی جاتی ہے، اور اگر اس کے بعد بھی خریدار اس کو قبول کرنے سے انکار کرتا ہے، تو فروخت کنندہ اپنے حقوق کا استعمال کرتے ہوئے متعلقہ پارٹی سے اپنے نقصان کا معاوضہ طلب کر سکتا ہے۔

جمعرات کا دن جو کہ ادائیگی کا دن ہوتا ہے، فروخت کنندہ بروکر حصص کے سرٹیفکیٹ مع ٹرانسفر فارم (با قاعدہ اندراج اور دستخط کے ساتھ) خریدار کو دے دے گا۔ دستاویز حصص (Share Certificate) اور دستاویز منتقلی (Transfer Deed) خریدار بروکر کے دفتر میں پیش کی جاتی ہیں۔ جب حصص کی ادائیگی ہو جاتی ہے تو رقم ادا کی جاتی ہے۔ حصص کی ادائیگی قسطوں (حصوں) میں بھی کی جا سکتی ہے اور خریدار اس کو قبول کرنے کا پابند ہے۔ 'اب ج' کمپنی "الف" کو ایک میمو مع کنٹریکٹ نوٹ کے آئندہ روز روانہ کرے گا جس میں مندرجہ بالا اندراجات ہوں گے۔

	روپے	آنہ	پیسے
۱۰ حصص سینچری ملس ۹۳۵ پر	۹۳۵۰	۰	۰
بروکر فیس فی ۱۰۰ روپے یا ہر حصص کے مطابق ۸ فیصد کے حساب سے جوڑی جائے۔	۵۰	۰	۰
ٹکٹ کی فیس ۱/۲ فیصد	۱۰۶	۶	۰
فی حصص ۴ آنہ کے حساب سے رجسٹریشن فیس	۲	۸	۰

۹،۶۰۸ روپے، ۱۴ آنے، ۰ پیسے

اس میمو کی وصولی کے بعد 'الف' ۹۶۰۸ روپے ۱۴ آنے کا چیک روانہ کرے گا۔ 'دل ج' کمپنی "ہ وز" کمپنی سے حصص وصول کرنے کے بعد انہیں اور ٹرانسفر ڈیڈ (Transfer Deed) کو 'اب ج' کمپنی کے حوالے کردے گی جس کو ۹۳۵۰ کے عوض یہ حصص حاصل ہوں گے۔

(۲) کلیئرڈ حصص (Cleared Securities): اس کا طریقہ بھی تقریباً گذشتہ کی مانند ہی ہے، صرف اتنا فرق ہے کہ سودے کا تصفیہ کلیئرنگ ہاؤس کے ایجنٹ کے ذریعہ کیا جاتا ہے، کسی بھی کام کے دن کیا جانے والا سودا آئندہ جمعرات کو تکمیل پاتا ہے، اور یہ دن (Clearing Day) کی حیثیت سے جانا جاتا ہے۔ سنیچر کے دن کئے گئے سودے کو پیر کے دن کے حساب سے مانا جاتا ہے۔ پیر کے دن فروخت کنندہ 'فروخت کنندہ کلیئرنس ٹکٹ' مع اس کی نقل کے بنائے گا جسے خریدار کے پاس بھیجا جائے گا۔ خریدار اس کی اصل اپنے پاس رکھ لے گا اور نقل پر دستخط کرنے کے بعد اسے واپس کردے گا۔

بدھ کے دن 'یعنی کلیئرنگ ڈے' سے ایک روز قبل فروخت کنندہ کو (Clearing House) میں ایک کلیئرنگ شیٹ داخل کرنا پڑتی ہے مع ڈلیوری فارم اور رسید فارم کے۔ اس شیٹ میں خریدے ہوئے حصص کی تفصیل، ان کی قیمت جو کہ ادا کی گئی Debit سائڈ پر درج کی جاتی ہے، اور فروخت کئے گئے حصص اور ان کے بدلے میں حاصل ہونے والی رقم کی تفصیل Credit سائڈ پر درج کی جاتی ہے، اور کل فرق (Balance) بھی درج کیا جاتا ہے، اور ممبر اس رقم کا چیک بھی روانہ کرتا ہے۔ یا اگر کریڈٹ بیلنس ہے تو کلیئرنگ ہاؤس کے نام ایک ڈرافٹ روانہ کیا جاتا ہے۔

کلیئرنگ ڈے کو تمام حصص جو کہ فروخت ہوئے مع ضروری ٹرانسفر ڈیڈ کے فروخت کنندہ کی طرف سے کلیئرنگ ہاؤس میں جمع کئے جاتے ہیں۔ خریدار رکن کو کلیئرنگ ڈے کے اگلے روز یہ حصص کلیئرنگ ہاؤس سے موصول ہو جاتے ہیں۔ وہ کلرک جو کہ بروکرس کی جانب سے حصص کے حصول کے لئے نامزد یا مقرر کئے جاتے ہیں اسٹاک ایکسچینج کی جانب سے حصص کی وصولی کی رسید پر دستخط ثبت کرتے ہیں:

فارورڈ ڈلیوری معاہدوں کی ادائیگی:

آئندہ یا فارورڈ ڈلیوری معاہدوں کے لئے بمبئی اسٹاک ایکسچینج کے سال کو بارہ (۱۲) ادائیگیوں میں تقسیم کیا گیا ہے کیونکہ یہ ادائیگیاں ماہانہ ہوتی ہیں۔ گورننگ بورڈ ہر سال آئندہ سال کیلئے بارہ اکاؤنٹ اور ادائیگی کے دن مقرر کر دیتا ہے۔ عام طور پر ہر ادائیگی مہینے کے آخری ہفتہ میں کی جاتی ہے اور ادائیگی کا نام مہینے کے حساب سے رکھا جاتا ہے۔ اس قسم کے سودوں میں کاروبار کا مقصد حصص کا حصول اور ان کے بدلے میں ادائیگی نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کا مقصد خریدنے اور بیچنے کے ذریعہ مہینوں کے دوران نفع حاصل کرنا ہوتا ہے۔ قانونی طور پر فروخت کے ہر معاہدے کے تحت حصص کی ادائیگی ضروری ہوتی ہے لیکن عملی طور پر ایسا بہت کم ہوتا ہے۔ ہر ادائیگی کے دوران ارکان کے درمیان کئی ایک ادائیگیاں ہوتی ہیں۔ اور ان سب کا نیٹ بیلنس ڈلیور کیا جاتا ہے اور اس کی ادائیگی کی جاتی ہے۔ یہ تمام ادائیگیاں کلیئرنگ ہاؤس کے ذریعہ کلیئر کی جاتی ہیں اور یہ پیچیدہ عمل آسان بنا دیا جاتا ہے۔ جب ادائیگی کا دن آتا ہے تو: (۱) وصولی کر لی جاتی ہے اور یہ بہت کم ہوتا ہے۔ (۲) سودا پلٹ دیا جاتا ہے یعنی خرید، فروخت میں بدل جاتی ہے اور ایسا ہی فروخت کے ساتھ ہوتا ہے۔ (۳) آئندہ ادائیگی (Sattlement) والے سودے عام طور پر موجودہ ادائیگی کے لئے ہی ہوتے ہیں لیکن بیک وقت دو ادائیگیوں کے لئے بھی ہر ادائیگی کے چار دنوں کے بعد نئے سودے کئے جا سکتے ہیں۔ یہ چار دن ادائیگی کی آخری تاریخ سے شمار کئے جاتے ہیں اور آئندہ مہینے کے تین دنوں تک ہوتے ہیں، مثلاً فروری کی ادائیگی ۳ ر فروری کو ختم ہو رہی ہے، اس صورت میں چار دن یعنی ۳۱ ر جنوری، یکم، ۲، اور ۳ ر فروری کو ایک ساتھ دو اکاؤنٹ فروری اور مارچ کی ادائیگی کے کھولے جائیں گے تاکہ جو افراد حصص کو وصول کرنا پسند نہیں کرتے یا ان کی ادائیگی پسند نہیں کرتے وہ ان چار دنوں کے درمیان اپنے سودے پورے کر سکتے ہیں۔ ۳ ر فروری کو فروری کی ادائیگی ختم ہو جائے گی اور اس کے بعد صرف مارچ کی ادائیگی ہی حالیہ ادائیگی رہ جائے گی، لیکن در حقیقت دونوں ادائیگیاں ایک دوسرے کے ساتھ جڑی رہتی ہیں۔ نئی ادائیگی اسی دن نہیں شروع ہو جاتی ہے بلکہ پہلی ادائیگی کے خاتمے کے چار دن قبل سے ہی شروع ہوتی ہے۔

آئندہ سودوں میں ادائیگی کی مدت چھ دن پر محیط ہوتی ہے۔ Sattlement Period کے آخری دن خریدار بروکر فروخت کنندہ بروکر کے ساتھ اپنی میمورنڈم سلپ کا تبادلہ کرتا ہے اور اس طرح حساب کتاب کے بعد اس دوران کئے گئے کاروبار کا اندازہ لگاتا ہے۔ عملی طور پر یہ تقابلی معائنہ بہت کم ہوتا ہے۔ دوسرے دن کو "Clearance Day" یا "Ticket Day" کے نام سے جانا جاتا ہے۔ ایکسچینج کے ارکان اس دن کلیئرنس کی فہرست اور ڈلیوری کی فہرست کلیئرنگ ہاؤس میں پیش کرتے ہیں، جن میں وصول ہونے والی سیکورٹیز اور ادا کی جانے والی سیکورٹیز کی تعداد وغیرہ درج ہوتی ہے۔ سودے کی رقم اور خریدے گئے اور فروخت کئے گئے حصص کی تعداد کا بھی ذکر کیا جاتا ہے، یہ ذکر اس کے لئے علیحدہ مخصوص فارموں میں کیا جاتا ہے، یہ تمام فارم کلیئرنگ ہاؤس میں ۱۲ بجے دوپہر اور ۵ بجے سہ پہر کے درمیان جمع کرانا ضروری ہے۔ تیسرے اور چوتھے دن حصص کلیئرنگ ہاؤس کے سپرد کئے

جاتے ہیں۔ جو سیکورٹیز سپرد کی جاتی ہیں ان کا اندراج ایک تیار شدہ فارم میں کیا جاتا ہے۔ پانچواں دن ادائیگی کا دن ہوتا ہے، جسے "Pay Day" یا "Account Day" کہتے ہیں۔ اس تاریخ کو ارکان بیلنس شیٹ اور خرید و فروخت کے درمیان فرق کا ایک بیان کلیئرنگ ہاؤس میں داخل کرتے ہیں۔ اس میں دکھلایا گیا بیلنس کلیئرنگ ہاؤس کے ساتھ اس کے کھاتے میں جمع کر دیا جاتا ہے یا اس میں سے منہا کر لیا جاتا ہے۔ کوئی ممبر جو کہ پے ڈے کے اگلے روز دوپہر تک ادائیگی نہیں کر پاتا ہے اسے قصوروار گردانا جاتا ہے۔ اس دن حصص کے آئندہ کاروبار کے لئے بازار بند رہتا ہے۔ آخری دن جو کہ ادائیگی کے دن (Settling Day) کی حیثیت سے جانا جاتا ہے، ارکان کلیئرنگ ہاؤس سے حصص یا ان کے بدلے کی رقم حاصل کرتے ہیں۔

خرید و فروخت:

اگر نقد رقم کے سودے کی شکل میں فروخت کنندہ دوشنبہ (پیر) کے دن گذشتہ ہفتہ ہوئے سودے کے بارے میں 'کیلی' جاری نہیں کرتا ہے، یا اگر اس نے کیلی جاری کر دی ہے اور اس کے بعد حصص کی ادائیگی کرنے میں ناکام رہتا ہے تو اس کے خلاف سیکورٹیز خرید لی جائیں گی۔ اسی طرح اگر خریدار کیلی وصول کرنے سے انکار کرتا ہے یا جب اس سے کہا جائے تو وہ حصص کی ادائیگی سے انکار کرتا ہے تو اس کی طرف سے سیکورٹیز کو فروخت کر دیا جائے گا۔ دوسری جانب اگر اس سلسلے میں فروخت کنندہ کی جانب سے غلطی (Default) کی جارہی ہے تو خریدار ان سیکورٹیز کو خرید لے گا، لیکن اگر سیکورٹیز کی خریداری ممکن نہیں ہے تو پھر معاملہ ثالث کمیٹی کے سپرد کر دیا جاتا ہے۔ حصص کی اس طرح کی خرید و فروخت کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ قصوروار پارٹی کو اس سے متعلق کوئی نوٹس یا اطلاع دی جائے۔ بمبئی اسٹاک ایکسچینج کے گورننگ بورڈ کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ فروخت کرنے کے اس اصول کو ملتوی کر دے اگر اس کی رائے میں یہ سسپنشن (التواء یا تعطل) ضروری ہے اور عمومی حق میں بہتر ثابت ہوتا ہو، لیکن یہ التواء محض ۲۴ گھنٹوں تک رہتا ہے اور اس سے زیادہ عرصے کے (التواء یا تعطل) کے لئے حکومت کی اجازت درکار ہوتی ہے۔

<u>سودوں کا بدل دینا اور تفاوت (Differences) کی ادائیگی:</u>

عام طور پر آئندہ ادائیگی کے سودوں میں اس وقت حصہ لیا جاتا ہے جب مارکیٹ کے اتار چڑھاؤ کا فائدہ اٹھانا مقصود ہو اور ادائیگی سے قبل سودوں کا بدل دیا جانا (Reverse) اور اس طرح تفاوت کا حصول یا ادائیگی کرنا مقصد ہو۔ یہ تفاوت مارکیٹ کی حالیہ قیمت کے حساب سے طے کرنے کے بعد ادا کیا جاتا ہے یا وصول کیا جاتا ہے۔ مثلاً ہماری پچھلی مثال سے متعلق 'الف' 'اب ج' کمپنی کے ذریعہ ۹۴۵ پر ۱۰ اسٹیئرز خریدنے کے بعد بازار کے بڑھتے بھاؤ کو دیکھتے ہوئے اور اس سے فائدہ اٹھانے کی غرض سے (مثال کے طور پر) ۹۹۰ پر اپنے حصص فروخت کر دیتا ہے، اس شکل میں عام کمیشن فروخت کنندہ بروکر کو ادا کیا جائے گا۔

ادائیگی کے آخری دن بروکر اپنا اسٹیٹمنٹ اس طرح روانہ کرے گا:

روپے	روپے	تفصیلات	خرید/فروخت	تاریخ
	۹،۴۵۰	۱۰ اسٹیچر ی ۹۴۵ پر۔	خریدے گئے	
۹،۵۰۰	۵۰	کمیشن بھی جوڑیں		
	۹،۹۰۰	۱۰ اسٹیچر ی ۹۹۰ پر۔کمیشن	فروخت کئے گئے	
	۵۰	کم کریں		
	۹۸۵۰	بیلنس کریڈٹ		
۳۵۰	۳۵۰	ادا کیا جانے والا بیلنس		
۹،۸۵۰				

ہماری سابقہ مثال میں 'ج' نے ۱۰ اسٹیچر یز ۹۴۵ پر فروخت کئے ہیں اور اسے ۹،۴۵۰ میں سے بروکر کی فیس ۵۰ روپے منہا کرنے کے بعد ۹۴۰۰ روپے حاصل ہوں گے۔ اس نے یہ فروخت اس امید پر کی ہے کہ بھاؤ میں کمی آئے گی، لیکن اگر قیمت بڑھتی ہے اور وہ اس سودے کو جاری رکھنا نہیں چاہتا ہے اور بازار سے جانا چاہتا ہے تو وہ اپنا سودا نقصان پر ختم کرے گا اور اپنے بروکر 'ای ایف جی کمپنی' کو ہدایت کرے گا کہ مثال کے طور پر ۹۹۲ پر ۱۰ اسٹیچر یز خرید لو۔ بروکر اپنا عام طور سے لیا جانے والا کمیشن چارج کرے گا۔ 'ای ایف جی' کمپنی اس سے متعلق اسٹیٹمنٹ مندرجہ ذیل انداز سے بھیجے گی:

روپے	روپے	تفصیلات	خرید/فروخت	تاریخ
	۹،۴۵۰	۱۰ اسٹیچر ی ۹۴۵ پر	فروخت کئے	
۹،۴۰۰	۵۰	کمیشن کم کریں	گئے	
	۹،۹۲۰	۱۰ اسٹیچر ی ۹۹۲ پر	خریدے گئے	
	۵۰	کمیشن جوڑیں		
	۹،۹۷۰	بیلنس ڈیبٹ		
۵۷۰		آپ کی جانب سے بقایا ادائیگی		
۹،۹۷۰				

اس طرح حصص کو نہ تو حوالے کیا گیا اور نہ ہی انہیں وصول کیا گیا لیکن سودا تبدیل ہو گیا، چاہے اس کے نتیجے میں نفع ہو یا نقصان، بقایا رقم یا تو ادا کرنی پڑے گی یا وصول کی جائے گی۔

(۳)(Carry Over) یا بدلی:

Carry Over یا بدلی آئندہ ادائیگی کے التواء کی جانب اشارہ کرتا ہے۔ ایک ادائیگی سے دوسری ادائیگی کے التواء کی شکل میں بدلی اثر پذیر ہوتی ہے، بدلی بروکر فیس ادا کرنی پڑتی ہے۔ یہ درحقیقت خرید یا فروخت کے

سودے کے تکمیل پائے بغیر جاری رہنے کی جانب دلالت کرتی ہے۔ کیری اوور یا بدلی کا طریقہ اس وقت استعمال کیا جاتا ہے جب متعلقہ پارٹیوں کے اندازے کے مطابق قیمت میں تبدیلی نہیں آتی ہے۔ بروکر کی فیس کی کم سے کم شرح کے مقابلے میں بدلی فیس اس کا ایک چوتھائی حصہ ہوتی ہے۔

بدلی کس طرح اثر پذیر ہوتی ہے:

دو نئے سودوں کے نتیجے میں بدلی عمل میں آتی ہے۔ قیمت میں اتار ہونے کے اندیشے کے باعث حصص فروخت کئے جاتے ہیں تا کہ حالیہ ادائیگی کی جاسکے، اور انہیں اگلی ادائیگی کے لئے دوبارہ اس امید پر خرید لیا جاتا ہے کہ قیمت میں اضافہ ہوگا۔ ہماری مثال میں اگر 'الف' حصص کو وصول کرنا نہیں چاہتا ہے یا تفاوت سے تعلق رکھنا نہیں چاہتا ہے، لیکن یہ چاہتا ہے کہ سودا Carry Over ہو جائے اور اگلی ادائیگی تک پہونچ جائے، نتیجۂ اگلی ادائیگی کی قیمت کم ہو جاتی ہے، اور بدلی گالا بدل جاتے ہیں یعنی ایک "Bull" بجائے سود ادا کرنے کے سود کا مطالبہ Bear سے کرتا ہے۔ لہٰذا ائل نہ صرف یہ کہ اپنے حصص پر رقم وصول کرتے ہیں بلکہ ایک مخصوص شرح میں سود بھی حاصل کرتے ہیں۔ اسی طرح ایک زائد فروخت شدہ (Over Bought) ٹل اکاؤنٹ بدلی گالا کی شرح بڑھا دیتا ہے، یعنی رقم کی کمی ہو جاتی ہے اور سود کی شرح بڑھ جاتی ہے۔

بیک وارڈیشن (Back Wardation):

آپریٹرس کی جانب سے زائد فروخت بازار میں بگ بیئر اکاؤنٹ کی صورتحال پیدا کر دیتی ہے۔ ان حالات کے تحت سیکورٹیز کی سپلائی کم ہو جاتی ہے اور بیئر (Bear) اس بات کے خواہش مند ہوتے ہیں کہ شیئرز کی حوالگی اگلی ادائیگی تک کے لئے کیری اوور ہو جائے، لہٰذا ائل (Bull) بجائے اس کے کہ حصص کی وصولی نہ کرنے کے باعث کنٹانگو (Cantango) ادا کرتے وہ بیئرس سے حصص کی حوالگی نہ کرنے کے بدلے میں کچھ رقم حاصل کرتے ہیں جسے بیک وارڈیشن کہا جاتا ہے۔ بیک وارڈیشن کی وضاحت اس طرح کی جاسکتی ہے کہ سابقہ ادائیگی کے ادا نہ کرنے کے باوجود نئے سودے میں ہاتھ ڈالنے کے بدلے میں بیئر کی جانب سے ادا کی جانے والی رقم کو بیک وارڈیشن کہتے ہیں۔ بعض اوقات دونوں پارٹیوں میں سے کوئی بھی ایک دوسرے کے سودے کیری اوور کرنے کے لئے کسی کو سودا ادا نہیں کرتے ہیں، سودے کی اس شکل میں کہا جاتا ہے کہ کیری اوور برابر رہا ہے۔

اس بات کی وضاحت یہاں کر دینی چاہئے کہ کیری اوور کا طریقہ قانونی اعتبار سے ادھار نہیں ہے۔ یہ بیک وقت خرید اور فروخت کا دوہرا طریقہ ہے۔ بدلی والا اس بات کا مجاز ہے کہ وہ ان حصص کا مالک کل بن جائے اور ان کا سودا کرے جن کے لئے وہ رقم دے رہا ہے۔ ایک سودا کئی بار کیری اوور کیا جاسکتا ہے لیکن طویل المیعاد مدت میں یہ سودمند ثابت نہیں ہوتا ہے، کیونکہ نفع کا بڑا حصہ بروکر فیس اور کنٹانگو فیس میں ضائع ہو جاتا ہے۔ بدلی بزنس کسی بھی اسٹاک ایکسچینج کے لازمی عناصر میں سے ایک ہے اور اس سے پہلو تہی ممکن نہیں ہے حالانکہ کوئی بھی پارٹی اس بات کی پابند نہیں ہے کہ کیری اوور سہولیت کو جاری رکھا جائے، اور اگر وہ چاہیں تو شیئر کو حوالے یا وصول کر سکتے ہیں اور ان کے بدلے میں رقم ادا یا

وصول کر سکتے ہیں۔ لیکن عملی طور پر ایسا ہوتا نہیں ہے اور کیری اوور کی شکل میں تبدیلی نہیں ہوتی ہے۔ لیکن بروکر کو گاہک کی معاشی پوزیشن اور مالی حالت کے بارے میں بہت احتیاط سے دیکھ بھال کرنے کے بعد ہی کوئی قدم اٹھانا چاہئے۔

(ج) سرکاری سیکورٹیز:

سرکاری سیکورٹیز حکومت ہند یا صوبائی حکومتوں کے ذریعے ایک طے شدہ شرح سود پر حاصل کیا جانے والا ادھار ہے۔ ان کو عام طور پر تین قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

(الف) اسٹاک، (ب) بیئرر بانڈ، (ج) پرونوٹ (پرومیسری نوٹ)۔

اسٹاک رجسٹرڈ سیکورٹی ہے اور اس کی منتقلی ایک دستخط شدہ ٹرانسفر ڈیڈ کے ذریعہ ممکن ہے جبکہ کسی قسم کی اسٹامپ ڈیوٹی یا منتقلی کی فیس ادا نہیں کی جاتی ہے جبکہ بیئرر بانڈ کرنسی نوٹ کی مانند کسی کے حوالے کرنے سے ہی منتقل ہو جاتے ہیں اور ان کے لئے کسی تصدیق کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، ہر بانڈ کے ساتھ سود کے کوپن منسلک ہوتے ہیں لیکن یہ یورپ کی مانند ہندوستان میں زیادہ مقبول نہیں ہیں۔ تیسری قسم کی سرکاری سیکورٹی یعنی پرومیسری نوٹ میں سکریٹری آف اسٹیٹ برائے ہند کی جانب سے گورنر جنرل ان کونسل کا وعدہ ہوتا ہے کہ ایک مخصوص شخص کو ایک طے شدہ تاریخ یا اس کے بعد طے شدہ رقم ادا کی جائے گی، اور اس کے بعد ایک اطلاع کے بعد سال میں دو مرتبہ مقررہ تاریخوں پر طے شدہ شرح سود کے حساب سے رقم ادا کی جائے گی۔ سرکاری سیکورٹی کی یہی شکل سب سے زیادہ مقبول ہے۔ اس قسم کے نوٹ تصدیق کے بعد منتقل یا ڈلیور کئے جاسکتے ہیں۔ موجودہ روپے کے ادھار ہندوستان میں دو قسموں میں بانٹے جاسکتے ہیں: (۱) میعادی (Terminable) اور (۲) غیر میعادی (Non - Terminable)۔ غیر میعادی قرضے حکومت کی مرضی کے مطابق کسی بھی وقت ادا کئے جاسکتے ہیں، اس کے لئے کوئی طے شدہ میعاد نہیں ہوتی جس کے خاتمے پر حکومت کی جانب سے قرض ادا کیا جانا ضروری ہو۔ یہ برطانوی حکومت کے فنڈ ڈیبٹ کی طرح ہوتے ہیں۔ دوسری جانب میعادی قرضے ادا کئے جانے ضروری ہیں، یہ یا تو ایک مقررشدہ تاریخ پر ادا کئے جاتے ہیں یا کسی ایک مقررہ تاریخ سے قبل نہیں ادا کئے جاتے ہیں اور ایک مقررہ تاریخ کے بعد بھی نہیں ادا کئے جاتے ہیں۔

سرکاری سیکورٹیز کا لین دین:

سرکاری سیکورٹیز ملک کے مختلف اسٹاک ایکسچینج میں رقم لگانے کا اہم ذریعہ ہیں۔ وہ افراد جن کے پاس رقم کی محدود مقدار ہوتی ہے اس قسم کی سرمایہ کاری کو پسند کرتے ہیں، کیونکہ حکومت کو قرض پر دی جانے والی رقم ہمیشہ محفوظ رہتی ہے اور اس پر بازار کے اتار چڑھاؤ کا اثر بھی نہیں ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ ان قرضوں پر حاصل ہونے والا منافع گارنٹی شدہ ہوتا ہے اور باقاعدگی سے ادا کیا جاتا ہے کیونکہ یہ قرضے حکومت کی اجازت، منظوری، اس کی اتھارٹی اور اس کی مضبوطی کے [illegible] ہوتے ہیں۔ بیشتر سرمایہ کار تنظیمیں مثلاً انشورنس کمپنیاں اور بینک اپنی آمدنی اور اپنے زیر تصرف رقموں کا بیشتر حصہ سرکاری سیکورٹیز میں لگادیتی ہیں، سیکورٹیز کی قیمت کا تحفظ Reserve Bank of India کے ذریعہ کیا جاتا ہے۔ حکومت کی سیکورٹیز میں آنے والا اتار چڑھاؤ بیحد معمولی ہوتا ہے، اور عام حالات میں ان کا انحصار بازار کی حالت پر ہوتا ہے۔

سیکورٹیز کے تحت حکومت ہند، صوبائی حکومتوں کی سیکورٹیز، ڈبنچر، پورٹ ٹرسٹ کے اسٹاک اور میونسپل کارپوریشنز کے اسٹاک جو کہ Negotiable Instrument Act 1887 کے تحت آتے ہوں، شامل ہیں۔ ان سیکورٹیز میں کاروبار نقد رقم کی شکل میں یا اکاؤنٹ کے ذریعے بھی انجام دیا جاسکتا ہے۔ نقد رقم کے تحت ہونے والے سودوں میں بمبئی اسٹاک ایکسچینج میں سودے کے اگلے دن سیکورٹیز حوالے کی جاتی ہیں اور ان کی ادائیگی کی جاتی ہے، لیکن اگر سودے کے وقت واضح طور سے تذکرہ کردیا جائے تو حوالگی سات دنوں کے اندر اندر کی جاسکتی ہے۔ فارورڈ (آئندہ) سودوں کی شکل میں کاروبار کی اکائی ۲۵،۰۰۰ روپئے ہیں، اور اس سے کم کے سودوں کی ممانعت ہے، ادائیگی پندرہ روز میں ہوتی ہے، اور ان سودوں میں اسٹاک ایکسچینج کے عام سودوں کے مقابلے میں بہت کم فرق ہوتا ہے۔ عملی طور پر تمام بروکر ہر قسم کی سیکورٹیز کا کاروبار کرتے ہیں۔ عام حصص کی طرح کاروبار کا طریقہ ایک جیسا ہی ہوتا ہے۔

ادائیگی کے دن سے ایک دن قبل جس کو "ٹکٹ ڈے" بھی کہا جاتا ہے، ایسے تمام افراد جو کہ سودوں میں شامل ہیں اور سیکورٹیز حوالے کرنا چاہتے ہیں یا ان کی ادائیگی کرنا چاہتے ہیں اسٹاک ایکسچینج کے کلیئرنگ ہاؤس میں اپنے کاروبار کی ایک فہرست جمع کرتے ہیں۔ یہ بیان ایک مخصوص فارم میں درج کیا جاتا ہے، اور ان کے ساتھ ڈلیوری ٹکٹ یا رسیدی ٹکٹ بھی لگایا جاتا ہے۔

یہ ٹکٹ اسٹاک ایکسچینج سے ایک معمولی قیمت پر حاصل کئے جاسکتے ہیں۔ مختلف قرضوں کے لئے مختلف رنگوں کے ٹکٹ فروخت کئے جاتے ہیں۔ ہر ٹکٹ ۲۵۰۰۰ ہزار روپئے کے لئے ہوتا ہے۔ اگلے دن ان ٹکٹوں پر خریدار یا فروخت کنندہ رکن کا نام درج کرنے کے بعد کلیئرنگ ہاؤس سے واپس کردیے جاتے ہیں۔ فرض کیجئے کہ 'الف' نے ایک لاکھ روپئے کا قرض فروخت کیا ہے اور وہ اسے حوالے کرنا چاہتا ہے تو وہ اپنی فہرست اور چار ٹکٹ کلیئرنگ ہاؤس میں جمع کرے گا۔ اگلے دن کلیئرنگ ہاؤس ان ٹکٹوں پر خریدار رکن یا ارکان کے ناموں کا اندراج کرنے کے بعد 'الف' کو یہ ٹکٹ واپس کردے گا، اور اس طرح عملی طور پر خرید وفروخت میں حصہ لینے والے افراد باہم یکجا ہوجاتے ہیں، اور وہ آپس میں طے کرتے ہیں کہ ایکسچینج کی جانب سے ان سودوں کے لئے مقرر کی گئی شرح کے مطابق وہ حوالگی اور ادائیگی کرتے رہیں گے۔ اس شرح اور اصلی شرح خرید کے درمیان موجود فرق کو یہ ارکان اپنے درمیان طے کرتے، حاصل کرتے یا ادا کرتے ہیں۔ ارکان جو کہ نہ ہی ادائیگی کرتے ہیں اور نہ ہی حوالگی کرتے ہیں بلکہ دونوں کے درمیان موجود فرق کو وصول کرتے یا ادا کرتے ہیں۔ حاصل ہونے والا سود، سودے میں شامل نہیں ہوتا ہے لیکن اس کو باقاعدہ ایڈ جسٹ کیا جاتا ہے۔ اور خریدار کو یہ سود فروخت کنندہ کو ادا کرنا ہوتا ہے اور بروکر مندرجہ بالا اسٹیٹمنٹ جاری کرتا ہے۔

فرض کیجئے 'الف' ۵،۰۰۰ روپئے کے برابر ساڑھے تین فیصد سرکاری کاغذ اور ۳۰ رجون اور ۳۱ ردسمبر کو ادا کئے جانے والے سود کو خریدنا چاہتا ہے، اور خرید نے کا عمل ۳۰ رستمبر کو ہوا ہے لہذا ۳۰ رستمبر کو ۳ مہینے کا سود ادا کرنا ہوگا۔

	پیسے	آنہ	روپے
۵۰۰۰ ساڑھے تین فیصد سرکاری کاغذ ۹۵ پر	۰	۰	۴۷،۵۰۰
بروکر کی فیس ۱/۶ کی شرح سے جوڑیں	۰	۴	۳۱
	۰	۴	۴۷،۵۳۱
ساڑھے تین فیصد کی شرح سے تین مہینے کا سود	۰	۸	۴۳۷
انکم ٹیکس زیادہ سے زیادہ ۴/۹ فی روپے کی شرح سے کم کریں	۰	۱۲	۱۲۹
	۰	۱۲	۳۰۷
	۰	۰	۴۷،۸۳۹

☆☆☆☆☆

مناقشہ

شیرز

مناقشہ بابت شیئرز

قاضی صاحب:

........مثلاً ایک شیئر آج زید نے خریدا، لیکن پندرہ دن کے بعد اس کا نام رجسٹر پر درج ہوگا، اور عمر جس نے بیچا ہے، اور جو انتقال شیئر کے لئے تیار تحریر پر جو دستخط کیا ہے، فرض کر لیجئے کہ وہ دستخط اس کے اصلی دستخط سے علاحدہ ہے تو بظاہر ایسا لگتا ہے کہ کمپنی اس کو واپس کر دے گی اور اس کو خریدار کے نام پر ٹرانسفر نہیں کرے گی، اور اس کے بعد ایسا ہوتا ہے کہ شیئر کا دام بہت آگے بھاگ جاتا ہے، اب بائع کی نیت خراب ہوتی ہے، اور وہ نہیں چاہتا کہ پرانے دام پر اسے بیچے، تو وہ گڑبڑ کر سکتا ہے، یہ جو معاملہ ہمارا اس کا ہوا تھا اس معاملہ کے فسخ ہو جانے کا اندیشہ ہے، غرر انفساخ ہے، کیا ایسا ہوتا ہے یا ایسا نہیں ہوتا؟ اس کی وضاحت آپ حضرات کو کرتا ہے؟

شیئرز سے متعلق مسائل کی تفصیل آپ حضرات کے سامنے آچکی ہے، سوالات بھی آپ کے سامنے ہیں، جوابات بھی آپ کے سامنے ہیں، اس کا خلاصہ بھی آیا اور دلائل بھی ذکر کئے گئے، جیسا کہ میں بار بار کہتا رہا ہوں، پھر اس کو دہراتا ہوں کہ ہمارے ماہرین کا کام ہے تصویر مسئلہ، اور علماء اور فقہاء کا کام ہے تطبیق حکم شرعی، دونوں ہی چیزیں جب مل جاتی ہیں تب صحیح نتیجہ تک پہنچنا آسان ہوتا ہے، اور دونوں کام اپنی جگہ پر کسی بھی حکم شرعی کے جاننے کے لئے ضروری ہیں، اگر صورت مسئلہ صحیح طور پر سامنے نہیں آئی تو مفتی کا فتوی اور فقیہ کا استخراج احکام بھی صحیح نہیں ہو سکتا، اس لئے حقیقت واقعہ کا ادراک بہت ضروری ہے، اب مثلاً اس میں ایک سوال ہے کہ اگر کمپنی کے پاس صرف نقد ہی نقد........ کے لئے ہی کمپنی قائم کی جاتی ہے اور لینڈنگ کا کاروبار اس میں ہوتا ہے، وہاں بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کسی دیگر Assets کا بنیادی طور پر مکان ہے، یہ ہے وہ ہے، اس کو چھوڑ دیتے ہیں، لیکن دیگر کوئی مشینری ہو یا کوئی اور ایسی چیز ہو وہاں نظر نہیں آتی یا رومیٹریل (Raw Material) ہو، پیسہ آتا ہے پیسہ جاتا ہے۔ پہلا مرحلہ وہ ہوتا ہے جس وقت کمپنی قائم کی جارہی ہوتی ہے، جب کمپنی قائم کی جاتی ہے تو کھلی ہوئی بات ہے کہ شرکت کے لئے سرمایہ اکٹھا کیا جاتا ہے، وہ مرحلہ جو بنیادی مرحلہ ہوتا ہے وہاں پر کسی اثاثے کا سوال نہیں پیدا ہوتا ہے، اور عام طور پر طریقہ یہی ہے کہ پیسہ جمع کر کے کاروبار شروع کر دیا جاتا ہے، تو بتائیں کہ کون سی صورتیں ایسی ہیں جن میں صرف نقد ہی نقد ہوتا ہے، عام حالات میں تو نقد کے ساتھ Assets بھی ہوتے ہیں لیکن کیا ایسی صورتیں ہیں؟ اگر ہیں تو اس کی وضاحت ہونی چاہئے، اسی طرح دوسرے سوالات ہیں، میں یہ چاہوں گا کہ ان سارے سوالات پر بات کی جائے، پہلے ہم ماہرین کی بات سنیں گے اور پھر ہم صورت مسئلہ کے تعین کے بعد اس پر تحقیق حکم فقہی کریں گے، اس دوران میں اپنے تینوں سکریٹری صاحبان مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا عتیق احمد بستوی، مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب سے یہ چاہوں گا کہ جو جملہ جوابات علا۔ کے آئے ہیں اس میں جن امور پر متفق ہیں سب لوگ تقریباً، اب قول شاذ ہو تو

الگ ہے، مولانا سلطان صاحب کی وہ بات تو ظاہر ہے کہ پوری قوم نہیں مانے گی کہ بینک کا سود منافع ہے، لیکن اس طرح کے قول شاذ کو تھوڑی دیر کیلئے نظر سے ہٹا کر باقی جو مسائل اجماعی آ گئے ہیں ان کو الگ رکھ لیں، اور جو مسائل مختلف فیہ ہیں ان پر ہم بات کریں، قبل اس کے کہ اس دلچسپ بحث کا آغاز کیا جائے میں چاہوں گا کہ ہمارے فاضل مہمان ڈاکٹر وہبہ زحیلی صاحب جن کا ایک مفصل مقالہ اس موضوع پر ہمارے پاس موجود ہے، ان کے اس مقالہ کو ہم بہت غور اور توجہ کے ساتھ سن لیں، بہترین تجزیہ کے ساتھ ہے، ظاہر ہے کہیں کہیں رائے سے اختلاف بھی ہوگا، اس سے بحث نہیں، لیکن جو تجزیہ ہے ان کا، جس طرح انہوں نے عنوانات مقرر کئے ہیں، اور ہر موضوع پر علاحدہ علاحدہ بات کی ہے، میں سمجھتا ہوں سبھی حضرات کو سن لینا چاہئے، (اس کے بعد وہبہ زحیلی صاحب نے اپنا مقالہ پڑھ کر سنایا)۔

قاضی صاحب:

......اب جیسا کہ آپ سب نے جانا کہ یہ چودہ پندرہ سوالات جو ہمارے سوالنامہ میں تھے، ہر سوال کے بارے میں واضح باتیں، ائمہ کی رائے اور کتاب وسنت کی روشنی میں دکتور وہبہ زحیلی نے قائم کی ہے، اور کچھ صورت مسئلہ کی بھی وضاحت ان کی اس تحریر میں موجود ہے، انشاء اللہ ہم لوگ اس سے استفادہ کریں گے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی صاحب:

شیئرز کے بارے میں جو سوالات تھے اور جو جوابات اور مقالات آئے ان کا خلاصہ اور تجزیہ آپ کے سامنے پیش کر دیا گیا، میں نے عرض کیا تھا کہ جس سوال کے بارے میں جس کو کچھ کہنا ہو، بہتر یہ ہے کہ وہ کسی کاغذ پر نوٹ کر کے دے دیں، تو آسانی ہوگی، اس لئے کہ اس سے پہلے جو ہمارے ماہرین ہیں ان سے بہت سی چیزوں کی وضاحت کروانی ہے، تاکہ حکم لگانے میں آسانی ہو۔ پہلا سوال تو یہ تھا کہ اس سلسلہ میں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ابھی کمپنی شروع ہوئی ہے، یعنی محض پیسے داخل کئے گئے ہیں اور شیئرز بک رہے ہیں، ابھی اس کمپنی میں کچھ اثاثہ نہیں ہوتا، کچھ املاک نہیں ہوتے، اور اسی مرحلہ میں گویا اس کی بیع وشراء اور خرید وفروخت شروع ہو جاتی ہے، اس سلسلہ میں بعض حضرات نے یہ رائے ظاہر کی تھی کہ ایسا ہوتا نہیں ہے، یہ محض فرضی سوال ہے، ایسا نہیں ہوتا ہے کہ کمپنی کے پاس محض نقد روپے ہوں، اثاثے نہ ہوں، املاک نہ ہوں، اور اس کے بغیر رجسٹریشن ہو جائے اور اس کے آگے کی کاروائی چلتی رہے بیچنے خریدنے کی، جناب کھنکھلے صاحب اس کی وضاحت فرمائیں کہ ایسا ہوتا ہے یا نہیں؟

کھنکھلے صاحب:

جیسا کہ مولانا عتیق صاحب نے فرمایا، یہ سوال ویسے فرضی ہے، بالکل تھیوریٹکل (Theoritical) ہے، کیونکہ کوئی وقت ایسا نہیں ہوتا ہے کہ کمپنی کے پاس صرف کیش کی صورت میں اثاثہ ہو، اثاثے کے علاوہ اس کے پاس کچھ نہ کچھ اور چیز ہوتی ہے، جیسے مثلاً اگر آپ شروع کا مرحلہ لیں جب کمپنی شروع ہو رہی ہے، تو کمپنی جب شروع ہوتی ہے تو اس کے رجسٹریشن وغیرہ کے لئے پہلے ٹرانزیکشن (Transaction) کرنا ہوتا ہے، اس کے علاوہ جب کوئی کمپنی کوئی کاروبار کرنے جاتی ہے تو اس کے لئے اور مزید چیزیں اس میں کام کرتی ہیں، جیسے کہ وہ اس کا رپورٹ بناتی

ہے اس کا اندازہ نکالتی ہے کہ اس میں کیا ممکنات (Posiblities) ہیں، اس کے مارکیٹ کیا ہیں، اس کی ٹیکنالوجی کیا ہے، کیسی ٹکنالوجی لینا چاہئے، یہ ساری جو چیزیں ہیں اس میں اس پہ خرچ ہوتا ہے چاہے اس میں Consumer Assets نہیں بنتے ہیں، ایسے اثاثے نہیں بنتے ہیں جسے ہم دیکھ سکتے ہیں مگر اس میں خرچ تو ہوتا ہی ہے، لوگوں کو Hire کیا جاتا ہے، لوگوں کو ملازمت پر رکھا جاتا ہے، ان سے Experties لی جاتی ہیں، تو یہ سارے کام ہوتے ہیں، اور اس وجہ سے کبھی کبھی یہ بھی ہم دیکھتے ہیں کہ نئی کمپنی ابھی اس کے شیئرز کا اجراء ہو رہا ہے، بالکل Initial Issue ہے مگر وہ Premium کہلاتی ہے، دس روپے کا شیئر تیس روپے میں بکتا ہے، مطلب کمپنی خود تیس روپے میں نکال رہی ہے، ہوسکتا ہے مارکیٹ میں اس کے پچاس روپے بولے جائیں، مگر وہ خود تیس روپے میں نکالتی ہے، وہ پبلک خریدتی ہے، اور جتنے شیئرز ہوتے ہیں اس سے زیادہ مانگ ہوتی ہے، یہ اس وجہ سے ہوتا ہے کہ اس کمپنی میں کچھ خاص چیزیں ہیں، جیسے یہ ہوسکتا ہے کہ ان کے کوئی اچھے (Collaborator) ہیں، (Foriegn Collaborate) ہیں، جس کی وجہ سے کمپنی کے شیئرز کے دام بڑھ گئے ہیں، ہوسکتا ہے ان کے پاس کوئی ٹیکنالوجی ہے اس سے کافی Profit ہونے کے Chances ہیں، یا جس کمپنی سے ان کا معاہدہ ہوا ہے، ان کا جو برانڈ ہے وہ بہت چلنے والا برانڈ ہے، یا اس کمپنی کے ساتھ میں ان کا معاہدہ ہوا ہے کہ وہ ان کا مال بیرون ملک میں اچھے دام میں فروخت کر کے دیں گے، تو یہ سب وجہیں ہوسکتی ہیں جس کی وجہ سے خواہ اس کے کوئی خاص اثاثے نہ ہوں پھر بھی اس کے شیئرز کے شروع میں دام زیادہ ہوسکتے ہیں، اس کے علاوہ ایک مرتبہ کام شروع ہو جاتا ہے تو اس کے بعد اس مرحلہ میں صرف Cash (نقد) ہونا بہت ناممکن سی چیز ہے، اس میں کچھ نہ کچھ اثاثے تو ہوں گے، اس کے علاوہ دوسری چیزیں تو ہوں گی ہی، گو شروع میں نہ ہوں تو بعد میں تو ضرور ہوسکتی ہیں، اس کے علاوہ اس کی Goodwill کا Proportion اس میں بڑھ سکتا ہے، تو اس بناء پر میرے خیال میں یہ دیسے Practical Problem نہیں ہے۔

اسٹاک ایکسچینج سے جو متعلق چیزیں ہیں اس میں ایک چیز مدنظر رکھنی چاہئے کہ ہم جو بھی کہیں گے وہ آج کے حالات کے اوپر منحصر ہوگا، کیونکہ آج کل اس پورے Financial Sector میں بہت تیزی سے Changes آرہے ہیں، اور ہوسکتا ہے آج جو چیزیں ہیں وہ کل نہ رہیں، دوسرے (Rules) آ گئیں، یہ آج کے حالات کے مطابق میں بتا رہا ہوں۔

قاضی صاحب کا جو سوال تھا کہ اگر کسی نے شیئر خریدا اور اس نے کمپنی کے پاس اس کو تبادلہ کے لئے بھیجا، اور کمپنی میں اس کے دستخط میں کچھ فرق پتہ چلا اور کمپنی نے اس کا وہ شیئر واپس کر دیا، تو کیا یہ جو (Perchase) کا (Transaction) ہے، کیا یہ ختم ہوسکتا ہے؟ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس شخص نے شیئر خریدا ہے اور اس نے کمپنی کو ٹرانسفر کے لئے بھیجا ہے، اگر وہ چاہے تو Insist کرسکتا ہے کہ نہیں مجھے یہ شیئر چاہئے، اگر اس نے صحیح کر کے نہیں دیا تو اسکے بروکر کے ذریعہ شیئر کا (Option) ہوگا، اور مارکیٹ میں جو دوسرا آدمی (Option) میں شیئر ڈالے گا وہ شیئر اس کو لے گا، تو وہ تو (Insist) کرسکتا ہے اور اس کو وہ شیئرز مل سکتے ہیں، اگر جس نے پہلے دستخط کر کے دیا تھا وہ اگر

دستخط کرنے سے انکار بھی کردے تو اس میں بیچ کے بروکر کی ذمہ داری ہوتی ہے، اور بروکر کو کسی نہ کسی طرح وہ شیئرز اس کو دلانا ہوگا، مگر اس میں یہ اس کو تکلیف ضرور آسکتی ہے کہ جس آدمی نے شیئرز خریدا ہے اگر اس نے اس درمیان میں وہ شیئرز بیچ دیا، اور اس کے پاس شیئرز ابھی واپس آگیا ہے اور وہ (Deliver) نہیں ہوسکتا ہے تو پھر اسی طرح سے جو اس نے شیئرز بیچا تھا اس کا (Option) کرے گا اگلے والا آدمی، اور اس کو اس کے پیسے دینے ہوں گے۔

قاضی صاحب:

اصل میں ہمارے یہاں جو بحث ہے وہ یہ ہے کہ جب تک اس کا (Transfer) لکھا نہیں جاتا تب تک اس بات کا خطرہ ہے کہ جس شخص نے پہلے ہمارے ہاتھ شیئرز بیچا ہے، وہ اس سودے کو پورا نہ ہونے دے، اور وہ شیئرز ہمارے قبضہ میں نہ آئے، اور جب تک کمپنی کے رجسٹر پر اس کا نام ہٹا کر ہمارا نام درج نہیں ہوتا تب تک شاید اس کے منافع کے بھی، ہم حقدار نہیں ہوں گے، منافع اس کو ملے گا جس کا نام اس کمپنی کے رجسٹر میں ہے، اب اس کے لئے بروکر لڑتا رہے، یہ ایک الگ بات ہے، لیکن ٹرانسفر جب تک رجسٹر پر نہیں ہوتا اس وقت تک حصہ کا منافع یا اگر خسارہ ہو تو وہ خسارہ جو پہلا مالک تھا اس کا ہوگا یا جو نیا خریدار ہے اس کا ہوگا؟

کھٹکھٹے صاحب:

نہیں! اس سے مولانا عتیق صاحب کا سوال بھی وابستہ ہے، کہ اگر آپ نے شیئرز خریدا ہے تو چاہے آپ نے اپنے نام پہ اس کو (Transfer) کیا ہے یا نہیں کیا ہے۔

قاضی صاحب:

ہم کریں گے یا کمپنی کرے گی؟

کھٹکھٹے صاحب:

نہیں ہم کو کرنا ہے، ہم خود کمپنی کو بھیجیں، یا ہم اپنے بروکر کے ذریعہ بھیجیں، ٹرانسفر کے لئے ہم کو بھیجنا ہے، تو چاہے ہم نے کیا ہو یا نہ کیا ہو، قانوناً جو بھی منافع اس کے بعد میں ڈکلیئر ہوگا، یا کمپنی کے جو بھی حالات ہوں گے، وہ ہمارے اوپر رہے گا، مطلب یہ ہے کہ اگر منافع ہو تو اس کا منافع رہے گا، اگر خسارہ ہو تو ہمارا خسارہ ہوگا، اس کو جو ہم نے شیئرز کے روپے دے دیئے ہیں وہ اس کے ہو گئے، یہ قانونا پوزیشن ہے، مگر (Practical Procedure) کے حساب سے پوزیشن یہ ہے کہ جس تاریخ پہ کمپنی اپنا Dividend ڈکلیئر کرتی ہے، اس تاریخ پہ ان کے پاس شیئرز ہولڈرس کی لسٹ میں جو نام درج ہیں، ان کو وہ Dividend بھیجے گی۔ اب اگر خریدنے والے نے شیئرز ٹرانسفر کے لئے نہیں بھیجا تھا، ظاہر ہے کہ اس کے نام نہیں آئے گا، پچھلے ہولڈر کے ہی نام پہ جائے گا، اب یہ اپنے بروکرس کے تھرو اس سے مطالبہ کرسکتا ہے کہ یہ Dividend نکلا ہے اسے ہم نے پہلے خریدا تھا لہٰذا آپ ہمیں دیں، اگر وہ دینے سے انکار کرتا ہے تو پھر اس کو یہ Possibility ہے کہ وہ کورٹ میں جاکے لڑ کر اس سے لے، حالانکہ عام طور سے چونکہ ڈیویڈنڈ کی رقم کم ہوتی ہے تو یہ کوئی کرتا نہیں، اگر بہت بڑی ہولڈنگ کسی کی ہو تو یہ اس کے لئے سوچ سکتے ہیں،

ورنہ اس کو چھوڑ دیتے ہیں، شیئرز میں جو زیادہ منافع ہوتا ہے اصلاً اس کی قیمتوں کے بڑھنے کی وجہ سے ہوتا ہے، ڈیویڈنڈ میں جو منافع ہوتا ہے وہ اس کا ایک چھوٹا حصہ ہوتا ہے، یہ سمجھ لیجئے کہ اگر سو روپے کا ٹوٹل منافع ہے تو اس میں شیئرز کا جو منافع ہوگا وہ زیادہ سے زیادہ دس روپے ہوگا یا اس سے کم ہوگا۔ تو قانوناً جو پوزیشن ہے وہ تبادلہ کے اوپر منحصر نہیں ہے۔

قاضی صاحب:

قانونی طور پر کمپنی کے شیئر رجسٹر میں جب تک ٹرانسفر نوٹ نہیں ہوتا کمپنی سے ملنے والے منافع یا کمپنی میں ہونے والے نقصانات کی ذمہ داری اول مالک پر ہوگی۔

کھٹکھٹے صاحب:

اول مالک پر، جہاں تک کمپنی کا سوال ہے کمپنی اس کو منافع دے کر بری ہوجائے گی۔

قاضی صاحب:

کمپنی کی بات میں کہہ رہا تھا، اور یہ بھی طے ہے کہ بزنس میں سب فرشتے تو رہتے نہیں ہیں، اور کبھی کبھی بہت زیادہ منافع اوپر بھاگ جاتا ہے، تو اگر ایک شخص نے دستخط نہیں کیا، اور ظاہر ہے کہ جب تک بائع دستخط صحیح نہیں کرتا ہے کمپنی تو اس کو ٹرانسفر دے گی نہیں، یہ تو طے ہے اگر صحیح دستخط نہیں ملا تو وہ بینک لوٹا دیتا ہے کہ صاحب یہ ہمارے (Customer) کا صحیح دستخط نہیں ہے، اس لئے جب تک ٹرانسفر نہ ہو قانونی طور پر اس کے قبضہ میں یہ شئے نہیں آتی ہے، اور اس کے نفع اور نقصان کا یہ مالک نہیں ہوتا ہے۔

کھٹکھٹے صاحب:

نہیں قانونی طور سے وہ ہے، Procedurally نہیں ہے، یہ سمجھئے کہ کسی کا فلیٹ ہے، Ownership فلیٹ ہے اب اس کے ساتھ میں اس نے Nominee کے نام کسی کا ڈالدیا، تو اگر وہ مر گیا............

احسان صاحب:

.......ایسے کام جو کہ حسی شخص کر سکتا ہو مثلاً شادی کا معاہدہ تو کمپنی کوئی حس نہیں رکھتی وہ شادی کا معاہدہ نہیں کر سکتی، تو جو کام غیر حسی شخص کر سکتا ہے وہ کمپنی کر سکتی ہے، کمپنی کا Incorporation کمپنی کا پیدائشی سرٹیفکیٹ ہے، اس کے بعد جو (Public Limited Company) ہے اس کو ایک سرٹیفکیٹ اور لینا ہوتا ہے، اور وہ Certificate to commence the business ہوتا ہے، یہ سرٹیفکیٹ ملنے کے بعد کمپنی بالغ ہو جاتی ہے، اور اپنے نام سے معاہدہ کرنے لگتی ہے، حالانکہ کمپنی کی معرفت معاہدہ کمپنی کے وجود سے پہلے ہی شروع ہو جاتے ہیں۔ کچھ Incorporation سے پہلے ہی شروع ہو جاتے ہیں، کمپنی کے نام سے کچھ اثاثے خریدنے کا پلان بنایا جاتا ہے، اس کا کنٹریکٹ بھی پروموٹرس کرتے ہیں کمپنی کے Behalf پہ، اور اپنے پاس سے کچھ ایڈوانس بھی

دے دیتے ہیں، لیکن وہ سودا مکمل نہیں مانا جاتا، جب تک کہ کمپنی کو Certificate to commence the business نہ مل جائے، اور جب Certificate to commence the business مل جاتا ہے تو کمپنی کے وجود سے پہلے جتنے سودے کئے جاتے ہیں کمپنی اس کا Ratification کرتی ہے اپنی میٹنگ میں، اور ایک Resolution پاس کرتی ہے کہ اس کمپنی کی معرفت آج تک جتنے سودے کئے گئے ہیں وہ کمپنی ان سب سودوں کو تسلیم کرتی ہے، اور ان سب سودوں کی ذمہ داری کمپنی اپنے اوپر عائد کرلیتی ہے۔ یہ Certificate to commence the business کے بعد ہوتا ہے، تو اب جہاں تک یہ سوال ہے کہ کچھ دیر تک کمپنی کے اثاثے رقم کی شکل میں رہتے ہیں، کمپنی کا جمع شدہ سرمایہ رقم کی شکل میں رہتا ہے، اثاثوں میں منتقل نہیں ہوتا، یہ عام طور سے صحیح نہیں ہے، کیونکہ جس وقت شیئر ہولڈرس کے پاس عام طور سے شیئرز سرٹیفکیٹ آتے ہیں اس وقت تک کمپنی کو Certificate to commence the business مل گیا ہوتا ہے اور کمپنی کاروبار شروع کرچکی ہوتی ہے، کچھ نہ کچھ اثاثے اس کی ملک میں آجاتے ہیں، رقم سے اثاثوں میں سرمایہ تبدیل ہوجاتا ہے، اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ ساری کی ساری رقم.... یوں ہی جمع ہے اور کمپنی نے اپنے پچھلے اثاثوں کا Ratification بھی نہیں کیا ہے، جو اس کے نام آنے ہیں، پھر بھی کچھ غیر حسی اثاثے ایسے ہوتے ہیں کہ جن کا اثر شیئر کی قیمت پر ضرور پڑتا ہے، کمپنی کو بہت اچھے Promoters اگر مل گئے ہیں، کمپنی کا پروجیکٹ بھی بہت اچھا ہے، تو ان سب کا ایک جگہ جمع ہوجانا کمپنی کے نام پہ، یہ اس کی قیمت پہ ضرور اثر انداز ہوتا ہے، اور اگر کسی پروموٹر کی Reputation خراب ہوجائے، تو وہ بھی اس کمپنی کی قیمت پہ ضرور اثر انداز ہوتا ہے، تو کمپنی کے پروموٹرس کی جو رپوٹیشن ہے یہ Goodwill تو باقاعدہ کمپنی کے Balance Sheet تک میں کہیں کہیں درج کی جاتی ہے، Patents کمپنی کی بیلنس شیٹ میں بھی اثاثوں کی فہرست میں درج کئے جاتے ہیں، جبکہ نہ Goodwill کو اور نہ Patents کو ہم چھوسکتے ہیں اور نہ دیکھ سکتے ہیں، پھر بھی ان کی ایک قیمت ہوتی ہے، اور وہ کمپنی بیلنس شیٹ میں درج ہونے کے علاوہ بھی اپنا اثر ضروری نہیں ہے کہ اسی حد تک رکھیں جس کی قیمت اس میں لگائی گئی ہے، اس کا اثر اس سے زیادہ ہوتا ہے، کمپنی کے Assets جو ہیں، جو بیس سال پہلے زمین خریدی گئی ہے، اس کی قیمت وہی لکھی جاتی ہے جو کہ بیس سال رہی جب تک کہ اس کا Revaluation باقاعدہ نہ کیا جائے اور قانونی طور پر اس کے Revaluation کو تسلیم نہ کیا جائے، لیکن اصل میں دس سال قیمت کی جو اس کی Assets File میں لکھی ہوئی ہے قیمت، زمین کی وہ قیمت نہیں ہوتی، اس کی قیمت کئی گنا زیادہ ہوجاتی ہے، لہٰذا آج مارکیٹ میں بہت سارے شیئر ایسے بھی ہیں کہ ان کی جو قیمت ہے وہ ان کی اصل قیمت سے Book value کمپنی میں دکھائی گئی ہے وہ بہت زیادہ ہے، اور کچھ شیئرز ایسے بھی ہیں جو اپنی قیمت اپنی Book value سے بہت کم رکھتے ہیں، کمپنی کے شیئرز کی قیمت کا جہاں تک تعلق ہے یہ آس اور یاس کے اوپر منحصر ہے، اگر آج ہمیں امید ہوجاتی ہے کہ پانچ سال میں کمپنی کو اتنے اتنے زیادہ منافع جات ملنے والے ہیں تو کل ہی مارکیٹ میں اس کی قیمت بڑھ جائے گی، اور اگر کوئی ایسی وجوہات آجائیں کہ جس سے پتہ لگے کہ اگلے پانچ سال

میں کمپنی کو یہ یہ نقصانات ہونے والے ہیں تو کل ہی مارکیٹ میں اس کی قیمت اتنی ڈاؤن ہو جائے گی، تو شیئرز کی قیمت گرنا اور اٹھنا اس کا تعلق شیئر کی اصل قیمت سے نہیں ہے، کبھی کبھی مارکیٹ میں Demand Supply کے توازن سے شیئر کی قیمت پر بہت اثر پڑتا ہے، آج کل مارکیٹ میں پیسے کی Liquidity Crunch مانا جارہا ہے دو سال سے، پیسے کی کمی ہے اور نمبر آف شیئرز بہت موجود ہیں، لہذا اصل قیمت سے نیچے ان کی قیمت جا چکی ہے، بہت سارے شیئرز کی، تقریباً اس وقت جو ہے پچاس فیصدی شیئرز کمپنی کے اپنی اصل قیمت سے نیچے چل رہے ہیں، اور کبھی کبھی Inflation ہوتا ہے، مارکیٹ میں پیسے ہی پیسے زیادہ ہوتے ہیں، پیسے کے مقابلے میں شیئرز کی تعداد کم ہوتی ہے، اس وقت شیئرز کی قیمت اوپر پہونچ جاتی ہے، جیسے کہ ہرشد مہتہ کے دور میں ہوا تھا، اس وقت Rate of inflation تقریباً سولہ فیصد چل رہا تھا، اس وقت قیمتیں بہت اوپر چلی گئیں تھیں، اب Rate of Inflation چار پانچ فیصد چل رہا ہے، Liquidity Crunch ہے، اب قیمتیں نیچے چل رہی ہیں، تو یہ کہنا کہ جب تک کمپنی کا سرمایہ رقم کی شکل میں ہے تو اس کی خرید وفروخت اس لئے نہیں ہوسکتی کہ ہم پیسے کے بدلے پیسے کو خرید رہے ہیں، وہ شاید مناسب نہیں ہوگا، کیونکہ اس کا پروجیکٹ، اس کا Colaboration اور اس کے Promoters کی Reputation کا اس کے اندر دخل ہے۔

ایک آواز:

جائداد وزمین وغیرہ کب خریدتی ہے کمپنی؟

احسان صاحب:

شروع میں خریدتی ہے، اور بیچ میں بھی جب ضرورت ہوتی ہے،...... جیسے پروجیکٹ بناتے ہیں، اس پروجیکٹ میں سب دیا ہوتا ہے کہ کب زمین خریدیں گے، کب تک مشین خریدیں گے، اور اس میں تاخیر بھی ہو جاتی ہے، اس سے Cast of Project بھی بڑھ جاتا ہے، اس کے لئے پھر مزید سرمایہ اکٹھا کرنا پڑتا ہے اور قرض بھی لینا پڑتا ہے، تو یہ پروجیکٹ رپورٹ میں سب دیا جاتا ہے، کب زمین خریدیں گے، کیا کیا ہوگا۔

دوسرا سوال تھا شیئرز کے اوپر قبضہ سے متعلق، کمپنی کے شیئرز عام طور سے قابل تبادلہ ہوتے ہیں، یہ عام طور سے اس لئے بات کہی جارہی ہے کہ وہ حتمی طور سے قابل تبادلہ نہیں ہوتے، کبھی کبھی کمپنی اپنے شیئرز Restrictions لگا سکتی ہے، مثال کے طور پر کمپنی یہ کہے کہ ہم اس میں غیر ملکی کو اس سے زیادہ شیئرز نہیں خریدنے دیں گے، اور Number of Shares غیر ملکی لوگوں کو اتنے بک چکے ہیں، اس سے اوپر جو بھی غیر ملکی شیئر خریدے گا، کنٹریکٹ اس کا Valid نہیں مانا جائے گا، کمپنی بھی Restriction لگا سکتی ہے کہ جو شیئر بیچنا چاہے وہ پہلے ہمیں بتائے، اور ہم جو کمپنی کے پرانے شیئر ہولڈرس ہیں، ہم ان کو اختیار دیں گے کہ پہلے اگر وہ خریدنا چاہیں تو وہ شیئرز خریدیں، اور اس کے بعد اگر وہ نہیں خریدنا چاہیں، تو ہم شیئر ہولڈر کو بتائیں گے کہ اب وہ مارکیٹ میں بیچ سکتا ہے، لیکن یہ چونکہ عام طور سے قابل تبادلہ ہوتے ہیں، اور جو شیئرز قابل تبادلہ ہیں ان کے اوپر کوئی

Restriction نہیں لگی ہے، وہ جب خریدار نے خرید لئے ہیں، اور بیچنے والے نے اس کو اپنا دستخط کر کے حوالہ کر دیا ہے، ہر چیز کی Delivery کا بھی ایک سسٹم ہے، خرید و فروخت تو ہوتی ہی ہے مال کی، لیکن ملکیت جو ہے ڈلیوری کے بعد ہی منتقل ہوتی ہے، بغیر ڈلیوری کے کوئی ملکیت منتقل نہیں ہوتی، اور ڈلیوری کا طریقہ ہر مال کا الگ ہے، کچھ چیزیں ایسی ہیں جو دست بدست دی جاتی ہیں، اٹھا کے، اور جیسے چیک کی ہے، بیئرر چیک کی ہے، آپ بغیر کسی دستخط کے ڈلیوری دے سکتے ہیں، وہ valid ہے، اگر وہ چیک آرڈر ہے تو بغیر اینڈورسمنٹ کے اس کی ڈلیوری صحیح نہیں مانی جائے گی، اگر وہ آرڈر چیک کسی خاص ایک شخص کے نام کٹا ہے، تو جب تک وہ آرڈر نہیں کرے گا کہ یہ پیسہ دوسرے آدمی کو ملے، تب تک اس کی ڈلیوری Valid نہیں مانی جائے گی، تو اسی طرح شیئرز کی ڈلیوری Share Transfer Deed کے ساتھ ہونا ضروری ہے، اور شیئر ٹرانسفر ڈیڈ کے اوپر دستخط شیئر ہولڈر کا ہونا ضروری ہے، جب شیئر ہولڈر اپنے دستخط Transfer Deed کے اوپر کر کے ٹرانسفر سرٹیفکیٹ کے ساتھ دیدیتا ہے، وہ اس وقت ڈلیوری مانی جاتی ہے، اور شیئر کی ملکیت اسی دم منتقل ہو جاتی ہے خریدار کے پاس، رہا یہ مسئلہ کہ اب وہ جو اس نے ٹرانسفر کے لئے نہیں بھیجے ہیں، وہ صرف Procedural Matter ہے، کمپنی نے اپنی سہولت کے لئے رکھا ہے کہ جن لوگوں کے شیئرز ہمارے نام پر اس تاریخ کو آگئے ہمارے رجسٹر میں درج ہو جائیں گے، وہ تو ہم سے طلب کرے گا Dividends، اور جس نے نہیں بھیجے ہیں تو وہ بیچنے والے سے ڈائرکٹ طلب کر لے، کمپنی اس کے اندر کوئی ذمہ دار نہیں ہوگی، یہ کمپنی کا اپنا طریقہ ہے، بہرحال خریدار اسی وقت شیئرز کے اوپر ملنے والے تمام منافع جات کا حقدار ہو جاتا ہے، جب شیئرز اس کی تحویل میں شیئر ٹرانسفر ڈیڈ کے ساتھ آجاتے ہیں، اب دستخط کا مسئلہ ہے، یہاں معاملہ یہ ہے کہ اگر بیچنے والے نے خود کئے ہیں تو اس کی ملکیت منتقل ہو جائے گی، اور یہ اگر کمپنی کے ریکارڈ میں نہیں ملتے ہیں تو کمپنی اپنے یہاں اس کو ٹرانسفر نہیں کرے گی جب تک کہ ریکارڈ میں نہیں ملیں، یا Notery لکھ کر نہیں دیں کہ میرے سامنے اس شخص نے دو گواہوں کی موجودگی میں دستخط کئے ہیں، تب تک کمپنی اگر دستخط نہیں بھی ملتے ہیں لیکن اس نے Notary کرائی ہوئی ہے، اور Notary وکیل نے لکھا ہوا ہے کہ اسی شخص نے دستخط کئے ہوئے ہیں تب کمپنی ٹرانسفر کر دے گی، چاہے دستخط ملیں یا نہیں ملیں، لہذا Transfer Deed پہ دستخط شیئر ہولڈر کا ہونا ضروری ہے، اگر وہ دستخط Forge ہیں تو Forgery کسی بھی چیز کی ملکیت کو ٹرانسفر نہیں کرتی، وہ Invalid ہوگا، اس کی Delivery ناقص مانی جائیگی۔

پانچ نمبر سوال میں یہ لکھا ہوا ہے کہ سودی قرض لینے پڑتے ہیں، اس معاملہ میں میں آپ کو بتانا چاہتا ہوں کہ کیا مجبوری ہے، اور قرض کے کیا محرکات ہیں، قرض کیوں لینے پڑتے ہیں، تاکہ آپ اس میں ضرورت اور اباحت دیکھ کر اپنا حکم جاری کر سکیں۔ قرض کے محرکات میں سب سے پہلا محرک یہ ہوتا ہے کہ جن لوگوں نے یہ منصوبہ بنایا ہے ان لوگوں کو اتنا اندازہ ہوتا ہے کہ اتنا روپیہ تو ہم پبلک سے جمع کرا سکتے ہیں، خود جمع کرا سکتے ہیں، اور پروجیکٹ پورا کرنے کے لئے باقی رقم کو قرض کے ذریعہ لینا ضروری ہوتا ہے۔ دوسرا محرک یہ ہے کہ یہ لوگ کمپنی کے اوپر اپنا مکمل کنٹرول رکھنا چاہتے ہیں، قرض دینے والے کا کمپنی کے معاملات میں، Management میں کوئی کنٹرول نہیں

ہوتا، اس کو کوئی حق رائے دہندگی حاصل نہیں ہوتا، اگر وہ سارا سرمایہ شیئرز کی صورت میں لیتے ہیں تو سارے شیئر ہولڈرس کو حق رائے دہندگی ہوتا ہے، اور بورڈ آف ڈائرکٹرس کو شیئر ہولڈرس بالکل ایسے ہٹا دیتے ہیں جیسے کہ حکومت کے خلاف عدم اعتماد آتا ہے، اور اپنا بورڈ آف ڈائرکٹرس وہ خود قائم کر لیتے ہیں جن کی اکثریت ہوتی ہے، تو یہ وہ اپنے Management میں عدم مداخلت کی وجہ سے قرض لیتے ہیں۔ تیسرا محرک شرح سود کا شرح منافع سے کم ہونا ہے، جتنے بھی Funds وہ اپنی تجارت میں لگاتے ہیں اس کے اوپر اگر بیس فیصدی منافع ان کو حاصل ہوتا ہے، اور قرض کی صورت میں رقم پندرہ فیصد ان کو مل جاتی ہے تو وہ برابر قرض لیتے چلے جاتے ہیں، کیونکہ منافع بیس فیصدی ہو رہا ہے اور پندرہ فیصدی دینا پڑ رہا ہے، پانچ فیصدی یہ ڈیفرنس ہے، یہ شیئر ہولڈرس کا حصہ رہتا ہے جب تک یہ شرح سود شرح منافع سے کم رہتی ہے، تجارتی اصول ہے، یہودیوں کا اصول ہے کہ اس وقت تک قرض لیتے چلے جایئے جب تک یہ دونوں برابر نہ ہو جائیں، یا اوپر نہ چلے جائیں۔ چوتھا محرک ہے ٹیکس کے فائدے حاصل کرنا، جو کمپنی قرض کے اوپر سود ادا کرتی ہے، انکم ٹیکس میں وہ خرچ مانا جاتا ہے، کمپنی کا یہ ایک خرچہ ہے، اور منافع میں سے وہ رقم کم کر دی جاتی ہے، تو اس کے برخلاف جو Dividend دیا جاتا ہے تو اس کو انکم ٹیکس والے خرچ نہیں تسلیم کرتے، اس کو منافع کا ایک حصہ مانتے ہیں، اور وہ کمپنی کی انکم میں سے Deduct نہیں ہوتا، اس کے اوپر ٹیکس پورا لگتا ہے، تو ہم لوگوں کی جو پچھلی میٹنگس ہوتی رہی تھیں، ہمارے اندر بھی رائے میں اختلافات ہوئے، اور پہلے ہم لوگ یہ بھی سمجھتے تھے کہ شاید یہ ٹیکس کی اتنی بڑی مجبوری ہے کہ اس کی وجہ سے قرض لینا ہی ضروری ہے، نہیں Competitive Market میں ہم پیچھے رہ جائیں گے اگر زیادہ ٹیکس دیں گے، اور دوسرے لوگ حاوی ہو جائیں گے جو کہ کم ٹیکس دیں گے، لیکن بعد میں ہم لوگوں نے اس کے اوپر اور غور کیا تو ہم نے نتیجہ یہی پایا کہ ایک ٹیکس کی شرح کمپنی کے اوپر جو گورنمنٹ مقرر کرتی ہے اصل ٹیکس تقریباً پچاس فیصدی اس سے کم ادا ہوتا ہے، بہت سارے ایسے Deductions ملتے ہیں، بہت ساری ایسی مراعات ملتی ہیں جن کے اوپر ٹیکس نہیں دینا پڑتا، لہذا کمپنی کے اوپر اگر پینتالیس پرسنٹ سرکار ٹیکس مقرر کرتی ہے، تو Effective Tax اور اصل ٹیکس جو ہے وہ ساڑھے بائیس پرسنٹ ہی تقریباً ہوتا ہے، تو اب چونکہ ٹیکس جو ہے منافع پر ہوتا ہے نقصان کے اوپر تو ہوتا نہیں ہے، سوال یہ ہے کہ جب ہمیں منافع مل رہا ہے تو پھر ٹیکس دینے میں اس میں کم اور زیادہ تھوڑا بہت جبکہ وہ ساڑھے بائیس پرسنٹ ہے Maximum اگر ہم سارے (Avail)(Deductions) کر لیں تو یہ اتنا بڑا فرق نہیں ہے کہ ہماری تجارت کے اوپر اثر انداز ہو سکے، پھر کمپنی کی منافع کمانے کی صلاحیت میں بہت بڑا فرق ہے، ایک کمپنی دس سال سے نقصان دیتی چلی آ رہی ہے، ایک نئی کمپنی قائم ہوتی ہے اور وہ اپنے دس روپے کے شیئر کو پہلے ہی سال میں دس روپے منافع کما کر دے سکتی ہے، تو ان دونوں میں صلاحیت کا جہاں تک تعلق ہے اس کی کوئی قید نہیں ہے، اگر ہم بھی اپنے اندر صلاحیت ایسی پیدا کر لیں تو ہمیں یہ ٹیکس اتنا ناگوار نہیں ہوگا جتنا ہمیں ڈر لگتا ہے کہ اس سے شاید ہمارا پروجیکٹ ہی فیل ہو جائے، پھر جو یہ معاملہ ہے ہم تو اسے شرعی نقطۂ نظر سے دیکھتے چل رہے ہیں، اس کو دوسرے ہمارے ہم وطن نے مادی نظر سے دیکھا ہے، اور ان کی طرف سے جو اخبارات میں یہ Demand

آئی ہے کہ جس طرح سے قرض کے اوپر سود کو انکم ٹیکس سے الگ کر دیا جاتا ہے اسی طرح سے Dividend کو بھی انکم میں سے الگ کر کے ٹیکس لگایا جائے، اور جب تک ان کے Artcles ایسے پیپر میں نکلے ہیں تب تک میں نے تائید میں صرف مادی نظریہ سے اخبار میں خط دیا ہے اور اس سلسلہ میں میرا پہلا خط "Business Standard" میں شائع ہوا ہے، اور پھر ایک بار "Economic Times" میں ایک Editorial لکھا تھا کہ اب ملٹی نیشنل کمپنیاں ہمارے یہاں آ گئی ہیں، اور ان کی طاقت بہت زیادہ ہے، طاقت ان کی اس وجہ سے ہے کہ ان کا اپنا سرمایہ زیادہ ہوتا ہے، وہ قرض کم لیتے ہیں، اور وہ جو کچھ بھی قرض لیتے ہیں ان کے یہاں شرح سود چار یا پانچ فیصدی ہے، ہمارے یہاں شرح سود سولہ سترہ سے بڑھ کے پچیس تیس پرسنٹ تک پہونچ جاتی ہے، لہذا اس نے اپنے Editorial میں یہ Advise کیا تھا کہ ہماری کمپنیوں کو چاہئے کہ وہ اپنا قرض کا Ratio گھٹائیں، اور اپنا Capital Ratio بڑھائیں، تا کہ ان سے Competition کے مقابلہ میں ان کو طاقت حاصل ہو، اس سلسلہ میں میں نے جو خط "Economic Times" کو اس Editorial کی تائید میں لکھا، تو انہوں نے Good Advise کر کے اسے شائع کیا، میں نے یہ کہا کہ آپ یہ تو Advise کرتے ہیں کہ کمپنیاں اپنی Equity بڑھائیں اور قرض Down کریں لیکن ہمارا Taxation قانون اس سلسلہ میں مانع آتا ہے، جو کمپنی زیادہ سرمایہ رکھتی ہے وہ کم قرض رکھتی ہے، اس کو زیادہ ٹیکس دینا پڑتا ہے جو کمپنی زیادہ قرض رکھتی ہے اس کو کم ٹیکس دینا پڑتا ہے، اور ان کو یہ فارمولہ بھی میں نے تجویز کیا کہ آپ اگر اس فارمولہ کو اپنائیں تو گورنمنٹ کی آمدنی پر بھی کوئی فرق نہیں پڑے گا، اور قرض لینے والی اور نہ قرض لینے والی دونوں کمپنیوں کو ٹیکس کا Burden برابر ہو جائے گا، تو یہ آوازیں تو غیر مسلم ہی کی جانب سے اٹھی تھیں، تو اس میں ہم نے اپنی آواز لگائی، تو یہ جو چوتھی بات ہے جو ہمیں زیادہ پریشان کر رہی تھی اگر اس کو ہم سلیقہ کے ساتھ حکومت کے سامنے لے جائیں تو یہ مسئلہ ہمارا حل ہو سکتا ہے۔

چھٹے سوال کے اندر لکھا ہے کہ ریزروبینک میں کچھ روپے جمع کرنے پڑتے ہے، یا سرکاری بانڈز خریدنے پڑتے ہیں جس پر سود ملتا ہے، یہ Finance Company اور Banking Company کے معاملہ میں تو بالکل صحیح ہے کہ کچھ روپے ان کو ریزروبینک میں رکھنا پڑتا ہے، یا گورنمنٹ بانڈز خریدنے پڑتے ہیں، لیکن Commercial & Manufacturing Companies کے لئے یہ معاملہ نہیں ہے، اور شرکت اور مضاربت چونکہ اسلام کی بنیاد ہے، اس لئے ہماری کمپنیوں کے سامنے کم سے کم یہ مسئلہ پیش آنے والا نہیں ہے۔

سودی قرض پر منافع جو ملے اس کے حکم کے بارے میں کچھ سوالات کئے گئے ہیں، تو کمپنی قرض لیتی ہے اور اپنی ساری رقم کے اوپر منافع کماتی ہے، اس میں یہ تخصیص نہیں ہوتی ہے کہ قرض والی رقم کے اوپر کتنا منافع ہوا، اور اس نے جو اپنا سرمایہ لگایا تھا اس کے اوپر کتنا منافع ہوا، پھر بھی ہم ڈائری کو دیکھ کر یہ حساب لگا سکتے ہیں کہ قرض شیئر، سود کی آمدنی کیا ہے، لیکن یہاں مسئلہ یہ آتا ہے کہ کمپنی نے سود کی آمدنی تو حاصل کی اور منافع بھی کمایا، ضروری نہیں کہ جو منافع کمائے کمپنی اسے تقسیم بھی کر دے، اور اگر تقسیم بھی کرے تو ضروری نہیں کہ پورا کا پورا منافع تقسیم کرے، یہ کمپنی کی

اپنی پالیسی کے اوپر منحصر ہوتا ہے، اور شیئر ہولڈرس کی اکثریت اگر منافع کو آگے تجارتی فروغ میں لگانا چاہتی ہے تو بھی منافع تقسیم نہیں ہوتا، تو چونکہ کمپنی کی کتابوں میں یہ صرف لکھا ہوا ہے، اس میں پھر یہ حساب لگانا کہ ہم اس کو خیرات کریں یا نہ کریں اپنے حصہ کے بقدر، یہ ذرا ایک مشکل کام ہو جائے گا، اور پھر یہ کہ کمپنی کی جو رپورٹ ہے جس میں کمپنی کے منافع کی خبر آئی ہے اس کا بازار کی قیمتوں کے اوپر کافی اثر پڑتا ہے، خاص طور پر جبکہ بنیادی طور پر دو طرح کے Factors ہوتے ہیں جو کہ شیئر کی قیمت پہ اثر انداز ہوتے ہیں، ایک کو ہم Fundamentals کہتے ہیں، دوسرے کو Technicals کہتے ہیں، Fundamentals تو کمپنی کی خامیوں اور خوبیوں کے اوپر منحصر ہوتے ہیں، اور Technicals بازار کے اندر روپے کی اور شیئرز کی فراہمی کے اوپر منحصر ہوتے ہیں تو ان دونوں میں بہت بڑا فرق ہوتا ہے، کبھی کبھی Fundamental بہت اچھے ہوتے ہیں، لیکن بازار میں شیئرز کی سپلائی زیادہ ہوتی ہے، پیسہ کم ہوتا ہے، تو اچھے منافع کے باوجود بھی اس کی قیمتیں نیچے چلی جاتی ہیں، اور کبھی کبھی اس کے برخلاف شیئرز کی قلت ہوتی ہے مارکیٹ میں، پیسہ زیادہ ہوتا ہے، تو نقصان والی کمپنی کا بھی شیئر اپنی چارگنی پانچ گنی قیمت پہ ہوتا ہے، ان حالات میں جب Fundamentals حادی ہوتے ہیں تو ہر خبر کا اثر شیئر کی قیمت پہ بہت اچھا پڑتا ہے، اگر سودی خبر سے اس کی قیمت بڑھ جائے تو یہ حساب لگانا بڑا مشکل ہوگا کہ ہم اصل جو سود کمپنی کو ملا ہے وہ خیرات کریں یا کمپنی کے شیئرز کی قیمت پہ جو اس کا اثر پڑا ہے اس کو خیرات کریں، یہ کافی مشکل کام ہو جائے گا ہمارے لئے۔

آٹھویں سوال کے اندر بورڈ آف ڈائریکٹرس کا شیئر ہولڈرس کے وکیل ہونے سے متعلق سوال ہے، اس میں کوئی شبہ نہیں کہ بورڈ آف ڈائریکٹرس جو شیئر ہولڈرس کی اکثریت کی رائے سے Appoint ہوتے ہیں، یہ اصل میں شیئر ہولڈرس ہی ہوتے ہیں، جس طرح کہ اسمبلی کے ممبران میں سے کوئی چیف منسٹر بنتا ہے اور کیبنٹ بنتی ہے، اسی طرح کمپنی کے شیئر ہولڈرس میں سے بورڈ آف ڈائریکٹرس ہوتا ہے، جیسا کہ میں نے پہلے ہی عرض کیا تھا کہ کمپنی جو ہے وہ ایک شخص اعتباری ہے، یہ قانون کی نظر میں تو ایک شخص ہے، لیکن یہ اپنے حسی شخص میں جسے ہم دیکھ نہیں سکتے ہیں چھو نہیں سکتے، لہذا یہ اپنے معاملات کا انتظام خود نہیں کر سکتی، یہ دوسروں کے اوپر منحصر ہے کہ اس کے معاملات کا انتظام کوئی دوسرے لوگ کریں، اور شیئر ہولڈرس اپنے ہی میں سے کچھ لوگوں کو اپنا وکیل مقرر کر دیتے ہیں، اور ان کو کچھ اختیارات دیتے ہیں کہ روزمرہ کے معاملات میں ان حدود میں رہ کے بورڈ آف ڈائریکٹرس کام کرے گا، پھر بھی جو اہم معاملات ہوتے ہیں وہ کمپنی کی میٹنگ میں ہی طے ہوتے ہیں، جو کمپنی کی پالیسی سے متعلق معاملات ہوتے ہیں وہ کمپنی کی عام میٹنگ میں طے ہوتے ہیں، آج یہ مسئلہ کہ کوئی شیئر ہولڈر اختلاف کرے بورڈ آف ڈائریکٹرس کی رائے سے تو کیا پوزیشن ہوگی اس کی، وہ کہاں تک بری الذمہ ہوگا کمپنی کے جائز کاروبار اور ناجائز کاروبار سے اس میں میں یہ عرض کرنا چاہوں گا کہ جب کمپنی قائم ہوتی ہے، اور بازار میں Issue لا رہی ہوتی ہے، تو کمپنی اپنا ایک Prospectus جاری کر دیتی ہے، اس Prospectus میں کمپنی کی پروجیکٹ رپورٹ پوری لکھی ہوتی ہے، اس وقت ہر شیئر ہولڈر کو معلوم ہوتا ہے کہ کمپنی قرض لینے جا رہی ہے یا قرض نہیں لینے جا رہی ہے، کمپنی حلال کاروبار کرنے

جارہی ہے یا حرام کاروبار کرنے جارہی ہے، اس کے علاوہ کمپنی کے Articles of Association میں بھی کمپنی کو پہلے Powers دی جاتی ہیں قرض لینے کی، جب تک Articles of Association میں کمپنی کے رجسٹریشن کے وقت ہی کمپنی کو پاور نہیں ملے گا تب تک کمپنی قرض نہیں لے سکتی ہے، پھر جو پاور آرٹیکلس آف ایسوسی ایشن میں دیا گیا ہے اس کے مطابق Resolution جو بورڈ آف ڈائرکٹرس کی میٹنگ میں پاس ہوتا ہے کہ قرض لیا جائے گا اس معاملہ میں، اتنی چیزیں شیئر ہولڈرس کے سامنے ہوتی ہیں، ان سب کے باوجود وہ شیئر ہولڈرس بنتا اس میں قبول کرتا ہے، جبکہ اس کے اوپر کوئی پابندی عائد نہیں کی گئی ہے، اگر ان معاملات سے اس کو اختلاف ہے تو اپنا شیئر بیچ کر وہ باہر بھی ہوسکتا ہے، اور یہاں دیکھا جاسکتا ہے کہ کہاں تک اس کی مجبوری ہے اس معاملہ میں کہ وکیل کی ذمہ داری اس کے اوپر آتی ہے یا نہیں آتی ہے؟

ایک Back Delivery کے بارے میں سوال کیا گیا تھا کہ ایک شخص نے شیئرز بیچے ہیں، اور اس کے دستخط نہیں ملتے ہیں، کمپنی کے پاس اس نے رجسٹریشن کو بھیجا، کمپنی نے واپس کردیا، ایسے میں سودے کی کیا نوعیت رہے گی؟ سودا تو Valid رہے گا، جو شیئرز اس نے بیچے ہیں اس پہ دستخط نہیں ملے ہیں تو اس کی حوالگی ناقص ہے، اور وہ اس کے نام میں منتقل نہیں ہوسکتی، لیکن بیچنے والے کے اوپر ڈلیوری واجب ہے، اور وہ اس کو ڈلیوری کرے گا اور ڈلیوری کے بعد ہی اس کا Contract پورا ہوگا، اس سے پہلے وہ چھوٹ نہیں سکتا ہے، وہ دوسرے شیئرز کی ڈلیوری کرے گا، لیکن ان شیئرز کی ملکیت ہماری نہیں مانی جاسکتی کیونکہ ہم نے بیچے تھے اور اس پر دستخط الگ ہوئے تھے، حالانکہ اس نے ٹرانسفر ڈیڈ پر دستخط کر کے شیئر سرٹیفکیٹ دیا تھا، چونکہ اس پہ دستخط آپ کے نہیں تھے اس لئے وہ ڈلیوری ناقص تھی، اور یہ ہمیں اس وقت پتہ چلا جبکہ کمپنی نے بتایا، اور اس سے پہلے تو ہم اس کو صحیح تسلیم...... یہ ناقص ڈلیوری جب بھی پتہ لگ جائے تو اسی وقت سے یہ سارے لوگوں کے اوپر پیچھے Invalid ہوتے ہیں، مان لیجئے ایک شخص سے میں نے شیئرز خریدے، اس کے بعد دوسرے سے بیچ دیئے، دوسرے نے تیسرے کو بیچ دیئے، تیسرے نے چوتھے کو، پانچویں آدمی نے ٹرانسفر کے لئے بھیجے اور پانچویں آدمی کو جواب یہ ملا کہ یہ ناقص ڈلیوری ہے، تو وہ ناقص قبضہ ہم چاروں پانچوں آدمی کا رہا، کیونکہ Forgery جو ہے وہ کسی بھی ملکیت کو ٹرانسفر نہیں کرتی۔

اس کے علاوہ کوئی اور سوالات ہوں تو (ایک آواز......) ہاں وہی، جو ڈلیوری کا طریقہ ہے کہ شیئر سرٹیفکیٹ Blank Transfer Deed کے اوپر شیئر ہولڈر دستخط کر کے دیتا ہے تو کوئی دوسرا آدمی پھر دستخط نہیں کرتا، اس کو یونہی Blank ہی بیچتے رہتے ہیں، پہلے آدمی کے دستخط کئے ہوئے کو صحیح ڈلیوری مانی جاتی ہے شیئر سرٹیفکیٹ کے لئے، جیسے کہ چیک میں اگر آرڈر چیک ہے تو ایک آدمی Endorse کرے گا ایک دوسرے کے نام، پھر اگر وہ دوسرا آدمی کسی کو منتقل کرے گا وہ اس کے نام Endorse کرے گا، شیئر سرٹیفکیٹ کے معاملہ میں ایسا نہیں ہے، کیونکہ وہ Deed بھرا ہوا نہیں ہے، Blank ہے، کسی کا نام نہیں لکھا ہوا ہے اس میں، تو وہ شیئر سرٹیفکیٹ سب کے پاس ایسے ہی چلتا رہے گا، اور جب کمپنی میں اس کے اوپر دستخط پاس ہو جائیں گے تو سب کی ملکیت ہی مانی

جائے گی، اور اگر نہیں پاس ہوں گے تو سب کی ناقص ملکیت مانی جائے گی۔

حکیم ظل الرحمٰن صاحب:

قبضہ کی بات جو قاضی صاحب نے کہی تھی وہ اصل بنیادی بات ہے، میں بتانا چاہوں گا کہ کمپنی کیسے قائم ہو، سب سے پہلے ایک پروجیکٹ رپورٹ تیار ہوتی ہے، اس کا ایک دستور اساسی بنایا جاتا ہے، اس میں کتنے سرمائے کی جگہ وتفصیلات درکار ہوتی ہیں، اس سب کے ساتھ رجسٹرار کو درخواست دی جاتی ہے رجسٹریشن کے لئے۔ رجسٹریشن کے بعد رجسٹرار قید لگاتا ہے کہ جو Promoter Share Holders ہیں وہ سرمائے کا پچیس فیصدی اپنے پاس سے لگادیں، پروموٹر شیئر ہولڈرس کو درکار سرمایہ کا پچیس فیصدی پہلے لگانا ہوتا ہے، جو تصور آئی تھی کہ رقم سے رقم کی بات ہوتی ہے وہ بالکل بیجا ہے، پچیس پرسینٹ سرمایہ لگادیں گے، Assets ہو جائیں گے تب جاکر کے وہ پھر درخواست دیں گے رجسٹرار کو کہ اب ہمیں مزید سرمایہ کے لئے ضرورت ہے، شیئرز ڈکلیئر کرنے کی، ایشو کرنے کی اجازت دے دی جائے، چوتھائی سرمایہ جب لگ گیا تو اثاثے کمپنی کے بن گئے، اور بغیر اثاثے کے کمپنی نہیں رہی، اور نقد کی صورت جو تھی سوال میں وہ بیجا تھی، اس میں چوتھائی سرمایہ میں عام طور پر زمین خرید لی جاتی ہے،.... جمع نہیں ہوں گے، کمپنی کے اخراجات میں اپنے پروجیکٹ کے مطابق سرمایہ لگانا پڑتا ہے، مشینیں خریدیں گے، زمینیں خریدیں گے، جو کچھ بھی ہو وہ سرمایہ پچیس فیصدی لگادیں گے تب رجسٹراران کو اجازت دے گا کہ اب آپ Issue (جاری) کرسکتے ہیں، اب ان کو شیئر کی اجازت ملتی ہے، شیئر عموماً دس روپے کا ہوتا ہے، اچھی کمپنیاں اس کو Premium کے ساتھ فروخت کرتی ہیں، دس روپے کا شیئر پچاس روپے میں بھی بکتا ہے، بیس روپے میں بھی بکتا ہے اس کے بعد جو لوگ شیئر خریدنا چاہتے ہیں تو ایک فارم ہوتا ہے، جسے درخواست کا فارم کہتے ہیں، وہ ایک درخواست کے ساتھ ایک معینہ رقم اس کے ساتھ بھیجتے ہیں، پوری رقم مطلوبہ نہیں بھیجتے، کمپنی اس پر فیصلہ کرتی ہے کہ اگر ایک آدمی پانچ ہزار شیئرز مانگتا ہے تو کوئی ضروری نہیں کہ وہ پانچ ہزار دے دے، کمپنی یہ فیصلہ کرتی ہے کہ نہیں ہم تو تمہیں پانچ سو دے سکتے ہیں، پانچ سو دے دیتی ہے، کمپنی کو یہ بھی حق پہنچتا ہے کہ کسی آدمی کو اپنے لئے نامناسب سمجھے تو اس کے شیئر کی درخواست کو مسترد ہی کردے بالکل، اور اس کے بعد جب وہ لوگ شیئر خرید لیتے ہیں تو اس کا رجسٹریشن مالکان اور حصہ داران کی حیثیت سے کمپنی میں ہوجاتا ہے، اور جن لوگوں کا نام درج ہوجاتا ہے وہی حصہ دار قانونی کہلاتے ہیں، یہ صورتحال ہوتی ہے، اب ہوتا یہ ہے کہ ان کی حیثیت کیا ہے، شیئر ہولڈرس کمپنی کے اصل مالکان ہوتے ہیں، یہ ڈائریکٹرس کو چنتے ہیں، کس کے شیئر کی کیا قیمت ہے، جتنے حصے اس کے پاس ہوتے ہیں اس کے شیئر کا وزن اتنا ہی ہوتا ہے، عام طور پر دس فیصدی جس کسی کے پاس ہوجاتے ہیں تو وہ ڈائریکٹر بن جاتا ہے، اس لئے کہ دس بارہ ڈائریکٹر چنے جاتے ہیں، یہ شکل تو ہوئی کمپنی کے قیام کی، اور اس سلسلہ میں جب تک اندراج نہیں ہوجاتا کمپنی کے رجسٹر میں وہ مالک قرار نہیں پاتا، اب صورت حال یہ ہے کہ اسٹاک ایکسچینج سے جو شیئرز فروخت ہوتے ہیں،......... تو جب تک کمپنی میں اندراج نہ ہوجائے تب تک آپ کا نام مالکان میں نہیں ہوتا، اور کمپنی کو یہ حق پہنچتا ہے جیسا ابھی احسان صاحب نے بتایا کہ مختلف بنیادوں پر کمپنی ریجیکٹ کرسکتی

ہے کہ آپ کو نہیں بیچتے، ہم تو اپنے شیئر ہولڈرس کو بیچیں گے، آپ ہم سے پیسہ لے جائیے، تو قبضہ اس وقت شمار ہوتا ہے قانونی طور پر جب کمپنی میں رجسٹریشن ہو جاتا ہے، اس سے پہلے جیسا کہ انہوں نے بتایا کہ ایک Certificate ہوتا ہے اس کے ساتھ ساتھ دستخط کر کے دے دیئے جاتے ہیں، کسی کا نام نہیں لکھا جاتا، اور چار Maintain Letter چار پانچ پانچ آدمیوں میں وہی بکتا رہتا ہے، اب اگر جیسی صورتحال ہے کہ دستخط نہیں ملے تو کمپنی اس فروخت کی بالکل ذمہ دار نہیں ہے، کمپنی اصل مالک کو شمار کرے گی، Dividend ہوگا تب اس کو بیجے گی، ووٹنگ کی تاریخ، انجمن کا دعوت نامہ بھیجے گا تو اصل کو جائے گا، یہ صورتحال ہے، ان حضرات کی جو بیچ میں جنہوں نے خریدی ہے، کوئی اسٹیٹس، قانونی حیثیت نہیں ہے، اخلاقی طور پر جو بھی ہو کہ جس سے انہوں نے خریدا ہے وہ جا کر کے ان سے لڑتے رہیں کہ بھائی اصل منافع تو تمہیں ملا ہے کمپنی سے، خرید لیا تھا ہم نے، ہمیں دو، یہ سارا ان کا اخلاقی چیز ہے، قانونی طور پر ان کی کوئی حیثیت نہیں ہے، ایک چیز یہ ہوتی ہے کہ بعض لوگ صرف شیئرز ہی بیچنے کا کام کرتے ہیں، انہیں کمپنی سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا، بعض حضرات نے لکھا ہے اور میں نے بھی لکھا ہے، اور میرا خیال ہے کہ ایسے شیئرز جنہیں نہ یہ پتہ ہو کہ کمپنی کی کیا صورتحال ہے، اور ہم شیئر صرف منافع کے لئے بیچتے ہیں جیسے ٹھیکے پہ ہوتا ہے، یہ فروخت جو ہے وہ ناجائز ہونی چاہئے، اس کی صورتحال یہ ہے کہ قبضہ کی بات جو قاضی صاحب نے فرمائی تھی اس سلسلہ میں یہی عرض کروں گا، ابھی احسان صاحب نے تو فرمایا کہ مالک وہ اسی وقت ہو جاتا ہے جس وقت اس نے شیئر خرید لیا، میں صاف کہہ رہا ہوں کہ قانونی طور پر مالک وہ اس وقت ہوتا ہے جب کمپنی اس کی خریداری کو قبول کر کے اپنے یہاں اس کا اندراج کر لے۔

کھٹکھٹے صاحب:

یہ جو شیئرز کی خرید وفروخت کا سسٹم ہے اس کو ذرا ہم ایک مرتبہ مرحلہ وار دیکھ لیں، کہ کس طرح سے شیئرز کی خرید وفروخت میں کیا Stages آتے ہیں، آپ یہ سمجھیں کیونکہ یہاں جیسا قاضی صاحب فرما رہے تھے یہاں بیع قبل القبض کا مسئلہ ہے، تو اگر Sale کر رہے ہیں ہم، بیچ رہے ہیں شیئرز، تو اس میں دو مرحلے دیکھیں، ایک تو یہ کہ اسٹاک ایکسچینج میں آپ کے پاس شیئرز نہ ہوں تو بھی بیچ سکتے ہیں، تو شیئرز کی خرید سے پہلے شیئرز بیچنا، یہ ایک اسٹیج ہے۔ دوسرا اسٹیج یہ ہو سکتا ہے کہ آپ نے شیئرز خریدے ہیں، بروکر کو آرڈر دیا ہے، بروکر نے آپ کو کنٹریکٹ دیا ہے کہ میں نے آپ کے شیئرز خرید لئے ہیں مارکیٹ سے، وہ آپ کے پاس کنٹریکٹ موجود ہے آپ کے نام کہ فلاں کمپنی کے اتنے شیئرز میں نے خریدے۔ اس کے بعد اسٹیج آتا ہے ادائیگی کا کہ جو شیئرز آپ نے خریدے ہیں آپ نے اس کا Payment کیا ہے، یہ سکینڈ اسٹیج ہے، فرسٹ اسٹیج Transaction، آپ بروکر کو آرڈر دیں، بروکر اسٹاک ایکسچینج سے وہ شیئرز خریدے گا، مطلب وہاں بولی کرے گا اور وہ بیچنے والا کہے گا کہ ٹھیک ہے میں نے آپ کو بیچ دیئے فلاں رقم میں اتنا ہی شیئرز۔

قاضی صاحب: ایجاب وقبول ہو گیا؟

کھٹکھٹے صاحب: ہاں ایجاب وقبول ہو گیا۔

قاضی صاحب:

اس نے کہا کہ میں نے بیچا، انہوں نے کہا کہ میں نے لیا، فلاں کے لئے لیا، یہ بیع ہوگئی۔

قاضی صاحب:

یہ طے ہوگیا کہ آپ نے خریدا۔ اس کے بعد کیا ہوتا ہے؟

کھٹکھٹے صاحب:

اس کے بعد آپ اس کو Payment کریں گے شیئرز کے لئے تب اس کے بعد مارکیٹ سے آپ کو ڈیلیوری آئے گی شیئرز کی، Transfer Form اور Share Certificate، ٹرانسفر فارم جس نے بیچا ہے اس کی دستخط ہوگی، اور اس کے ساتھ سرٹیفکیٹ ہوگا، اور آپ کو اس کے اوپر دستخط کر کے کمپنی میں بھیجنا ہے آپ کے نام منتقل کرنے کے لئے، تو یہ ڈیلیوری آ گئی، آپ اگر کمپنی کو بھیجتے ہیں وہاں ان کے رجسٹر میں اندراج ہوجاتا ہے اور واپس آپ کو سرٹیفکیٹ آتے ہیں، تو اس کو کہیں گے ٹرانسفر، یہ پورا Transaction خریدنے کا مکمل ہوگیا، اب اس میں یہ چیز دیکھنے لائق ہے کہ جب آپ نے Transaction کیا، آپ کو بروکر نے خریدنے کا جو کنٹریکٹ نوٹ دیا ہے، اس کے بعد سے جو بھی کمپنی کی چیزیں ڈکلیئر ہوتی ہیں، جیسے آج میں نے خریدا، ابھی میں نے Payment بھی نہیں کیا ہے، کل اگر کمپنی نے Bonus Share ڈکلیئر کیا تو یہ میرا حق ہے، اگر Right Share ڈکلیئر کیا، Dividend ڈکلیئر کیا تو یہ میرا حق ہے قانوناً، اخلاقاً نہیں قانوناً یہ حق ہے، اور یہ بروکر کو دینا ہوگا، اب اس کے بعد اگر آپ Payment کرتے ہیں، اور وہ Delivery ہوجاتی ہے تو آپ کا معاملہ اور پکا ہوگیا، مگر جب آپ کو Contract آ گیا، اس کے بعد سے وہ بروکر مکر نہیں سکتا ہے، اس کو یہ شیئرز دینا ہے اور وہ سارے اس کے Benifits کے ساتھ میں جو اس دن سے اس کمپنی میں آپ کو مل سکتے ہیں، حالانکہ جب سے آپ نے Payment بھی نہیں کیا ہے، اگر آپ Payment میں پھر بعد میں جا کے اگر ڈیفالٹ (Default) کرتے ہیں تو پھر وہ اس کو Revoke کرسکتے ہیں، اگر آپ نے Payment میں Default نہیں کیا ہے تو پھر سوال ہی نہیں اٹھتا اس کا Revoke کرنے کا۔

قاضی صاحب:

ڈیلیوری کا لفظ کس اسٹیج میں بولتے ہیں؟

کھٹکھٹے صاحب:

جب آپ کو سرٹیفکیٹ اور ٹرانسفر فارم مارکیٹ سے مل جائے اس کو کہتے ہیں ڈیلیوری۔

قاضی صاحب:

یہ بھی قبضہ ہی ہوا؟

کھٹکھٹے صاحب:

ہاں، اچھا اس میں جیسے حکیم صاحب نے بتایا یا احسان صاحب نے بتایا، یہ جو شیئرز ڈیلیوری آ گئی وہ ضروری

نہیں کہ ہم اپنے نام پر ٹرانسفر کر کے ہی بیچیں، قانوناً ہم اس کو بیچ سکتے ہیں بغیر اس کو اپنے نام پر ٹرانسفر کئے ہوئے، صرف یہ ہے کہ اس کے درمیان اگر جو بھی منافع آتا ہے یا جو بھی Benifit آتا ہے کمپنی کی طرف سے شیئر ہولڈر کو، وہ ہم کو نہیں ملے گا جب تک کمپنی کو اس کا علم نہیں ہو کہ ہمارے یہ شیئرز ہیں، اور کمپنی کے علم میں لانے کے لئے ہم کو وہ ٹرانسفر کے لئے بھیجنا پڑتا ہے کمپنی کے پاس، تو دیکھئے شیئرز ہم نے کمپنی سے نہیں خریدے ہیں، ہم نے XYZ سے خریدے ہیں، کمپنی تو ایک طرح کا صرف حساب کتاب رکھ رہی ہے کہ کس کے پاس کون سے شیئرز ہیں، کمپنی نے تو شیئرز شروع میں جب اجراء کئے تب بیچ دیئے اور اس کے پیسے لے لئے، اب ہم جو خرید رہے ہیں وہ ایک فرد سے خرید رہے ہیں، اس کے روپے جو ہیں وہ اس فرد کو جا رہے ہیں، تو کمپنی اس Transaction میں نہ Buyer ہے نہ Saler ہے۔

ایک آواز:

تو کیا ڈیلیوری کے آتے ہی قبضہ ہو جاتا ہے اس کا؟

کھٹکھٹے صاحب:

نہیں وہ تو آپ لوگ طے کریں، میں تو اس کی (Characteristics) خصوصیات بتا رہا ہوں۔

قاضی صاحب:

سوال یہ ہے کہ مان لیجئے کہ یہ جو نام کی منتقلی یا ٹرانسفر ہے کمپنی کے رجسٹر میں، یہ تو ویسے ہی ہے جیسے اراضی ہم خریدیں اور ایجاب و قبول ہو گیا، بیع مکمل ہو گئی، لیکن اب تک رجسٹری نہیں ہوئی ہے، تکمیل نہیں ہوئی ہے، لہٰذا کھتیان میں اور رجسٹر میں جو نام رہے گا وہ سابق کا رہے گا، مالگزاری کا مطالبہ اس سے ہوگا، اور اس میں یہ ہے کہ قانونی طور پر یہ حقدار ہو جاتا ہے، Procedure یہ ہے کہ جب رجسٹر میں اندراج ہوگا تب وہ جانے گا کہ ہاں صاحب ان کو نفع دینا ہے یا ان کو اطلاع کرنا ہے۔

کھٹکھٹے صاحب:

اس سلسلہ میں ایک دو چیزیں میں عرض کرنا چاہوں گا، یہ Uncertainty کا جو مسئلہ ہے، جو اکثر ہم لوگ Discuss کر رہے ہیں کہ جو غرر کی صورت ہے، ابھی اس کے خریدنے کا تو اس کا حق ہو گیا، مگر اس کے اوپر اس کے بیچنے کا حق مکمل نہیں ہوا، کیونکہ اگر وہ بیچے گا تو کچھ صورتوں میں ہی، جیسے مثلاً آج Transaction ہم نے کیا بروکر کے ساتھ خریدنے کا، اسٹاک ایکسچینج میں ایک مدت ہوتی ہے کہ فلاں دن سے فلاں دن تک، اس کا حساب مدت پوری ہونے کے بعد فلاں دن کو ہوگا، تو اس مدت میں جو بھی Transactions ہوں گے ایک Date پہ اس کا Settlement ہو جاتا ہے، تو اس کو کہتے ہیں کہ یہ مدت تو Settlement Period کا ہے، تو اگر کسی Settlement Period میں ہم نے شیئر خریدا ہے، اگر اسی سیٹلمنٹ میں اسی بروکر کے ہاتھ ہم نے بیچ دیا وہ شیئر، تو پھر ہمارے اوپر کوئی ذمہ داری نہیں ہے کہ وہ شیئر واپس آئے گا، یا کچھ بھی ہو، وہ کلیئر ہو جائے گا ٹرانزیکشن، اس میں بالکل Uncertainty نہیں ہوگی، اگر وہ شیئر بعد میں ہم اسی بروکر کے ہاتھ بیچیں سیٹلمنٹ پورا ہونے کے

بعد، تو اس میں پھر Uncertainty رہے گی کہ ہم اس شیئر کو ڈیلیور کر پائیں گے یا نہیں، جیسے مثلاً ہم کو ڈیلیوری مارکیٹ میں آنے میں لیٹ ہوگئی، تو ہم اتار نہیں سکیں گے جب ہم ہمارا وقت آئے گا دینے کا، یا ابھی فی الحال جو قانون ہے، اسٹاک ایکسچینج ہے اس کے تحت، اس سے پہلے کچھ اور قانون تھا، اس میں بھی وہ چل سکتا تھا، اور ابھی جو ہے اگر اسی سیٹلمنٹ پہ اسی بروکر سے ہم نے لیا ہے اسی ایکسچینج پر، تو آپ اسی سیٹلمنٹ میں اس کو بیچ سکتے ہیں، مگر اس میں جو ہے اگر ایسا کریں ہم تو پھر اس میں Speculation کا Element بہت اونچا ہو جاتا ہے، کیونکہ اگر ہم اس کی اجازت دیدیں کہ بغیر Payment کئے بھی کوئی شخص اس کو بیچ سکتا ہے اسی سیٹلمنٹ میں، تو وہ تو پھر فرضی جیسے ہوگیا، اور عام طور سے جو Speculation ہوتا ہے وہ ایسے ہی ہوتا ہے کہ ایک شخص کے پاس صرف سو روپے ہیں، ایک شیئر کی قیمت دس روپے ہے، مگر وہ ہزار روپے کے سو شیئرز خرید رہا ہے ہزار روپے کے شیئرز خرید رہا ہے کیونکہ اس کو پیسے دینا نہیں ہے، اور پھر وہ سیٹلمنٹ ختم ہونے سے پہلے وہ کلیئر کر دے گا، اب اس میں یہ ہوتا ہے کبھی کبھی کہ آپ نے ڈیلیوری کے لئے شیئرز لئے ہیں، آپ کے پاس سو روپے ہیں، اور سو روپے کے شیئرز آپ نے لئے ہیں، مگر اس سیٹلمنٹ کے دوران شیئر کے دام کافی بڑھ گئے، اور آپ نے سمجھا کہ ابھی تو اس کے بڑھنے کے زیادہ Chances نہیں ہیں، یہ صورت الگ ہے کہ آپ نے خریدا تھا اس نیت سے کہ اس میں آپ Invest کریں، آپ اس کے روپے دیں اور ڈیلیوری لیں، مگر وقتی طور پر اگر وہ بڑھ گیا، اور آپ نے اس کو Settle کر دیا، یا یہ ہوسکتا ہے کہ آپ نے جب خریدا، آپ کے پاس روپے تھے، مگر پیمنٹ کا وقت سیٹلمنٹ پورا ہونے سے پہلے پہلے تک ہے کچھ اور ایسی اشد ضرورت آگئی کہ آپ کو کچھ روپیہ خرچ کرنا پڑ جا رہا ہے، آپ ڈیلیوری نہیں لے سکتے ہیں، تو آپ آخر میں بروکر کو کہیں گے کہ بھائی ہمارے پاس روپے نہیں ہیں، آپ Settle کر دیں، تو اس میں نیت کا دارومدار ہے، مگر اس میں یہ Possibility ہے کہ یہ Assets کیا جائے کہ آپ جیسے بھی کریں، اگر اسی سیٹلمنٹ میں آپ کو اسکوائر آف کرنا تو پہلے آپ پیمنٹ کریں، پیمنٹ کر کے اسکوائر آف کر دیں اسی سیٹلمنٹ میں، اگر آپ کو یہ کرنا ہے، اس میں یہ ہوگا کہ اس میں Speculation کا جو عنصر ہے اس میں بیچ میں اس کو Benefit نہیں ہوگا، اگر ہم یہ تصور کرلیں کہ کنٹریکٹ آنے کے بعد میں قبضہ Complete ہو جاتا ہے تو یہ Insist کریں کہ اس کا Payment کرنا چاہئے شیئرز کا، تبھی آپ کا قبضہ ہوگا اس کے اوپر، ورنہ Speculation کو کافی چھوٹ مل جائے گی....

عبدالقیوم اختر صاحب:

میرے فاضل دوست پروسیجر کے بارے میں زیادہ بات کرتے رہے ہیں، پروسیجر کے بارے میں صحیح بات میں سمجھتا ہوں شاید طے نہیں ہوگی کہ یہ شیئر کا کاروبار جائز ہے یا ناجائز؟ حرام ہے یا حلال؟ بنیادی بات سمجھنے کی یہ ہے کہ ہندوستان کی معیشت، میں اپنے آپ کو اپنے ملک تک ہی محدود رکھ رہا ہوں، ہندوستان کی معیشت Interest Base معیشت ہے، یعنی سود اس کا جز نہیں بنیاد ہے، اس کو آپ اپنے ذہن میں ملحوظ رکھیں، جہاں تک شیئر کا کاروبار ہے یہ اس پر پوری طرح محیط ہے، آپ کھلے دل سے جانئے، میں معذرت چاہتا ہوں اس بات کو کہنے میں کہ ہم نے

وقت کی ضرورت کومحسوس کیا ہے، لوگ دو طرح سے اپنا سرمایہ شیئر میں لگاتے ہیں، ایک وہ لوگ جو صرف منافع کمانا چاہتے ہیں، ایک وہ لوگ جو اس کا کاروبار کرتے ہیں، اس بات کو سمجھ لیں کہ آج چاہے مزدور ہو، چاہے کسان ہو، چاہے نوکری پیشہ ہو، اس کے پاس کچھ فاضل Money رہتا ہے، فاضل سرمایہ رہتا ہے، کچھ بچت رہتی ہے، یقینی طور سے ہر آدمی اس بچت سے سونا نہیں خرید سکتا، جائداد انہیں خرید سکتا، یا اور کسی اپنی ضرورت کے لئے بچا کے کچھ وقت کے لئے رکھنا چاہتا ہے، تو یقینی طور سے وہ رکھنے کے لئے محفوظ جگہ تلاش کرتا ہے، کوششیں کرتا ہے کہ وہ سرمایہ کہیں لگ جائے، چونکہ آج کل Inflation اتنی پھیل گئی ہے کہ آپ اگر کسی چیز کے بارے میں معلوم کرنا چاہیں تو یہ بہت دشوار گزار بات نہیں ہے، ہم بنیادی طور سے یہاں یہ بات طے کرنے بیٹھے ہیں کہ شیئر مارکیٹ کیا بلا ہے؟ میں چونکہ تسلسل اس کا قائم نہ رکھ سکوں گا چونکہ میرے ذہن میں بہت ساری باتیں ہیں مجھے یہ نہیں معلوم کہ میں کس طریقہ سے یہاں اس کو ذکر کروں، یہاں صرف شیئر کی بات کی گئی، شیئر اگر میں بتاؤں تو آٹھ دس طریقے کے شیئرز ہیں، کس شیئر کے بارے میں بات کریں گے، Equity Share ہے، Preference Share ہے جس میں ایک محدود بارہ پرسینٹ پندرہ پرسینٹ دیا جاتا ہے حصہ، ایک نئی چیز آئی ہے، Voting Share ہے، Non Voting Share ہے، ووٹنگ شیئر میں آپ کو کم ملے گا ڈیویڈنڈ، نان ووٹنگ شیر میں کچھ زائد بھی ملے گا آپ کو، Convertible Share ہے، کچھ وقت کے لئے آپ نے سرمایہ کمپنی کو دیا، انہوں نے سود پر آپ کو کچھ سود دیا، اور اس سود کے بدلے میں مزید آپ کو ایک شیئر دے دیا۔ Bonus Share ہیں، اور Right Share ہیں......، اس کے بعد Public Undertaking کے شیئرز ہیں، اگر آپ تھوڑی جانکاری رکھتے ہوں تو اس بار جو بجٹ پیش کیا گیا تو حکومت اپنی کمپنیز کے کتنے ہزار کروڑ کے شیئرز تو Disinvest کرے گی، ایک اس قسم کے شیئرز ہیں، یہ جو Company Formation کی بات ابھی ہمارے دوست کر رہے تھے، تو فورمیشن ہوتے ہی سود کی شرح شروع ہو جاتی ہے، جو سرمایہ Application کے ذریعہ لیا جاتا ہے، وہ بینک میں Fixed Deposit رکھ دیا جاتا ہے، تین مہینے تک آپ کا وہ سرمایہ بینک میں فکسڈ ڈپوزٹ کے طریقہ سے رہتا ہے، وہ اپنے اخراجات کا بہت بڑا حصہ اس سے پورا کرتی ہے، ایک کمپنی کو اپنا ایشو لانے کے لئے کم سے کم دس پندرہ فیصد سرمایہ خرچ کرنا پڑتا ہے، مان لو ایک کروڑ روپے کا سرمایہ اگر جٹانا ہے بازار سے، تو تقریباً پندرہ بیس لاکھ روپے خرچ کریں گے، وہ پیسہ تو وہ سود سے جو آئے گا کچھ اس سے پورا کریں گے، فاضل ہوگا تو کمپنی کی آمدنی میں چلا جائے گا، تو بنیاد کمپنی کی وہیں سے پڑے گی اور سود کا پیسہ وہاں سے شروع ہو جائے گا، دوسری بات جب وہ کاروبار شروع کرے گی، جیسے پروجیکٹ رپورٹ کی بات کی گئی تھی اس میں وہ سرمایہ کی تفصیل دیتے ہیں، اس سرمایہ میں ایک پیسہ وہ ہوتا ہے جو Promoters خود لگاتے ہیں، ایک سرمایہ وہ ہوتا ہے جو پبلک سے Equity Share کے نام پہ لیا جاتا ہے، ایک سرمایہ وہ ہوگا جو گورنمنٹ سے قرض لیا جائے گا، اور ایک سرمایہ ہوگا جو گورنمنٹ Subsidy کے طریقہ سے دے گی، (Insenting) کے طریقہ سے دے گی، تو یہ کل ملا کر کے کمپنی کا سرمایہ ہوگا، کمپنی اس سے چلے گی، کمپنی کا

Concept یہ سمجھ لیجئے کہ یہ اس طرح نہیں ہے کہ یہ جیسے ایک دکان کھولی ہم نے، سرمایہ لگایا، اور جب چاہا چلایا، جب چاہا بند کر دیا، جب چاہا دوسرا بدل لیا یا اور کچھ کر لیا، ایک سائڈ چیزیں ہوتی ہیں، جیسا بتایا گیا Prospectus بنتا ہے، اور وہ پروسپیکٹس کم سے کم دس قوانین سے مدوّن ہوتا ہے، اور آپ ابھی مجھے معاف کریں، جتنے لوگ آ رہے ہیں یہاں سب ظالمانہ قانون بتا رہے ہیں، انکم ٹیکس کو بھی ظالمانہ قانون، اور ان ظالمانہ قانون کی اور فہرست سن لیجئے، Contract Act سے متاثر ہوگا، Company Act سے متاثر ہوگا، Saving Act کے مطابق ہے، پھر Income Tax سے متاثر ہوگا، پھر Local Act جہاں کمپنی لگ رہی ہے وہاں سے متاثر ہوتا ہے، اور اس کے بعد ایک مزید جو میں ابھی اس کے لئے آؤں گا، مجھے معاف کیجئے وہ Terminology نہیں آتی ہے، یہ جو ڈلیوری کی بات ہوتی ہے، اب یہ نیا Concept آ جائے گا کہ اس میں کہیں لین دین نہیں ہوگا، اصطلاحی طور پر ایک Deposit Act پاس ہو گیا ہے، بس آپ نے جیسے شیئر خریدا، آپ اس کو اطلاع کر دیجئے، نام درج ہو جائے گا آپ کا، آپ کو کوئی لین دین کی کہیں ضرورت نہیں رہے گی، ان تمام قوانین کو اگر آپ ظالمانہ قانون کہیں گے، جو میں نے آپ کو بیان کئے، تو پھر یہ شیئر کے کاروبار کی آپ کو ضرورت نہیں ہے، اور اگر آپ یہ سمجھ رہے ہیں کہ ہندوستان میں رہنا ہے، اور اس ہندوستان کی حکومت میں ہماری برابر کی حصہ داری ہے، تو برائے مہربانی ان الفاظ کا استعمال چھوڑ دیجئے، یہ قوانین ہماری جمہوری حکومت میں Welfare State کے قوانین ہیں، جو کہ آپ اختیار دیتے ہیں ان قوانین کو بنانے کا، جب ووٹنگ میں آپ شیئر کرتے ہیں تو آپ ہی ان لوگوں کو اختیار دیتے ہیں کہ یہ سب قوانین بنائے جائیں، دوسری بات جو آج سب سے زیادہ ضرورت ہو رہی ہے، معیشت پھیل گئی، پہلے معیشت کنٹرول میں تھی، اور شیئر بازار سب سے زیادہ Sensitive تھی، اگر آج یوپی میں بی جے پی کی حکومت بن جائے تو شیئر مارکیٹ بہت اونچا چلا جائے گا، دیوگوڑا کی حکومت گر جائے تو شیئر مارکیٹ ڈاؤن چلا جائے گا، آج فائنانس منسٹر کوئی اعلان کر دیں تو شیئر مارکیٹ اوپر چلا جائے گا، آج شرح سود ایک فیصد کم کر دی جائے تو آج ہی Sensitive Index اوپر چلا جائے گا، تو مختلف صورتحال ہیں، میں اب زیادہ تفصیل میں آپ کی سمع خراشی نہیں کرنا چاہتا اس سے Confusion بہت پیدا ہوگا، میری گذارش یہ ہے کہ اگر چہ یہ قیاس، اندازے اور پورے طریقہ سے ایک بہت بصیرت افروز چیز ہے، جو شیئر مارکیٹ ہے، اس میں اتنا Vigilant آدمی کو رہنا پڑتا ہے کہ اگر بروکر کو آپ نے صبح کہا، اگر اس نے دوپہر میں سودا کیا تو Transaction بدل جائے گا، اگر آپ نے آج فیصلہ کیا ہے، جو لوگ کاروبار کرنا چاہتے ہیں، جو لوگ صرف منافع کے لئے خریدنا چاہتے ہیں، ان کی بات تو الگ ہے، وہ لوگ جن کے پاس فاضل سرمایہ ہوتا ہے کچھ پیسہ دس بیس ہزار روپے لگایا، لے کر رکھ لیا، کبھی بیچتے ہیں، کبھی انکم سالانہ آتی ہے، نہیں آتی ہے، بہر حال فاضل پیسہ ایک Asset کی طرح پڑا ہے، لیکن آپ ان کی تفصیلات میں جائیں گے تو یقین مان لیجئے کہ کوئی کمپنی ہندوستان میں Exist نہیں کرتی ہے، جب سود کا پیسہ اس کے انکم میں شامل نہیں ہوتی ہے، مجھے اس بات کے کہنے میں کوئی تکلف نہیں ہے کہ شاید قاضی صاحب سے بھی ایک بات ہوئی، ہو سکتا ہے مجھے غلط فہمی ہو، میں تو اب بھی اپنی غلط فہمی

مان لیتا ہوں، لیکن صحیح بات یہ ہے کہ ٹاٹا کے ذریعہ وہ Core Company شروع کرائی گئی، ہمارے Barkat Investment والے بیٹھے ہیں، اس میں یہ تھا کہ ہم کوئی سودی کاروبار نہیں کریں گے، لیکن Cover Sector میں کریں گے، جیسے سڑکیں بنانا، پل بنانا وغیرہ، اور وہ جائز کاروبار ہوگا، لیکن انہوں نے اس Prospectus میں یہ Term دی تھی کہ تین سال میں ہم Diversify کر سکیں گے، اور اس وقت اگر آپ کو پیسے کی ضرورت ہو تو، قاضی صاحب کو کسی نے کہا کہ تو انہوں نے اسے ریجیکٹ کر دیا، وہ سیدھی ریجیکٹ نہیں کر سکتے، پروسپیکٹ کا حصہ تھا، انہوں نے جب Application لکھی تو اس میں ظاہر کر دیا تھا کہ SEBI کو اس بات کا اختیار نہیں کہ وہ کسی کو ریجیکٹ کرے یا نہیں کرے، وہ SEBI کا قانون یہ ہے کہ سرمایہ جو آپ نے لگایا وہ کس طرح محفوظ رہے، اس میں اس نے اسی کے لئے بہت سارے قوانین بنا دیئے، اور اتنے قوانین ہیں کہ اب ان کمپنیز کو اس کی پابندی کرنا بڑی مشکل ہوتی ہے، صرف اس لئے کہ Investors کا پیسہ کمپنیاں بلا لحاظ کسی کے ضائع نہ کریں، لیکن پھر بھی کمپنیاں بہت قائم ہوتی ہیں، اور SEBI کے Rules بھی اپناتی ہیں، کمپنی کے ایکٹ بھی اپناتی ہیں، اور چونکہ ہندوستان کی معیشت میں اس بات کی ضرورت محسوس کی جاتی ہے کہ اس کی ترقی کے لئے ضروری ہے کہ Industrialisation ہو، انڈسٹریلائزیشن کے لئے ضروری ہے کہ کمپنیاں زیادہ سے زیادہ بنیں، اب اس میں مسلمانوں کا کس طرح حصہ ہو، اور کس طریقے کی بات ہو، یہ آپ کے سوچنے کی چیز ہے، جہاں تک بات جائز و ناجائز کی ہے، یہ آپ کے فیصلہ کرنے کی چیز ہے، میری گذارش یہ ہے کہ آپ حضرات کے پاس، جو شرعی نقطۂ نظر سے ایک علم ہے، اور جو اکنامک کے Base پر شیئر مارکیٹ کے اتنے سارے قوانین ہیں، ان کے ماہرین بیٹھے ہیں، آپس میں Interaction کریں، اس کے بارے میں جان لیں، اور پھر اس کا اطلاق کہاں ہوتا ہے، ڈیلیوری کے لئے، قبضہ کے لئے، اور دوسرے کے لئے صورتحال خود نکالیں، میں یہ بات اس لئے عرض کر رہا ہوں کہ امت کا پیسہ، ہم لوگوں کا پیسہ، ہمارے برادران وطن اور دوسرے لوگ لے جا رہے ہیں، آج گلی گلی فائنانس کمپنیاں کھل گئی ہیں، اور خاص طور سے مسلم علاقوں کو نشانہ بنایا گیا ہے، چونکہ ہمارے برادران وطن سمجھتے ہیں، اور وہ اپنا پیسہ دوسری جگہ استعمال کرتے ہیں اور رکھتے ہیں، لیکن مسلمانوں کا فاضل سرمایہ خواتین اور مزدوروں کے پاس ہے، ان لوگوں نے اپنے اپنے محلوں میں فائنانس کمپنیاں بنا دی ہیں، جس میں آپ نے JVG کا نام اور سہارا کمپنی کا نام سنا ہوگا، ایسی پچاسوں کمپنیاں ہیں، اور ان لوگوں نے مسلم علاقوں میں اپنے دفتر کھول لئے ہیں، بارہ فیصد پندرہ فیصد سود کہہ کے وہ پیسہ لے رہے ہیں، باشرع لوگوں کو وہاں بیٹھا رکھا ہے، اور صالح بے خبر علماء کے تصدیق نامے حاصل کر رکھے ہیں، اور جوق در جوق لوگ وہاں جمع کرا رہے ہیں، جس کی ایک مثال میں بتاتا ہوں کہ جودھپور میں ایک مدراس کی کمپنی بنی ہے، ہمارے مسلم دوست اس کے منیجر ہیں، اور وہ دس لاکھ روپئے ہر سال وہاں سے اٹھاتے ہیں، جس میں تیس فیصد پیسہ مسلمانوں کا ہوتا ہے، تو لہذا آپ سے گذارش یہ ہے کہ آپ اس اکنامی میں اور معیشت کے اصولوں کو طے کرتے ہوئے آپ اس کا حل جب تک متبادل نہیں دیں گے، تو یہ سودی کاروبار میں پیسہ جاتا رہے گا۔ ہمارے لوگ آپ کے منتظر

ہیں، ہم بہت سے لوگ چاہتے ہیں کہ اسلامی نقطۂ نظر سے شرعی نقطۂ نظر سے کاروبار ہو، لیکن اگر متبادل نہیں ہوگا، تو یقینی طور سے وہی یہ اٹھائیں گے، اس کے بعد بھی بہت ساری باتیں ہیں، میں مزید سمع خراشی نہیں کرنا چاہتا ہوں، کیونکہ یہ نازک مسئلہ ہے، جو اتنی آسانی کے ساتھ Procedure سے دو چار باتوں سے حل نہیں ہوسکتا، اور معاف کیجئے وہ آپ کی سمجھ میں بھی نہیں آسکتا، میں جو کچھ کہہ پایا ہوں ایک بنیادی بات کی طرف اشارہ کیا ہے، اس کو ملحوظ رکھیں،

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

قاضی صاحب:

جناب عبدالقیوم اختر صاحب نے بہت دردمندی کے ساتھ، تعمق کے ساتھ اور گہرائی کے ساتھ اپنی معلومات سے ہمیں فائدہ پہونچایا، جس کے لئے ہم ان کے شکر گذار ہیں، ویسے ان کو اتنا تو اطمینان دلاتے ہیں کہ استاد اچھا ہو تو شاگرد کند ذہن کے باوجود بات سمجھ لیتا ہے، اور یہ مجمع جو آپ کے سامنے بیٹھا ہے، بہت گہری قانونی الجھنوں کو حل کرتا رہا ہے اور انشاء اللہ حل کرتا رہے گا، صرف مسئلہ یہ ہے کہ جو یہ سب نہیں جانتے اس کی تفصیل آپ ہماری زبان میں سمجھانے کی کوشش کیجئے، اور اگر آپ ہماری زبان نہیں جانتے تو آپ ہماری زبان سیکھئے، اور ہم نہیں جانتے تو ہم آپ کی زبان سیکھیں، مجھے ان کی رائے سے قطعی اتفاق ہے کہ شیئر بازار کے جو ماہرین ہیں ان کے درمیان اور جو ہمارے ماہر فقہاء ہیں ان کے درمیان ایک باہم مکالمہ ضرور ہونا چاہئے جس میں بہت تفصیل کے ساتھ بیٹھ کر ان معاملات کو جو آج روز بروز شیئر بازار میں پیش آتے جارہے ہیں، ان کے بارے میں First Hand واقفیت، مکمل اور براہ راست واقفیت ہماری ہو سکے، تاکہ ہم حکم مسئلہ کی بنیاد اس پر رکھ سکیں۔ دوسری بات جیسا کہ میں نے خود شروع میں کہا تھا کہ ہم اصول طے کریں گے انشاء اللہ، اور جزئیات جو روز بدلتی ہیں وہ بہت زیادہ ہمارے زیر بحث نہیں رہیں گی، ہم اصول طے کریں گے، اور جب اصول طے ہوں گے تو اس کو کہیں بھی منطبق کیا جاسکتا ہے، جیسے بھی حالات بدلیں گے ویسے اس اصل کی تطبیق ہوتی رہے گی۔ تیسری بات انہوں نے ٹاٹا کے بارے میں کہی، اس سلسلہ میں مجھے عرض کرنا ہے کہ ہمارے پاس یہ اطلاع بھیجی گئی کہ یونٹ ٹرسٹ آف انڈیا (UTI) ایک ایسی اسکیم چاہتا ہے جو اسکیم مسلمانوں کے لئے مذہبی طور پر قابل اعتراض نہ ہو، ہمیں اس بات کی خوشی ہوئی کہ جتنا بھی تصلب ہم نے ان مسائل میں اختیار کیا الحمد للہ، چونکہ یہ تو بزنس والے لوگ ہیں، Commercial Approach ہے ان کا، یہ تو بہر حال چاہتے ہیں کہ ہمارا سرمایہ لگے، اس لئے انہوں نے یہ ضرور چاہا کہ صاحب ایسے اصول ہم وضع کریں جن پر وہ ایک ایسے ادارہ کی بنیاد رکھ سکیں جس میں مسلمانوں کو اپنے مذہب کے اعتبار سے سرمایہ لگانے میں کوئی اعتراض نہ ہو، دوسری طرف یہ بھی واقعہ ہے کہ کوئی مسلمان ریٹائر ہوجاتا ہے، اور اس کو لاکھ دو لاکھ روپئے کی رقم ملتی ہے، یا تو وہ بیٹھا بیٹھا اس کو کھا جائے، یا فکسڈ ڈپوزٹ میں رکھے، روپیہ بھی محفوظ اور سود کے نام پہ نفع بھی مل رہا ہے، یا پھر کوئی جائز سرمایہ کاری کا، استثمار کا راستہ اس کے لئے نکلنا چاہئے، جس سے وہ اپنے سرمایہ کو نہ کھا کر ختم کردے، اس کا سیدھا راستہ تجارت تھا، اور شریعت اسلامی نے اس کو سامنے رکھتے ہوئے یا شریعت کی تعلیم سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ہر شخص کے پاس

سرمایہ نہیں ہوتا اور ہر شخص کے پاس Skill اور ہنر تجارت کا نہیں ہوتا، تو سرمائے کی صلاحیت اور تجارتی سلیقے اور ہنر کی صلاحیت کو جوڑا کیسے جائے، .... اور اس کا Skill اور اس کا ہنر اور دوسرے شخص کا سرمایہ مل کر ایک سرمائے کو دورے میں رکھتا ہے، اس کو Rotate کرتا رہتا ہے، اس سے منافع حاصل ہوتا رہتا ہے، یا پھر شرکت کا اصول ہے جس میں شریک عامل اور شریک غیر عامل دونوں ہوسکتا ہے، جس میں اس کے ذریعہ بھی سرمایہ لگایا جاسکتا ہے، لیکن اس کی کھوج تو ہم پر بہت ضروری ہے کہ کس طرح اس جامد سرمایہ کو جو ہمارے بہت سے بھائیوں کے پاس ہے، زندگی کے سرگرم میدان میں لایا جائے، اور جو سرمایہ زندگی کے میدان میں آتا ہے، وہ جہاں سماج کے لئے فائدہ مند ہوتا ہے وہیں اس شخص کی ذات کے لئے بھی فائدہ مند ہوتا ہے، جامد سرمایہ نہ اس کے لئے بہتر ہے اور نہ سماج کے لئے بہتر ہے، اس لئے یہ مقصد صحیح ہے، بہر حال جب یہ بات آئی اور UTI تو پیچھے رہ گیا، لیکن ٹاٹا اس کو لے کر ہم لوگوں کے پاس آیا ہماری میٹنگ میں، میٹنگ میں جناب کھکھٹے صاحب بھی موجود رہے ہیں، اور بھی ہمارے کئی دوست، تو اس کا جب ہم لوگوں نے جائزہ لیا تو اس میں دو تین باتیں قابل غور نظر آئیں، ایک بات تو یہ ہے کہ سرمایہ ہمارا لگایا کہاں جائے گا، انہوں نے Core Sector کی صراحت کر کے یہ طے کر دیا کہ حرام کاروبار میں چاہے وہ Landing کا ہو، سرمایہ دے کر اس پر سود کمانے کا کاروبار ہو، یا شراب کا ہو، یا خنزیر کا ہو وغیرہ وغیرہ، اس طرح کی چیزوں میں وہ سرمایہ نہیں لگے گا، تو اتنا اطمینان ہوتا ہے کہ سرمایہ صحیح جگہ لگے گا، دوسرا سوال یہ ہے کہ اس تجارت سے جو منافع ہوگا اس منافع کی تقسیم کس طرح ہوگی، آیا وہ Fixed ہم کو ملے گا جو سود کی شکل ہے، یا جو حسب حصہ رسدی ہوگا جو تجارت کی حیثیت ہے، یہ مان لیا گیا کہ حسب حصہ رسدی ہوگا تو جہاں سرمایہ لگایا گیا وہ صحیح، اور منافع کی تقسیم صحیح، یہ دونوں باتیں بہت اچھی ہیں۔ تیسری چیز، اس میں ایک بڑی خطرناک چیز تھی جو ہمارے شرعی نقطہ نظر سے قابل اعتراض چیز تھی کہ Generally وہ Equity Share ہی ہوں گے، لیکن کبھی بعض مجبوریوں سے ان میں کچھ دوسرے قسم کے شیئرز بھی ہوں گے جن میں حسب حصہ رسدی منافع تقسیم نہیں ہوتا بلکہ متعین سود ملتا ہے، اس پر ہم لوگوں نے اعتراض رکھا، لیکن وہ لازمی طور پر Convertible ہے، یعنی تین مہینے، چار مہینے یا چھ مہینے کی مدت کے بعد وہ تبدیل ہو جائے گا Equity Share میں، تو اولاً تو ہم کو اس میں اختیار ہے کہ ہم وہ شیئرز لیں یا نہ لیں، جو سودی شیئر ہے، اور اگر ہم لیں تو ہم کو اس کا موقع ہے کہ اس نام پر سود ملے اس کو ہم صدقہ کر دیں، لیکن بہر حال وہ ایک قابل اعتراض پہلو تھا۔ تیسرا حصہ اس کا یہ تھا کہ یہ ایگریمنٹ جو تین سال کے لئے ہوگا، تین سال کے بعد اس کمپنی کو اختیار ہوگا کہ وہ Core Sector کو کراس کر جائے، اور Landing یا دوسرے معاملات میں بھی سرمایہ لگانا شروع کر دے، ایسے موقع پر ان کی تحریر کے مطابق کمپنی اس کی پابند ہوگی کہ ایک مہینہ یا تین مہینے پہلے شیئر ہولڈرس کو اطلاع کر دے کہ ہم ایسا کرنے جارہے ہیں، آپ کو اس کے ساتھ شیئر رکھنا منظور ہو تو رکھئے، اور شیئر رکھنا منظور نہ ہو تو آپ اپنا شیئر واپس لے لیجئے، بیچ لیجئے، اس پر ہم لوگوں نے یہ سمجھا کہ یہ ٹھیک ہی ہے، یہ شرط تو ٹھیک ہی ہے، تین سال کے بعد وہ گڑبڑ ہوتی ہے ہم نہ رکھیں نہ لیں، اختیار ہم کو ہے، لیکن ہمارا اس پر اعتراض تھا کہ تین سال تک ہمارے پیسوں سے اس کمپنی نے اپنا

ایک وجود بنایا، اور پھر جب تین سال بیت جاتا ہے تو پھر کمپنی اس کو دوسری طرف لے جاتی ہے، اور ہم کو اس کی حق ملکیت سے محروم کرنا چاہتی ہے، اس لئے یہ ہمیں منظور نہیں، بعد کو مجھے یہ بتایا گیا کہ SEBI میں جب وہ چیز گئی منظوری کے لئے تو (SEBI) نے اس کو تسلیم نہیں کیا، میرا خیال ہے کہ کھنکھٹے صاحب اس کو بتادیں گے کہ یہ اطلاع میری صحیح ہے یا غلط، اس طرح وہ ایک صورت پیدا ہوتی ہے، SEBI جو ہے کنٹرول کرتا ہے سارے اس طرح کی اسکیموں کو، بینکس کو، جو سب سے Higher Body ہے یہاں پر ہندوستان بھر میں، اس کی منظوری کے بعد ہی کوئی چیز منظور اور تسلیم کی جاتی ہے، اور جہاں تک مجھے معلوم ہے کہ SEBI کو کوئی بھی کمپنی جب اپنا کوئی ڈرافٹ بھیجتی ہے تو اس میں اس کا استحقاق رہتا ہے کہ کسی حصہ کو وہ باقی رکھے اور کسی حصہ پر وہ اعتراض کرے اور اس کو ریجیکٹ کرے، جہاں تک میری معلومات ہے، میں سمجھتا ہوں کھنکھٹے صاحب اس کو واضح کریں گے، تو اس روشنی میں ٹاٹا کا کام ہوا ہے، اور کھنکھٹے صاحب وضاحت کردیں گے تو بات صاف ہوجائے گی، میں سمجھتا ہوں کہ جس تفصیل کے ساتھ یہاں پر چیز آگئی ہے، کھنکھٹے صاحب کی وضاحت کے بعد میں صرف اتنا چاہوں گا کہ جو لوگ اس پر مقالہ لکھ چکے ہیں اور اپنی رائے ان مختلف مسائل پر مثبت یا منفی دے چکے وہ تو خاموش رہیں، ان حضرات کے علاوہ کسی صاحب کو جو مسائل اس سوال میں زیر بحث آئے ہیں کچھ کہنا ہو تو وہ اپنا نام ہمیں لکھادیں تو ہمارے پاس تھوڑا سا وقت ہے ان کی بات سنیں گے۔

کھنکھٹے صاحب:

قاضی صاحب نے دو نقطے Raise کئے ہیں، Tata Core Sector Equity Fund کے سلسلہ میں، پہلا یہ ہے کہ اس کی اسکیم کے تحت وہ Mutual Fund کے پیسے شیئرز ہیں، اور اس کے علاوہ Convertible Debenture میں لگائے جاسکتے تھے، مگر صرف اسی کمپنی کے Convertible Debenture جو Rights کی بنیاد پر ملتے ہیں، مطلب یہ کہ اختیار اسی کمپنی کے شیئر ڈبنچرز میں ہے، جس میں Already ہمارے ایکویٹی شیئرز ہیں، اگر ایسے ڈبنچرز کو کمپنی Subscribed نہیں کرتی ہے تو پھر اس کو نقصان ہو گا، وہ اب تفصیل کی بات ہے کبھی اگر کوئی سمجھنا چاہے تو میں فرداً فرداً سمجھا سکتا ہوں، اور اس وجہ سے اس کے اوپر ہم کو اتفاق کرنا پڑا، حالانکہ بعد میں ٹاٹا والوں نے ہم سے کہا، یہ کہیں لکھ کر نہیں دیا ہے مگر انہوں نے کہا ہے کہ ہم اس کی حتی الامکان کوشش کریں گے کہ جہاں Convertible Debenture بھی لئے جائیں گے تو جس Period میں وہ انٹریسٹ Barry ہوں گے تو وہ ہم اپنے دوسرے اسکیم میں رکھیں گے اور جب وہ قابل تبدیل ہوں گے تو اس کو اس میں لے لیں گے، تو یہ انہوں نے ہم کو ایک Assurance دیا ہے کہیں لکھ کر نہیں دیا ہے، تو اس کے اسکیم لاء کے مطابق وہ Convertible Debentures جو Rights کے طور پر ملیں اس میں لگا سکتے ہیں، جو کچھ وقت کے لئے انٹریسٹ بیرنگ ہوں گے اور اس میں انٹریسٹ آئے گی، اس کے بعد میں وہ شیئرز میں تبدیل ہوجائے گا، دوسرا آدھے وہ تین سال کے بعد تبدیل ہونے کا ہے، تو یہ چونکہ معاملہ ایسا ہے کہ بہت دیر رک نہیں سکتا، ایک مرتبہ شروع کر دیئے Assets تو وہ جیسے Procedure میں آ گیا، اور پھر اس میں وقت کا بھی بہت لحاظ رکھنا پڑتا ہے، جب ہم

مارکیٹ کی طرف جاتے ہیں جیسے اس وقت الیکشن قریب تھا، حج کا زمانہ آرہا تھا، مانسون کا زمانہ آرہا تھا، یہ سب چیزیں مد نظر رکھتے ہوئے یہ ایک Situation ایسا تھا کہ ہم کو ابھی جتنا جلدی ہوسکتا ہے اس کو نکالنا چاہئے کہ اس وقت ایسا لگ رہا تھا کہ یہ بہت صحیح کام ہے شیئرز میں انویسٹ کرنے کے لئے، اس میں ایک چیز یہ بھی تھی ان کی اسکیم میں کہ تین سال کے بعد اگر وہ چاہیں تو دوسری جگہوں پر بھی لگا سکتے ہیں، مگر نوٹس دینا ہوگا ان کو Existing Share Holders کو، اس کے بعد وہ جب SEBI میں گیا تو سیبی والوں نے ان کو کافی دن تک Delay کیا، میرے خیال میں جو ایک مہینہ میں ان کو ہاں یا ناں کا جواب دینا تھا انہوں نے کچھ نہیں تو چار مہینے لگائے اس میں، اور اس درمیان کچھ Objection بھی اٹھائے، اس میں ایک Objection انہوں نے یہ کیا تھا، اس کی شاید ہمارے پاس کاپی بھی ہوگی، کہ اس کی جو Basic Scheme ہے اس میں آپ تبدیلی نہیں کر سکتے ہیں، تو اس وقت ہم کو یہ سمجھ میں آیا کہ اس کی Basic Scheme چونکہ Strategy یہی ہے کہ Equities میں ہی انویسٹ کرنا ہے تو اس سے ہمارا جو مسئلہ ہے وہ حل ہوگیا ہے، مگر فائنل جب ان کا پروسپیکٹس وغیرہ آیا ہے تو اس میں وہ تین سال کا پھر بھی.... تھا، اس کا مطلب یہ ہے کہ یا تو انہوں نے SEBI کو Convince کیا ہے یا اس کا انہوں نے جو مطلب لیا ہے کہ بیسک اسکیم میں ردو بدل نہیں کر سکتے، وہ کچھ اور ہے، ہوسکتا ہے کہ یہ جو آپ نے تین سال کا دیا ہے وہ بھی انہوں نے بیسک اسکیم میں لے لیا ہو، بہر حال یہ کہ وہ تین سال تک تو نہیں جاسکتا، جہاں تک قاضی صاحب کا اندیشہ ہے کہ شروع میں وہ فنڈ ہمارے روپیوں سے بنائے گا اور پھر بعد میں وہ ہم کو نظر انداز کر دیں گے، الگ کر دیں گے، تو میرا خیال یہ ہے کہ اس میں کچھ تو یہ ہے کہ Judgement کے حساب سے میں نہیں سمجھتا کہ یہ صحیح ہے، کیونکہ یہ جو گروپ ہے ٹاٹا والوں کا، ملک میں یہ سب سے معتبر گروپ سمجھا جاتا ہے، اور ایک مرتبہ جب انہوں نے ہمارے ساتھ میں یہ طے کیا ہے تو وہ اتنی آسانی سے اس کو تبدیل نہیں کریں گے، اس میں ہم نے ان سے پوچھا تھا کہ یہ کس لئے آپ نے......رکھا ہے تو انہوں نے یہ کہا کہ ہوسکتا ہے آئندہ چل کر گورنمنٹ کا قانون بدل جائے، کچھ ہو جائے، تو اس میں ہم کو سہولت ہوگی تبدیل کرنے میں۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ شروع کا جو پیریڈ ہے ہمارے نزدیک تو یہ ہے کہ شروع کے دور میں جتنا منافع ہوگا وہ شاید بعد میں نہیں ہوگا، کیونکہ آج کل جو شیئر کی قیمتیں ہیں ایک سال کے اندر کا جو Period ہے یہ کم قیمت کا پیریڈ ہے، اور اس کے بعد ہوسکتا ہے تین سال کے بعد کا جو پیریڈ آئے گا وہ اتنا اچھا نہیں ہوگا سرمایہ کاری کے لئے جتنا کہ ابھی ہے، اور یہ Mutual Fund ہے وہ عام کمپنی سے مختلف ہے، یہ کوئی اپنا پروجیکٹ نہیں لگانے جارہی ہے، جو عام کمپنی ہوتی ہے، اس میں یہ ہوتا ہے کہ اس کا پروجیکٹ لگتا ہے، فیکٹری لگتی ہے، Production شروع ہوتا ہے، جب جاکے منافع آتا ہے، جبکہ Mutual Funds میں یہ نہیں ہے، یہ تو مختلف کمپنیز کے شیئرز خریدتے ہیں جو چلتے کمپنیز ہیں، اس میں زیادہ منافع کا وقت وہ ہوتا ہے جب شیئر میں انویسٹ منٹ کرنے کا وقت صحیح ہوتا ہے...

قاضی صاحب:

مجھے ان تفصیلات میں نہیں جانا ہے، مجھے صرف اتنی بحث ہے کہ ٹھیک تین سال پورا ہونے پر وہ اختیار لیتے

ہیں کہ ہم اس پوری اسکیم کو تبدیل کر دیں گے، تو شرعی طور پر تو ٹھیک ہے کہ تین سال میں ہم کو اختیار ہوگا لینے کا، لیکن اس طرح ہمارے وہ لوگ جو اس میں لگ چکے اور منافع ان کو مل رہا ہے، ان کو ایک طرح کی تحریص ہے کہ وہ تین سال کے بعد بھی اس میں کم ہی لوگ ہوں گے جو اسکیم کے بدلنے کے بعد پھر وہ اپنا نام واپس لیں، اس طرح ایک خطرہ میں ہم ڈال رہے ہیں لوگوں کو، اس لئے اب وہ بحث ختم کرنی چاہئے۔

کھلکھٹے صاحب:

ایک اور چیز میں اگر آپ..... دوسری بات یہ ہے کہ اسٹاک کا جو میوچول فنڈ لانا تھا ہم اس کی کوشش قریب پانچ سال پہلے سے کر رہے تھے، دوسرے کچھ اور میوچول فنڈس سے ہم نے بات کی تھی، UTI سے تو نہیں کی تھی، اور لوگوں سے کہا تھا، مگر کوئی اس کے لئے تیار نہیں تھا کہ یہ Accept کرے کہ ہم صرف شیئرز میں لگائیں گے، وہ کہتے تھے کہ ٹھیک ہے Prospectus میں ہم لوگ دیں گے لوگ اسے پڑھ کر ہی لگائیں گے، پھر بھی یہ ہے کہ کل کو اگر شیئرز نیچے کو آ گئے تو ہمارے پاس اور کوئی راستہ نہیں ہے کہ ہم Fix Basis پر لگائیں، تو ہمارے اسکیم میں نقصان ہوگا، نام ہمارا خراب ہوگا، تو پہلی مرتبہ ایک ایسی اسکیم ایک غیر مسلم گروپ اور اچھے بڑے گروپ نے اس کو Accept کیا ہے، تو کچھ حد تک تو ہم کو دھیرے دھیرے تبدیلی لائی چاہئے، اگر ہم یہ کہیں کہ ہم پوری طرح سے صحیح ہو کر کوئی اسکیم لائیں تو کبھی بھی یہ ممکن نہیں ہو سکتا۔

قاضی صاحب:

بہر حال یہ گوارا کی حد تک ہی گوارا کیا جا سکتا ہے، اور آپ لوگوں کے لئے یہ ایک بہت بڑا چیلنج ہے، جو آپ لوگ اس کاروبار میں ہیں ماشاء اللہ، کہ آپ کیوں نہیں ایسا Mutual Fund قائم کریں جس میں میوچول فنڈ کو شرعی بنیادوں پر علماء کی رائے کے مطابق آپ چلائیں، جو اس میں تجارتی امکانات ہیں ان کو سامنے رکھیں، یہ آپ کے لئے اطمینان بخش نہیں ہے جو ہوا، مگر آئندہ کے لئے آپ لوگوں کے لئے یہ چیلنج ہے، اور میں سمجھتا ہوں کہ آپ لوگوں کی صلاحیتیں اس کی متحمل ہیں کہ ماشاء اللہ آپ دیندار بھی ہیں، تجارت کے اصولوں کو بھی سمجھتے ہیں، اس لئے آج ہی سے یہ بات دماغ میں دوڑائیے کہ دوسروں کا سہارا لینے کے بجائے کسی ایسے فنڈ کی آپ جلد سے جلد تشکیل کرنے کی کوشش کریں گے، اور اگر Multinational Companies یہاں آ رہی ہیں تو اس میں مسلمان ملکوں کی بھی کمپنیاں ہیں اور ایسے بھی لوگ ہیں جو ربا کو برداشت نہیں کرتے، تو ہو سکتا ہے کہ...... امکانات اس سلسلہ میں بڑھے ہوں، جلد سے جلد کچھ ایسی صورت نکلنی چاہئے کہ جو مسلمان اللہ رسول کا خوف نہیں رکھتا، اور جہاں چاہتا ہے ڈالتا ہے، اس کی ہم کو فکر نہیں ہے، لیکن جو علماء کی ہدایت کا منتظر رہتا ہے اور وہ چاہتا ہے کہ جہاں جائز ہو وہاں ہم لگائیں، ان کے لئے کوئی راستہ نکلنا چاہئے۔

عبد العظیم اصلاحی صاحب:

ایک چیز کمپنی کے شیئرز کے سلسلہ میں، کمپنی کی حیثیت کے سلسلہ میں آئی ہے وہ کمپنی کا قانونی وجود، مستقل

قانونی وجود ہے، اس بنیاد پر بہت سے لوگوں نے اسے ناجائز کہا ہے، یہ بہت ہی بدعت قسم کی شدت ہے جو ہمارے فقہاء کے یہاں بھی پائی گئی ہے، اور شیخ وہبہ زحیلی نے بھی...... سوال کا جواب دیتے ہوئے اس چیز کو بنیاد بنایا ہے کہ اس لحاظ سے یہ چیز اسلامی فقہ میں عجیب وغریب ہے، ان کی خدمت میں بھی کچھ عرض کرنا ہے، ملاحظة لي و ....إلى سعادة الدكتور وهبة الزحيلي ذكرت في إجابة السؤال التاسع عمل الشركة شخصية قانونية مستقلة وأنه لايوجد في الفقه الاسلامي شخصية قانونية مستقلة، ففي رأيي أن المصطلح شخصية قانونية مستقلة جديد، ولكن الفكرة ليست جديدة...... شخصية قانونية مستقلة و خصوصية الإسلام أيضا و مثاله الوقف، فللوقف شخصية قانونيه مستقلة مثل الشركة، وهذا هو المستفاد من رأى سماحة الشيخ مولانا محمد تقي العثماني قاضي قضاة المحكمة الشرعية السابق لباكستان.

اس مختصر جملے کے بعد ایک اور خاص چیز کی کمی مجھے جو یہاں محسوس ہوئی وہ میوچیول فنڈ کے بارے میں ہے، آخر میں اس کا ذکر آیا کہ میوچیول فنڈ خاص طور سے ٹاٹا کے سیکٹر.... میوچیول فنڈ ہے، ضرورت اس بات کی تھی کہ میوچیول فنڈ کیا چیز ہے اور اس میں دوسری کمپنیوں میں کیا فرق ہے، اس سلسلہ میں بھی کچھ وضاحت آتی، اور بہتر معلوم ہوتا ہے کہ میں چند منٹ میں اس کی طرف بھی کوئی اشارہ کردوں، ایک تو کمپنی.... سمجھ کے براہ راست کسی پیداوار میں مشغول ہوتی ہے، جیسے کوئی چیز کپڑا یا مشینری وغیرہ پیدا کرتی ہے، اب تک جو گفتگو ہماری ہوئی ہے جو وضاحت ہوئی وہ ایسی ہی کمپنی کے بارے میں تھی، لیکن کچھ استثماری کمپنیاں یا سرمایہ کاری کی کمپنیاں ہوتی ہیں جو صرف براہ راست کسی پیداواری کام میں مشغول نہیں ہوتی ہیں، کوئی پیداواری کام نہیں کرتی ہیں، بلکہ وہ سرمایہ کار یا بچت کار کے درمیان اور پیداواری کرنے والی کمپنیوں کے درمیان ایک طرح سے وسیلہ کا کام کرتی ہیں، اس طرح کی کمپنیوں کو میوچیول فنڈ کہا جاتا ہے، یہ کوئی واقعی اور حقیقی پیداوار کا کام نہیں کرتی ہیں، بلکہ بچت کاروں سے پیسہ جمع کر کے اس کو ان کمپنیوں کے شیئرز میں یا ڈبینچرز میں استعمال کرتی ہیں، اب اس طرح کی کمپنیوں کے شیئرز کی کیا حیثیت ہو، اس سلسلہ میں بھی ہمیں غور کرنا چاہئے، اور مجھے یہ جان کر خوشی ہوئی قاضی صاحب، سے سن کر کہ یوٹی آئی نے بھی کوشش کی تھی کہ وہ اس طرح کا کوئی میوچیول فنڈ قائم کرنا چاہتے ہیں، جو مسلمانوں کے لئے Acceptable ہو، اب میں یہاں ایک اور بات ذکر کردوں...... ایک طرح کا میوچیول فنڈ Ethical Unit Trust کے نام سے قائم ہوجائے، ا تھیکل یونٹ یعنی اخلاقی میوچیول فنڈ، یہ میوچول فنڈ صرف ان چیزوں میں پیسہ لگاتا ہے جو اخلاقاً قابل قبول ہوں، یعنی .... حقیقی پیداوار ہو، ایسی پیداوار نہ ہو جو سماجی حیثیت یا اخلاقی حیثیت سے نقصان دہ ہو، جیسے شراب یا اس طرح کے ہوٹل، یہ بڑی اچھی چیز ہے کہ ہم بھی اس طرح کے اتھیکل یونٹ ٹرسٹ ہندوستان میں قائم کرنے کے لئے کوشش کریں، اور اسکے لئے فقہ اکیڈمی جو کہ پہلے بھی اس طرح کے (Intrest Free Banking) کے لئے کافی مجلسیں منعقد کراچکی ہے، تو اس طرح کی کوشش کے لئے ہم جدوجہد کریں۔

شیئرز سے متعلق جس سطح پر گفتگو ہورہی ہے ہمارے علماء اور ماہرین کے درمیان، ایک تو مسلم ماہرین

معاشیات ہیں جو اس سلسلہ میں کافی غور وخوض کریں، جسے ہمارے علماء اور اصحاب افتاء اور خاص طور سے علماء اور اصحاب افتاء ایک کثیر المیعاد قسم کا حل اس کے لئے نکالنا چاہتے ہیں، جو ضروری بھی ہے، اس وقت جو صورتحال ہے اس میں ہم کیا کرسکتے ہیں، ہمارا کیا رویہ ہونا چاہئے، کہاں تک یہ صحیح ہے؟ اور اس وقت جو ہمارے سامنے بحثیں ہیں اس میں یہی چیز ہے کہ موجودہ صورتحال میں ہم کس طریقہ سے یعنی کہاں تک یہ اصول صحیح ہوگا، کہاں تک یہ ہمارے لئے قابل قبول ہے،.........دسیوں قسم کے شیئرز ہیں تو ہم کس چیز کے اندر بحث کررہے ہیں، اصل میں اس وقت جو ہمارے سامنے بحث کا مسئلہ ہے میرے خیال میں وہ Equity Shares ہیں، یعنی وہ شیئرز جو شرکت کی بنیاد پر ہیں، جن میں یعنی نفع نقصان میں دونوں میں آدمی شریک ہوتا ہے جس کا کوئی متعین نفع ملتا ہے، باقی اور دوسری طرح کے جو شیئرز ہیں، اس سلسلہ میں رائیں بہت واضح آچکی ہیں کہ وہ ناجائز ہیں، تو ایک تو ہمارے علماء اور اصحاب افتاء کی فکر کا اور غور کا میدان ہے یعنی موجودہ صورتحال میں.........وہ ہمارے اس ہندوستانی معاشرہ میں یا جہاں بھی جو معاشرہ پایا جاتا ہے، ایک طویل المیعاد حل اور جو خاص طور سے مسلم ممالک کے ماہرین معاشیات کررہے ہیں، وہ یہ کہ موجودہ شیئر مارکیٹ کو، اس کے اعمال و وظائف کو کس طریقہ سے اسلامی اصولوں کے مطابق ڈھالا جائے، اور اس سلسلہ میں وہ اپنی رائیں دے رہے ہیں، ریسرچ کررہے ہیں، اور جہاں ان کو اقتدار حاصل ہے، جو موقع حاصل ہے وہ اس طرح کی کوششیں کررہے ہیں، اس لئے بجائے ہم افسردہ اور گھبرانے کے فاتقوا الله ما استطعتم کے طور پر فی الحال تو یہی ہمیں سمجھنا چاہئے .....صورتحال میں قیوم اختر صاحب نے بتایا کہ کوئی بھی سود سے بالکل پاک Alternative یا بدل نہیں حاصل ہے، تو ظاہر ہے کہ موجودہ صورتحال میں جو کمترین برائی کے طور پر اپنایا جاسکتا ہے اس کا حل کریں لیکن بہرحال یہ بات ذہن میں رکھتے ہوئے کہ ہمیں اس کا ایک صحیح اور خالص اسلامی حل نکالنے کے لئے جد و جہد اور کوشش اور اس کے لئے گفتگو اور بحث جاری رکھنی ہے۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی صاحب:

شكراً للأخ الكريم حول إثارة موضوع الشخصية الاعتبارية في الفقه الاسلامي، الواقع أن الفقه الإسلامي قرر معاني وأصول وأحكام الشخصية الاعتبارية في بعض الأحوال دون البعض الآخر، فقرر أن للدولة شخصية اعتبارية .... إن الإمام الحاكم إذا كان قد ولّى الموظفين والقضاة والعمال والولاة وغير ذلك، ثم مات هذا الإمام أو.....تظل ولاية هؤلاء قائمة، لأن الإمام لا يمثل شخصه، وإنما يمثل الدولة، وذلك باعتبار أن الدولة شخصية اعتبارية، هذا مقرر صراحة، كذلك قرروا أن لبيت مال المسلمين شخصية اعتبارية، ولذلك يقولون بيت المال وارث من لا وارث له، فهو يتملك ويملك، ويكون له الحقوق وعليه الالتزامات، كذلك أن المعاهدات تعقدها الدولة مع الأطراف في خارج الدولة مع الدول غير الاسلامية قرروا أن للدولة شخصية اعتبارية، تظل هذه المعاهدات نافذة، حتى ولو تغيرت شخصية الدولة أو القائمون عليها.......أو ثورة أو مشاكل ذلك تغير الدولة شخصية اعتبارية، وهذا مأخوذ من الحديث النبوي الصحيح "ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم وهم يد

على من سواهم"، فإذن هناک عدة أحكام في الفقه الاسلامي أن للدولة شخصية اعتبارية، ولبيت المال شخصية اعتبارية، وكذلک ما ذكره صديقنا وأخونا الشيخ تقي العثماني أن للوقف شخصية اعتبارية، وللمسجد شخصية اعتبارية، بدليل أن المسجد لله يوقف له ويكون مستحقا ومستحقا عليه، وكذلک نظام الوقف يكون أيضا مستحقا و مستحقا عليه، وناظر الوقف حينما يمارس صلاحياته على الأوقاف، إنما يمارسها لا بصفته الشخصية، وإنما باعتبار أن للوقف شخصية اعتبارية، هذا اصطلاح القانون الجديد إذن عرفه الفقه الاسلامي وإن لم يعرف له التسمية ، هذا الكلام في هذه الأمور صريح و صحيح، ولا يمكن بأن الفقه الاسلامي سبق القوانين الوضعية في تقرير الشخصية الاعتبارية، ولكن في الأنظمة، أما العقود كالشركات، هذه عقد قائم على التراضي بين شخصين أو عدة أشخاص إلى هذا المفهوم، وهو إذا كان النظام أو التصرف قائما على عقد لم يقرروا له شيئا من معاني الشخصية الاعتبارية، و حينئذ حتى القانون ، القانون هو الذي أعطى للشخصية القانون الوضعي، هو الذي فرض للشركات المساهمة هذه الشخصية الاعتبارية، فهو إذن منح من الدولة و تقرير من الدولة للشركات المساهمة أن لها شخصية اعتبارية، وهنا يأتي السؤال، هل نقيس الشركات المساهمة على نظام الدولة أو بيت المال أو المسجد أو الوقف أو ما شاكل ذلک، الحقيقة هذا يحتاج إلى.....، هل نقيس الشركة على هذه الأنظمة، نحن نقرر أن شركة الزاد هي عقد يقوم على التراضي، فإدارة الشركة بمثابة الوكلاء، والمساهمون بمثابة المؤكلين، فمن الصعب إلى الآن بحسب الأحكام الفقهية المقررة لدينا لانجد أثرا لهذا القرار، وهو إعطاء شخصية اعتبارية للدولة، و مع ذلک نحن إذا أردنا أن نقرر للشركة المساهمة شخصية اعتبارية، و تمنح الدولة هذا الوصف لهذه الشركات، أنا معک لا مانع من أن نعطي لهذه الشركة شيئا من الشخصية الاعتبارية، وهذا يكون تطورا جديدا في مفهوم الشركات في الفقه الاسلامي، لكن الشركات بحسب ما ذكرته في بحثي، بحسب ما قرره الفقهاء السابقون لم يشيروا لا عن قريب ولا عن بعيد إلى الشركة القائمة على التراضي، فاذن هناک ..... وهو الدولة و بيت المال والوقف و بين العقود التي يحدث فيها قيام الشركة بما على التراضي بين طرفيه، ....لا يعرف شخصية اعتبارية للشركة فقط، وإنما هي شراكة كنظام القانون البريطاني للشركات، فالواقع الفقه الاسلامي أقرب إلى القانون البريطاني باعتبار أن الشركة هي شراكة تقوم على الوكالة والأمانة ، هذا ما قررته ولا التباس بين هذا المفهوم وبين المفاهيم الأخرى، و شكراً.

قاضی صاحب:

خلاصہ یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے یہ بات کہی تھی کہ شرکت کے باب میں کسی شخصیت اعتباری، شخصیت قانونی کا کوئی تصور شریعت اسلامی میں نہیں ملتا ہے، اور ہمارے ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی صاحب نے یہ اظہار فرمایا کہ وقف کی صورت میں شخصیت اعتباری پائی جاتی ہے، ان کا یہ کہنا صحیح ہے کہ شریعت اسلامی میں اس کے نظائر موجود ہیں

اور شیخ کا کہنا یہ ہے جو ان کی عبارت میں ہے کہ بعض شرکت میں نہیں پایا جاتا ہے، اور میں سمجھتا ہوں کہ پارٹنر شپ میں کسی شخص کسی قانونی شخصیت کا تصور شرع اسلامی میں نہیں موجود ہے، یہ بھی صحیح ہے، اور شریعت میں شخصیت قانونی کے اور بہت سے نظائر ہیں یہ بھی درست ہے، اب وقت بہت ہوگیا ہے، میں سمجھتا ہوں کہ اس مسئلہ پر کئی حیثیت سے اچھی خاصی بحث ہو چکی ہے، اگر آپ اجازت دیں تو کمیٹی بنادی جائے، ابھی ہمارے پاس دو بہت اہم مسئلے اور ہیں جن پر زیادہ بحث تو نہیں ہوئی ہے، لیکن جو کچھ پچھلی بحثیں ہو چکی ہیں ان کو سامنے رکھ کر کچھ اس پر آپ کو فیصلے کرنے ہیں، اور اب نماز کا وقت بھی ہو رہا ہے جو ٹائم مقرر ہے، اس لئے اب اس بحث کو یہیں ختم کر کے ....

ایک آواز:

ایک درخواست یہ ہے کہ ماہرین معاشیات نے جو تقریریں اس سلسلہ میں کی ہیں ان کا خلاصہ تیار کر کے بھیج دیا جائے تمام شرکاء حضرات کے پاس۔

قاضی صاحب:

اچھا مشورہ ہے، اس سے زیادہ اچھا یہ ہے کہ آپ حضرات کو بیٹھا کر جو ماہرین ہیں ان کے ساتھ ایک آپ کا آپس میں مکالمہ کرایا جائے، تو مسئلہ کے فہم میں زیادہ سہولت ہوگی، انشاء اللہ دونوں باتوں پر ہم لوگ غور کریں گے، اس سلسلہ میں شیئرز کے جتنے مسائل آئے ہیں، ہم نے یہ بھی تیار کرالیا ہے کہ کتنے مسائل پر سبھی لوگوں کا اتفاق ہے مقالہ نگاروں کا، اور کن مسائل پر اختلاف ہے، یہ بھی کمیٹی کو دے دیں گے، اور جو ساری بحثیں ہوئی ہیں، اور شیخ کا مقالہ اس میں ایک کلیدی مقالہ کی حیثیت رکھتا ہے، تو اس پر بحث بھی انشاء اللہ کافی آسان ہوگی، اور جلد ہی اس نتائج تک ہم لوگ پہنچ سکیں گے، اور اس کے باوجود اگر کچھ چیزیں واضح نہیں ہیں تو ہم اسے اگلے سمینار کے لئے جس میں ایک Special Session اس مسئلہ پر ہو، رکھنا چاہیں گے انشاء اللہ، کمیٹی کے ارکان کے نام ہیں:

مولانا جلال الدین انصر عمری صاحب، مولانا اختر امام عادل صاحب، مولانا عتیق احمد بستوی صاحب، مولانا عبدالقیوم پالنپوری، مفتی جنید عالم ندوی، مفتی اسماعیل صاحب گجرات، جناب ایم ایچ کھتکھٹے صاحب، جناب احسان الحق صاحب، مولانا عبدالعظیم اصلاحی صاحب، مفتی محبوب علی وجیہی صاحب، مولانا بدر احمد مجیبی صاحب، مفتی نسیم احمد قاسمی صاحب، مولانا عبدالاحد ازہری صاحب، مفتی عبداللہ صاحب پالسوٹ، مولانا شفیق الرحمٰن ندوی صاحب لکھنؤ، مفتی نیاز احمد صاحب بنارس۔

جن حضرات کے نام اس کمیٹی میں ہیں میں ان حضرات سے خصوصیت سے یہ درخواست کرنا چاہتا ہوں کہ اس کمیٹی کو اپنا کام بعد نماز عصر شروع کر دینا چاہئے، اس کے کنوینر ہو جائیں گے مولانا عتیق احمد صاحب، بعد عصر یہ کمیٹی بیٹھے اور کچھ کام کرے، جتنا بھی کر سکے، تو کل ذرا آسانی ہو جائے گی، اب اسی کے ساتھ جلسہ کے اختتام کا اعلان کرتا ہوں۔

دوسرا موضوع:

کمپنی و حصص کمپنی

سوالنامہ:

کمپنی و حصص کمپنی

۱۔ کیا کسی کمپنی کے قیام کی ایسی اسکیم بنا کر جس میں کاروبار کے لئے سود پر قرض لینا شامل ہو، اجرت حاصل کی جاسکتی ہے؟

۲۔ کیا کسی کمپنی کو کسی مالیاتی ادارے سے سودی قرض دلانے میں مدد کر کے اجرت حاصل کی جاسکتی ہے؟

۳۔ کیا کسی کمپنی کے سودی قرض تمسکات کے اجراء سے متعلق امور انجام دے کر اجرت حاصل کی جاسکتی ہے؟

۴۔ کیا کسی کمپنی کے حصص سے منسلک قرض تمسکات کے اجراء سے متعلق امور انجام دے کر اجرت حاصل کی جاسکتی ہے؟

۵۔ کیا کسی کمپنی کے قابل تبدیل (کلی و جزوی طور پر) سودی قرض تمسکات کے اجراء سے متعلق امور انجام دے کر اجرت حاصل کی جاسکتی ہے؟

۶۔ کیا کسی کمپنی کے صفر سود کی در پر قرض تمسکات کے اجراء سے متعلق امور انجام دے کر اجرت حاصل کی جاسکتی ہے؟

۷۔ کیا کسی ایسی کمپنی میں سرمایہ کاری کر کے اس کے قیام میں مدد دی جاسکتی ہے جس کے قیام کی اسکیم میں کاروبار کے لئے سودی قرض لینا شامل ہو؟

۸۔ کیا کسی ایسی کمپنی کے حصص میں سرمایہ کاری کی جاسکتی ہے، جو پہلے ہی سے کاروبار میں سود پر لئے قرض کا استعمال کر رہی ہو؟

۹۔ کیا حصص سے منسلک قرض تمسکات اس نیت کے ساتھ کمپنی سے یا بازار سے خریدے جاسکتے ہیں کہ تمسکات تحویل میں آنے کے بعد جتنی جلد ممکن ہو، فروخت کر دیئے جائیں؟

۱۰۔ کیا قابل تبدیل قرض تمسکات اس شرط کے ساتھ خریدے جاسکتے ہیں کہ حصص میں تبدیل ہونے تک انہیں اپنے پاس روکا جائے اور تبدیلی کے بعد اگر کوئی نا قابل تبدیل اجزاء باقی رہ جائیں تو انہیں جلد از جلد فروخت کر دیا جائے؟

۱۱۔ اگر قابل تبدیل سودی قرض تمسکات اس نیت سے خریدے جائیں کہ انہیں حصص میں تبدیل کرنے کے وقت تک اپنے پاس روکا جائے اور نا قابل تبدیل اجزاء کو جلد از جلد فروخت کر دیا جائے، لیکن ان میں مضمر حصص کی قیمت میں اضافہ کے سبب تبدیلی سے پہلے ہی ان کی قیمت میں بھی اضافہ ہو جائے، تو کیا انہیں تبدیلی سے پہلے ہی فروخت کر کے منافع حاصل کیا جاسکتا ہے؟

۱۲۔ کیا صفر سود کی در پر جاری ہوئے قابل تبدیل قرض تمسکات کمپنی سے یا بازار سے خریدے جاسکتے ہیں؟

۱۳۔ کیا کمپنی سے ملے بطور حق حصص سے منسلک قرض تمسکات، قابل تبدیل قرض تمسکات یا صفر سود کی در پر قرض تمسکات کی پیشکش کو فروخت کر کے فائدہ حاصل کیا جاسکتا ہے؟

۱۴۔ قابل تبدیل قرض تمسکات کو حصص میں تبدیل کرتے وقت کمپنی کچھ اضافی قیمت لیتی ہے جب کہ قرض تمسکات پر سود ادا کرتی ہے، کیا سود کی رقم کو کمپنی سے وصول کی گئی اضافی قیمت کی رقم سے منہا کر کے حصص پر آئی لاگت کو کم کیا جاسکتا ہے، تاکہ سود پر جاری ہوئے قرض تمسکات نتیجے کے اعتبار سے صفر سود پر جاری کئے سمجھے جائیں۔

۱۵۔ کیا جزوی طور پر قابل تبدیل قرض تمسکات کے حصص میں تبدیلی کے بعد نا قابل تبدیل اجزاء کی فروخت پر حاصل ہوئی اضافی قیمت حصص پر کمپنی کے ذریعہ حاصل کی گئی اضافی قیمت سے منہا کر کے حصص کی لاگت کو کم کیا جاسکتا ہے؟

۱۶۔ کیا جزوی طور پر قابل تبدیل قرض تمسکات کے حصص میں تبدیل ہو جانے کے بعد نا قابل تبدیل اجزاء کی فروخت پر ہوئے نقصان کی تلافی ان پر واجب سود سے کی جاسکتی ہے؟

۱۷۔ اگر سوال نمبر۱۴، ۱۵، ۱۶ کا جواب نفی میں ہو تو قرض تمسکات پر ملے سود اور ان کی فروخت سے ہوئے منافع کا جائز مصرف کیا ہے؟

۱۸۔ کیا حصص کی بغیر انہیں اپنے نام منتقل کرائے اجناس بازار کی طرح خرید و فروخت سے فائدہ حاصل کیا جاسکتا ہے؟

۱۹۔ قابل تبدیل قرض تمسکات میں مضمر حصص کی وجہ سے ان کی قیمتوں میں بھی ان کے حصص کی قیمتوں کے موافق اتار چڑھاؤ آتے رہتے ہیں، کیا اس حقیقت کی بنیاد پر ان کی بغیر انہیں اپنے نام منتقل کرائے اجناس بازار کی طرح خرید و فروخت سے فائدہ حاصل کیا جاسکتا ہے؟

نوٹ: حصص سے مراد ہر جگہ برابری کے حصص اور قرض تمسکات سے مراد سودی قرض تمسکات ہیں۔

☆☆☆☆☆

تمہیدی تحریر:

کمپنی کے حصص میں سرمایہ کاری
تعارف۔طریقۂ کار

ڈاکٹر احسان الحق
پنجاب نیشنل بینک، نئی دہلی

کمپنی میں حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری اسلامی طریقہ مشارکت کے مثل ہے، سرمایہ کاری کا اس سے زیادہ آسان قابل اعتماد اور کچھ نقصان کے خطرے کے ساتھ انتہائی منافع بخش کوئی دوسرا طریقہ شاید ہی موجود ہو۔

چونکہ تجارت میں سود کا رواج اس قدر عام ہو گیا ہے کہ اس کی گرد سے بچنا مشکل ہی ہو گیا ہے، اس لئے حصص میں سرمایہ کاری کے کچھ جائز فوائد حاصل کرنے کی غرض سے سرمایہ کار کو کبھی کبھی بادل ناخواستہ سودی معاملات میں ملوث ہونا پڑتا ہے۔ ساتھ ہی سود سے دستبرداری وسودی معاملات سے خلاصی کی راہیں بھی کھلی ہونے کے سبب سرمایہ کار کو یہ موقع حاصل رہتا ہے کہ وہ سرمایہ کاری کا جائز منافع لے کر سود سے سبکدوش ہو سکے اور سودی معاملات سے دستبردار ہو جائے۔

اس طرح کے ناپسندیدہ سودی معاملات سیکولر ممالک میں قدم قدم پر پیش آتے ہیں۔ مثال کے طور پر اگر کوئی شخص سرکاری تعمیرات کا کام انجام دینے کا ٹھیکہ لینا چاہتا ہے تو اسے متعلقہ محکمہ میں کسی بینک کے ذریعہ جاری شدہ ایک متعینہ رقم کی میعادی رسید بطور ضمانت رہن رکھنی پڑتی ہے۔ ایسی صورت میں جو ٹھیکیدار صرف تعمیری کام میں دلچسپی رکھتا ہے اور جس کا بینک کی میعادی رسید میں سرمایہ کاری کا کوئی ارادہ نہ ہو اسے بھی اپنے تعمیرات کی ٹھیکہ داری جیسے جائز مقصد کو حاصل کرنے کے لئے بادل ناخواستہ بینک میں ایک خاص مدت کیلئے ایک طے شدہ سود کی در پر جمع کر کے رسید حاصل کرنی ہوتی ہے جس کو وہ ٹھیکہ داری کی شرائط کے مطابق امور انجام دینے کی ضمانت کے طور پر متعلقہ محکمہ کے پاس رہن رکھ سکے۔ ٹھیکیداری کا کام معاہدے کی شرائط کے مطابق تکمیل کو پہنچنے پر سرکاری محکمہ یہ رسید ٹھیکیدار کو واپس دے دیتا ہے۔ اب ٹھیکیدار کو یہ موقع حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ اپنی اصل رقم مع سود بینک سے واپس لے لے اور اصل کو اپنے پاس روک کر سود کو بغیر ثواب کی نیت کے کسی مسکین کو دیدے۔

یہاں اگر ٹھیکیداری جیسے جائز کام پر اس لئے پابندی عائد کر دی جائے کہ اس کی شرائط کے مطابق ٹھیکیدار کو سودی معاملے میں ملوث ہونا پڑتا ہے تو کیا ایک جائز فعل کو ناجائز قرار دینے کے مترادف نہ ہوگا؟

اس کی ایک اور مثال یوں دی جاسکتی ہے کہ ایک عالم دین کو کسی یونیورسٹی میں دینیات کی تعلیم دینے کے لئے ملازمت کی پیش کش کی جائے تو کیا وہ عالم دین محض اس وجہ سے دینیات کی تعلیم دینے کی ملازمت کو ناجائز سمجھ کر اس پیش کش کو قبول کرنے سے انکار کردے کہ یونیورسٹی کے اصول وضوابط کی رو سے ہر ملازم کی تنخواہ میں سے کچھ پراویڈنٹ فنڈ میں جمع ہوتا ہے، جس پر ایک مقررہ درسے سود واجب ہوتا ہے؟

اسی طرح کا معاملہ ایسی اشیاء کی خریداری میں پیش آتا ہے، جن کی طلب ان کی رسد سے بہت زیادہ ہوتی ہے جیسے کار، اسکوٹر وغیرہ۔ ان اشیاء کو فروخت کرنے والے خریداروں سے کچھ کم رقم پیشگی لے کر ان کا نام منتظرین کی فہرست میں درج کر لیتے ہیں اور جب ان کی مدت انتظار ختم ہو جاتی ہے تب وہ اس پیشگی رقم کو مع اس پر واجب سود کے اس کی قیمت فروخت سے منہا کر دیتے ہیں۔ کیا یہ مناسب ہوگا کہ اسکوٹر کی خرید وفروخت کو صرف اس وجہ سے ناجائز ٹھہرایا جائے کہ اس کی خریداری میں سودی معاملے میں ملوث ہونا پڑتا ہے؟ یا اسکوٹر کے خریدار کو اس شرط کے ساتھ اسکوٹر خریدنے کے لئے پیشگی رقم جمع کرنے کی اجازت دی جاسکتی ہے کہ اگر اس پر کوئی سود کمپنی یا فروخت کنندہ سے ملے تو اسے بغیر نیت ثواب کے کسی مسکین کو دے دیا جائے؟

فی زمانہ ایسی کمپنیوں کا فقدان ہے جو صرف سرمایہ حصص پر انحصار کرتی ہوں اور سودی قرض پر سرمایہ حاصل کرنے سے مکمل اجتناب کرتی ہوں۔ اس کی چند وجوہات میں سے ایک وجہ یہ بھی ہے کہ حصص میں سرمایہ کاری میں مسلمانوں کا رجحان کم ہے۔ اگر مسلمانوں میں یہ رجحان عام ہو جائے اور کسی بھی کمپنی کے حصے داروں کی حیثیت میں ان کی اکثریت ہو جائے تو ان کے لئے یہ ممکن ہوگا کہ وہ اس کمپنی کے آئین وضوابط میں ترمیم کر کے اس کے معاملات کو مکمل طور پر سود سے پاک کر دیں۔

اس راہ میں سودی معاملات پر مطلقاً پابندی کے معنی سرمایہ کار کے لئے نہ صرف جائز منافع سے محرومی بلکہ اصل سرمایہ میں خسارے کے بھی ہوں گے۔ لہذا علمائے کرام سے گزارش ہے کہ ملکی حالات میں مسلمانوں کی بے بسی کے پیش نظر شریعت کے بنیادی اصولوں میں بغیر کوئی سمجھوتہ کئے ہوئے جس قدر رعایت ممکن ہو منسلک سوالنامے کا جواب دیتے وقت عطا فرمائیں۔

☆☆☆☆☆

کمپنی میں سرمایہ کاری

اس مضمون میں کمپنی کے حصص میں سرمایہ کاری پر بحث کی جارہی ہے یہاں کمپنی سے مراد محدود ذمہ داری والی عوامی کمپنی (Public Limited Company) ہے اور حصص (Shares) سے مراد برابری کے حصص (Equity Shares) ہیں۔ حصص میں سٹہ بازی کو غیر شرعی مان کر خارج از بحث رکھا گیا ہے۔ (احسان الحق)

کمپنی کی تعریف:

قانون کی نظر میں کمپنی ایک شخص ہے جو کہ اپنے اراکین سے الگ اپنی ایک مستقل وراثت رکھتی ہے۔ یہ اپنی مشترکہ مہر (Stamp) کا استعمال دستخط کے لئے کرتی ہے۔

کمپنی کی اہم خصوصیات:

ا۔ کمپنی اپنے اراکین سے الگ اپنا لگاتار چلتے رہنے والا مستقل وجود رکھتی ہے، کمپنی کے اراکین کے جلدی جلدی بدلتے رہنے سے کمپنی کے باوجود پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اپنے کسی رکن کی موت، دیوالیہ پن یا جنون کی وجہ سے کمپنی ختم نہیں ہوجاتی۔ یہ اس وقت تک قائم رہتی ہے جب تک کہ اسے باضابطہ طور پر ختم نہ کردیا جائے۔

۲۔ کمپنی کا رجسٹرار آف کمپنیز کے پاس رجسٹریشن کرانا ضروری ہوتا ہے۔ کمپنی کا رجسٹریشن سرٹیفکیٹ کمپنی کے لئے سند پیدائش کے ہم معنی ہے، اس کے بعد ہی کمپنی کا وجود عمل میں آتا ہے۔

۳۔ کمپنی کا رجسٹریشن ہونے کے بعد جب کمپنی سرمایہ حصص کی فراہمی سے متعلق امور بخوبی انجام دے لیتی ہے تب رجسٹرار کی طرف سے کمپنی کے حق میں کاروبار شروع کرنے کا سرٹیفیکیٹ جاری کردیا جاتا ہے۔ کمپنی کے لئے یہ سند بلوغت (Maturity Certificate) کے ہم معنی ہے، اس کے بعد کمپنی کاروبار شروع کرسکتی ہے۔

۴۔ اب کمپنی ایک قانونی شخص کی حیثیت میں اپنے اراکین سے و دیگر اشخاص سے معاہدہ کرسکتی ہے، اثاثوں کی خرید وفروخت کرسکتی ہے، اپنے منتظمین اور کارکنوں کا تقرر کرسکتی ہے۔ غرض وہ سارے کام جنہیں یہ اپنے آئین وضوابط کی رو سے کرنے کی مجاز ہو، کرسکتی ہے۔

۵۔ کمپنی کے بااختیار ملازمین کمپنی کی جانب سے دستخط کرتے وقت کمپنی کی مشترکہ مہر کا استعمال کرتے ہیں۔

کمپنی کے حصے دار (Share Holders of Company):

کمپنی کے اراکین کو کمپنی کے حصے دار کہا جاتا ہے۔ یہ کمپنی کے نفع ونقصان میں اپنے حصوں کی تعداد کی نسبت سے برابر کے شریک ہوتے ہیں۔ ان حصے داروں کو دو زمروں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

ا۔ ترقی دینے والے (Promoters)

دراصل یہ کمپنی کے بانی ہوتے ہیں۔ کمپنی کے قیام کی اسکیم مرتب کرکے اسے رجسٹرار کے پاس رجسٹر کراتے ہیں، حصص کے الاٹ منٹ کا ایک حصہ ان کے لئے محفوظ ہوتا ہے۔ یہ کمپنی کے ابتدائی حصے دار ہوتے ہیں۔

۲۔ دیگر حصے دار(Other Share Holders)

یہ کمپنی سے باہر کے لوگ ہوتے ہیں، کمپنی کی اسکیم مرتب کرنے میں ان کا کوئی دخل نہیں ہوتا ہے، حصص کے الاٹ منٹ میں بھی ان کا کوئی حصہ محفوظ نہیں ہوتا ہے۔

کمپنی کے امور پر ضبط(Control Over affairs of Company):

کمپنی کے جملہ معاملات میں نظم وضبط رکھنے کے لئے ہدایت کاروں کی انجمن کی تشکیل حصے داروں کے ذریعہ کثرت رائے سے کی جاتی ہے، کمپنی کی پالیسی سے متعلق اہم فیصلے بھی حصے داروں کی کثرت رائے سے طے پاتے ہیں، حصے داروں کی رائے کا وزن ان کے نام پر حصوں کی تعداد پر موقوف ہوتا ہے۔ رائے دہندگی کا یہ حق قابل تبادلہ ہوتا ہے۔

کمپنی کے سرمایہ حصص(Company's Share Capital):

کمپنی کے سرمایہ حصص کو ایک حصے کی مصروحہ قیمت والے کل حصوں کی تعداد سے منقسم کرکے بیان کیا جاتا ہے۔ سرمایہ حصص کی حسب ذیل قسمیں ہیں:

۱۔ منظور شدہ سرمایہ(Authorised Capital)

اس کی تصریح کمپنی کے آئین میں کی جاتی ہے، یہ سرمایہ حصص کی زیادہ سے زیادہ حد ہے، جس سے زیادہ سرمایہ کے حصص کا اجراء کمپنی اپنے آئین میں ترمیم کئے بغیر نہیں کرسکتی۔

۲۔ جاری شدہ سرمایہ(Issued Capital):

منظور شدہ سرمایہ کے جس حصے کی سرمایہ کاری کی پیش کش کمپنی کے ذریعہ عوام کا یا خواص کو دیا جاتا ہے وہ کمپنی کا جاری شدہ سرمایہ(Issued Capital) کہلاتا ہے۔

۳۔ پیشکشی سرمایہ(Subscirbed Capital)

جاری شدہ سرمایہ میں سرمایہ کاری کی پیشکش کے جواب میں جس قدر سرمایہ کاری کی پیش کش طالبان حصص کرتے ہیں اسے پیشکشی سرمایہ کہا جاتا ہے، اگر یہ پیش کشی سرمایہ جاری شدہ سرمایہ کے مساوی ہوتو اسے مکمل پیش کشی، اور اگر کم ہوتو اسے ناقص پیشکشی، اور اگر زیادہ ہوتو زائد پیش کشی کہاجاتا ہے۔ انہیں انگریزی میں بالترتیب مکمل پیشکشی(Fully Subsribed) ناقص پیشکشی(Subscribed Under) زائد پیش کشی(Over Subscribed) کہاجاتا ہے۔

۴۔ ادا شدہ سرمایہ(Paid-up Capital):

پیشکشی سرمایہ کا وہ حصہ جو کمپنی کی طلب کے عین مطابق کمپنی کو ادا کر دیا جاتا ہے، اداشدہ سرمایہ کہلاتا ہے، چونکہ کمپنی جاری شدہ سرمایہ سے زیادہ سرمایہ طالبان حصص سے طلب نہیں کر سکتی، اس لئے اداشدہ سرمایہ جاری شدہ سرمایہ سے کبھی تجاوز نہیں کر سکتا۔

حصہ (Share):

حصہ کمپنی کے سرمایہ کا غیر منقسم قلیل ترین جز ہے۔ یہ عام طور پر دس روپے کا ہوتا ہے۔ کچھ کمپنیوں کا حصہ ایک سو روپے کا بھی ہوتا ہے۔ بعض کمپنیوں میں کچھ حصے دس روپے والے ہوتے ہیں اور ایک سو روپے والے بھی ہوتے ہیں۔ کمپنی کا جاری، پیش کشی اور اداشدہ سرمایہ حصص ایک خاص تعداد کے برابری یا ترجیحی حصص پر منقسم ہوتا ہے۔ ہر قسم کے حصے کی رقم کی بھی تصریح کر دی جاتی ہے۔ حصے کی یہ مصرحہ رقم حصے کی قدر عرفی (Face Value) کہلاتی ہے، مثال کے طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ ABC کمپنی کے جاری، پیشکشی اور اداشدہ ۶ کروڑ روپے کے سرمایہ کی تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۰۰ روپے قدر عرفی والے ۳ لاکھ ترجیحی حصص	Rs.3,00,00,000
۱۰ روپے قدر عرفی والے ۳۰ لاکھ برابری حصص	Rs.3,00,00,000
	Rs.6,00,00,000

حصص دو قسم کی ہوتے ہیں:

۱۔ ترجیحی حصص (Preference Shares):

جب تک کمپنی جاری رہتی ہے ان پر ایک طے شدہ در سے منافع واجب ہوتا رہتا ہے، اور جب کمپنی بند ہو جاتی ہے تو اثاثوں کی تقسیم میں بھی انہیں ترجیح دی جاتی ہے۔

۲۔ برابری کے حصص (Equity Shares):

جب تک کمپنی جاری رہتی ہے یہ نفع ونقصان میں برابر کے شریک ہوتے ہیں، اور کمپنی کے بند ہونے پر جو کچھ اثاثے باقی رہ جاتے ہیں ان پر مساوی طور سے تقسیم کر دیئے جاتے ہیں۔ دراصل ان کی حیثیت کمپنی میں برابر کے شرکاء کی سی ہوتی ہے۔

اسناد حصص (Share Certificates):

کمپنیاں اپنے حصص ایک متعین تعداد کی اسناد میں جاری کرتی ہیں، جیسے کوئی کمپنی اپنے سرمایہ حصص میں ۲۰۰۰ روپے سے سرمایہ کاری کرنے والے شخص کے حق میں دس دس روپے والے سو سو حصص کی دو سندیں جاری کرے۔ اگر کمپنی کا حصہ سو روپے والا ہے تو دس دس حصص کی دو سندیں جاری کرے۔ چونکہ یہ اسناد قابل تبادلہ ہوتی ہیں لہذا انہیں آسانی سے خریدا اور بیچا جا سکتا ہے، ان کو رہن رکھ کر ان پر قرض بھی لیا جا سکتا ہے۔

حصص حاصل کرنے کے طریقے:

حصص دو ذرائع سے حاصل کئے جاسکتے ہیں:

۱۔ اجراء حصص کے وقت براہ راست کمپنی سے۔

۲۔ جن لوگوں کے حق میں کمپنی سے حصص جاری ہو چکے ہوں ان سے خرید کر۔

براہ راست کمپنی سے حصص کے اجراء کی حسب ذیل صورتیں ہیں:

۱۔ عوامی اجراء (Public Issued)

ہر کمپنی اپنے رجسٹریشن کے بعد کاروبار کے لئے سرمایہ حصص جمع کرنے کی غرض سے عوام کو سرمایہ کاری کی کھلی پیش کش کر سکتی ہے۔ ایک موجودہ کمپنی بھی اپنے کاروبار کو فروغ دینے کے لئے عوام کو سرمایہ کاری کی کھلی پیشکش دے سکتی ہے۔

۲۔ برابری کے حصص سے منسلک قرض تمسکات کا اجراء (Issued of Equity Linked Debentures)

کمپنیاں اپنے کاروبار میں سرمایہ حصص کے علاوہ سرمایہ قرض کا بھی استعمال کرتی ہیں۔ سرمایہ قرض بھی سرمایہ حصص کی مانند قرض تمسکات کے اجرا سے حاصل کرتی ہیں۔ یہ قرض تمسکات بھی عام طور سے قابل تبادلہ ہوتے ہیں اور اسناد حصص کی طرح خریدے بیچے جاسکتے ہیں۔ سرمایہ قرض پر کمپنی ایک طے شدہ در سے سود ادا کرتی ہے۔ کمپنی اپنے حصص کا اجراء قرض تمسکات سے منسلک کر کے بھی کرتی ہے، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جو شخص صرف حصص میں سرمایہ کاری کرنا چاہتا ہے اسے کمپنی کے حصص کے ساتھ قرض تمسکات بھی لازماً بادل نخواستہ لینے پڑتے ہیں۔ ایسی صورت میں کمپنی اسناد حصص اور اسناد قرض تمسکات الگ الگ جاری کرتی ہے۔ جو شخص صرف سرمایہ حصص میں دلچسپی رکھتا ہو اس کے لئے اس بات کی گنجائش رہتی ہے کہ وہ اسناد حصص کو اپنے پاس روک کر (اسناد قرض) قرض تمسکات فروخت کردے۔ عام طور پر حصص اپنی قیمت اجراء سے زائد قیمت پر بازار میں فروخت ہوتے ہیں، اور قرض تمسکات بازار میں اپنی قیمت اجراء سے کم قیمت پر فروخت ہوتے ہیں لیکن دونوں کی مجموعی قیمت بازار میں ان کی مجموعی قیمت اجراء سے زائد ہوتی ہے۔ اس طرح حصص بازار سے خریدنے کے بجائے براہ راست کمپنی سے کم قیمت پر حاصل کئے جاسکتے ہیں۔

۳۔ قابل تبدیل قرض تمسکات کا عوامی اجراء (Public Issued of Convertible Debentures):

کمپنی اس طرح کے بھی قرض تمسکات جاری کرتی ہے جو کہ ایک خاص مدت تک قرض تمسکات کی شکل میں رہتے ہیں، اور اس کے بعد جزوی طور پر یا کلی طور سے اجراء کی شرائط کے مطابق حصص میں تبدیل کردیئے جاتے ہیں۔ قرض تمسکات کا جو حصہ حصص میں تبدیل کردیا جاتا ہے کمپنی کی طرف سے اس پر سود کا وجوب بند ہوجاتا ہے اور وہ کمپنی کے نفع ونقصان میں برابر کا شریک ہوجاتا ہے، باقی حصہ قرض کی صورت میں برقرار رہتا ہے اور اس پر سود ادا کرنا

واجب ہوتا رہتا ہے۔ اب جو شخص کمپنی کے صرف سرمایہ حصص ہی میں سرمایہ کاری کرنا چاہتا ہے وہ قرض تمسکات کی حصص میں تبدیلی کے بعد حصص اپنے پاس روک سکتا ہے، اور قرض تمسکات کا اگر کوئی جز یا اجزاء باقی رہ گئے ہوں تو انہیں بازار میں فروخت کرسکتا ہے۔ عام طور پر بازار سے حصص خریدنے کے بجائے اگر قابل تبدیل قرض تمسکات کمپنی سے لے کر انہیں حصص میں تبدیل کرایا جائے تو حصص مقابلۃً کم قیمت پر حاصل ہوجاتے ہیں۔

۴۔ حصص وقرض تمسکات کا ان کی قدر عرفی پر یا کم وبیش پر اجراء

(Issue of Shares at par, premium or discount)

عام طور پر کمپنی اپنے قیام کے فوراً بعد اپنے حصص وقرض تمسکات کا اجراء ان کی قدر عرفی ہی پر کرتی ہے، ایسے اجراء کو برابری پر اجراء (Issue at par) کہا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر کوئی کمپنی اپنے دس روپے والے حصص کا اجراء اگر دس روپے ہی میں کرے، تو وہ برابری پر اجراء کہا جائے گا۔

پہلے ہی سے موجود مالی طور پر مستحکم کمپنی کے حصص کی بازاری قیمت ان کے قدر عرفی سے کہیں زیادہ ہوتی ہے، اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ کمپنی ہر سال اپنے منافع کا ایک حصہ اپنے پاس جمع کرتی رہتی ہے اور اسے اپنے محفوظ سرمایہ میں رکھتی ہے، اس سے مزید اثاثے خریدتی ہے اور وقت گزرنے کے ساتھ کچھ اثاثوں کی اصل قیمت میں بھی اضافہ ہوچکا ہوتا ہے۔ کمپنی کی مالیت کے اس اضافہ کے اصل حق دار کمپنی کے موجودہ حصہ دار ہی ہوتے ہیں۔ لہذا یہ بات حق وانصاف کے خلاف سمجھی جاتی ہے کہ کمپنی کا نیا سرمایہ کار اپنے حصے کی قیمت تو پرانی ہی در سے ادا کرے لیکن اثاثوں میں برابر کا شریک ہوجائے۔ پرانے حصے داروں کے مفاد کی حفاظت کے پیش نظر یہ مناسب سمجھا جاتا ہے کہ کمپنی اپنے نئے حصہ داروں کو حصص کچھ زائد قیمت پر جاری کرے تاکہ یہ زائد قیمت کمپنی اپنے منافع میں شامل کر کے اس میں پرانے حصہ داروں کو شریک کرے۔ اس طرح حصص کے اجراء کو برابری سے اوپر اجراء یا اضافی قیمت پر اجراء (Issue at a premium) کہا جاتا ہے۔ اسی طرح کچھ مخصوص حالات میں حصص وقرض تمسکات کا اجراء برابری سے کم پر بھی کیا جاتا ہے جو کہ منہائی پر اجراء (Issue at a discount) کہا جاتا ہے۔

مالی طور پر مستحکم کمپنی اپنے ذریعہ جاری کئے گئے قابل تبدیل قرض تمسکات کو حصص میں تبدیل کرتے وقت حصص کی قیمت ان کی قدر عرفی سے زیادہ وصول کرتی ہے۔ یعنی حصص کا اجراء (Issue at a premium) اضافی قیمت پر کرتی ہیں۔

قرض تمسکات کے حصص میں تبدیلی کے بعد اگر عام حالات یکساں رہیں تو حصص کی رسد میں اضافہ ہونے کے سبب بازار میں ان کی قیمت کچھ کم ہوجاتی ہے لیکن یہ گری ہوئی بازاری قیمت بھی حصص کی قیمت اجراء (قدر عرفی + اجراء پر اضافی قیمت (Face Value + Premium on Issue) سے زائد ہی ہوتی ہے۔ اسی طرح حصص بازار سے خریدنے کے بجائے قرض تمسکات کمپنی سے لے کر انہیں حصص میں تبدیل کرانے سے اس حقیقت کے باوجود کہ کمپنی ان کے حصص میں تبدیلی کچھ منافع پر ہی کیوں نہ کرے، فائدہ ہوتا ہے۔ یعنی حصص مقابلۃً کم

قیمت پر حاصل ہوتے ہیں۔ اس کو حسب ذیل مثال سے سمجھا جاسکتا ہے:

(الف) ایک کمپنی جس کے دس روپے والے حصے کی بازاری قیمت ایک سو روپے ہو تو قابل تبدیل قرض تمسکات کے اجراء کی پیش کش کر سکتی ہے۔

کمپنی ۱۴ فیصد سالانہ سود کی در پر ۱۵۰ روپے والے دو لاکھ کلی طور پر قابل تبدیل قرض تمسکات میں عوام کو سرمایہ کاری کی اس شرط پر پیشکش کر سکتی ہے کہ قرض تمسکات کے الاٹ منٹ کی تاریخ کے ایک سال بعد ایک قرض تمسک دس دس روپے والے ۳ حصص میں فی حصہ ۴۰ روپے اضافی قیمت پر اجراء سے تبدیل کر دیا جائے گا۔ تاریخ معینہ پر کمپنی قرض تمسکات واپس لے لے گی اور ان کے عوض اسناد حصص کے ساتھ قرض تمسکات پر واجب سود کی رقم کا چیک ایک ماہ کے اندر سرمایہ کاروں کو روانہ کر دے گی۔

ایک سال بعد قرض تمسکات کے حصص میں تبدیل ہو جانے سے بازار میں حصص کی رسد میں اضافہ کے سبب اگر حصے کی نرخ ۱۰۰ روپے سے کم ہو کر ۸۰ روپے رہ جاتے تو اس طرح کی سرمایہ کاری میں فی حصہ لاگت کا تعین یوں ہوگا۔

کمپنی کے ایک قابل تبدیل قرض تمسک پر آئی لاگت ....۱۵۰ روپے

ایک سال بعد ۱۵۰ روپے پر ۱۴ فیصد کی در سے کمپنی پر واجب سود......۲۱ روپے

قرض تمسک کی اصل لاگت..................................۱۲۹ روپے

ایک سال بعد ۱۵۰ روپے کا ایک قرض تمسک = ۳ حصص

(فی حصہ ۱۰+۴۰ روپے اضافی قیمت) ۱۵۰ روپے میں تبدیل

ایک حصہ کی اصل لاگت ۱۲۹/۳ = ۴۳ روپے

حصے کی بازار سے خریداری پر لاگت......۸۰ روپے

اس طرح کمپنی کا ایک حصہ جو بازار میں ۸۰ روپے میں مل رہا ہے ایک سال پہلے کمپنی سے قابل تبدیل تمسکات خرید کر حصص میں تبدیل کرا کر صرف ۴۳ روپے میں حاصل کر لیا گیا، لہذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ حصص کو بازار سے خریدنے کے بجائے اگر کمپنی سے قابل تبدیل قرض تمسکات خرید کر انہیں حصص میں تبدیل کرایا جائے تو حصص سستے پڑتے ہیں۔

قابل تبدیل قرض تمسکات حصص میں تبدیلی سے پہلے پہلے عام طور پر بازار میں اپنی قیمت اجراء سے زیادہ قیمت پر فروخت ہوتے ہیں۔ اگر کمپنی سے براہ راست ان کا الاٹ منٹ حاصل نہ کیا جاسکا ہو تو انہیں بازار سے خریدا جاسکتا ہے اور حصص میں تبدیلی کے ذریعہ حصص اپنے نام جاری کرائے جاسکتے ہیں۔ اس کی مثال یوں ہوسکتی ہے:

(ب) مثال (الف) میں بیان کردہ ۱۵۰ روپے والا قرض تمسک اگر کمپنی سے براہ راست نہ مل پایا ہو تو اسے بازار میں ۲۰۰ روپے قیمت پر خریدا جاسکتا ہے، اس طریقہ سے فی حصہ لاگت کا تعین یوں ہوگا:

۱۵۰ روپے والے قرض تمسک پر بازار میں خرید پر آئی لاگت..........۲۰۰ روپے

۱۵۰ روپے پر کمپنی سے ۱۴ فیصد کی در سے ایک سال کا سود..................۲۱ روپے
ایک قرض تمسک کی اصل لاگت............۱۷۰ روپے
ایک سال بعد ایک قرض تمسک = ۳ حصص
ایک حصے کی لاگت ۱۷۹/۳ = ۵۹٫۶۷ روپے
ایک حصے کی بازار سے خرید پر لاگت = ۸۰ روپے

اس طرح یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر قرض تمسک کو بازار سے خرید کر حصص میں تبدیل کرالیا جائے تو حصص براہ راست بازار سے خریدنے کے مقابلے کم قیمت پر حاصل ہوتے ہیں۔ دوسری جانب اگر قرض تمسکات کو حصص میں تبدیل کرائے بغیر ہی فروخت کر دیا جائے تو صرف ۵۰ روپے ہی کا منافع ہوگا لیکن انہیں حصص میں تبدیل کرنے کے بعد بازار میں فروخت کرنے سے ۱۱۱ روپے کا منافع ہوتا ہے (اصل لاگت ۱۲۹ روپے، ۳ حصص کی بازاری قیمت فی حصہ ۸۰ کے در سے ۲۴۰ روپے)۔

یہ تھیں کلی طور پر قابل تبدیل قرض تمسکات کی صورتیں۔ جزوی طور پر قابل تبدیل قرض تمسکات کی تفصیلات حسب ذیل ہیں:

جزوی طور پر قابل تبدیل قرض تمسکات کا قابل تبدیل جز تاریخ معینہ پر حصص میں تبدیل کر دیا جاتا ہے، اور نا قابل تبدیل جز قرض تمسک کی صورت میں باقی رہ جاتا ہے۔ اس کی مثال یوں دی جاسکتی ہے:

(ج) ایک کمپنی جس کے دس روپے والے حصے کی قیمت بازار میں ایک سو روپے ہو تو جزوی طور پر قابل تبدیل قرض تمسکات کے اجراء کی پیش کش ان شرائط پر کر سکتی ہے کہ کمپنی ۱۵۰ روپے والے ۱۴ فیصد سالانہ سود کی در پر ڈیڑھ کروڑ روپے کے ایک لاکھ جزوی طور پر قابل تبدیل قرض تمسکات جن کا ایک تہائی حصہ ۴۰ روپے فی حصہ اضافی قیمت (Premium) کے ساتھ دس روپے والے حصص میں قرض تمسک کی الاٹ منٹ کی تاریخ کے ایک سال بعد تبدیل کرایا جاسکتا ہے۔

اب اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ایک سال بعد قرض تمسکات کا قابل تبدیل جز کے حصص میں تبدیل ہونے کے سبب حصص کی رسد میں اضافہ ہو جانے سے دس روپے والے حصے کی بازار میں قیمت ۱۰۰ روپے سے کم ہو کر ۹۰ روپے رہ جائے گی، اور قرض تمسک کا ۱۰۰ روپے والا حصہ دو تہائی نا قابل تبدیل جز صرف ۸۰ روپے ہی میں فروخت ہو سکے گا، تو اس طرح کی سرمایہ کاری میں فی حصہ لاگت کا تعین یوں ہوگا:

۱۵۰ روپے والے قرض تمسک پر آئی لاگت.................. ۱۵۰ روپے
ایک سال بعد کمپنی سے ملا ۱۴ فیصد کی در سے سود..................۲۱ روپے
اصل لاگت........................۱۲۹ روپے
حصص میں تبدیلی کے بعد ایک قرض تمسک = ایک حصہ

(قدر عرفی ۱۰روپے + اضافی قیمت ۴۰روپے) ۵۰ روپے والے جز کے عوض

۱۰۰روپے کا ایک قرض تمسک (نا قابل تبدیل جز) بازاری قیمت..........۸۰روپے

ایک حصہ کی اصل لاگت..........۴۹روپے

اس طرح یہ نتیجہ نکلا کہ کمپنی کا ایک حصہ جو کہ آج ۹۰ روپے میں بازار میں مل رہا ہے، ایک سال پہلے جزوی طور پر قابل تبدیل قرض تمسک خرید کر حصص میں تبدیل کرانے پر صرف ۴۹ روپے میں حاصل کیا جاسکتا ہے۔ لہذا حصص کو بازار سے خریدنے کے بجائے جزوی طور سے قابل تبدیل قرض تمسکات کو حصص میں تبدیل کرانے سے کم قیمت پر حاصل کئے جاسکتے ہیں۔

(د) اگر ان قرض تمسکات کا اجراء براہ راست کمپنی سے نہ ہوسکا ہو تو انہیں کچھ زائد قیمت پر بازار سے بھی خریدا جاسکتا ہے، اگر بازار سے یہ ۱۶۰روپے میں خریدے جائیں تو فی حصہ لاگت کا تعین یوں ہوگا:

۱۵۰روپے والے قرض تمسک کی بازاری خرید پر لاگت..................۱۶۰روپے

ایک سال بعد ۱۴فیصد کی در سے ملا سود..................۲۱روپے

قرض تمسک کی اصل لاگت..................۱۳۹روپے

۱۵۰ والے قرض تمسک کے عوض کمپنی سے ملا:

۱۔ ۱۰۰ والا نا قابل تبدیل قرض تمسک = ۱۰۰روپے

۲۔ ۱۰روپے والا ۴۰روپے اضافی قیمت پر حصہ = ۵۰روپے

۱۰۰روپے والے قرض تمسک کی بازاری فروخت سے آمد ۸۰روپے

ایک حصہ پر آئی اصل لاگت..................۵۹روپے

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کمپنی کا ایک حصہ جس کی آج بازار میں قیمت ۹۰ روپے ہے ایک سال پہلے بازار سے جزوی طور پر قابل تبدیل قرض تمسک خرید کر حصص میں تبدیل کرانے سے صرف ۵۹ روپے میں حاصل کیا جاسکتا تھا۔ قرض تمسکات کو فروخت کرنے والے کی حیثیت سے دیکھا جائے تو یہ محسوس ہوگا کہ قرض تمسک کو بغیر حصے میں تبدیل کرائے بازار میں فروخت کرنے سے صرف ۱۰ روپے کا منافع ہوتا ہے، لیکن اسے اپنے نام حصص میں تبدیل کرالیا جائے تو ۶۱ روپے کا فائدہ حاصل کیا جاسکتا ہے۔

یہ حقیقت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ قابل تبدیل قرض تمسکات اگر براہ راست کمپنی سے مل جائیں تو انہیں بغیر حصص میں تبدیل کرائے بازار میں نہ فروخت کیا جائے۔

صفر سود کی در پر قابل تبدیل قرض تمسکات:

(Zero Interest Convertible Debentures)

سرمایہ کاروں کو قرض تمسکات کے اوپر سود کی مد سے جو آمدنی ہوتی ہے اس پر انکم ٹیکس واجب ہوتا ہے۔ کمپنی

اپنے سرمایہ کاروں کو اس ذمہ داری سے بچنے کا موقع فراہم کرنے کی غرض سے صفر سود کی در پر قابل تبدیل قرض تمسکات کے اجراء کی پیش کش کرتی ہے۔

اس طرح کے قرض تمسکات غیر سودی سرمایہ کاری کی خواہش رکھنے والے حضرات کے لئے غیر معمولی دلچسپی کا باعث ہوسکتے ہیں۔ اس طرح کے قرض تمسکات کے پیش کش کی شرائط کے مطابق نہ تو کمپنی کسی طے شدہ در سے قرض پر سود ادا کرنے کا وعدہ کرتی ہے نہ فی الواقع سود ادا کرتی ہے، لیکن قرض تمسک کو حصص میں تبدیل کرتے وقت اپنے حصص کی جو اضافی قیمت مقرر کرتی ہے اس میں قرض تمسک پر دستور کے مطابق تعبیری سود کو منہا کر دیتی ہے، اس طرح کا تعبیری سود کا معاملہ قیاس وگمان میں تو رہتا ہے لیکن اس کی کہیں کوئی صراحت نہیں کی جاتی۔ اس کی مثال یوں دی جا سکتی ہے:

(ب) ایک کمپنی جس کے دس روپے والے حصہ کی بازار میں قیمت ۱۰۰ روپے چل رہی ہو تو ۱۳۰ روپے والے صفر سود کی در پر کلی طور پر قابل تبدیل قرض تمسکات ان شرائط پر جاری کر سکتی ہے، قرض کی رقم پر کمپنی کے اوپر کوئی سود واجب نہیں ہوگا۔ قرض تمسک کے الاٹ منٹ کی تاریخ کے ایک سال بعد کمپنی اپنا دس روپے والا ایک حصہ ۳۰ روپے اضافی قیمت کے ساتھ اور دس دس روپے والے دو حصے فی حصہ ۳۵ روپے اضافی قیمت کے ساتھ جاری کر کے قرض تمسک واپس لے لے گی۔ اس طرح کی سرمایہ کاری میں کمپنی کے ۳ حصوں پر آئی لاگت کا تعین یوں ہوگا:

۱۳۰ روپے والے صفر سود کی در پر جاری کئے گئے ایک قابل تبدیل قرض تمسک کی لاگت......۱۳۰ روپے
ایک سال بعد کمپنی سے ملا سود (کچھ نہیں).......................................۰ روپے
قرض تمسک کی اصل لاگت..۱۳۰ روپے

قرض تمسک حصص میں تبدیل کرانے پر فی حصہ لاگت:

پہلا حصہ قدر عرفی ۱۰ روپے + کمپنی کی اضافی قیمت ۳۰ روپے = ۴۰ روپے
دوسرا حصہ قدر عرفی ۱۰ روپے + کمپنی کی اضافی قیمت ۳۵ روپے = ۴۵ روپے
تیسرا حصہ قدر عرفی ۱۰ روپے + کمپنی کی اضافی قیمت ۳۵ روپے = ۴۵ روپے
میزان قدر عرفی ۳۰ روپے + کمپنی کی اضافی قیمت ۱۰۰ روپے = ۱۳۰ روپے
فی حصہ بازاری قیمت پر لاگت فی حصہ ۸۰ روپے۔

اس طرح کی سرمایہ کاری کا موازنہ اگر مثال (الف) سے کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ مثال (الف) میں کمپنی نے قرض کی رقم پر ۱۴ فیصد سالانہ کی در سے ۲۱ روپے سود ادا کیا تھا تو قرض تمسک کو حصص میں تبدیل کرتے وقت اضافی قیمت فی حصہ ۴۰ روپے کی در سے مقرر کیا۔ اس طرح کمپنی نے ۳ حصص پر کل ۱۲۰ روپے اضافی قیمت سرمایہ کار سے وصول کیا۔ لہذا کمپنی نے اصل منافع صرف ۱۲۰-۲۱=۹۹ روپے وصول کیا۔ لیکن کمپنی نے قرض کی رقم پر کوئی سود نہ ادا کرنے کی صورت میں کل اضافی قیمت ۱۰۰ روپے مقرر کی، یعنی قرض پر سود دینے کے عوض کمپنی نے اپنے منافع میں تقریباً اسی کے بقدر تمسکات کو حصص میں تبدیل کرتے وقت کمی کر دی، اس طرح صفر سود کی در پر قرض تمسکات کو حصص

میں تبدیل کرانے پر آئی لاگت کا موازنہ اگر بازار سے حصص کی خریداری پر آئی لاگت سے کریں تو معلوم ہوگا کہ پہلا حصہ جس کی لاگت طریقۂ اول سے ۴۰ روپے ہے، طریقۂ یعنی بازاری خرید کے مطابق ۸۰ روپے ہے۔

دوسرے اور تیسرے حصوں کی لاگت فی حصہ طریقۂ اول سے ۴۵ روپے ہے جب کہ طریقۂ دوم سے ۸۰ روپے ہے، لہٰذا صفر سود کی در پر قابل تبدیل قرض تمسکات کو حصص میں تبدیل کرانے پر لاگت حصص کو بازار سے خریدنے کے مقابلے میں کم آتی ہے۔

حصص میں سرمایہ کاری کے فوائد(Benfits of investment in shares):

۱۔منافع کی تقسیم(Distribution of dividend)

عام طور پر کمپنی ہر سال جو منافع کماتی ہے اس کا ایک جز حصہ داروں میں ان کے سرمایہ پر ایک مقررہ در سے تقسیم کرتی ہے، باقی جز کو اپنے کاروبار میں استعمال کرنے کی غرض سے اپنے محفوظ سرمایہ میں رکھتی ہے۔ جن کمپنیوں کے حصص کی بازار میں خرید و فروخت ہوتی ہے ان کے ذریعہ کمایا گیا منافع فوراً ان کے حصص کی قیمت میں اضافہ کی شکل میں ظاہر ہو جاتا ہے، اس طرح جو منافع کمپنی اپنے پاس روک لیتی ہے سرمایہ کاروں کے اصل سرمایہ میں اضافہ کا سبب بنتا ہے۔ کمپنی کے ذریعہ جو کچھ منافع تقسیم کیا جاتا ہے وہ کمپنی کے حصص کی قدر عرفی (Face Value) کا ۲۰ یا ۳۰ فیصد ہو سکتا ہے لیکن اصل سرمایہ (کمپنی کے حصص کی بازاری قیمت) پر بمشکل ۲ یا ۳ فیصد ہی ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک کمپنی جس کے دس روپے والے حصے کی قیمت بازار میں سو روپے ہو، اگر ۲۰ فیصد منافع کا اعلان کرے تو حصص کی بازاری قیمت کے اعتبار سے یہ صرف ۲ فیصد ہی ہوگا یعنی سرمایہ کاری پر حقیقی منافع ۲ فیصد ہوگا۔

۲۔منافع کے حصص کا اجراء(Issue of Bonus Shares):

جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے کہ عام طور پر کمپنی اپنے کمائے ہوئے منافع کا ایک حصہ اپنے مالی استحکام اور کاروبار کو فروغ دینے کے لئے اپنے پاس روک لیتی ہے اس طرح یہ رکا ہوا منافع (سرمایۂ محفوظ) سرمایۂ حصص سے کئی گنا بڑھ جاتا ہے، اگر کمپنی کو مستقبل میں نقصان کا کوئی اندیشہ نہیں ہوتا تو کمپنی اس سرمایۂ محفوظ کو سرمایۂ حصص میں تبدیل کر کے اپنے حصہ داروں کے حق میں ان کے حصص کی تعداد پر ایک خاص تناسب سے بطور بونس حصص جاری کرتی ہے، اس طرح کمپنی کے حصہ داروں کے حصص کی تعداد میں اضافہ کے سبب ان کے اصل سرمایہ میں غیر معمولی اضافہ ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک کمپنی جس کے دس روپے والے حصے کی قیمت بازار میں ۱۰۰ روپے ہو، ایک حصہ پر ایک کی نسبت سے بونس حصص جاری کرے تو جس شخص کے پاس کمپنی کا ایک حصہ تھا اس کے پاس دو حصے ہو جائیں گے، اب اگر اس کمپنی کے حصص کی بازار میں رسد کے اضافہ کے سبب اس کے حصے کی قیمت ۱۰۰ روپے سے کم ہو کر ۷۰ روپے ہی رہ جائے تب بھی اس کا اصل سرمایہ ۱۰۰ روپے سے بڑھ کر ۱۴۰ روپے ہو جائے گا۔

۳۔حصص و قرض تمسکات کا اجراء بطور حق (Debentures Rights for Issue

of Shares and Convertible)

مالی طور سے مستحکم کمپنیوں کے حصص وقابل تبدیل قرض تمسکات کی بازاری قیمت، ان کی قدر عرفی یا ان کی قیمت اجراء سے کہیں زیادہ ہوتی ہے۔ایسی کمپنیاں کبھی کبھی اپنے حصص وقابل تبدیل قرض تمسکات کے اجراء کی عوام کو پیش کش کرنے کے بجائے اپنے موجودہ سرمایہ کاروں (حصے داروں وحاملین قرض تمسکات) کو ان کے حصص وقرض تمسکات کی نسبت سے بطورِ حق اجراء کی پیش کش کرتی ہیں۔

عام طور پر کمپنیوں سے بطورِ حق ملی پیش کش قابل تبادلہ ہوتی ہے، اگر حق دار مزید سرمایہ کاری کرنا مناسب نہ سمجھے یا حق کا فوری نقد فائدہ اٹھانا چاہے تو وہ اپنا حق اس خاص کمپنی میں سرمایہ کاری کی دلچسپی رکھنے والے شخص کے ہاتھ معقول قیمت لے کر بیچ سکتا ہے، لیکن عام طور پر اس حق کو اس طرح بیچ کر حاصل ہونے والا فائدہ اس منافع سے کم ہوتا ہے جو کمپنی کے حصص حاصل کرنے یا قابل تبدیل قرض تمسکات کو حصص میں تبدیل کرانے پر حاصل ہوتا ہے، یہ حقیقت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ اگر کمپنی سے اس طرح حصص یا قابل تبدیل قرض تمسکات میں سرمایہ کاری کی پیشکش بطورِ حق مل جائے تو اسے بازار میں یوں ہی فروخت نہ کیا جائے بلکہ کمپنی سے حصص یا قابل تبدیل قرض تمسکات حاصل کر لئے جائیں۔قابل تبدیل قرض تمسکات کو جب تک کہ انہیں حصص میں تبدیل نہ کرالیا جائے اپنے پاس روکا جائے۔

حصص یا قرض تمسکات کے اجراء کی ترجیحی پیشکش:

Preferencial offer for issue of shares or (debentures)

کچھ کامیاب کمپنیوں کے بانی (Promoters) جب کسی نئی کمپنی کے لئے سرمایہ حصص یا قابل تبدیل قرض تمسکات کا اجراء کرتے ہیں تو اپنی پرانی کمپنی کے سرمایہ کاروں کو فائدہ پہنچانے کی غرض سے اس نئی کمپنی میں حصہ دار بنانے کے لئے کسی حد تک نئی کمپنی کے حصص کے الاٹمنٹ میں عوام پر ترجیح دیتے ہیں۔عام طور پر ایسے بانیوں (Promoters) کے ذریعہ جو بھی نئی کمپنی قائم کی جاتی ہے اس کے حصص کی بازاری قیمت ان کی قیمت اجراء سے زیادہ ہی ہوتی ہے، اس طرح پرانی کمپنیوں کے سرمایہ کاروں کو نئی کمپنی میں حصص کے اجراء میں جو ترجیح ملتی ہے ان کے لئے منافع بخش ہوتی ہے۔یہ ترجیحی پیشکش قابل تبادلہ نہیں ہوتی ہے، اس کو بازار میں فروخت نہیں کیا جاسکتا۔اس سے فائدہ حاصل کرنے کی واحد صورت یہ ہے کہ حصص یا قابل تبدیل قرض تمسکات اپنے نام جاری کرائے جائیں، قابل تبدیل قرض تمسکات جب تک حصص میں تبدیل نہ ہو جائیں اپنے پاس روکا جائے۔

جن کمپنیوں کے حصص کی بازار میں آزادانہ خرید وفروخت ہوتی ہے، ان کی اچھی یا خراب کارکردگی اور ان کے روشن وتاریک مستقبل کی خبروں اور افواہوں کا براہِ راست اثر ان کی بازاری قیمت پر پڑتا ہے۔لہذا جیسے ہی کسی کمپنی سے اوپر بیان کردہ فوائد میں سے کسی فائدے کے ملنے کی امید کی خبر حصص بازار میں آتی ہے، حصص کی بازار میں اس کے متوقع فائدے کی نسبت بڑھ جاتی ہے، اور جونہی وہ فائدہ سرمایہ کاروں کو پہنچ جاتا ہے بازار میں حصص کی قیمت میں کمی آجاتی ہے۔

اوپر نمبر ا اور نمبر ۲ میں بیان کئے گئے فائدے تو کمپنی سے بنا طلب کئے حاصل ہوتے ہیں لیکن نمبر ۳ اور نمبر ۴ میں بیان کئے گئے فائدے حاصل کرنے کے لئے کمپنی میں پیشکش کی درخواست اجراء کی شرائط کے مطابق دینی پڑتی ہے۔ اس طرح فائدے حاصل کرنے میں بے اعتنائی برتنے سے نہ صرف اس فائدے سے محرومی ہوتی ہے بلکہ یہ موقع ہاتھ سے نکل جانے کے بعد حصص کی قیمت میں گراوٹ کے سبب اصل سرمایہ میں کمی کا بھی امکان رہتا ہے۔ یہ حقیقت بھی اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ اگر قابل تبدیل قرض تمسکات کی پیشکش بطور حق یا بطور ترجیح ملے تو کمپنی سے قرض تمسکات حاصل کر کے انہیں حصص میں تبدیل کرانے کے وقت تک اپنے پاس روکا جائے۔

حصص و قرض تمسکات کی خرید و فروخت
:(Sale and purchase of Shares and debentures)

چونکہ حصص و قرض تمسکات عام طور پر قابل تبادلہ ہوتے ہیں اس لئے اجناس بازار کی طرح ان کی بھی خرید و فروخت ہوتی ہے۔ بعض کمپنیاں اپنے حصص و قرض تمسکات کی (Liquidity) نقدیت برقرار رکھنے کی غرض سے انہیں حصص بازاروں کی فہرست میں درراج کراتی ہیں۔ ان بازاروں کی فہرست میں درج حصص و قرض تمسکات کے نرخ روزمرہ اخبارات میں شائع ہوتے رہتے ہیں۔ اس طرح ان کے خریدنے اور بیچنے والوں کے مابین ان کی قیمت کے تعین میں آسانی ہوجاتی ہے۔ حصص بازار میں حصص و قرض تمسکات کے خریداروں کو دو زمروں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

ا۔ وہ جو کہ سرمایہ کاری کی غرض سے حصص و قرض تمسکات خرید کر اپنے نام انہیں منتقل کرا کر کمپنی میں نفع ونقصان یا سود کے مستحق ہوتے ہیں۔

۲۔ وہ جو کہ حصص و قرض تمسکات کو اپنے نام بغیر منتقل کرائے اجناس بازار کی طرح اپنے پاس رکھتے ہیں، اور روزمرہ کی قیمتوں میں آئے اتار چڑھاؤ کا فائدہ حاصل کرنے کی غرض سے ان کی خرید و فروخت کرتے ہیں۔

خلاصہ

ا۔ قانون کی نظر میں کمپنی ایک شخص ہے۔

۲۔ کمپنی کے حصے داروں کی حیثیت کمپنی میں نفع ونقصان میں اپنے حصص کی تعداد کی نسبت سے برابری کے شرکاء کی ہے۔

۳۔ کمپنی کا نظم وضبط جمہوری طریقے سے کثرت رائے سے ہوتا ہے، حصے داروں کا حق رائے دہندگی قابل تبادلہ ہوتا ہے۔

۴۔ کچھ اقتصادی فائدے کی مصلحت کے تحت کمپنیاں اپنے کاروبار میں سرمایہ حصص کے ساتھ سود پر حاصل کیا ہوا سرمایہ بھی استعمال کرتی ہیں۔

۵۔ سرمایہ حصص کے لئے حصص اور سرمایہ قرض کے لئے قرض تمسکات کا اجراء کرتی ہیں۔ اسناد حصص

Share Certificatesاور قرض تمسکات(Debenture Certificates) عام طور پر قابل تبادلہ ہوتے ہیں۔

٦۔ مقابلۃً کم قیمت پر حصص حاصل کرنے کی طریقے یہ ہیں: (۱) براہ راست کمپنی سے عوامی پیش کش کے جواب میں۔ (۲) برابری کے حصص سے منسلک قرض تمسکات کے اجراء کے ذریعہ۔ (۳) قابل تبدیل قرض تمسکات کے اجراء کے ذریعہ۔ (۴) قرض تمسک کو بازار سے خرید کر حصص میں تبدیل کرانے کے ذریعہ۔ (۵) حصص و قابل تبدیل قرض تمسکات کی پیشکش بطور حق دیئے جانے پر حق داروں کے حق خرید کر کمپنی سے اجراء کے ذریعہ۔ (٦) حصص کو بازار سے خرید کر۔

۷۔ مالی طور پر مستحکم کمپنیاں اپنے حصص ان کی قدر عرفی سے زائد قیمت پر جاری کرتی ہیں۔

۸۔ مالی طور سے مستحکم کمپنیوں کے حصص و قابل تبدیل قرض تمسکات کی بازار میں قیمت ان کی قیمت اجراء سے زائد ہوتی ہے۔

۹۔ قابل تبدیل قرض تمسکات حصص میں تبدیل ہونے کے بعد اگر اپنا کوئی جز باقی رکھتے ہیں تو وہ جز بازار میں اپنی قدر عرفی سے کم پر فروخت ہوتا ہے۔ قابل تبدیل قرض تمسکات میں چونکہ حصص مضمر ہوتے ہیں اس لئے اپنی قدر عرفی سے زائد پر بازار میں فروخت ہوتے ہیں۔

۱۰۔ قابل تبدیل قرض تمسکات کے اجراء میں کمپنی قرض کی رقم پر سود ادا کرتی ہے اور قرض کی حصص میں تبدیلی پر اضافی قیمت حاصل کرتی ہے، یعنی ایک ہی معاملے میں کچھ لیتی ہے اور کچھ دیتی ہے۔

۱۱۔ کمپنی صفر سود کی در پر قرض تمسکات جاری کر کے قرض پر تعبیری سود کو حصص میں تبدیلی کے وقت اپنی اضافی قیمت سے منہا کرتی ہے، یعنی صرف ایک معاملے میں صرف لیتی ہے، دیتی نہیں۔

۱۲۔ کمپنی سے فوائد، منافع کے حصص، حصص و قابل تبدیل قرض تمسکات کے اجراء کی پیش کش بطور حق و بطور ترجیح کی شکلوں میں حاصل ہوتے ہیں۔

۱۳۔ کمپنی سے فوائد حاصل کرنے میں گریز کی صورت میں نہ صرف فوائد سے محرومی بلکہ سرمایہ کی اصل لاگت کم ہونے کا بھی اندیشہ ہوتا ہے۔

۱۴۔ حصص و قرض تمسکات کی خرید و فروخت بغیر انہیں اپنے نام منتقل کرائے اجناس بازار کی طرح بھی کی جاتی ہے۔

☆☆☆☆☆

کمپنی کے حصص سے متعلق جوابات

مفتی نظام الدین صاحب، دارالعلوم دیوبند

اس تحریر میں تین صورتیں جو درج ہیں ان میں سے کسی پر سود (ربوا) کی شرعی تعریف صادق نہیں آتی۔ سود کی شرعی تعریف یہ ہے: اموال ربویہ میں جیسے کرنسیوں میں عقد معاوضہ کا معاملہ کیا جائے اور کسی جانب زیادتی عوض سے خالی رہے۔

صورت مسئولہ مذکورہ کی پہلی صورت میں حکومت ٹھیکیداروں سے کچھ رقم لے کر اس کی میعادی رسید دے کر رقم جو اپنے قبضہ میں رکھتی ہے وہ محض بطور ضمانت رکھتی ہے تاکہ کبھی کوئی ٹھیکہ دار تعمیراتی سامان وغیرہ ہڑپ یا ضائع نہ کرڈالے، نہ کہ عقد معاوضہ کرتی ہے، اور اسی وجہ سے کارہائے ٹھیکہ پورا ہو جانے کے بعد واپس کر دینے کا معاہدہ ہوتا ہے۔ پس یہ معاملہ شرعاً زرضمانت رکھنے کا اور اپنے اپنے سامان کے تحفظ کا ہوا، اور شرعاً صرف بعد تکمیل کارہائے ٹھیکہ داری زرضمانت کی واپسی کا ہوا۔ پھر کار ٹھیکہ داری ختم ہو جانے کے بعد صرف اسی زرضمانت کی واپسی لازم ہوتی ہے، باقی حکومت خود اپنی طرف سے یہ زائد رقم اپنے ضابطہ کے مطابق دیتی ہے لہذا یہ دینا از قبیل تبرع من جانب الحکومت ہوا۔ اور حکومت چونکہ غیر مسلمہ ہے اس لئے اس رقم ضمانت سے کچھ کاروبار کر کے کچھ نفع حاصل کرے اور وہ تصرف شرعاً خیانت شمار ہو مگر وہ اس کے مکلف نہیں ہوتے، اس لئے یہ دینا ان کی جانب سے شرعاً تبرع قرار پائے گا۔ اس کی نظیر پراویڈنٹ فنڈ کا معاملہ ہے کہ پراویڈنٹ فنڈ میں محکمہ جو جز تنخواہ ملازم کے قبضہ میں جانے سے قبل ہی خود ہی کاٹ کر ماہ بہ ماہ جمع کرتا رہتا ہے اور بعد ختم ملازمت اس جمع شدہ رقم کو دوگونہ سہ گونہ کر کے اپنے ضابطہ کے مطابق ملازم کو دیتا ہے، اور اگرچہ محکمہ اس جمع شدہ رقم سے اپنے ضابطہ کے تحت نفع حاصل کر چکا ہوتا ہے، پھر بھی اس زائد رقم کو از روئے قواعد شرعیہ تبرع قرار دے کر اور اس کا لے لینا بلا کراہت شریعت نے جائز فرمایا ہے۔ کما صرح بہ امداد الفتاوی أیضاً۔

پس یہی حکم یہاں بھی رہے گا، کہ اس زرضمانت کے اندر جمع کی ہوئی رقم سے زائد رقم شرعاً سود نہ قرار پائے گی بلکہ بحکم تبرع ہو کر اس کا لے لینا بلا کراہت درست رہے گا، اور بطور تصدق غریبوں کو دے کر اپنی ملک سے نکال دینا واجب نہ رہے گا۔

اسی طرح اسکوٹر، کار، ٹرک وغیرہ کے خرید کے معاملہ میں نامزد منتظرین سے کمپنی جو رقم پیشگی لیتی ہے وہ زرثمن پیشگی کے قبیل کی چیز ہے یا بطور بیعانہ یا مثل بیعانہ لینے کی ہوتی ہے، نہ کہ اموال ربویہ عقد معاوضہ کی ہوتی ہے، چنانچہ نمبر خرید آ جانے کے بعد خریدی ہوئی مطلوبہ چیز کمپنی خریدار کو دیتی ہے تو اس کی قیمت میں سے یہ پیشگی دی ہوئی رقم وضع کر دیتی ہے۔ اب اس وقت اپنے ضابطہ کے تحت جو زائد رقم خود دیتی ہے اس پر ربوا (سود) کی تعریف شرعی صادق

نہیں آتی، نیز اس زائدرقم کو بائع (کمپنی) خود اسی شئی مشتراۃ کے ثمن میں منضم کر دیتا ہے جس سے وہ رقم خریدار تک نہیں پہونچتی، لہذا یہ بھی کمپنی کا اپنے خریداروں کے ساتھ شرعاً ایک تبرع کا معاملہ ہوا، اور اس کا تعلق سود سے نہیں کہ ''اجتنبوا عن الربوا والربیۃ،، کا حکم جاری ہو۔

نوٹ: یہ شبہ نہ کیا جائے کہ پھر بینک میں جمع کردہ رقم پر جو زائد رقم ملتی ہے اس کو سود کیوں کہا جاتا ہے۔ وجہ فرق یہ ہے کہ بینک میں جو رقم کوئی جمع کرتا ہے محض اپنی مرضی سے بغیر کسی قسم کی دباؤ جبر کے کرتا ہے، لہذا جمع کرنے میں فارم کی خانہ پری میں ایک قسم کے عوض ومعاوضہ کا معاملہ ہوتا ہے کہ اس جمع شدہ رقم پر ماہانہ یا سالانہ یا اس شرط کے ساتھ انٹرسٹ ملے گا، اور یہاں ایسا نہیں ہے، لہذا دونوں میں فرق ہو گیا۔ اور اگر کوئی پھر بھی اس پر قیاس کرے تو یہ قیاس محض قیاس عقلی ہوگا شرعی قیاس نہیں ہوگا، اور معتبر شرعی قیاس ہے نہ کی قیاس عقلی۔

۱۔ کمپنی کی تعریف:

(الف) کمپنی خواہ محدود ذمہ داری والی اور عوامی ہو اس میں شرکت بحدود ہا وقیود ہا جائز ہوسکتی ہے، اور حصص خریدنے والے شرکت عنان کے ضابطہ کے مطابق شریک ہو جاتے ہیں، اور کمپنی چلانے والے اور اس کے ذمہ داران شرعاً حصص خریدنے والوں کے وکیل ہو جاتے ہیں، اور جب تک عقد شرکت عنان کے ضابطہ کے مطابق کام ہوتا رہے گا شرکت عنان صحیحہ کا حکم جاری رہے گا، ورنہ جیسا حال ہوگا ویسا حکم لگے گا۔

(ب) کمپنی کی یہ مذکورہ تعریف شرعی تعریف نہیں ہے اور نہ کمپنی شرعاً وارث ہونے کا حکم رکھتی ہے، بلکہ انتظامی امور کے چلانے اور نافذ کرنے کی شرعی حیثیت رکھتی ہے، چنانچہ کمپنی جو مشترکہ مہر کو استعمال ودستخط وغیرہ کے لئے رکھتی ہے وہ از قبیلہ انتظام ہونے کی بناء پر درست اور صحیح ہے۔

کمپنی کی اہم خصوصیات:

اس عنوان کے نیچے پانچوں درج شدہ نمبرات امور انتظامیہ سے متعلق ہیں، حسب ضابطہ وشرع سب جائز اور درست رہیں گے۔

۲۔ کمپنی کے حصہ دار:

اس سلسلہ میں عرض ہے کہ اراکین سے مراد محض حصہ خریدنے والے ہیں جب تو بلاشبہ یہ سب رکن شمار ہوں گے، اور اگر اراکین سے مراد حصہ خریدنے والوں کے علاوہ بھی ہوں مثلاً کمپنی کے چلانے والے اور ذمہ داران ہوں، تو اگر حصہ داروں کی اجازت سے ہو خواہ اجازت صراحۃً ہو یا دلالۃً ہو، تو یہ لوگ بھی ارکان اور حصہ دار شمار ہوسکتے ہیں، ورنہ صرف وکیل اور نائب شمار ہوں گے۔

۳۔ کمپنی کے امور پہ ضبط:

اس عنوان کے ماتحت دونوں پیراگراف درج شدہ صحیح اور درست ہے۔

۴۔ کمپنی کا سرمایہ حصص:

یہ طریقہ کار بھی درست ہے۔

۵۔ منظور شدہ سرمایہ:

یہ طریقہ کار بھی درست ہے۔

۶۔ جاری شدہ سرمایہ:

یہ طریقہ کار بھی درست ہے۔

۷۔ پیش کشی سرمایہ یا ادا شدہ سرمایہ:

یہ مفہوم واصطلاح بھی درست ہے۔

۸۔ آمد شدہ سرمایہ:

اس کے متعلق گفتگو بھی صحیح و درست ہے۔

۹۔ حصہ یعنی کمپنی کے سرمایہ کا غیر منقسم قلیل ترین جز:

اس کے تحت ذکر کردہ مفہوم واصطلاح سب درست ہے۔

۱۰۔ ترجیحی حصص:

یہ طریقہ کار بھی درست ہے۔

۱۱۔ اسناد حصص:

یہ طریقہ کار بھی درست ہے

۱۲۔ حصص حاصل کرنے کے طریقے:

اس عنوان کے تحت حصول حصص کے دو ذریعوں میں سے پہلا ذریعہ (اجراء حصص) اس کا طریقہ کار بھی درست ہے، اور دوسرے ذریعہ کے تحت درج کردہ پہلا ذریعہ (عوامی اجراء) یہ طریقہ کار بھی درست ہے۔

۱۳۔ البتہ حصول حصص کا ذریعہ نمبر ۲ یعنی برابری کے حصص سے منسلک قرض تمسکات کا اجراء، یہ محل کلام ہوسکتا ہے۔ کیونکہ تمسک کی اصل حقیقت اس پرچہ (کاغذ) کی ہوتی ہے، اور اس کاغذ کی حیثیت سند ووظیفہ یا رسید کی ہوگی نہ کہ مال کی، لہٰذا اس کی بیع وشراء یا قرض لینا دینا درست نہ ہوگا۔

البتہ اگر اس کی حیثیت عرفی عام طور سے مال جیسی ہو جاوے جیسا کہ کاغذی نوٹ، ڈالر وغیرہ کی حیثیت عرفی مال جیسی ہوگئی اور اس حیثیت عرفی میں اس کا تبادلہ وادائیگی زکوٰۃ وغیرہ کی اباحت کا حکم ہوگیا، اسی طرح ان تمسکات (رسیدات) کا حکم بھی ہو جاوے گا کیونکہ مال کی فقہی تعریف ان تمسکات پر صادق آجاوے گی، اور مال کی فقہی تعریف یہ ہے:

المراد بالمال مایمیل إلیه الطبع ویمکن ادخاره لوقت الحاجة والمالیه تثبت بتمول

الناس كافة أو بعضهم والتقوم يثبت بهاو باباحة الانتفاع بهاشرعا (شامی نعمانی ۴٫۳)۔

ورنہ ان تمسکات کا شرعاً بیع وشراء وغیرہ سوائے عقد حوالہ کے درست نہ رہے گا، لہٰذا اس مفہوم پر خوب غور کر کے حکم لگایا جاوے۔

اسی طرح جس صورت میں شرعی ربا لینے دینے کا معاملہ ہوگا اس صورت میں حتی المقدور سودی معاملہ سے بچنے کی سعی کرنا لازم رہے گا۔ اور انہی وجوہ سے مضمون کے قرض تمسکات سے متعلق بقیہ مباحث پر مزید کوئی گفتگو نہیں کی گئی ہے۔

۱۴۔ حصص میں سرمایہ کاری کے فوائد:

اس کے تحت درج ۱، ۲ کا طریقہ کار درست ہے، اور ۳ اور اس کے بعد کے مندرجات از ۱۲ تا ۱۴ میں وہی گفتگو ہے جو قرض تمسکات کے مباحث میں مذکور ہو چکی ہے۔

نوٹ: اتنی گفتگو کے بعد (زیر عنوان خلاصہ اور سوال نامہ پر) کچھ لکھنے کی حاجت نہیں۔

☆☆☆

<u>مولانا شمس پیرزادہ، بمبئی</u>

کسی سودی اسکیم میں شریک ہونا یا تعاون کرنا ہرگز جائز نہیں، البتہ موجودہ حالات میں واقعی مجبوریوں کا لحاظ کئے بغیر چارہ کار نہیں ہے۔ اس لئے جس کے لئے جس حد تک مجبوری ہے اس کے لئے اسی قدر رعایت ہوسکتی ہے کہ "اتقوا الله مااستطعتم"۔

۱ تا ۵: ان سوالوں کا جواب نفی میں ہے۔

۶۔ صفر سود یہ قرض تمسکات سے متعلق ہے جو دراصل سود کے لئے ایک حیلہ ہے اس لئے جائز نہیں۔

۷۔ ضرورتاً ایسی کمپنی کے قیام میں مدد دی جاسکتی ہے جس کی اسکیم میں کاروبار کے لئے سودی قرض لینا شامل ہو، کیونکہ قرض لینے کی مجبوری عام طور سے نہیں آتی ہے۔

۸۔ اس کا جواب اثبات میں ہے۔

۹ تا ۱۲۔ ان سب کا جواب نفی میں ہے۔

واضح رہے کہ معاملہ کی نوعیت اگر یہ ہو کہ اصلاً وہ درست ہے لیکن ضمناً اس میں سود شامل ہوگیا ہے تو اس کے لئے جواز کی صورت ہے، لیکن اگر معاملہ کی نوعیت ہی سودی کاروبار کی ہو تو وہ جائز نہ ہوگا۔ ڈبنچر (Debenture) کا معاملہ صریح طور پر سودی معاملہ ہی ہے، اس لئے اس کے لئے کوئی وجہ جواز نہیں۔

۱۳۔ اگر کمپنی نے حصص کے سلسلے میں بطور حق قرض تمسکات کی پیشکش کی ہے تو اس کو فروخت کر کے فائدہ حاصل کیا جاسکتا ہے۔

۱۴۔ جب قرض تمسکات خریدنا ہی جائز نہیں تو ان کو حصص میں تبدیل کرنے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے۔

۱۶،۱۵۔ ان دونوں کا جواب بھی عدم جواز کا ہے۔

۱۷۔ سود اگر وصول ہی کرنا پڑا ہو تو اس کا مصرف فقراء ومساکین پر صرف کرنا ہے۔

۱۸۔ حصص کی فروخت اپنے نام منتقل کرائے بغیر جائز ہے۔

۱۹۔ جب قرض تمسکات خریدنا جائز نہیں تو ان کی فروخت کا کیا سوال۔ اگر کسی کے پاس قرض تمسکات ہوں تو وہ فروخت کرکے سود کی رقم اس میں سے منہا کردیں۔

☆☆☆

<u>مولانا محمد برہان الدین سنبھلی، ندوۃ العلماء لکھنؤ</u>

۱۔ سوال واضح نہیں ہے، اس لئے جواب دینا مشکل۔

۳،۲۔ جائز نہیں۔

۴۔ اگر قرض غیر سودی ہو تو ایسی شکلیں جائز ہوں گی جن میں ربا (سود) لازم نہ آئے۔ لیکن قرض دلانے کا "واسطہ" بننے کی اجرت اصلاً جائز نہیں۔

۵۔ جائز نہیں۔

۶۔ جو سوال نمبر ۴ کا جواب ہے وہی اس کا جواب بھی ہے۔

۷۔ جائز نہیں۔

۸۔ اگر سود پر لئے گئے قرض کی رقم کا کاروبار اور غیر سودی رقم کا کاروبار علیحدہ علیحدہ ہو تو اس میں سرمایہ کاری کی جاسکتی ہے، ورنہ نہیں۔

۱۰،۹۔ اگر حصص غیر سودی ہوں تو انہیں فروخت کی غرض سے خریدنا شرعاً جائز ہونا چاہئے۔

۱۱۔ جب سودی قرض کے تمسکات خریدنا ہی جائز نہیں تو اس پر متفرع صورت بھی جائز نہیں۔

۱۲۔ جائز ہے، خریدے جاسکتے ہیں۔

۱۳۔ محض "پیشکش" شرعاً قابل عوض نہیں، جو شئی یا عمل قابل عوض نہ ہو اس پر مال لینا جائز نہیں۔

۱۵،۱۴۔ شکل واضح نہیں، تفصیل معلوم ہونے اور شکل کے واضح ہوجانے کے بعد ہی کوئی رائے دی جاسکتی ہے۔

۱۶۔ جس سے سود وصول ہوا ہے اسی کو وہ رقم دیدی جائے تو جائز ہے ورنہ نہیں۔

۱۷۔ جیسا کہ سوال نمبر ۱۶ کے تحت گذرا کہ اس میں (۱۶ میں) تو ایک شکل جواز کی نکل سکتی ہے، بقیہ میں نہیں۔ پھر جب ایسے "تمسکات" کا خریدنا ہی جائز نہیں تو اس پر ملنے والے سود سے متعلق سوال ہی بے محل ہے۔ اور اس کا حکم بھی واضح ہے کہ ہر قسم کے سود کا لینا حرام ہے۔

۱۹،۱۸۔ "بیع قبل القبض" کی صورت نہ پیدا ہو تو اس شکل سے فائدہ حاصل کرنا جائز ہوسکتا ہے۔

☆☆☆

مفتی حبیب الرحمٰن خیر آبادی

۱۹ نمبرات پر مشتمل سوالنامہ کا تجزیہ خلاصہ کے طور پر دو حصوں میں کیا جاسکتا ہے:

۱۔ یہ کہ کمپنی جو تجارت کے لئے قائم کی جاتی ہے، اور اس کا سرمایہ مقرر کر کے اس کے شیئرز (Shares) خریدے جاتے ہیں، اس اسکیم میں کاروبار کا جو طریقہ ہے مثلاً سود پر قرض لینا اور اس کا سود اصل رقم سے یا نفع کی رقم سے دینا، اسی طرح اصل یا نفع کی رقم کو سود پر دینا اور حاصل شدہ سودی رقم کمپنی کے نفع میں شامل کر کے شیئر ہولڈرس (Share Holders) کو تقسیم کرنا، کیا ایسی کمپنی میں مسلمانوں کے لئے شیئرز خریدنا یعنی اس میں حصہ دار بننا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

۲۔ یہ کہ شیئرز کی قیمتوں میں کمپنی کے نفع اور نقصان کے اعتبار سے کمی اور زیادتی ہوتی رہتی ہے، لہذا شیئرز ہولڈرس شیئرز کی قیمتیں زیادہ ہو جانے کے وقت بعض دفعہ اپنا حصہ کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دیتے ہیں، تو کیا کمپنی کے شیئرز کی خرید و فروخت شرعاً درست ہے؟ غرضیکہ سوالنامہ کا حاصل یہ دو سوالات ہیں، ان میں سے ہر ایک کا جواب بالترتیب ذیل میں ملاحظہ فرمائیں۔

۱۔ کمپنی میں شیئرز خریدنے کا جو طریقۂ کار ہے اور کاروبار چلانے کی جو اسکیم ہے شرعی نقطۂ نظر سے یہ شرکت کا معاملہ ہی نہیں ہے۔ فقہی اصول وضابطے کے مطابق نہ تو یہ شرکت عنان ہے، نہ شرکت مفاوضہ میں داخل ہے، نہ ہی شرکت صنائع وتقبل میں اس کا شمار ممکن ہے۔ اگر اسے شرکت مضاربت میں رکھا جائے تو اس کے تمام شرائط بھی اس میں نہیں پائے جاتے، سب سے زیادہ خطرناک بات یہ پائی جاتی ہے کہ شیئرز ہولڈرس جو کچھ پیسے کمپنی میں جمع کرتے ہیں وہ پیسے کبھی کسی حالت میں واپس نہیں ملتے، کمپنی کبھی واپس نہیں کرتی۔ شیئر ہولڈر اگر اپنا شیئر کسی کے ہاتھ فروخت نہ کرے تو اس کے سرمایہ کی رقم ایک طرح سے سوخت ہو جاتی ہے۔

۲۔ رہا کمپنی کے شیئرز کا فروخت کرنا تو اس کا فروخت کرنا بھی جائز نہیں۔ اول تو اس وجہ سے کہ وہ رسید جو شیئرز ہولڈر کو کمپنی کی طرف سے رقم کی وصولیابی پر ملتی ہے وہ مبیع نہیں، بلکہ مبیع درحقیقت وہ رقم ہے جو شیئرز ہولڈر کی کمپنی میں جمع ہے، اور پیسوں کی بیع پیسوں کے عوض کمی زیادتی کے ساتھ شرعاً ناجائز ہے، جیسا کہ ظاہر ہے۔ دوسرے یہ کہ کمپنی میں جو رقم جمع ہوتی ہے وہ نقد کی شکل میں جمع نہیں رہتی ہے، بلکہ کچھ عمارت کی شکل میں، کچھ فرنیچر کی شکل میں، کچھ سامان تجارت کی شکل میں، اور کچھ دوسروں کے یہاں سودی قرض کی شکل میں ہوتی ہے، لہذا مبیع اس صورت میں مجہول ہے معلوم اور متعین نہیں ہے، اور یہ کھلا ہوا مسئلہ ہے کہ جس بیع میں مبیع مجہول ہو اس کی بیع درست نہیں۔ اوپر بتایا جاچکا ہے کہ شیئرز ہولڈر کی جو رقم کمپنی میں جمع ہوتی ہے وہ رقم واپس نہیں ملتی ہے، نہ وہ خود واپس لے سکتا ہے، پس جو چیز مشتری کو سپرد کرنے پر بائع قدرت نہیں رکھتا ہے اس کی بیع شرعاً کس طرح جائز ہوگی۔ علاوہ ازیں شیئر کو فروخت کرتے وقت بائع اور مشتری ہر دو کے نزدیک نفع کی رقم نامعلوم ہوتی ہے، نیز کمپنی میں پوری رقم نقد کی شکل میں بہت سے لوگوں کے ذمہ دین ہوتی ہے، اور بیع صرف دین میں جائز نہیں، یہاں مدیون بائع اور مشتری کے علاوہ تیسرا شخص

ہے۔غرض ان سب وجوہ سے کمپنی کے شیئرز کا فروخت کرنا شرعاً جائز نہیں۔

☆☆☆

مولانا محمد عبید اللہ الاسعدی، باندہ

۱۔ گنجائش سمجھ میں آتی ہے، بالخصوص جبکہ سودی قرض کا تذکرہ قانونی مصالح کی بنا پر ہو۔

۲۔ اگر وہ کمپنی جواز کا فتوی لے چکی ہے اور وہ محض سفارش کی حد تک نہیں بلکہ باقاعدہ بھاگ دوڑ اور وقت کی قربانی کے ساتھ ہو تو جائز ہے۔

۳تا۵۔ بظاہر یہ سارے کام سودی دستاویز و کاغذات سے متعلق ہیں، اس لئے یہ اجرت جائز نہ ہوگی۔

۶۔ لی جاسکتی ہے۔

۷،۸۔ جی ہاں۔

۹تا۱۳، ۱۸۔ قرض تمسکات کی بیع کا جواز سمجھ میں نہیں آتا، اصولاً یہ تمسکات اسناد قرض ہیں اور یہ معاملہ حوالہ ہے جس میں صاحب حق اصل سے کم تو تاویل کے ساتھ لے سکتا ہے مگر ادا کردہ رقم سے زائد لینا سمجھ میں نہیں آتا کہ کس تاویل سے ہوگا۔

البتہ مالکیہ کے یہاں قرض کو غیر مقروض کے ہاتھ بھی بیچا جاسکتا ہے (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴؍۴۳۴)، اور کمپنیوں کا اب جو عام رواج ہے اس کی وجہ سے اس کے معاملات کو ابتلائے عام کے تحت شمار کر کے ایک موقع پر حضرت تھانویؒ نے دوسرے مذہب پر فتوی کا ذکر کیا ہے (امداد الفتاوی ۳؍۴۹۵) اس لئے ضرورتاً یہاں اس کو اختیار کر لینے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے بشرطیکہ اس کے ساتھ سود کے لین دین کا معاملہ جڑا ہوا نہ ہو، اور یہ تمسکات عموماً اس سے خالی نہیں ہوتے، اس لئے منع کیا جائے گا۔

۱۴، ۱۵۔ صورت پورے طور پر سمجھ میں نہیں آتی، آدمی اپنے حق کی واجبی لاگت میں کمی و زیادتی کر سکتا ہے۔

۱۶۔ نہیں۔

۱۷۔ ہاں۔

۱۹۔ حوالہ کی مذکورہ صورت درست ہے۔

☆☆☆

مفتی جمیل احمد نذیری، مبارکپور

۱۔ اجرت لی جاسکتی ہے۔

(الف) إذا استأجر رجلا ليحمل له خمرا فله الأجر في قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد لا أجر له وإذا استأجر ذمي مسلما ليحمل له خمرا ولم يقل ليشرب أو قال ليشرب جازت الإجارة في قول أبي حنيفة خلافا لهما.

(ب) إذا استأجر ذمي دابة من مسلم أوسفينة لينقل عليها الخمر جاز في قول أبي حنيفة.

(ج) إذا استأجر الذمي من المسلم بيتاليبيع فيه الخمر جاز عند أبي حنيفة.

(د) ولو استأجر مسلماليرعى له الخنازير يجب أن يكون على الخلاف كمافي الخمر.

(ھ) مسلم آجر نفسه من مجوسي ليوقد له النار لابأس به كذا في الخلاصة.

(و) وإن استأجر لينحت له طنبورا أوبربطاففعل طاب له الأجر إلاأنه يأثم به كذا في فتاوى قاضي خان.

(ز) ولو استأجر الذمي ليبني له بيعة أوكنيسة جاز ويطيب له الأجر كذا في المحيط

(فتاوی عالمگیری کتاب الاجارة ۳/۵۲۶)

اس کی ایک اور نظیر امداد الفتاوی (۳/۱۶۷) میں حضرت تھانویؒ کا وہ فتوی بھی ہے جس میں ایک سوال کے جواب میں فرمایا گیا ہے کہ مدارس ومکاتب میں استاد اگر نصاب کی کتاب میں سود کا حساب پڑھائے تو جائز ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ حساب کتاب خود معصیت نہیں بلکہ اس کا عملی استعمال معصیت ہے، اسی طرح کسی کمپنی کے قیام کی ایسی اسکیم بنانا جس میں کاروبار کے لئے سود پر قرض لینا شامل ہو، بذات خود معصیت نہیں بلکہ کاروبار کے لئے سودی قرض لینا معصیت ہے۔

۲۔ جائز نہیں، کیونکہ سودی قرض دلانے میں مدد کرنا معصیت ہے (دیکھئے: تنقیح فتاوی حامدیہ ۲/۱۴۰)۔

۳،۴۔ اجرت حاصل کی جاسکتی ہے، جواب نمبر ا کے تحت دلائل ذکر کئے جاچکے ہیں۔

۵،۶۔ اجرت حاصل کی جاسکتی ہے۔

۷،۸۔ ایسی کمپنی میں سرمایہ کاری جائز ہے بشرطیکہ کمپنی جو کاروبار کرنے والی ہو یا کر رہی ہو وہ فی نفسہ مباح ہو اور سرمایہ کاری کرنے والے کا سرمایہ اور نفع سود سے محفوظ رہے۔ حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ لکھتے ہیں:

حقیقت شرعیہ اس معاملہ کی شرکت ہے، یعنی روپے داخل کرنے والے اس تجارت کے شرکاء ہیں اور کارکنان کمپنی تمام کاروبار میں ان کے وکیل ہیں، اور چونکہ یہ تجارت یعنی بجلی تیار کر کے اہل حاجت کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے، اس لئے اس کا نفع وغیرہ بھی حلال ہے۔ رہا وہ امر خلاف اشرع جو اخیر میں لکھا ہے اس عبارت میں کہ بعض اوقات قرضہ......الی قولہ......وصول کرتی ہے۔ سو جس حصہ دار کو حصہ داخل کرتے وقت اس کی اطلاع نہ ہو اس نے تو کارکنان کمپنی کو ان دو امر (یعنی قرض لینا اور اس پر سود وصول کرنا) کا وکیل ہی نہیں بنایا، اس لئے کارکنوں کا یہ فعل اس کی طرف منسوب نہ ہوگا، اور جن کی اطلاع ہو تو وہ تصریحاً اس کی ممانعت کردیں، گو اس ممانعت پر عمل نہ ہوگا مگر اس ممانعت سے اس فعل کی طرف نسبت تو نہ ہوگی، یہ کلام تو منسوب ہونے یا نہ ہونے میں ہے۔ لیکن یہ سوال اب بھی باقی ہے کہ کمپنی جو سود وصول کرے گی حصہ داروں پر وہ بھی تو تقسیم ہوگا، تو سود سے یہ حصہ دار منتفع ہوئے، سو اس میں کئی حالتیں ہیں، ایک تو یہ کہ اس کا وقوع لازم تو ہے نہیں، کیونکہ ممکن ہے کہ کمپنی کا کسی کے ذمہ قرضہ ہی نہ ہو، اس لئے سود

لینے کی نوبت ہی نہ آئے، اور اصل صورت تجارت کمپنی کی حلال تھی، تو شک سے حرمت کا حکم نہ کریں گے اور تفتیش ایسے امور میں واجب نہیں، نہ تفتیش سے ہر شخص کو اس جز کا وقوع یا عدم وقوع معلوم ہو سکتا ہے۔

دوسری حالت یہ ہے کہ کمپنی نے یہ سود غیر مسلم سے لیا ہے تو اس میں ربوا من الحربی کا مسئلہ جاری ہوگا، جس کا مختلف فیہ ہونا معلوم ہے، اس لئے مبتلا کو اس میں تنگی نہ ہوگی، اور جو سود کمپنی نے دیا ہے اس میں شرکاء کا سود سے انتفاع محتمل ہی نہیں (امداد الفتاوی ۴۹۱/۳، ۴۹۲)۔

۹۔ اگر حصص کے ساتھ قرض تمسکات کا خریدنا لازم نہ ہو تو صرف حصص ہی خریدے جائیں اور اگر حصص کے ساتھ قرض تمسکات بھی خریدنا لازم ہو تو سوال میں ذکر کردہ نیت کے ساتھ خریدنا جائز ہے۔ لیکن جتنے میں خریدا ہے اس سے زیادہ پر فروخت کرنا کی گنجائش نہیں، زائد رقم سود ہو جائے گی۔

اسی طرح فروختگی سے پہلے اس پر جو سود کا اضافہ ہو چکا ہو اس کو بھی شامل کر کے دونوں کی مجموعی قیمت پر بھی فروخت کرنا جائز نہیں، بلکہ خالص قرض کی رقم پر فروخت کیا جائے۔ البتہ کم پر فروخت کرنے کی گنجائش ہے، کیونکہ سوال میں اگر چہ اسے ''فروختگی'' سے تعبیر کیا گیا ہے مگر حقیقت میں یہ ''خرید و فروخت'' نہیں ''حوالہ'' ہے۔ اگر بیع کی نیت ہو تو کسی طرح یہ بیع جائز نہ ہوگی، کیونکہ دین کی بیع درست نہیں۔ در مختار میں ہے:

وأفتى المصنف ببطلان بيع الجامكية لما في الاشباه بيع الدين إنما يجوز من المديون. وفي رد المختار إذا باع الدين من غير من هو عليه كما ذكر لا يصح (۱۴/۴)۔

ہاں اگر حوالہ کی نیت کی جائے تو یہ معاملہ جائز ہوگا مگر پھر حوالہ کی ساری شرائط کا لحاظ رکھنا ضروری ہوگا۔ یہاں تین فریق ہیں:

محیل: حوالہ کرنے والا یعنی وہ شخص جس نے کمپنی سے قرض تمسک خریدا ہے۔

محتال[۱]: جس کا قرض دوسرے کے حوالہ کیا جا رہا ہے یعنی کمپنی۔

محتال علیہ: جسے اب قرض کی وصولیابی کا ذمہ دار بنایا جا رہا ہے یعنی وہ شخص جو قرض تمسک خریدنے والے سے قرض تمسک خرید رہا ہے۔

محیل قرض تمسکات پر زائد رقم اس لئے نہیں لے سکتا کہ حوالہ کرنا ہے اور کم اس لئے لے سکتا ہے کہ اسے جائز تھا کہ وہ قرض کی پوری رقم حوالہ کرے یا اس کا کوئی جز۔

محیل کا جو قرضہ کمپنی کے ذمہ تھا، اس نے اسے محتال علیہ سے وصول کر کے اور قرض تمسکات محتال علیہ کے سپرد کر کے یہ بتا دیا کہ اب یہ قرضہ کمپنی سے تم وصول کر و اور اپنے پاس رکھ لو، یہاں اہم بات یہ ہے کہ جب محیل نے

۱۔ حقیقت میں محتال وہ شخص ہے جس نے قرض تمسک خریدا ہے اور محتال علیہ کمپنی ہے، یہ کتاب الحوالہ کی فقہی اصطلاح کے مطابق ہے، لیکن یہاں جو صورت حال پیش آئی ہے اس کے اعتبار سے محتال اور محتال علیہ الگ لکھے گئے ہیں، یوں فقہی اصطلاح بھی یہاں صادق آ جاتی ہے۔ مسئلہ میں کسی اعتبار سے کوئی فرق نہیں پڑے گا۔

قرض تمسکات دے کرمحتال علیہ سے کمپنی پر عائد شدہ قرض کی رقم وصول کر لی تو یہ محتال علیہ کا قرضدار ہو گیا اور محتال علیہ قرضخواہ، اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ اگر محتال علیہ کمپنی سے کسی وجہ سے تمسکات کی رقم وصول کرنے پر قادر نہ رہا تو جو رقم وہ محیل کو دے چکا ہے محیل اسے لوٹائے گا (دیکھئے: ہدایہ ۱۲۹/۳، تنقیح فتاوی حامدیہ ۲۹۳/۱)۔

قرض تمسکات کو کم قیمت پر حوالہ (فروخت) کرنے کی صورت میں محتال (مشتری) سے کہہ دیا جائے کہ تمہاری دی ہوئی رقم سے جو زائد رقم تم کو ملے گی (یعنی اصل قرض تھا ایک ہزار روپے، حوالگی ہوئی نوسو روپے کی تو قرض تمسکات پر محتال کو ایک سو روپے زائد ملے) وہ تمسکات سے روپے حاصل کرنے کی دوڑ دھوپ کی اجرت میں رکھ لینا، ساتھ ہی اسے یہ بھی بتادیا جائیکہ ان تمسکات پر جو سود لگ رہا ہے اسے وصول نہ کرنا، اس کے بعد بھی وہ وصول کرے گا تو خود گناہ گار ہوگا، اس کی ذمہ داری ختم ہو جائے گی (دیکھئے: امداد الفتاوی ۴۹۱/۳)۔

۱۰۔ خریدے جاسکتے ہیں اور ان تمسکات پر ملنے والے سود کو بلانیت ثواب غرباء پر صدقہ کر دیا جائے۔

۱۱۔ قرض تمسکات کی فروختگی دراصل حوالہ ہے اور حوالہ کی ہی نیت وشرائط کے ساتھ جائز ہوسکتا ہے ورنہ نہیں، جیسا کہ سوال نمبر۹ کے جواب کے تحت تفصیل سے لکھا جاچکا ہے۔ لہٰذا زائد قیمت پر فروخت (حوالہ) کرنا جائز نہیں ہے۔

مضمر حصص کی قیمت میں کمی بیشی کا کوئی اعتبار نہ ہوگا بلکہ قرض تمسکات جتنی رقم کے ہیں وہی رقم معتبر ہوگی اور اسی کی حوالگی صحیح ہوگی۔

۱۲۔ کمپنی اور بازار دونوں سے خریدے جاسکتے ہیں، لیکن کمپنی سے خریدنا دراصل کمپنی کو قرض دے کر سند قرض حاصل کرنا ہے، لیکن بازار سے خریدنا بیع کی نیت وشرط کے ساتھ جائز نہیں کیونکہ یہ حوالہ ہے، لہٰذا حوالہ کے احکام پر عمل درآمد ضروری ہے، جن کی تفصیل گزر چکی ہے۔

۱۳۔ مذکورہ قرض تمسکات میں بھی حوالہ کے احکام پر عمل کر سکتے ہیں، لیکن ''فائدہ'' غالباً نہ ہو سکے گا کیونکہ زائد پر فروخت (حوالہ) کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔

۱۴۔ احقر کے نزدیک یہ صورت جائز معلوم ہوتی ہے، اس کی نظیر انکم ٹیکس (Income Tax) وسیل ٹیکس (Sale Tax) میں سودی رقم دینے کا جواز ہے (فتاوی رحیمیہ ۱۷۵/۳، نظام الفتاوی ۴۳۱،۴۳۰/۲)۔

۱۵۔ ناقابل تبدیل اجزاء کی فروخت (حوالگی) پر اضافی رقم نہیں لی جاسکتی، لہٰذا یہ سوال ہی ختم ہو جاتا ہے کہ حصص کی لاگت کو اضافی قیمت سے منہا کر کے کم کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔

۱۶۔ ناقابل تبدیل اجزاء کے حوالہ (فروخت) کرنے پر ''نقصان'' سے مراد یہ ہو کہ اتنی رقم نہ مل پائے گی جو حصص مضمر ہونے کی صورت میں ملتی لیکن وہ رقم مل جائے گی جو اب کمپنی کے ذمہ قرض رہ گئی ہے، تو یہ نقصان شرعاً نقصان نہیں۔ لہٰذا سود سے اس کی تلافی کا کیا سوال۔

لیکن اگر نقصان سے مراد یہ ہو کہ اتنی رقم نہ مل پائے گی جو اب کمپنی کے ذمہ باقی رہ گئی ہے تو بھی موجودہ

صورت میں سود کی رقم سے اس کی تلافی احقر کے نزدیک جائز نہیں، کیونکہ سود ملا ہے کمپنی سے اور نقصان ہوا ہے کسی اور کو ناقابل تبدیل اجزاء حوالہ (فروخت) کرنے سے۔

جہاں تک سوال نمبر ۱۴ کا تعلق تھا اس میں اضافی رقم لینا اور سود دینا، دونوں کام کمپنی ہی کرتی تھی، لہذا جو رقم جہاں سے آئی تھی وہیں پہونچ گئی۔ پھر موجودہ صورت میں نقصان کا کیا سوال؟ ناقابل تبدیل اجزاء کی رقم کمپنی تو دے گی ہی، خواہ تاخیر سے ہی سہی۔

۱۷۔ قرض تمسکات پر ملا سود واجب التصدق ہوگا، اور قرض تمسکات کی فروخت (حوالہ) پر منافع کا سوال ہی نہیں، تفصیل جواب نمبر ۹ کے تحت گذری ہے۔

۱۸۔ حصص کی بیع منقول کی بیع ہے، اور منقولات کی بیع بلا قبضہ جائز نہیں ہے۔

وبيع المنقول قبل القبض لايجوز بلاخلاف بين أصحابنا (بدائع الصنائع ۳۰۶/۵)۔

بزازیہ میں ہے:

لايصح بيع المنقول قبل قبضه من البائع أو الأجنبي لنهيه عليه الصلوة والسلام عن بيع مالم يقبض (بزازیہ ۳۹۶/۴، شامی ۱۶۲/۴، فتح القدیر ۱۳۵/۶)۔

نام کی منتقلی ہی قبضہ ہے، جب نام منتقل نہیں ہوا تو قبضہ نہیں ہوا، لہذا یہ خرید و فروخت جائز نہ ہوگی۔

۱۹۔ قرض تمسکات کو زائد رقم پر فروخت (حوالہ) نہیں کیا جاسکتا، انتظار کیا جائے اور حصص میں تبدیل ہونے کے بعد فروخت کیا جائے تاکہ زائد رقم جائز رہے۔ چونکہ یہ حوالہ ہے اس لئے قبضہ کی شرط نہیں ہے، نام منتقل ہوئے بغیر بھی "حوالہ" کرنا جائز ہے لیکن زائد رقم لینا جائز نہیں ہے۔

☆☆☆

مفتی اسماعیل بھدکودروی، گجرات

۱۔ کمپنی کی جس اسکیم میں سود پر قرض لینا شامل ہو، ایسی اسکیم بنا کر اجرت لینا جائز نہیں ہے، کیونکہ باختیار خود سودی قرض لینے کا مباشر بنتا ہے۔

۲۔ سودی قرض دلانے کی کارروائی میں مدد کر کے اجرت حاصل کرنا جائز نہیں ہے، حدیث شریف میں سودی معاملہ میں معاون بننے پر وعید وارد ہوئی ہے۔

۳۔ ناقابل تبدیل سودی قرض تمسکات سے متعلق امور انجام دے کر اجرت حاصل کرنا جائز نہیں ہے، یہ حکم کمپنی کے غیر حصہ دار کے لئے مذکورہ تمسکات کی کارروائی سے متعلق ہے، کیونکہ کمپنی کے پرانے حصہ دار کیلئے بطور حق سودی قرض تمسکات سے متعلق امور انجام دے کر اجرت حاصل کرنا محل غور و فکر ہے۔

۴۔ اس صورت میں بھی غیر شریک کے لئے حصص سے منسلک ناقابل تبدیل قرض تمسکات کے اجراء سے متعلق امور انجام دے کر اجرت حاصل کرنے کا حکم جواب نمبر ۳ کی طرح ناجائز ہے، اور حصہ دار کے لئے یہ امور

انجام دے کر اجرت حاصل کرنا محل غور وفکر ہے۔

۵۔ کلی طور پر قابل تبدیل سودی قرض تمسکات سے متعلق امور انجام دے کر اجرت حاصل کرنا جائز ہے، چاہے یہ امور کمپنی کے حصہ دار کے لئے انجام دیئے جائیں یہ غیر حصہ دار کے لئے، دونوں صورتوں میں اجرت لینا جائز ہے کیونکہ سود کے نام سے ملنے والی رقم کو برابری کے حصص کی قیمت کی کمی پر محمول کیا جاسکتا ہے۔

جزوی طور پر قابل تبدیل قرض تمسکات سے متعلق امور غیر حصہ دار کے لئے انجام دے کر اجرت حاصل کرنا ناجائز ہے، البتہ حصہ دار کے لئے یہ امور انجام دینا اور اجرت حاصل کرنا محل غور ہے۔

۶۔ اس صورت میں سود کا دخل نہیں ہے، لہٰذا ایسے غیر سودی قرض تمسکات سے متعلق امور انجام دے کر اجرت حاصل کرنا جائز ہے، اس صورت میں اگرچہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ قرض دے کر برابری کے حصص کم قیمت میں حاصل کرنے کا فائدہ اٹھانا پایا جاتا ہے، مگر اس قرض تمسکات کے سرمائے میں اگر یہ توجیہ کی جائے کہ یہ سرمایہ قرض نہیں ہے بلکہ ملنے والے حصص کی داخل کردہ قیمت ہے، تو پھر قرض دے کر اس سے کم قیمت میں حصص حاصل کرنے کا اشکال باقی نہ رہے گا۔

۷،۸۔ حکیم الامت حضرت مولانا تھانویؒ نے ایسی کمپنی کے شیئرز خرید کر اس میں سرمایہ لگانے کا یہ حل تحریر فرمادیا ہے کہ: سو جس حصہ دار کو حصہ داخل کرتے وقت اس کی اطلاع نہ ہوا اس نے اس نے تو کارکنان کمپنی کو ان دو امر کا وکیل ہی نہیں بنایا، اس لئے کارکنوں کا یہ فعل اس کی طرف منسوب نہ ہوگا، اور جس کو اطلاع ہو وہ تصریحاً اس سے ممانعت کردیں، گو اس ممانعت پر عمل نہ ہوگا مگر اس ممانعت سے اس فعل کی طرح نسبت تو نہ ہوگی۔ (امداد الفتاوی ۳/۴۹۱)۔

۹۔ حصص سے منسلک ناقابل تبدیل یا قابل تبدیل سودی قرض تمسکات بازار سے خریدنا نہ کمپنی کے پرانے حصہ دار کے لئے جائز ہے نہ غیر حصہ دار کے لئے، اس لئے کہ یہ صورت تو نقد رقم دے کر دوسرے سے اس کا کمپنی کو دیا ہوا قرض خریدنا ہے، اور اگر نقد رقم اور قرض تمسکات میں اداشدہ سرمایہ میں کمی زیادتی ہو تو اور بھی زیادہ مذموم ہے کہ ربائے فضل کا تحقق بھی ہوگا۔

کلی قابل تبدیل سودی قرض تمسکات کو براہ راست کمپنی سے خریدنا حصہ دار اور غیر حصہ دار دونوں کے لئے جائز ہو اس کی گنجائش ہے، کیونکہ اس صورت میں ملنے والے سود کو برابری کے حصص کی قیمت کی کمی پر محمول کیا جاسکتا ہے۔

جزوی طور پر قابل تبدیل سودی قرض تمسکات کو براہ راست کمپنی سے خریدنا غیر حصہ دار کے لئے تو جائز نہیں ہے، کیونکہ اس کے سرمایہ کا ناقابل تبدیل جز تو خالص سودی قرض ہی میں محبوس رہے گا، البتہ کمپنی کے حصہ دار کے لئے ایسے تمسکات کا خریدنا محل غور وفکر ہے۔

۱۰۔ اس میں بھی وہی تفصیل ہے جو نمبر ۹ کے جواب میں مذکور ہوئی، اور اس صورت میں ایسی نیت کرنے سے کہ ان تمسکات کو بقدر ضرورت (یعنی حصص میں تبدیل ہونے تک) ہی روکا جائے گا، خریداری کے ناجائز ہونے پر کچھ اثر نہ ہوگا۔

۱۱۔ قابل تبدیل قرض تمسکات کے حصص میں تبدیل ہونے سے پہلے ان کو فروخت کرنا اور منافع حاصل کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ سرمایۂ تمسکات کے حصص میں تبدیل ہونے سے پہلے یہ سرمایۂ نقد کا سرمایۂ دین کے عوض کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ ہے جو کھلا ہوا سودی معاملہ ہے۔

۱۲۔ مذکورہ غیر سودی قابل تبدیل تمسکات کو براہ راست کمپنی سے خریدنا کمپنی کے حصہ دار اور غیر حصہ دار دونوں کے لئے جائز ہے، مگر بازار سے خریدنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ سرمایۂ نقد و دین کا کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ ہوگا۔

۱۳۔ ناقابل تبدیل قرض تمسکات اور جزوی طور پر قابل تبدیل قرض تمسکات کی پیشکش سے دوسرے کے حق میں دستبردار ہو کر اس کا عوض لینا جائز نہیں ہے کیونکہ کمپنی کے حصہ دار کے لئے ان دونوں قسم کے تمسکات کا لینا قابل غور وفکر ہے اور غیر حصہ دار کے لئے تو اس کا لینا جائز ہی نہیں ہے، اور کلی طور پر قابل تبدیل سودی قرض تمسکات کا خریدنا (ادائیگی قیمت اور ملنے والے سود میں نقص قیمت کی تاویل سے) اگرچہ جائز ہے مگر کمپنی تو اس کو قرض ہی کا نام دیتی ہے، اور حق اقراض سے دستبرداری کا عوض لینا جائز نہیں ہے۔ لہذا احتیاط یہی ہے کہ اس قسم کے تمسکات سے دوسرے کے حق میں دستبردار ہو کر فائدہ نہ حاصل کیا جائے۔

۱۴۔ جیسا کہ مذکورہ بالا جوابات میں واضح کیا گیا ہے اس کے مطابق کلی طور پر قابل تبدیل سودی تمسکات پر ملنے والے سود کو حصص کی قیمت کی کمی پر محمول کیا جاسکتا ہے۔

۱۵۔ اس طرح قرض تمسکات کے ناقابل تبدیل اجزاء کے فروخت پر حاصل شدہ اضافہ کو حصص کی اضافی قیمت میں سے منہا سمجھنا درست نہیں ہے، کیونکہ حصص کی اضافی قیمت کمپنی حاصل کرتی ہے، اور ناقابل تبدیل اجزاء کے فروخت پر ملنے والا اضافہ اس کے خریدار سے حاصل ہوتا ہے، جو سودی معاملہ سے حاصل ہوا ہے۔

۱۶۔ قرض تمسکات کے ناقابل تبدیل اجزاء کے فروخت پر ہوئے نقصان کی تلافی پر اس پر ملنے والے سود سے کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ نقصان خریدار سے ہونے والے سودی معاملہ میں ہے اور ملنے والا سود کمپنی ادا کرتی ہے۔

۱۷۔ سوال نمبر ۱۵ اور ۱۶ میں ذکر کردہ جزوی طور پر قابل تبدیل قرض تمسکات کا خریدنا ہی ناجائز ہے، اگر کسی نے لاعلمی میں خرید لیا تو اس کے سود کو بلانیت ثواب فقراء پر صدقہ کردینا چاہئے، اور اگر لاعلمی میں نفع لے کر دوسرے کو فروخت کردیا تو اگر اس معاملہ کو فسخ کرنا دشوار ہو تو لیا ہوا نفع خریدار کو واپس کردے، اس لئے کہ یہ نفع شرعاً سود ہے اور اس کا مالک معلوم ہے۔

۱۸۔ حصص کی خرید وفروخت کا مطلب حصہ دار (شیئر ہولڈر) کمپنی کے مشترکہ اثاثوں میں سے جس مشاع حصہ کا مالک ہے اس حصہ کی خرید وفروخت کرنا ہے، اور اپنے نام حصص کو منتقل کرنے کا مطلب تو صرف اپنی ملکیت کا دستاویزی ثبوت اور استحکام فراہم کرنا ہے، اور ظاہر ہے کہ مالک حصص کی ملکیت شرعاً دستاویزی ثبوت پر موقوف نہیں ہے، لہذا شیئر ہولڈر اپنے مملوکہ حصص اپنے نام منتقل کرائے بغیر بھی فروخت کرسکتا ہے۔ کمپنی کے مشترکہ اثاثوں میں اشیاء غیر منقولہ (مکانات، فیکٹری وغیرہ) اور اشیاء منقولہ (فرنیچر، تیار شدہ مال، خام مال، نقد سرمایہ وغیرہ) دونوں قسم کی

چیزیں شامل ہیں، اشیاء غیر منقولہ کی فروخت تو قبضہ سے قبل ہی جائز ہے مگر اشیاء منقولہ کی فروخت قبضہ کے بعد جائز ہے، لیکن کارکنان کمپنی شیئر ہولڈر کے وکیل ہیں اس لئے ان کا قبضہ مالک کا قبضہ شمار ہوگا۔ کمپنی کی اشیاء مشترکہ میں نقد سرمایہ بھی شامل ہوگا، لہذا حصص کی فروخت میں بظاہر مالک حصص کا سرمایۂ نقد کا حصہ بھی شامل ہوگا اور سرمایۂ نقد کے تبادلہ میں طرفین سے قبضہ ہونا شرط ہے، ورنہ معاملہ جائز نہ ہوگا، اور یہاں مجلس میں طرفین کا قبضہ نہیں پایا جائے گا۔ اس پیچیدگی کا حل حکیم الامت حضرت مولانا تھانویؒ نے ان الفاظ میں تحریر فرمایا ہے: ''رہا قصہ تقابض کا سو اس کا ایک حیلہ ہوسکتا ہے، وہ یہ کہ مشتری بائع سے یوں کہے کہ تمہارا جتنا روپیہ کمپنی میں ہے اپنے اس زرثمن میں سے تم کو اس قدر (قرض) دیتا ہوں، اور تم اس قرض کا حوالہ اس کمپنی پر کردو، کہ اس سے وصول کروں یا کسی کام میں لگوادوں، اور جو زرثمن میں اس روپے سے کچھ زیادت ہے، اس کے عوض تمہارے حصہ کا سامان از قبیل عروض خرید تا ہوں۔'' (امداد الفتاوی ۳/۴۹۲)

۱۹۔ مذکورہ تمسکات میں لگے ہوئے سرمایہ کے حصص میں تبدیل ہونے سے پہلے (چاہے وہ تمسکات مالک کے نام منتقل ہوئے ہوں یا نہ ہوئے ہوں) ان تمسکات کو کمپنی کے علاوہ کسی دوسرے سے خریدنا یا کمپنی سے خرید کر کسی دوسرے کو فروخت کرنا، یہ سرمایۂ نقد و دین کا کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کا معاملہ ہے جو سودی معاملہ ہے، لہذا جائز نہیں ہے۔

☆☆☆☆☆

کمپنی سے متعلق جوابات کی تلخیص

(۱۹سوالات کے جوابات)

از...... مفتی محمد فہیم اختر ندوی

۱۔ جائز نہیں ہے۔(مولانا شمس پیرزادہ، مفتی اسماعیل صاحب)
سوال واضح نہیں ہے۔(مولانا برہان الدین سنبھلی)
اجرت لینا جائز ہے۔(مفتی جمیل احمد نذیری، مولانا عبید اللہ اسعدی)

۲۔ جائز نہیں ہے۔(مفتی اسماعیل صاحب، مولانا شمس پیرزادہ، مولانا برہان الدین سنبھلی، مفتی جمیل احمد نذیری) اگر وہ کمپنی جواز کا فتوی لے چکی ہے اور یہ مدد محنت و وقت کی قربانی کے ساتھ ہو تو درست ہے۔(مولانا عبید اللہ الاسعدی)

۳۔ حاصل کی جاسکتی ہے۔(مفتی جمیل احمد نذیری)
جائز نہیں ہوگی۔(مولانا عبید اللہ الاسعدی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا شمس پیرزادہ)
کمپنی کے غیر حصہ دار کے لئے درست نہیں ہے، پرانے حصہ دار کے لئے محل غور وفکر ہے۔(مفتی اسماعیل صاحب)

۴۔ نہیں کی جاسکتی۔(مولانا شمس پیرزادہ، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا عبید اللہ الاسعدی)
حاصل کی جاسکتی ہے۔(مفتی جمیل احمد نذیری)
غیر حصہ دار کے لئے درست نہیں ہے، حصہ دار کے لئے محل غور ہے۔(مفتی اسماعیل صاحب)

۵۔ جائز نہیں ہے۔(مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا شمس پیرزادہ، مولانا عبید اللہ الاسعدی)
اجرت حاصل کی جاسکتی ہے۔(مفتی جمیل احمد نذیری)
کلی طور پر قابل تبدیل میں درست ہے، جزوی طور پر قابل تبدیل میں غیر حصہ دار کے لئے درست ہے۔(مفتی اسماعیل)

۶۔ اجرت حاصل کی جاسکتی ہے(مفتی جمیل احمد نذیری، مولانا عبید اللہ الاسعدی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مفتی اسماعیل)
جائز نہیں ہے۔(مولانا شمس پیرزادہ صاحب)

۷۔ جائز نہیں ہے۔(مولانا برہان الدین سنبھلی)
جائز ہے۔(مولانا عبید اللہ الاسعدی، مولانا شمس پیرزادہ، مفتی اسماعیل صاحب)
جائز ہے بشرطیکہ کمپنی کا کاروبار مباح ہو۔(مفتی جمیل احمد نذیری)

۸۔ کی جاسکتی ہے۔(مفتی جمیل احمد نذیری، مفتی اسماعیل صاحب، مولانا شمس پیرزادہ، مولانا عبید اللہ الاسعدی)
سود پر لئے قرض کی رقم اور غیر سودی رقم کے کاروبار علیحدہ علیحدہ ہوں تو جائز ہے۔(مولانا برہان الدین سنبھلی)
۹۔ جائز نہیں ہے۔(مولانا شمس پیرزادہ، مولانا عبید اللہ الاسعدی، مفتی اسماعیل صاحب)
جائز ہے بشرطیکہ جتنے میں خریدا ہے اسی قیمت پر فروخت کرے۔(مفتی جمیل احمد نذیری)
اگر حصص غیر سودی ہوں تو انہیں فروخت کی غرض سے خریدنا شرعاً جائز ہے۔(مولانا برہان الدین سنبھلی)
۱۰۔ نہیں۔(مولانا شمس پیرزادہ، مولانا عبید اللہ الاسعدی)
اگر حصص غیر سودی ہوں تو انہیں بغرض فروخت خریدنا درست ہے۔(مولانا برہان الدین سنبھلی)
خریدے جاسکتے ہیں۔(مفتی جمیل احمد نذیری)، بازار سے خریدنا درست نہیں ہے۔(مفتی اسماعیل صاحب)

۱۱۔ درست نہیں ہے۔(مفتی اسماعیل صاحب، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا شمس پیرزادہ، مولانا عبید اللہ الاسعدی)، زائد رقم پر فروختگی درست نہیں ہے، جتنی رقم کے قرض تمسکات ہیں وہ رقم معتبر ہوگی۔(مفتی جمیل احمد نذیری)

۱۲۔ نہیں۔(مولانا شمس پیرزادہ، مولانا عبید اللہ الاسعدی)
جائز ہے۔(مولانا برہان الدین سنبھلی)
کمپنی سے خریدنا درست ہے، بازار سے خریدنے میں حوالہ کے احکام پر عمل ضروری ہے کیونکہ یہ حوالہ ہے۔(مفتی جمیل احمد نذیری)۔
کمپنی سے خریدنا جائز ہے، بازار سے خریدنا درست نہیں ہے۔(مفتی اسماعیل صاحب)

۱۳۔ جائز نہیں۔(مولانا عبید اللہ الاسعدی، مفتی اسماعیل صاحب)
فائدہ حاصل کیا جاسکتا ہے۔(مولانا شمس پیرزادہ صاحب)
اس میں بھی حوالہ کے احکام پر عمل کر سکتے ہیں۔(مفتی جمیل احمد نذیری)
محض ''پیشکش'' شرعاً قابل عوض نہیں لہذا درست نہیں ہے۔(مولانا برہان الدین سنبھلی)

۱۴۔ درست نہیں ہے۔(مولانا شمس پیرزادہ)
جائز معلوم ہوتی ہے۔(مفتی جمیل احمد نذیری، مفتی اسماعیل صاحب)
سوال سمجھ میں نہیں آیا۔(مولانا عبید اللہ الاسعدی، مولانا برہان الدین سنبھلی)

۱۵۔ ناقابل تبدیل اجزاء کی فروخت پر اضافی رقم نہیں لی جاسکتی، لہذا یہ سوال ہی ختم ہو جاتا ہے۔(مفتی جمیل احمد نذیری)
درست نہیں ہے۔(مولانا شمس پیرزادہ، مفتی اسماعیل صاحب)

سوال سمجھ میں نہیں آیا۔(مولانا عبیداللہ الاسعدی، مولانا برہان الدین سنبھلی)

۱۶۔ نہیں۔(مولانا شمس پیرزادہ، مولانا عبیداللہ الاسعدی، مفتی جمیل احمد نذیری، مفتی اسماعیل صاحب)

جس سے سود وصول ہوا ہے اسی کو وہ رقم دی جائے تو جائز، ورنہ نہیں۔(مولانا برہان الدین صاحب)

۱۷۔ بلانیت ثواب فقراء ومساکین پر صدقہ کردینا چاہئے۔(شمس پیرزادہ، مفتی اسماعیل، عبیداللہ اسعدی صاحب)
(مولانا برہان الدین سنبھلی)

واجب التصدیق ہوگا۔(مفتی جمیل احمد نذیری)، یہ سوال ہی بے محل ہے۔

۱۸۔ جائز ہے۔(مولانا شمس پیرزادہ، مفتی اسماعیل صاحب)

جائز نہیں ہے۔(مفتی جمیل احمد نذیری)

بیع قبل القبض کی صورت نہ پیدا ہو تو جواز ہے۔(مولانا برہان الدین سنبھلی)

۱۹۔ جائز نہیں ہے۔(مفتی اسماعیل صاحب)

چونکہ یہ حوالہ ہے اس لئے درست ہے، لیکن زائد رقم لینا جائز نہیں ہے۔(مفتی جمیل احمد نذیری)

بیع قبل القبض کی صورت نہ پیدا ہو تو درست ہے۔(مولانا برہان الدین سنبھلی)

قرض تمسکات خریدنا جائز نہیں، تو فروخت کا کیا سوال۔(مولانا شمس پیرزادہ)

نوٹ: مفتی نظام الدین صاحب نے ''کمپنی میں سرمایہ کاری'' مضمون کے ذیلی عناوین پر تبصرہ فرمایا ہے، اور مولانا حبیب الرحمٰن خیرآبادی صاحب نے ایک عمومی تبصرہ ایک صفحہ کے مضمون میں فرمایا ہے، ان دونوں کی تلخیص شامل نہیں ہے۔

☆☆☆☆☆

کمپنی کے کاروبار سے متعلق چند مزید سوالات

۱۔ کمپنیز کی اپنے کاروبار کی نوعیت کے اعتبار سے تین قسمیں ہوسکتی ہیں:

(۱) وہ کمپنیاں جن کا کاروبار حلال ہو۔

(۲) وہ کمپنیاں جن کا کاروبار حرام ہو۔

(۳) وہ کمپنیاں جن کا بنیادی کاروبار حلال ہے لیکن ان کو بعض اوقات سودی لین دین میں ملوث ہونا پڑتا ہے۔

ظاہر ہے کہ نمبر۲ میں مذکور کمپنی میں حصہ لینا جائز نہیں ہے، اور نمبر۱ میں حصہ لینا جائز ہے، نمبر۳ کے بارے میں کیا شرعی حکم ہے؟

اس ضمن میں اس حقیقت کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ کمپنی خود ایک فرد اعتباری ہے، جس کا قانونی وجود تسلیم کیا جاتا ہے، کمپنی کا طریقۂ کار یہ ہوتا ہے کہ تمام شیئرز ہولڈرس مل کر مجموعی طور پر کمپنی کے مالکان ہوتے ہیں، کمپنی کو اپنی میٹنگ میں کثرت رائے سے بورڈ آف ڈائرکٹرس یعنی انتظامیہ کا انتخاب کرنا ہوتا ہے، کمپنی کا یہ انتظامیہ کمپنی کو چلانے اور اس کی پالیسی کے بارے میں ان فیصلوں کا پابند ہوگا جو کمپنی کی مجلس عمومی طے کرے گی، مجلس عمومی سے مراد وہ مجلس ہے، جس کے رکن تمام حصہ دار ہوں گے۔ واضح رہے کہ ہر حصہ دار کے ووٹ کی قیمت اس کے حصص کے تناسب سے متعین ہوگی۔ کمپنی کے ہر حصہ دار کو مجلس عمومی کی نشست میں کمپنی کے بارے میں اظہار خیال کا حق ہوگا۔ اگر کوئی شخص کمپنی کی کسی ایسی پالیسی کو جس میں سودی لین دین کا ارتکاب ہوتا ہو پسند نہیں کرتا ہو تو اس پالیسی پر وہ اعتراض کرسکتا ہے، اور وہ یہ بھی کوشش کرسکتا ہے کہ اس کی رائے کو اکثریت حاصل ہو، عمل بہرحال اسی رائے پر ہوگا جو کثرت رائے سے منظور کی جائے۔ اب یہاں پر چند سوالات پیدا ہوتے ہیں:

(الف) شیئرز ہولڈر (اپنی انفرادی حیثیت میں) اور بورڈ آف ڈائرکٹرس کے درمیان کیا رشتہ ہے؟ کیا بورڈ آف ڈائرکٹرس کے ہر تصرف اور عمل کی نسبت ہر شیئرز ہولڈر کی طرف کی جائے گی؟ کمپنی قوانین کے ماہرین کا خیال یہ ہے کہ بورڈ آف ڈائرکٹرس، شیئرز ہولڈرس کی انفرادی حیثیت میں نمائندگی نہیں کرتا ہے، بلکہ وہ کمپنی کی نمائندگی کرتا ہے، جس کا خود علاحدہ قانونی وجود ہے۔

(ب) اگر کوئی شیئرز ہولڈر مجلس عمومی میں کسی ایسی پالیسی کی مخالفت میں ووٹ دیتا ہے جو سودی لین دین پر مشتمل ہو اور اکثریت حاصل نہیں ہونے کے باعث اس کی مخالفت کامیاب نہیں ہوتی تو کیا اسے اس صورت میں سودی لین دین کے اس عمل کی ذمہ داری سے بری الذمہ قرار دیا جاسکتا ہے؟

۲۔ مالیاتی ادارے اجرت پر لوگوں کی مختلف خدمات بھی انجام دیا کرتے ہیں، منجملہ ان خدمات کے، ایک کام مختلف کمپنیوں کے پروجیکٹ بنانا بھی ہے۔ کیا اسلامی مالیاتی ادارہ اس طرح کی فنی خدمات انجام دے سکتا ہے جبکہ بعض کمپنیوں کی اسکیمیں ایسی بھی ہوں گی جن میں حصہ داروں کے سرمایہ کے علاوہ،

(الف) سود پر قرض حاصل کرنا۔
(ب) ڈبنچر جاری کرنا، (حصص میں قابل تبدیل اور نا قابل تبدیل)۔
(ج) حصص سے منسلک ڈبنچر جاری کرنا۔
(د) کچھ عرصے بعد کلی یا جزوی طور پر حصص میں تبدیل ہونے والے ڈبنچر جاری کرنا۔
(ھ) صفر سودی قرض تمسکات جاری کرنا بھی شامل ہے۔

واضح رہے کہ ڈبنچر سود بردار قرض تمسک کو کہتے ہیں۔ یہ قرض تمسک جزوی یا کلی طور پر حصص میں تبدیل ہونے والے بھی ہوسکتے ہیں اور حصص میں تبدیل نہ ہونے والے بھی ہوسکتے ہیں۔ اول الذکر کو (کنورٹیبل ڈبنچر۔ Convertible Debenture) اور آخر الذکر کو (نان کنورٹیبل ڈبنچر۔ Non Convertible Debenture) کہتے ہیں۔ صفر سودی قرض تمسک پر بظاہر نہ سود آتا ہے اور نہ اس کے بقدر زائد رقم کمپنی کو دی جاتی ہے، لیکن جن شیئرز میں یہ تمسک تبدیل ہوتے ہیں ان کی قدر، عرفی قدر سے نسبتاً زیادہ ہوتی ہے اور یہ اجراء سے قبل ہی طے پاتا ہے، حصص سے منسلک ڈبنچر کے اجراء کی اسکیم یہ ہے کہ سرمایہ کار کو حصص میں اگر سرمایہ کاری کرنی ہے تو سود بردار تمسکات میں بھی سرمایہ کاری لازماً کرنی ہوگی۔

۳۔ سوال نمبر ۲ (ج) میں حصص سے منسلک ڈبنچر کا ذکر ہے، اس اسکیم کے ذریعہ سرمایہ کار اگر سرمایہ کاری کرے اور اس سرمایہ کاری کے نتیجے میں حاصل ہوئے ڈبنچر کو بازار میں فروخت کردے تو نتیجہ کے طور پر حصص میں جو خالص سرمایہ کاری ہوئی وہ اس قدر بازار سے حاصل کئے گئے حصص سے کم ہوتی ہے، کیا اس فائدہ کے پیش نظر اس اسکیم میں سرمایہ کاری جائز ہوگی؟

۴۔ سوال نمبر ۲ (د) میں حصص میں تبدیل سود بردار قرض تمسکات کے ذریعہ سرمایہ کار اگر سرمایہ کاری کی جائے اور صرف قرض تمسکات کے اس حصہ کو جو تبدیل ہوگیا یا ہوا چاہتا ہے برقرار رکھا جائے اور بقیہ کو بازار میں فروخت کردیا جائے تو بھی خالص سرمایہ کاری حصص میں بازاری قدر کے مقابلہ میں کم ہوگی۔ کیا اس فائدہ کے پیش نظر اس اسکیم میں سرمایہ کاری جائز ہوگی؟۔

۵۔ سوال نمبر ایک شق (ھ) میں دی گئی صفر سودی قرض تمسک اسکیم میں سرمایہ کاری کے لئے شرعی حکم کیا ہوگا؟

۶۔ سوال نمبر ۲ اور نمبر ۳ میں قرض تمسک اپنی قدر عرفی سے ہمیشہ کم قدر پر فروخت ہوتا ہے الا یہ کہ اسے حصص میں تبدیل ہونے سے قبل فروخت کردیا جائے۔ کیا قرض اپنی قدر عرفی سے کم یا زیادہ قدر پر فروخت کیا جاسکتا ہے؟ نیز اس پر حاصل ہوئے سود سے اس کے نقصان کی تلافی کیا ممکن ہے؟

۷۔ کمپنیوں کو سرکار، سرکاری مالیاتی ادارے، بینک یا دوسری ایجنسیوں سے قرض لینا پڑتا ہے اور مالیاتی ادارے ایسی درخواستوں کو منظور کرانے کے لئے کوشش اور پیروی کا کام اجرت پر کرتے ہیں۔ تو کیا اسلامی مالیاتی اداروں کے لئے ایسی خدمات انجام دینا جائز ہوگا؟

۸۔ پہلے سے قائم اور مالی طور پر مستحکم کمپنیوں کے حصص کی بازاری قدر ان کی قدر عرفی سے کہیں زیادہ ہوتی ہے۔ایسی کمپنیاں کبھی کبھی اپنے موجود حصہ داروں اور ڈبنچر ہولڈرس کو فائدہ پہنچانے کی غرض سے ان کے حصص اور ڈبنچر کی نسبت سے بطور حق انہیں قابل تبدیل ڈبنچر میں سرمایہ کاری کی پیشکش کرتی ہیں۔ یہ حق قابل تبدیل بھی ہوتا ہے،حقدار اپنا حق استعمال کر کے سرمایہ کاری کرنا مناسب نہ سمجھے تو اپنا حق بازار میں فروخت بھی کرسکتا ہے اور فائدہ اٹھا سکتا ہے،لیکن اس فائدہ سے یقیناً کم ہوتی ہے جو سرمایہ کاری سے حاصل ہوتی ہے۔واضح رہے کہ اس اسکیم کے ختم ہونے کے بعد حصص کی قیمت بازار میں کم ہوجاتی ہے۔سوال یہ ہے کہ اس طرح ملے حق کے ذریعہ قابل تبدیل ڈبنچر میں سرمایہ کاری کے لئے کیا شرعی حکم ہے؟اور اس کی فروخت کے سلسلہ میں شرعی حکم کیا ہے؟

۹۔ کیا جزوی طور پر قابل تبدیل ڈبنچر کے حصص میں تبدیل ہوجانے کے بعد ناقابل جز کے فروخت پر ہوئے نقصانات کی تلافی اس پر ملے سود سے کی جاسکتی ہے؟

۱۰۔ شیئرز میں حصص کے خریداروں کو دو زمروں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:(۱) وہ لوگ جو کہ حصص خرید کر انہیں اپنے نام منتقل کرا کر کمپنی میں نفع ونقصان کے مستحق ہیں۔(۲) دوسرا وہ شخص جو کہ شیئرز بازار میں حصص کی قیمت کے اتار چڑھاؤ سے فائدہ اٹھانے کی غرض سے حصص کی خرید وفروخت کرتا ہے۔کیا اس غرض سے حصص کی خرید وفروخت بغیر اپنے نام منتقل کرائے ہوئے جائز ہوگا؟

۱۱۔ (الف) کیا یہ شرعاً روا ہوگا کہ حصص کو رہن رکھ کر غیر سودی قرض حاصل کیا جائے یا دیا جائے؟

(ب) کیا یہ شرط روا ہوگا کہ ڈبنچر (سود بردار تمسکات) رہن رکھ کر غیر سودی قرض حاصل کیا جائے یا دیا جائے؟

۱۲۔ عام طور سے حصص کو بازار سے خرید کر کمپنی میں اپنے نام منتقل کرانے میں ۳ ماہ کا عرصہ لگ جاتا ہے، اس عرصہ میں حصص کی قیمت میں کافی اتار چڑھاؤ کا امکان رہتا ہے،ایسے حالات میں اگر کسی قیمت میں اضافہ ہوجائے اور حصص جو کہ کمپنی کو بھیجے جاچکے ہیں لیکن منتقل ہوکر واپس نہیں آئے ہیں،ان کو مستقبل بازار میں بیچنے کا طریقہ اپنا کر سودا کیا جاسکتا ہے؟اس طرح حصص بردار حصص ہاتھ میں نہ ہوتے ہوئے بھی حصص فروخت کر کے ان کی قیمت میں مستقبل میں آئی امکانی گراوٹ کے خطرے سے اپنے آپ کو محفوظ کرسکتا ہے۔

سوال یہ ہے کہ اس طرح سے مالک کا حصص ہاتھ میں نہ ہوتے ہوئے بھی حصص کو بازار مستقبل میں بیع کرنا جائز ہوگا؟

کمپنی کے کاروبار سے متعلق جوابات

مولانا شیر محمد خاں رضوی، راجستھان

کمپنی کے حصص کے بارے میں کافی عرصہ سے غور وخوض جاری ہے۔ شیئرز ہولڈر، بورڈ آف ڈائرکٹر اور ڈبنچر کے باہمی تعلق کے تمام تر پہلوؤں پر تامل کیا گیا، مگر ان میں جواز کی کوئی صورت نظر نہیں آتی ہے۔ ڈبنچر میں صریحاً سود کا پہلو موجود ہے، اس لئے اس کے عدم جواز میں کوئی شک نہیں "احل الله البیع و حرم الربا"۔

رہا سوال شیئرز کا تو یہ بھی اقسام بیوع میں سے کسی بھی قسم کے تحت نہیں آتے، شرکت ومضاربت کے شرائط میں سے کسی بھی شرط پر من کل وجہ پورے نہیں آتے، البتہ شیئر میں ربا وقمار کا اشتباہ بظاہر عیاں ہے اس لئے احتراز لازم ہے۔

کمپنی کے حصص کے تعلق سے فاضل بریلویؒ فتاوی رضویہ میں رقم طراز ہیں:

''ظاہر ہے کہ حصہ روپیوں کا ہے اور وہ اُتنے ہی روپیوں کو بیچا جائے گا جتنے کا حصہ ہے یا کہ زائد کو بیچا گیا تو ''ربوا'' ہے، اور اگر مساوی ہی کو بیچا گیا تو ''صرف'' ہے، جس میں تقابض بدلین نہ ہوا، یوں حرام ہے۔'' (فتاوی رضویہ ۷/۱۱۱)۔

تمسکات کے بارے میں علماء دیوبند وبریلی شریف ہر دو کا یہی نظریہ ہے کہ اس سے احتراز کیا جائے۔

☆☆☆

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، میسور کرناٹک

ارسال کردہ سوال نامہ بہت دیر سے دستیاب ہونے پر مضامین پر نظر غائر ڈالنے کا موقع نصیب نہ ہوا لہذا طائرانہ نظر وتوجہ کے سہارے جواب وخیالات پیش خدمت کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں خدا کرے ان موضوعات پر خاص مطالعہ رکھنے والے بزرگوں سے استفادہ کا موقع نصیب ہو۔

۱۔ وہ کمپنیاں جن کا بنیادی کاروبار حلال ہے لیکن ان کو بعض اوقات سودی لین دین میں ملوث ہونا پڑتا ہے اس کمپنی میں حصہ لینا جائز ہے، اس لئے کہ اس کا بنیادی کاروبار حلال ہے، چونکہ عام شیئر ہولڈرس مجموعی طور پر کمپنی کے مالک ہوتے ہیں، کمپنی کا انتظامیہ مجلس عمومی کے اشاروں کے ماتحت ہوتا ہے، ہر حصہ دار کو سودی لین دین کی پالیسی پر اعتراض کا حق ہے، اپنی رائے کو منوانا اور اکثریت حاصل کرنا اس کے زور وہمت اور اثر ورسوخ پر منحصر ہے، کم از کم حقیقت کو واضح کرنے کے مواقع فراہم ہوتے رہتے ہیں، اور اپنی مخالفت منوانے کے بجائے کم از کم اس کے عدم جواز کا اعلان تو کرسکتا ہے، لہذا اس کو سودی لین دین کی ذمہ داری سے بری الذمہ قرار دیا جاسکتا ہے۔

۲۔ اسلامی مالیاتی ادارہ مختلف کمپنیوں کے پروجیکٹ بنانے کی خدمات انجام دے سکتا ہے، غیر اسلامی کج راہ روی کی تدریجی اصلاح کی بے حد گنجائش اور علمی وذہنی تبلیغ کے بے حساب مواقع فراہم ہوتے ہیں، ان خدمات سے دامن کشا ہونا۔ "الساکت عن الحق" کے تحت آنے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، چونکہ اس میں صفر سودی قرض

تمسکات جاری کرنا بھی شامل ہے، اسلام میں تخمینات کی اصلاح کی اجازت ہے، حصص سے منسلک ڈبنچر کے اجراء کی اسکیم بھی تخمینہ ہے، اس لئے اسلامی مالیاتی ادارہ مجاز ہوسکتا ہے۔

۳،۴: جائز ہے۔

۵۔ صفر سودی قرض تمسک اسکیم میں منفعت متعین نہیں ہوتی لہذا جائز قرار دی جاسکتی ہے۔

۷۔ اسلامی مالیاتی اداروں کے لئے ایسی خدمات کا انجام دینا جائز ہے۔

۸۔ زیر غور ہے۔

۹۔ تلافی کی جاسکتی ہے۔

۱۰۔ حصص کی خرید وفروخت اپنے نام منتقل کرانا بہتر ہے۔

۱۱۔ روا ہے۔

۱۲۔ جائز ہے۔

☆☆☆

مولانا شمس پیرزادہ، بمبئی

۱۔ جن کمپنیوں کا بنیادی کاروبار حلال ہے لیکن ان کو بعض اوقات سودی لین دین میں ملوث ہونا پڑتا ہے، ان میں حصہ لینا بحالات موجودہ جائز ہے، کیونکہ ان کا سودی لین دین ایک ضمنی بات ہے، اور شاید ہی کوئی کمپنی ایسی ہو جو سودی لین دین سے بالکل بچی ہوئی ہو، ہر کمپنی کو بینک سے قرض لینا پڑتا ہے اور اس پر سود دیئے بغیر چارہ کار نہیں ہے، اور وہ ڈبنچر بھی جاری کرتی ہے نیز ہر کمپنی اپنے ریز روفنڈ پر سود بھی حاصل کرتی ہے، جو سود وہ وصول کرتی ہے وہ مقدار میں کم ہوتا ہے اور جو سود وہ ادا کرتی ہے وہ مقدار میں زیادہ ہوتا ہے، اس لئے کمپنی کے منافع (Dividend) میں عام طور سے شامل نہیں ہوتا۔

(الف) بورڈ آف ڈائرکٹرس کو کمپنی کے قوانین کے مطابق اختیارات حاصل ہوتے ہیں اور شیئرز ہولڈرس کی جو سالانہ میٹنگ ہوتی ہے اس کے ان فیصلوں کے وہ پابند ہوتے ہیں جو کثرت رائے سے ہوئے ہوں، اس لئے بورڈ آف ڈائرکٹرس کے ہر تصرف اور عمل کا ذمہ دار ہر شیئر ہولڈر کو نہیں قرار دیا جاسکتا۔

(ب) اگر کوئی شیئر ہولڈر مجلس عمومی میں سودی لین دین کی مخالفت کرتا ہے اور اکثریت حاصل نہ ہونے کی وجہ سے اسکی بات مانی نہیں جاتی تو موجودہ حالات میں اسے اس عمل کی ذمہ داری سے بری الذمہ قرار دینا پڑے گا۔

۲۔ مالیاتی ادارے مختلف کمپنیوں کے پروجیکٹ بناسکتے ہیں اور اجرت پر فنی خدمات انجام دے سکتے ہیں بشرطیکہ ان کمپنیوں کا اصل کاروبار حرام نہ ہو، اور نہ ان اداروں کو کسی حرام سے ملوث ہونا پڑتا ہو۔

۳۔ حصص سے منسلک ڈبنچر میں سرمایہ کاری جائز نہیں کیونکہ یہ سودی معاملہ میں شرکت ہے۔

۴۔ حصص میں تبدیل سود بردار قرض تمسکات میں سرمایہ کاری جائز نہیں ہوگی کیونکہ حصص میں تبدیل نہ

ہونے والے ڈبنچر (Non Convertible Debenture) کا معاملہ کرنا خواہ وقتی طور پر ہی کیوں نہ ہو، سودی معاملہ میں شرکت کے مترادف ہے۔

۵۔ صفر سودی قرض تمسک (Zero Intrest Debenture) میں سرمایہ کاری جائز ہوگی کیونکہ ایسے ڈبنچر کچھ عرصہ بعد حصص میں تبدیل ہوجاتے ہیں یعنی وہ (Convertible) ہیں اور سود سے خالی ہیں، لہذا ان ڈبنچر کی نوعیت سود بردار ڈبنچر کی نہیں ہے۔

۶۔ ڈبنچر قرض تمسک ہے، اور اس کو قدر عرفی سے زیادہ قدر پر فروخت کرنے کا مطلب قرض پر سود حاصل کرنا ہے۔ رہا قدر عرفی (جو حقیقی قرض ہے) سے کم قدر پر فروخت کرنا تو یہ صورت ڈبنچر سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لیے جائز ہوگی، ورنہ قرض تمسک قابل فروخت چیز نہیں ہے۔

۷۔ کمپنیاں جن اداروں سے قرض لیتی ہیں وہ سود پر اُن کو رقوم دیتے ہیں، لہذا کسی اسلامی مالیاتی ادارہ کے لئے ایسی خدمات اجرت پر انجام دینا جائز نہ ہوگا۔

۸۔ قابل تبدیل ڈبنچر (Convertible Debenture) ایک عرصہ بعد ہی تبدیل کئے جاسکتے ہیں، اس وقت تک سودی معاملہ کرنا ہوگا، اس لئے ان میں سرمایہ کاری نہیں کی جاسکتی۔

۹۔ ڈبنچر کے ناقابل تبدیل جز کے فروخت پر ہوئے نقصان کی تلافی اس پر ملے سود سے نہیں کی جاسکتی، کیونکہ سود کمپنی دیتی ہے جب کہ فروخت کا معاملہ دوسرے شخص سے کیا جاتا ہے۔

۱۰۔ حصص کی خرید وفروخت بغیر اپنے نام منتقل کرائے جائز نہیں، کیونکہ نام پر منتقل کرائے بغیر اسے خرید وفروخت کے حقوق حاصل نہیں، وہ ابھی کمپنی کے حصص کا مالک نہیں بنا، اور ایسی خرید وفروخت پر قانونی پابندی بھی ہے۔

۱۱(الف) حصص کو رہن رکھ کر غیر سودی قرض حاصل کرنے میں کوئی حرج نہیں کیونکہ حصص مالیت رکھنے والی چیز ہے۔

(ب) ڈبنچر خریدنا سودی معاملہ ہے اس لئے یہ معاملہ کیا ہی نہ جائے، رہن وغیرہ رکھنے کا سوال پیدا ہی کہاں ہوتا ہے۔

۱۲۔ مالک کا حصص ہاتھ میں نہ ہوتے ہوئے یعنی اپنے نام منتقل کرانے سے پہلے حصص کو بازار مستقبل میں فروخت کرنا جسے (Forward Trading) کہتے ہیں جائز نہیں۔ وجوہ وہی ہیں جو جواب نمبر ۱۰ میں بیان ہوئے۔ (Stock Exchange) میں سٹے کا کاروبار اسی بنیاد پر ہوتا ہے۔

☆☆☆

مولانا محمد شعیب اللہ مفتاحی، بنگلور

۱۔ (الف) شیئرز ہولڈر اور بورڈ آف ڈائرکٹرس کے مابین وکیل وموکل کا رشتہ ہے۔ شیئرز ہولڈر موکل ہوگا اور بورڈ آف ڈائرکٹرس (انتظامیہ) اس کا وکیل، کیونکہ کمپنی کو چلانے اور اس کی پالیسی میں یہ بورڈ (کما هو مصرح

فی السوال) ان فیصلوں کا پابند ہوگا جو کمپنی کے حصہ دار طے کرتے ہیں، لہذا بورڈ کے تصرف کو شیئر ہولڈر کا تصرف قرار دیا جائے گا۔ مگر چونکہ شیئر ہولڈر کو یہ حق ہے کہ وہ کمپنی کی کسی پالیسی سے اختلاف رائے رکھتا ہو تو وہ اس پر اعتراض کرے، اس لئے اگر کوئی شیئر ہولڈر کسی ناروا و ناجائز پالیسی سے اختلاف ظاہر کردے گا تو وہ آگے ہونے والی ناروا وغلط کارروائی میں شریک نہ قرار دیا جائے گا، اور وہ عمل اس کی طرف منسوب نہ ہوگا۔ حضرت حکیم الامت تھانویؒ نے لکھا ہے کہ:

''جس حصہ دار کو حصہ داخل کرتے وقت اس (سودی لین دین) کی اطلاع نہ ہو اس نے تو کارکنان کمپنی کو ان دوامر کا وکیل ہی نہیں بنایا، اس لئے کارکنان کا یہ فعل اس کی طرف منسوب نہ ہوگا، اور جن کو اطلاع ہو وہ تصریحاً اس سے ممانعت کردیں، گو اس ممانعت پر عمل نہ ہوگا، مگر اس ممانعت سے اس فعل کی طرف نسبت تو نہ ہوگی۔'' (امدادی الفتاوی ۳/۴۹۱)

(ب) اس کا جواب اوپر کے جواب سے ظاہر ہے یعنی مخالفت کے بعد بورڈ کی کارروائی سے یہ بری الذمہ ہو جائے گا، مگر یہ براءت صرف مباشرت سے ہوگی نہ کہ اعانت سے، لہذا یہ مباشرۃً تو سودی لین دین سے بری ہوگا مگر اعانت علی المعصیۃ سے بری نہ ہوگا، اور اعانت علی الاثم کے باب میں اگرچہ فقہاء کی عبارات میں اضطراب و اختلاف پایا جاتا ہے تاہم غور وفکر کے بعد یہ واضح ہوتا ہے کہ معصیت کی اعانت اس صورت میں حرام ہے جبکہ حقیقۃً یا حکماً قصد معصیت اس میں شامل ہو، حقیقۃً قصد تو ظاہر ہے، اور حکماً قصد معصیت ایک تو یہ ہے کہ صلب عقد میں اس کا تذکرہ احد المتعاقدین کی طرف سے ہو جائے، دوسرے یہ کہ کوئی ایسی چیز اس میں لگائے جو سوائے معصیت کے کسی اور چیز میں استعمال نہ ہوتی ہو، جیسے آلات غنا وغیرہ۔

مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے فقہاء کے تمام اقوال کو پیش نظر رکھ کر اعانت کے مسئلہ میں یہی ضابطہ تنقیح فرمایا ہے، وہ فرماتے ہیں:

ان الإعانة علی المعصية حرام مطلقا بنص القرآن أعني قوله تعالی "ولاتعاونوا علی الاثم والعدوان" وقوله "فلن أكون ظهيرا للمجرمين" ولكن الإعانة حقيقة هي ماقامت المعصية بعين فعل المعين ولايتحقق إلابنية الإعانة أو التصريح بهاأو تعينها في استعمال هذا الشيء، بحيث لايحتمل غير المعصية (تفصیل الکلام مندرجہ جواہر الفقہ ۲/۴۴۷)۔

یہی بات ملخصاً آپ نے اپنے دوسرے رسالہ "الاستبانة لمعنی التسبب والإعانة" میں تحریر فرمائی ہے (دیکھئے احکام القرآن ۳/۷۷)۔

اس اصول پر جب ہم غور کرتے ہیں تو زیر بحث صورت میں اعانت علی المعصیۃ کھلے طور پر معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ صاحب عقد میں اس کا ذکر آیا اور آتا ہے، پھر بھی وہ کمپنی میں حصہ دار ہو کر اپنا مال لگا رہا ہے تو یہ صریح اعانت علی الحرام ہے، نیز اس ارتکاب حرام کا علم ہونے کے بعد اس کے لئے شیئر ہولڈر باقی رہنے کی کوئی گنجائش نہیں

ہوسکتی، علامہ حصکفی درمختار میں لکھتے ہیں:

ویکرہ تحریما بیع السلاح من أهل الفتنة إن علم لأنه إعانة على المعصية الخ (۲۶۸/۴ مع شامی)۔

الغرض مخالفت سے اس فعل کی نسبت اس کی طرف نہ ہوگی مگر اعانت علی الحرام کی وجہ سے اس کو اس میں اپنا حصہ لگانا جائز نہ ہوگا، ہاں البتہ اس شیئر ہولڈر کا حصہ ونفع دونوں کو سود سے محفوظ رکھا جاتا ہو تو اس قسم کی کمپنی میں شیئر (حصہ) داخل کرنا درست ہوگا اور یہ شخص مباشرت واعانت علی الحرام سے بری ہوگا۔

۲۔ اسلامی مالیاتی ادارہ کا مختلف کمپنیوں کے پروجیکٹ (Projects) تیار کر کے فنی خدمت انجام دینا جائز ہے، اگرچہ اس میں ایسی اسکیمیں بھی شامل ہوں جن میں سود کا لین دین ہوتا ہو، جیسے سودی قرض حاصل کرنا، ڈبینچر جاری کرنا وغیرہ جن کے متعلق سوال میں تفصیل مذکور ہے، کیونکہ محض پروجیکٹ بنانا ایسا ہے جیسے سود کے مسائل کی تعلیم دینا، اور علماء نے سود کے مسائل کی تعلیم کو جائز قرار دیا ہے، حضرت حکیم الامت تھانویؒ نے لکھا ہے کہ:

''چونکہ حربی کو حربی سے سود لینے میں کوئی خطاب شرعی نہیں ہے اس لئے اس کو حرام نہ کہا جائے گا، پس سود کی ایک صورت ایسی نکلی جو حرام نہیں، اور یہ مسئلہ ہے کہ جس امر میں ایک صورت بھی حلال ہو اس کی تعلیم اعانت علی الحرام نہیں (امداد الفتاوی ۱۶۸/۳)۔

یہی صورت پروجیکٹ کی بھی ہے کہ یہ پروجیکٹ حربی کے حربی سے سود لینے دینے کی صورت میں کام آسکتا ہے اور یہ حلال ہے، تو اس کا تیار کرنا بھی حلال وجائز ہوا۔

۳۔ حصص سے منسلک ڈبینچر کی اسکیم حسب سوال یہ ہے کہ سرمایہ کار کو حصص میں اگر سرمایہ کاری کرنی ہے تو سود بردار تمسکات میں بھی سرمایہ کاری لازماً کرنی ہوگی، اور یہ ظاہر ہے کہ سود بردار تمسکات میں سرمایہ کاری حرام وناجائز ہے تو حصص سے منسلک ڈبینچر کی اسکیم میں سرمایہ کاری بھی ناجائز ہوگی، نیز حصص میں سرمایہ کاری کے لئے سود بردار تمسکات کو لازم وشرط قرار دینا صفقة فی صفقة کی صورت ہے جو کہ ناجائز ہے، لہذا یہ معاملہ درست نہیں ہے۔

۴۔ حصص میں تبدیل ہونے والے ڈبینچر میں سرمایہ کاری بھی ناجائز ہوگی اگر وہ سود بردار ہیں، بعض حضرات جو یہ کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے اور اس سے حاصل ہونے والے سود کو بلانیت ثواب صدقہ کر دیا جائے، میں ان سے متفق نہیں ہوں، کیونکہ بلانیت ثواب صدقہ کا مسئلہ تو علماء نے اس لئے بیان کیا تھا کہ اگر کوئی شخص لاعلمی یا لاپروائی کی بنا پر سودی کاروبار میں پھنس گیا اور اب اس کی وجہ سے اس کے نام کا سود جمع ہوگیا تو اس کو وہ دفع کر سکے اور وبال سے بچے، نہ اس لئے کہ برابر سودی کاروبار کا ارتکاب کر کے آخر میں بلانیت ثواب حرام مال (سود) کو صدقہ کر دیا کرے۔

۵۔ صفر سودی قرض تمسک اسکیم جو دراصل بلاسودی قرض کی صورت ہے اس میں سرمایہ کاری درست وجائز ہے۔

۶۔ قرض تمسک کو فروخت کرنا ہی درست نہیں کیونکہ دین کی بیع صحیح نہیں ہے، علامہ ابن نجیمؒ نے ''الاشباہ'' میں

فرمایا ہے: وبيع الدين لايجوز (الاشباہ ۱۴۳/۲) اور درمختار میں ہے کہ جامکیہ کی بیع کو مصنف نے باطل قرار دیا ہے: وأفتى المصنف ببطلان بيع الجامكية۔ اور شامی نے مصنف کی فتاویٰ سے بیع جامکیہ کی تفسیر یہ نقل کی ہے:

وهو أن يكون لرجل جامكية في بيت المال ويحتاج إلى دراهم معجلة قبل أن تخرج الجامكية فيقول له رجل بعتني جامكيتك التي قدرها كذا بكذا أنقص من حقه في الجامكية. فيقول له: بعتك، فهل البيع المذكور صحيح أم لالكونه بيع الدين بنقد؟

اس کے بعد مصنف کا جواب نقل کیا ہے کہ:

إذا باع الدين من غير من هو عليه كما ذكر لايصح وقال مولانا في فوائده: وبيع الدين لايجوز ولو باعه من المديون أو وهبه (شامی علی الدر المختار ۵۱۶/۴)۔

یہ بعینہ وہی صورت ہے جو ہمارے زیر بحث ہے لہذا وہ بھی ناجائز ہوگی، البتہ یہ ہوسکتا ہے کہ اس قرض تمسک کا حوالہ کردیا جائے کہ ان تمسکات کا حامل اپنا قرضہ جو کمپنی کے ذمہ ہے دوسرے کسی شخص کے حوالہ کردے جو برضا اس کو قبول کرلے۔

ہدایہ میں ہے:

الحوالة وهي جائزة بالديون...... وتصح الحوالة برضاء المحيل والمحتال والمحتال عليه (۱۱۳/۳)۔

مگر چونکہ یہ قرض کا حوالہ ہے اس لئے اس میں کمی بیشی جائز نہ ہوگی، جیسا کہ مفتی کفایت اللہؒ نے ایک سوال کے جواب میں لکھا ہے کہ کمی بیشی باطل ہے (کفایۃ المفتی ۱۵۸/۸)۔

البتہ حضرت تھانوی نے اپنے فتاویٰ میں حوالہ میں کمی کی صورت کو ایک تاویل سے درست قرار دیا ہے، وہ تاویل یہ ہے کہ حوالہ کرنے والا حوالہ قبول کرنے والے کو یہ کہہ دے کہ کمپنی کی طرف سے جو زائد رقم وصول ہو وہ تمہاری اجرت ہے۔ حاصل یہ کہ حوالہ قبول کرنے والے کو پہلے وکیل بنادے کہ وہ قرض وصول کرنے میں سعی کرے اور اس سعی کی اجرت میں وہ رقم زائد طے کردے جو کمپنی کی طرف سے وصول ہوگی کیونکہ اس نے حوالہ کم رقم پر کیا ہے۔ حضرت کی عبارت یہ ہے:

یوں کرے کہ خالد کو وکیل بنادے کہ تم اس انگریز سے تقاضا کر کے وصول کرو، اور اڑھائی سو روپے اس کام پر تمہاری اجرت ہے اور دو سو روپے تم ہم کو قرض دے دو (امداد الفتاویٰ ۳۲۲/۳)

حاصل یہ کہ دین بیع تو جائز نہیں اس کا حوالہ کیا جاسکتا ہے، اور اس میں زیادتی تو ناجائز ہے، کمی کے ساتھ حوالہ مذکورہ تاویل سے جائز ہے۔

۷۔ یہ صورت دلالی کی ہے اور اس کے جواز میں اختلاف ہے مگر عموم بلوی اور ضرورت کی بنا پر جواز کا ہی فتوی دیا جاتا ہے۔ شامیؒ نے فرمایا کہ:

وفي الحاوي: سئل محمد بن سلمة عن أجرة السمسار فقال: أرجو أنه لابأس به وإن كان في الأصل فاسدالكثرة التعامل وكثير من هذا غير جائز فجوزوه لحاجة الناس إليه (شامی ۶/۶۳)۔

مگر یہ واضح ہونا چاہئے کہ یہ دلالی محض وجاہت کی بنا پر نہ ہو بلکہ سعی ومحنت پر اس کا مدار ہو، محض وجاہت سے کسی کام کی سفارش کرنا اور اس پر اجرت لینا جائز نہیں۔ مولانا تھانویؒ رشتہ مقرر کرنے پر اجرت کے مسئلہ پر فرماتے ہیں:

اگر اس ساعی (دلال) کو کوئی وجاہت حاصل نہ ہو اور جہاں اس نے سعی کی ہے وہاں کوئی دھوکہ نہ دے، تو اس اجرت کو جانے آنے کی اجرت سمجھ کر جائز کیا جائے گا۔

وإلا فلايجوز أخذ الأجرة على الشفاعة ولا الخداع (امدادالفتاوی ۳/۲۹۳)۔

وجہ یہ ہے کہ محض اپنی وجاہت سے سفارش کی کوئی متقوم شئی نہیں ہے لہذا اس پر اجرت نہیں لی جاسکتی، اور جہاں تک زیر بحث سوال کا تعلق ہے تو میں سمجھتا ہوں کہ اس میں محض سفارش بالوجاہت سے نہیں بلکہ محنت ومجاہدہ سے کام لیا جاتا ہے، لہذا اجرت پر ایسی خدمت کا انجام دینا درست ہے۔

۸۔ قابل تبدیل ڈبینچر میں سرمایہ کاری کی بحث اوپر گذرچکی کہ اگر سود بردار ہے تو جائز نہیں، رہا حق مذکور کا فروخت کرنا، تو یہ جائز ہے۔ جیسا کہ تیسرے فقہی سمینار میں اس پر بحث ہوچکی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

''حقوق دو قسم کے ہوتے ہیں: ایک وہ جو صاحب حق سے ضرر کو دفع کرنے کے لئے ہوتے ہیں، جیسے حق شفعہ شفیع کے لئے، حق قسم زوجہ کے لئے۔ دوسرے وہ حقوق جو اصالۃً صاحب کے لئے ثابت ہوئے ہوں، جیسے حق قصاص، حق رقیت وغیرہ۔

پہلے قسم کے حقوق کی بیع جائز نہیں، اور دوسرے قسم کے حقوق کی بیع جائز ہے۔ چنانچہ تیسرے فقہی سمینار نے یہ فیصلہ کیا تھا کہ:

''وہ تمام حقوق جن کی مشروعیت اصالۃً نہیں بلکہ صاحب حق سے کسی ضرر کو دور کرنے کے لئے ہوتی ہے، ایسے حقوق پر عوض لینا جائز نہیں، جیسے شفعہ۔ جو حقوق نصوص شرعیہ سے ثابت ہوں البتہ ان سے مالی منفعت متعلق ہوگئی اور عرف میں ان کا عوض لینا مروج اور معروف ہوچکا ہو، نیز ان کی حیثیت محض دفع ضرر کی نہ ہو اور نہ وہ شریعت کے عمومی مقاصد ومصالح سے متصادم ہوں، ایسے حقوق پر عوض حاصل کرنا جائز اور درست ہے۔ (اہم فقہی فیصلے رص ۳۱)۔

اب رہا یہ سوال کہ زیر بحث حق کس قسم میں داخل ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دوسرے قسم کے حقوق میں داخل ہے، کیونکہ یہ محض دفع ضرر کے لئے نہیں ہے بلکہ اس سے مالی منفعت متعلق ہے، جیسے حق قصاص ورق وغیرہ، لہذا اس پر عوض حاصل کرنا جائز ہے۔

۹۔ اولاً تو اس کو نقصان ہی نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ نفع کی کمی ہے، دوسرے اگر یہ نقصان ہے بھی تو سود سے تلافی

جائز نہیں، کیونکہ اس کا مصرف صرف فقراء ہیں جن کو بلانیت ثواب دینا ہے، سود سے خود کا منتفع ہونا قطعاً حرام ہے، اور اس کو انکم ٹیکس وغیرہ پر قیاس کرنا درست نہیں، کیونکہ وہ ضرر کی صورت ہے، اور اس میں سود کا روپیہ لگانا دفع ضرر کہا جا سکتا ہے (کماھو رای بعض أھل الفتوی) اور زیر بحث صورت جلب منفعت کی ہے، اس میں سود لگانا سود سے انتفاع ہے، وھو غیر جائز۔

۱۰۔ اس میں کوئی قباحت نہیں معلوم ہوتی، مگر سوال میں ایک ابہام ہے، جس کا صاف ہونا ضروری ہے، وہ یہ کہ دوسری شکل میں لکھا گیا ہے کہ "بغیر اپنے نام منتقل کرائے" یہ واضح نہیں ہے، جب وہ خرید کرے گا تو اس کے نام منتقل نہ ہونے کا کیا مطلب؟ جب وہ خرید ے گا تو لازماً وہ حصہ مشتراۃ اس کا ہوگیا۔ اگر اس میں اصطلاحی کوئی تفصیل ہو تو واضح فرمایا جائے۔ اور میرے خیال میں یہ صورت اس صورت سے مختلف ہے، جس سے حدیث میں منع فرمایا گیا ہے۔ یعنی نجش "لاتناجشوا" (صحیحین) کیونکہ نجش کی صورت حسب تصریح فقہاء یہ ہے:

وھو أن یزید فی الثمن ولایرید الشراء بر غب غیرہ (ہدایہ ۳/۵۰)۔

تو اس میں خریدنا مقصود ہی نہیں بلکہ لوگوں کو دھوکہ میں ڈالنا مقصد ہے جبکہ زیر بحث صورت میں خریدنا مقصود ہے اور اس سے نفع حاصل کرنا مطلوب ہے (فافترقا)۔

۱۱ (الف) کمپنی میں حصص داری دراصل مشارکت ہے کما ھو ظاہر، لہذا حصہ کمپنی مال شرکت ہے، اور فقہاء نے تصریح کی ہے کہ مال شرکت کا رہن رکھنا صحیح نہیں، قال فی الہدایہ:

ولایصح الرھن بالأمانات کالو دائع والعواری والمضاربات، قال ومال الشر کۃ (ہدایہ ۳/۵۱۰)۔

(ب) ڈبینچر کی حقیقت سود بردار قرضہ ہے، بظاہر اس کے رہن رکھنے میں کوئی قباحت نہیں معلوم ہوتی۔

۱۲۔ یہ جائز نہیں، کیونکہ حصص کی بیع دراصل منقول کی بیع ہے، اور منقول کی بیع قبل القبض جائز نہیں۔

فی البدائع: وبیع المنقول قبل القبض لایجوز بلاخلاف بین أصحابنا (۵/۳۰۶)۔

اور بزازیہ میں ہے:

لایصح بیع المنقول قبل قبضہ من البائع أو الأجنبی لنھیہ علیہ السلام عن بیع مالم یقبض (بزازیہ)۔

☆☆☆

مفتی محبوب علی وجیہی، رامپور

آپ کے ارسال کردہ سوالوں کے جواب سے پہلے یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ سود کے مسائل پیچیدہ اور احتیاط طلب ہیں، چونکہ کمپنیز اور بینک کاری مغرب کی دین ہے جن کے نزدیک مذہب ایک نجی وہ بھی بہت محدود دائرہ کے اندر محصور ہے، اس لئے احکام شریعت سے عام طور پر اس کا ٹکراؤ ہوتا ہے، اس میں ایک مسلمان کو آخرت اور

رضائے الٰہی قدم رکھنا ضروری ہے۔اس تمہید کے بعد گذارش ہے کہ قرآن پاک کی یہ آیت "ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان" اور "احل الله البيع وحرم الربوا" اوررسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان "دعوا الربوا والريبة" اورفقہ حنفیہ کا مشہور قاعدہ "والشبهة فی هذا ملحقة بالحقيقة" جیسے دلائل کی روشنی میں جوابات درج ذیل ہیں:

ا۔(الف) شیئرز ہولڈر کی طرف سے بورڈ آف ڈائرکٹر وکیل ہے، اس لئے اس کا ہر فعل اس کمپنی سے متعلق معاملات میں شیئرز ہولڈر جو مؤکل ہے اس کی طرف منسوب ہوگا، کمپنی بذات خود قائم نہیں ہوسکتی، اس کا قیام انہی لوگوں کے ذریعہ سے ہے، کمپنی میں ہونے والے معاملات انہیں لوگوں کی طرف منسوب ہوں گے کیونکہ یہی لوگ فاعل مختار ہیں۔

(ب) چونکہ سودی لین دین سے شیئرز ہولڈر ہونے کے ناطے اس کا بھی تعلق قائم ہے پس تعاون علی الاثم کا یہ بھی مرتکب ہوگا، اس لئے اس کی براءت ممکن نہیں، اس کی مخالفت کامیاب نہ ہوتو اس کو چاہئے کہ یہ وہاں سے اپنے کاروبار کو ختم کردے، یہ نہیں ہوسکتا کہ صرف مخالفت کرکے یہ بری الذمہ ہوجائے۔

۲۔ مالیاتی ادارے ایسے کام انجام دیں جن میں سود یا قمار یا اوراس طرح کی خرابی نہ ہوتو اس میں کوئی مضائقہ نہیں، البتہ

(الف) سود پر قرضہ حاصل کرنا ناجائز ہوگا۔

(ب) ڈبنچرز اگر سودی لین دین سے متعلق ہوں تو ناجائز ہیں، اوراگر بلاسودی ہوں تو جائز ہیں۔

(ج) اس کا جواب بھی یہی ہے کہ اگران حصص کے متعلق ڈبنچر جاری کرنے میں سود کی آمیزش نہیں ہوتی ہے تو جائز ہے ورنہ ناجائز ہے، عام طور سے ڈبنچرز سود سے مستثنیٰ نہیں ہوتے۔

(د) میں سمجھتا ہوں کہ آپ کے اس سوال کا جواب بھی (ج) کے جواب میں آگیا۔

(ھ) اس کا جواب بھی واضح ہے کہ سود کا لین اوردین دونوں حرام ہیں، اوراس ذریعہ سے جو چیز حاصل ہو وہ بھی حرام ہے۔شیئرز میں قدرعرفی اور غیرعرفی اس کے فرق کی سود لازم نہیں آئے گا، جیسے کہ فقہاء نے لکھا ہے کہ سامان نقد بیچنے میں بائع قیمت کم لے سکتا ہے اورادھار بیچنے میں زائد، لیکن اگر سرمایہ کار کو حصص میں سرمایہ کاری کرنے کے لئے سودی کاروبار کرنا پڑتا ہے تو یہ بھی ناجائز ہے۔

۳۔ اگراس سرمایہ کاری سے حاصل ہوئے ڈبنچر میں کوئی سود کا تعلق نہیں ہوتا تو بازار سے وہ خرید کراس سے نفع حاصل کرسکتا ہے۔

۴۔ چونکہ اس میں سود بردار قرض تمسکات کی خرید وفروخت ہوتی ہے اس لئے ناجائز ہے۔

۵۔ یہ بھی ناجائز ہے۔

٦۔ اس سلسلہ میں عرض ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی حدیث ہے: نهى رسول الله ﷺ عن قرض جر نفعا۔اس لئے یہ بھی ناجائز ہے، اورسود حرام ہے اورحرام واجب التصدق ہے، اس لئے اس سے کسی اپنے نقصان

کی تلافی جائز نہیں۔

۷۔ اپنے کام اور محنت کی مزدوری اور اجرت لینا جائز ہے، البتہ اس میں سود کا لین دین اور کوئی گناہ شامل نہ ہو ورنہ تعاون علی الاثم لازم آئے گا، اور یہ ممنوع ہے۔

۸۔ صرف حق قابل بیع نہیں ہے اس لئے کہ حق بذات خود کوئی مال نہیں ہے۔ ہدایہ میں صرف حق تعلّی (فضا کی بیع مثلاً چھت کی بیع) اور حق مسیل (مشترکہ مفاد کی چیزیں) کی بیع ممنوع قرار دی گئی ہے جب تک کہ اس کے ساتھ کوئی زمین وغیرہ نہ ہو، البتہ کمپنی کے جو حصص اور شیئرز ہیں وہ فرخت کئے جاسکتے ہیں، کیونکہ کمپنی جو بلا سودی لین دین کرتی ہے وہ ایک موجود چیز ہے اور قابل بیع ہے۔

۹۔ سود سے کسی نقصان کی تلافی کیسے ہوسکتی ہے کیونکہ اس میں سود کا حاصل کرنا اور پھر اس کو اپنے تصرف میں لانا لازم آئے گا، اور حدیث میں ہے: دعوا لربوا والریبة۔

۱۰۔ (۱) اس قسم کے حصص خریدنا درست ہے۔

(۲) حصص خریدنے کے بعد جب رقم ادا کردی تو اس کی ملکیت ان پر قائم ہوگئی اور یہ ان کو فروخت کرسکتا ہے، نام کا انتقال امر زائد ہے۔

۱۱۔ (الف) رہن ایک وثیقہ ہے، اس لئے حصص کو رہن رکھ کر غیر سودی قرض حاصل کیا جاسکتا ہے، اور ان حصص کو رہن رکھ کر قرض دیا جاسکتا ہے۔

(ب) سود بردار تمسکات رہن کر غیر سودی قرض لینا یا دینا ناجائز ہے۔

۱۲۔ اگر یہ خطرہ ہے کہ کمپنی ان حصص کو رد بھی کرسکتی ہے تب تو ان حصص کو بیع تاوقتیکہ کمپنی اسے تسلیم نہ کرلے، جائز نہیں ہوگی۔ اور اگر ان حصص کی کمپنی میں نام کا انتقال ایک کاغذی اور احتیاطی چیز ہے تو بیع ہوجائے گی، کیونکہ بیع کی تعریف ہے: مبادلة المال بالمال بالتراضی، وہ یہاں صادق آتی ہے۔

☆☆☆☆☆

مناقشه

کمپنی و حصص کمپنی

مناقشہ بابت کمپنی و حصص کمپنی

قاضی صاحب کے افتتاحی کلمات کے بعد مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب نے کمپنی سے متعلق سوالات پڑھ کر سنائے جو گذشتہ صفحات میں مذکور ہوئے، اس کے بعد مندرجہ ذیل مناقشہ ہوا۔

قاضی صاحب:

آپ حضرات نے اس تفصیلی سوالنامہ کو سنا، پتہ نہیں کچھ بہت خشک تھا، خواب آور تھا، اس سلسلہ میں جو پہلا سوال آپ کے سامنے آیا ہے، اس کی وضاحت میں آپ کے سامنے کر چکا ہوں، یعنی ایسے پروجیکٹس اور ایسی اسکیمیں بنانا اور بنا کر فنی طور پر اس کی اجرت وصول کرنا جس پروجیکٹ میں سود کا بھی ذکر ہو، یہ جائز ہوگا یا نہیں؟ یہ سوال تو میں آپ کے سامنے واضح کر چکا ہوں۔ دوسرا سوال جو آپ کے سامنے ہے مختصراً یہ ہے کہ یہ مالیاتی کمپنی ایک کام یہ کر سکتی ہے کہ بینکوں سے یا دوسرے ایسے اداروں سے قرض دلوا سکتی ہے، تو اس کی ساکھ اس میں کام آتی ہے، مثلاً ہم نے ضمانت لے لیا آپ ان کو قرض دے سکتے ہیں، اور قرض کی ادائیگی کی ضمانت ہم نے لے لی، اور یہ جو ضمانت ہم نے لے لی ہے ہماری ساکھ یا فقہ کی زبان میں یہ کہئے کہ ہماری وجاہت جس کو آپ نے ایک مال مانا ہے شرکت وجوہ میں، آپ نے میری وجاہت کا استعمال کیا ہے اس کا معاوضہ حاصل کر سکتے ہیں اس شریک پارٹی سے، اور ساتھ ساتھ یہ بھی ہو سکتا ہے اس میں کہ اس کو بینک سے قرض لینا ہوتا ہے تو سود بھی دینا ہی پڑے گا لوگوں کو...... سود کا تعلق ہم سے نہیں ہے اس شخص سے تو رہے گا ہی، بینک سے اگر لون لیں گے تو بینک تو سود لے گا، لیکن بینک سودی قرضہ بھی ہر ایک کو نہیں دیتا، وہ کوئی ضمانت چاہتا ہے، کوئی سیکوریٹی چاہتا ہے، تو اس میں آپ کی ضمانت اور آپ کی ساکھ کام آئے گی۔

اچھا تیسرا مسئلہ جلدی جلدی میں بتا دیتا ہوں، صرف ایک دو الفاظ ضروری ہیں، یہ بار بار سود بردار قرض تمسکات، یا انگریزی میں Debenture کا لفظ آتا ہے، تو یہ سوال ذہن میں پیدا ہو سکتا ہے ہو کہ Companies جب قائم ہوتی ہیں تو کچھ تو اپنے شیئرز رکھتی ہیں کہ دس ہزار شیئرز ہم نے سو سو روپے کے رکھے، تو وہ تو خیر شیئر ہے، حصہ ہے، کمپنی میں آپ اتنے حصے کے مالک ہو جاتے ہیں، لیکن وہ کچھ اور پیسے بھی لیتے ہیں آپ سے، یعنی دوسری نوعیت سے بھی پیسے لیتے ہیں، اور اس میں کمپنی مقروض ہوتی ہے اور آپ مقرض ہوتے ہیں، اور اس پر وہ سود ادا کرنے کی پابند ہوتی ہے، تو ایک ہے Share اور دوسرا ہے Debenture، ڈبنچر "دراصل وہ قرض ہے جو ایک عام آدمی کسی کمپنی کو سود کی شرط پر دیتا ہے"، تو ڈبنچر کی اصل حقیقت یہ ٹھہری کہ یہ وہ قرضہ ہے جو ایک عام آدمی نے کسی کمپنی کو دیا اور کمپنی کچھ خاص مدت کے بعد اصولاً وہ قرض مع سود واپس کرنے کی پابند ہے، یہ تو عام بات ہوئی Debenture کی، اب Debenture میں ایک لائن اور دے رہے ہیں یہ لوگ کہتے ہیں کہ یہ Convertible ہے، یعنی آگے چل کر یہ کل کا کل جتنا آپ نے قرضہ دیا ہے وہ، یا اس کا کوئی جز شیئر میں متبدل ہو جائے گا، اور دوسرا ہے Non Convertible جو کبھی تبدیلی اس میں نہیں آئے گی، تو یہ دو الگ الگ چیزیں ہیں،

ان پر الگ الگ حیثیتوں سے غور کرنا ہے، دشواری یہاں پر آتی ہے کہ بعض دفعہ شیئرز جن کو ہم لوگ چاہے شاید جائز کہیں، ان کی خریداری کے لئے بھی کچھ ڈبینچرز تمسکات کو خریدنے کی شرط لگا دی جاتی ہے، اب وہ ڈبینچرز Convertible ہے، آگے چل کر کے شیئر میں تبدیل ہو جائیں گے، کل یا جز، تو بہرحال کچھ حصہ ایسا بھی رہ جاتا ہے جو کبھی تبدیل نہیں ہوگا، تو ہمارے لئے جائز شیئرز خریدنا اس شرط پر کہ کچھ ڈبینچرز بھی خریدنا پڑے گا، کیا اس مجبوری میں ڈبینچرز خریدنا جائز ہوگا یا نہیں؟ پھر اگر وہ Totally Convertible ہے کہ آگے چل کر وہ Convert ہو جائے گا تو ایک حد تک بات چلتی ہے، لیکن اگر Partially Convertible ہے تو کچھ نہ کچھ ہمارے ذمہ رہ جائے گا، پھر اس میں ایک الگ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ہم خریدنے کے بعد ڈبینچر کو بیچ ڈالیں، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ڈبینچر کو ہم بیچ ڈالیں جو Non Convertible ہے، تو یہ سوال پیدا ہوگا کہ اس کے لئے بیچنا ہمارا جائز ہوگا کہ نہیں، زائد پہ بیچنا، کم پر بیچنا، برابر میں بیچنا، اس طرح کے کئی سوالات پیدا ہوں گے، تو یہ سوالات تو آپ سارے کے سارے لوگوں نے سن لئے اور سب لوگ سمجھ بھی گئے ہیں، اب مسئلہ ہے اس کے جواب کے سلسلہ میں گفتگو کرنے کا۔

مفتی احمد خانپوری صاحب:

حضرت ہمارے پاس ۱۹سوالات پر مشتمل سوالنامہ پہونچا تھا، ہم نے سارے سوالات کے جوابات دیئے تھے۔

قاضی صاحب:

وہ الحمد للہ ہمارے پاس سامنے رکھا ہوا ہے، ابھی تمام علماء کے جوابات پر بات ہونی ہے، میں ایک طرف سے چلتا ہوں، یا آپ کہیں تو تلخیص سنادوں۔ اچھا کے، جی منشی صاحب آپ کا جواب الو اسٹاک ایکسچینج پر ہے نا، اس کو بعد میں شروع کروں گا۔ ابھی ہم لوگ جو گفتگو شروع کرتے ہیں تو پہلا سوال وہ لے لیجئے کہ دو قسم کے کاروباری یونٹ ہیں، تین قسم کی کمپنیاں ہیں، ایک کا خالص مقصد ہی سودی کاروبار ہے، اس میں اسلامی مالیاتی ادارہ حصہ لے، اس کے ناجائز ہونے پہ آپ سب لوگ متفق ہیں یا کوئی اختلاف بھی ہے؟ ایسی کمپنی، ایسا ادارہ جس کا مقصد ہی سودی کاروبار کرنا ہے، کیا یہ اسلامی مالیاتی ادارہ اس میں حصہ لے سکتا ہے؟

آوازیں: نہیں۔

قاضی صاحب:

اس میں تو بہت زور سے آپ لوگوں کو ناجائز کہنا چاہئے تو اس کی حرمت پہ تو شک کسی کو نہیں ہے، مسئلہ طے ہے، اچھا جہاں پر مالیاتی ادارہ جائز کاروبار کرتا ہے، اس میں حصہ لینے میں تو آپ لوگ کوئی اعتراض نہیں کریں گے؟ میں نے تو یہاں صرف آپ سے یہ سوال کیا کہ ایسے مالیاتی ادارے جن کا بنیادی مقصد اور بنیادی کام ان کا حرام کاروبار ہے، اس میں حصہ لینا ناجائز، اور جس کا مقصد حلال و جائز ہے اور اس کے سارے طریقے جائز ہیں۔

مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب:

جائز حصہ لینے کے بعد کیا ہوتا ہے؟ اسے بھی ذرا واضح کر دیجئے۔

قاضی صاحب:

اس میں کیا واضح کرنا ہے۔ اس میں حصہ لینے میں کوئی اعتراض کی بات نہیں ہے، مسئلہ جو قابل غور ہے دراصل وہ ادارے ہیں جن کے اندر مقصد بنیادی تو جائز کاروبار ہے لیکن ملوث ہوتے ہیں وہ سودی کاروبار میں بھی، اس میں کیا ہوگا؟ یہ اصل جوز یر بحث مسئلہ ہے وہ یہی ہے، اس سلسلہ میں ہمارے پاس جو جوابات آئے ہیں، جناب مولانا شمس پیرزادہ صاحب، مولانا ایوب ندوی صاحب بھٹکلی، مولانا عتیق احمد صاحب لکھنؤ، مولانا اختر امام عادل صاحب، مولانا مفتی نورالہدی قاسمی، مولانا عبدالجلیل قاسمی، مولانا عبیداللہ اسعدی، مفتی احمد خانپوری، مولانا عبدالرحمن قاسمی، مولانا مصلح الدین، مولانا عبدالقیوم پالنپوری، مولانا مفتی نظام الدین صاحب، ان حضرات نے کہا کہ دونوں قسم کے یعنی جس کا جائز ہی جائز کاروبار ہے اور جس کا اصل مقصد جائز کاروبار ہے لیکن اس کو ملوث ہونا پڑتا ہے ضمنی طور پر سودی کاروبار میں، ایسے دونوں ہی اکائیوں میں اسلامی مالیاتی ادارہ کے لئے سرمایہ لگانا جائز ہے۔ اب اس میں کچھ لوگوں نے شرائط لگائی ہیں، آگے جو جواب ہے، کچھ لوگ علی الاطلاق مجوزین ہیں، اور کچھ لوگوں نے اس میں بعض شرطیں لگائی ہیں، مثلاً مولانا برہان الدین صاحب کی شرط یہ ہے کہ اگر سود پہ حاصل کی ہوئی رقم کا حساب الگ رکھا جاتا ہو تو جائز ہے یعنی وہ ادارہ جو اصلاً تو حلال کاروبار کرتا ہے لیکن اس کے یہاں سودی کاروبار میں بھی ملوث ہونا پڑتا ہے، اس کے لئے یہ شرط لگاتے ہیں کہ وہ ادارہ دونوں حساب الگ رکھے، تیسرا مولانا جمیل احمد نذیری صاحب کا ہے، یہ فرماتے ہیں کہ جائز ہے بشرطیکہ ادارہ کا سرمایہ اور نفع سود سے محفوظ ہو، اور مولانا صدرالحسن ندوی کی رائے یہ ہے کہ عدم جواز راجح ہے، تو کل جوابات میں سے مولانا صدرالحسن صاحب مطلق عدم جواز کے قائل ہیں، جمیل احمد نذیری صاحب ادارہ کے سرمایہ ونفع کا سود سے محفوظ ہونا شرط کرتے ہیں، مولانا برہان الدین صاحب الگ حساب رکھنے کی پابندی عائد فرماتے ہیں، اور باقی جن حضرات کا میں نے نام لیا ہے یہ حضرات مطلق جواز کی بات کہتے ہیں، یہ ہے خلاصہ۔

مفتی عبدالرحمن صاحب (بنگلہ دیش):

حکومتی قوانین مالیاتی سلسلہ میں ایسے ہیں کہ اسلامی بینک کاری کرنا بڑا مشکل مسئلہ ہے، کتنی بھی کوشش کی جائے کہ بلاسودی بینک کاری ہو خالص، پھر بھی ملوث ہونا ضروری ہے، کوئی صورت نہیں ملوث ہوئے بغیر، سوا اس کے کہ گھر بیٹھے رہیں، اب جبکہ ملوث ہونا ضروری ہے، تو یا گھر بیٹھے رہیں یا کوشش کریں، اگر یہ فیصلہ ہو کہ کوشش کرنا چاہئے تو ملوث ہونا ضروری ہے، صرف اتنی بات ہے کہ اس میں ملوث ہوتے ہوتے کہیں حرمت کی ذہنیت ختم ہو جاتی ہے حلت آ جاتی ہے، ابھی بنگلہ دیش میں ۱۹۸۵ء سے اسلامی بینک کا سلسلہ شروع ہوا، اور قانونی طور پر شرعیہ کونسل بنانا پڑا، شرعیہ کونسل نے اس قسم کے حالات کو سامنے رکھ کر ضرورتاً اجازت دیدی ہے کہ سودی کاروبار میں ملوث ہونا پڑے گا، ضرورتاً اجازت دی گئی، نتیجہ یہ نکل رہا ہے کہ پہلے سود کھانے والے حرام سمجھ کر کھاتے تھے، اب سود کھانے والے حلال سمجھ کر کھا رہے ہیں، سب سے بڑی بات یہ ہے کہ بینک چلانے والے حضرات عموماً سودی بینکاری کی تعلیم حاصل کر کے امریکہ و یورپ۔ ۔ سندیں لے کر آتے ہیں، بینک چلاتے ہیں، تجربہ بہت ہے، لیکن ان کو شرعی اصول وضوابط

سے تجربہ تو ہوتا تو مشکل ہے ضروری مسائل سے بھی واقفیت نہیں، ایسے حالات میں خوف وخشیت کا فقدان ہے، مسائل سے ناواقفیت ہے اور سودی بینکوں کے ساتھ کمپٹیشن کر کے آگے بڑھ رہا ہے، ملوث ہونے کی ضرورت کی حد تک تو نہیں بلکہ آگے بڑھ رہا ہے، کہیں ایسا نہ ہو جائے جائز تو کہنا پڑے گا کہ ملوث ہونے کی ضرورت تو جائز ہے، سرمایہ لگائے، اسلامی ادارے میں تعلقات قائم رکھے، لیکن ہمارے خیال میں مولانا مفتی برہان الدین صاحب مدظلہ نے جو شرط لگائی وہ شرط اگر اول تا آخر ملا گور ہے تو شاید کچھ کام آ جائے، اور خطرہ ہے کہ لاگو نہ رہے گا، بنگلہ دیش میں ہم لوگوں سے فتویٰ لے کر کے، ضرورت ضرورت کہہ کر کے ہم سے اجازت لے لی تو آج تک ضرورت ختم نہیں ہوئی، آگے بھی امید نہیں ہے، تو میرے خیال میں جس صورت میں ہم لوگوں کو فیصلہ کرنا ہے اس صورت میں تو بلاشبہ مطلق کی اجازت نہ دی جائے اور شرط کی پابندی کی خاص طور پر رعایت کی جائے، تو شاید یہ کام آگے چل سکتا ہے، ورنہ پھر سودی نظام جو ہے وہ، بہت اچھا ہے اس قسم کے بلاسودی نظام سے جس میں حرام حلال ہو جانے کا خطرہ ہو جائے۔

قاضی صاحب:

سب سے پہلی درخواست تو یہ ہے کہ مسائل پر فقہی حیثیت سے بحث کر لیجئے، وعظ کرنا ہو تو بعد کو کر لیجئے گا، مجھے اس پر کوئی اعتراض نہیں ہے، لیکن مسائل کی پہلے خالصتاً جو فقہ اسلامی کہتی ہے اس پر شدت سے قائم رہتے ہوئے اس میں ذرہ برابر مصالحت نہ کیجئے، اللہ کا خوف بھی دلاتے رہئے، لیکن اصلاً بنیادی بات اس وقت یہ ہے کہ فقہ اسلامی اگر صحیح اصولوں پر قائم ہے اگر اس میں کچھ گڑبڑ ہے تو دوسری بات ہے، لیکن اگر وہ صحیح ہے تو فقہ کے اصولوں پر، فقہ کی سیمنار میں فقہی نقطہ نظر سے بحث کیجئے، اور یہ بے حد ضروری ہے کہ جو فقہی مباحث آپ کے پاس موجود ہیں، فقہاء نے اتنی ساری بحثیں کیوں کی ہیں، آپ کہئے کہ ناجائز ہے فلاں دلیل کی وجہ سے، ضرور کہئے خوشی کی بات ہے۔

مولانا یعقوب منشی صاحب:

مولانا برہان الدین صاحب نے جو علیحدہ حساب رکھنے کی شرط لگائی ہے اس سے کیا مراد ہے، کیا پیسے الگ رکھے جائیں یا سب چیز علیحدہ ہو کیا مطلب ہے؟

قاضی صاحب:

یہ تو مولانا برہان الدین صاحب بیٹھے ہیں یہ وضاحت کر دیں، مولانا اپنی رائے کی خود وضاحت کر دیں تو زیادہ بہتر ہے۔ آپ کو اختیار ہے کسی چیز کو آپ جس کو جائز سمجھتے ہوں شرعاً اس کو جائز کہئے، جس کو نہیں سمجھتے ہوں اس کو قطعاً کہئے کہ ناجائز ہے......،

مفتی عزیز الرحمن چمپارنی صاحب:

مولانا برہان الدین صاحب کا جواب اگر پڑھ دیا جائے تو زیادہ بہتر رہے گا، اس سے ہوسکتا ہے کہ کچھ روشنی مل جائے۔

ڈاکٹر محمد منظور عالم صاحب:

میرے خیال میں پہلے مفتی نظام الدین صاحب دارالعلوم دیوبند کا جواب پڑھ کر سنا دیا جائے اور اس دوران مولانا برہان صاحب کا جواب تلاش کرلیا جائے۔

مولانا برہان الدین سنبھلی صاحب:

اصل میں دو سوالنامے ہیں۔

قاضی صاحب:

مفتی اسماعیل صاحب اپنے جواب میں لکھتے ہیں کہ حکیم الامت حضرت تھانویؒ نے ایسی کمپنی کے شیئرز خرید کر اس میں سرمایہ لگانے کا یہ حل تحریر فرمایا ہے کہ "سو جس حصہ دار کو حصہ داخل کرتے وقت اس کی اطلاع نہ ہو کہ اس نے تو کارکنان کمپنی کو ان دو امر کا وکیل ہی نہیں بنایا، اس لئے کارکنوں کا یہ فعل اس کی طرف منسوب نہ ہوگا، اور جس کو اطلاع ہو وہ تصریحاً اس سے ممانعت کردیں، گو اس ممانعت پر عمل نہ ہوگا، مگر اس ممانعت سے اس فعل کی طرف نسبت تو نہ ہوگی"۔ یعنی حضرت تھانوی اس طرف دو راستے بتاتے ہیں کہ علم نہیں ہے کہ وہ کمپنی کاروبار اس طرح کرتی ہے، وہ لاعلمی کی بات ہوگئی، اور اگر علم ہو تو وہ اس کو منع کردے، جیسا کہ وہ تذکرہ آیا کہ وہ جو Board of Directores کی میٹنگ ہو اور اس کے اندر وہ جو ممبرس کی میٹنگ ہو اس میں اپنی مخالفت کا اظہار کردے، تو دو صورتیں ہیں، یا تو اس کو Majority مل جائے گی تو اس پر عمل ہوگا، یا Majority نہیں ملے گی تو Board of Directors کا عمل اس کی طرف منسوب نہیں ہوگا، یہ غیر مباشر ہوا، اس لئے اس عمل کی نسبت اس کی طرف نہیں ہوگی، یہ حصہ نقل کیا ہے مولانا محمد مفتی اسماعیل صاحب نے، اس میں لکھتے ہیں: جس سوال کے جواب میں حضرت تھانوی نے یہ بات لکھی ہے کہ کوئی مسلمان کسی ہندو کے پاس سے کسی ضرورت کے موقع پر سودی قرض لیتا ہے اور اس سے اپنا بیوپار چلاتا ہے یا کوئی زمین خریدتا ہے، چند دن کے بعد وہ قرضہ ادا کردیتا ہے، اپنی باقی ماندہ ملک کو پاک ملک سمجھتا ہے، اور یہ بھی اعتقاد رکھتا ہے کہ سود کے دینے سے تو خود گنہگار رہا مگر حرمت اس کی باقی ماندہ ملک میں سرایت نہیں کرے گی، ...... کیونکہ اس شخص نے دیا ہے لیا تو نہیں ہے، پس اس ملک کا کیا حکم ہے؟ بہرحال تو آپ نے حضرت تھانویؒ کا جواب سن لیا ہے جس کو مولانا اسماعیل صاحب نے نقل کیا ہے۔ اس کے جواب میں مفتی نظام الدین صاحب فرماتے ہیں، مختصر جواب ہے ان کا، جواب نمبر۔ ا و ۲: اس کی گنجائش ہے۔ وہ صرف اتنا لکھتے ہیں کہ اس کی گنجائش ہے۔ اس کے بعد مولانا برہان الدین صاحب فرماتے ہیں کہ اگر یہ اکائی سودی کاروبار نہ کرتی ہو بلکہ خالص شرعی بنیادوں پر تجارت کرتی ہو، سود پہ حاصل کی گئی رقم کا حساب الگ رکھا جاتا ہو تو اس میں سرمایہ لگانا جائز ہے، تو یہ گویا مولانا کا جواب ہے جو آپ لوگ سننا چاہتے تھے، چونکہ یہ لوگ جانتے ہیں اس بات کو کہ جتنے بھی Accounts تیار ہوتے ہیں اس میں انٹرسٹ کا الگ کالم ہوتا ہے، تو مولانا اگر صرف حساب کی بات کرتے ہیں کہ اس کا اکاؤنٹ الگ ہو تو جتنے بھی حسابات آج کل یہ لوگ تیار کرتے ہیں اس میں سود دیا گیا تو اس کو الگ لکھتے ہیں اور سود لیا گیا تو اس کو الگ لکھتے ہیں۔

مفتی احمد خانپوری صاحب:

یہ تو مولانا ان کی سالانہ رپورٹ میں بھی الگ ہی سے درج ہے۔ یہاں پر مسئلہ زیر بحث یہ ہے کہ ڈبنچر وغیرہ تو کمپنی اس میں سود دے گی، اس میں شیئر ہولڈروں کو کتنا سود میرے حصہ میں آیا یہ تو دیکھنے کا ہی نہیں ہے، چونکہ وہ تو سود دے گی، جمع نہیں کرنے کی ہے، البتہ وہ ڈبنچر جو کمپنی حکومت کو سود دیتی ہے یا وکاس پتر وغیرہ کے نام سے بانڈز وغیرہ جو خریدتی ہے اس میں سود کمپنی کے پاس آئے گا، وہاں اس حساب کی ضرورت پڑے گی کہ کمپنی نے کتنا سود اپنے شیئر ہولڈروں کو تقسیم کیا ہے، تا کہ وہ اپنے نفع میں سے اتنا صدقہ کردے یا جو بھی حکم ہو۔

قاضی صاحب:

یہ بات کہ صاحب جو سود دینا پڑتا ہے کمپنی کو، وہ لکھا رہتا ہے اور جو سود آمدنی میں آتا ہے وہ بھی جو سال کا آخری اکاؤنٹ ہوتا ہے اس میں لکھا رہتا ہے کہ کمپنی کو اتنا صحیح منافع ہوا اور اتنا بذریعہ سود آیا، یہ تفصیلات رہتی ہیں یا نہیں؟

مفتی احمد خانپوری صاحب:

انفرادی طور پر شیئر ہولڈر یہ نہیں معلوم کر سکتا کہ مجھے جو Dividend ملا ہے اس میں کتنا حصہ سود کا ہے، اس کی رپورٹ میں اجمالی طور پر تو ہوگا کہ اتنے کروڑ روپے یا اتنے لاکھ روپے سود کے جمع ہوئے بینکوں کے پاس سے۔

قاضی صاحب:

یہ رپورٹ تو رہتی ہے لیکن یہ کہ ہم کو ہمارے شیئر میں جو منافع ملا ہے اس میں کتنا اصل کا حصہ ہے اور کتنا انٹرسٹ کا حصہ ہے۔ دوسرا سوال اس میں یہ ہے کہ.........

مولانا شمس پیرزادہ صاحب:

اس میں ایک بات اور بھی ہے کہ جب کمپنی سود ادا کرتی ہے، اور دوسری طرف سود کا کچھ حصہ اس کے پاس پہونچتا ہے، تو کیا یہ سمجھا نہیں جا سکتا کہ جو سود آیا وہ سود دینے میں چلا گیا، ضرورت کیا ہے کہ Dividend میں سے ہم کچھ Minus کرنے کی بات کریں...........

مولانا یعقوب اسماعیل منشی صاحب:

اس مائنس پلس میں یہ بھی تو ہو سکتا ہے کہ سود گیا زیادہ ہو آیا کم ہو؟

شمس پیرزادہ صاحب:

سود آیا کم اور گیا زیادہ تو اس لئے یہی ہے کہ گویا ہمارا پروفٹ ڈیوڈنڈ میں شامل نہیں ہوا ہے جو شیئر ہولڈر ہے اس کے ڈیوڈنڈ میں سود شامل کہاں ہوا؟ تھوڑا سا آیا گیا زیادہ۔

قاضی صاحب:

نہیں اب دو تین صورتیں ہیں نا، کہ جو سود کمپنی نے ادا کیا، فرض کر لیجئے کہ دس لاکھ روپے سود میں کمپنی نے

دوسروں کو دیا، اور اس کو بھی سود آیا، اب جو سود آیا، یا تو وہ نو لاکھ ہے یا گیارہ لاکھ ہے، تو اگر نو لاکھ ہے، نو لاکھ اس نے لیا ہے اور دس لاکھ اس نے دیا ہے، یا دس لاکھ لیا ہے اور دس لاکھ دیا ہے تو گویا جو انٹرسٹ آیا وہ انٹرسٹ چلا گیا، اب جو ہمارے پاس آمدنی ہے وہ ایک حد تک کہا جا سکتا ہے کہ خالص ہے، لیکن اگر گیارہ لاکھ آتا ہے تب پھر آگے سوال یہ ہے کہ کمپنی اپنا شیئر حاصل کرتی ہے، کمپنی میں دو طرح کے شیئرز ہوتے ہیں، ایک تو جو پروموٹرز ہیں ان کا حصہ جاتا ہے، پھر اس کے بعد تب شیئر ہولڈرس کا حصہ جاتا ہے، اور پھر مینجمنٹ کے اخراجات جاتے ہیں، اتنی قسموں میں تقسیم ہوتا ہے، تو پہلے میں جاننا چاہوں گا کہ عام طور پر کمپنیز جو جائز کاروبار کے لئے قائم ہوتی ہے جن کا مقصد جائز کاروبار ہے، سودی کاروبار جن کا مقصد نہیں ہے، ایسی کمپنیاں جو ان کو لینا پڑتا ہے یا دینا پڑتا ہے اس میں عام حالات میں کیا ہوتا ہے؟

کمال فاروقی صاحب:

Payment زیادہ ہوگا ہمیشہ، اگر جائز کاروبار وہ کرتی ہے اور انٹرسٹ اس کو لینا دینا پڑتا ہے تو پیمنٹ ہمیشہ زیادہ ہوگا اور انکم بہت کم ہوگی اس کے مقابلہ میں.........

جناب رحمٰن خان صاحب:

ہمارے یہاں تین کمپنیوں کی بحث ہے، ایک وہ کمپنیاں جن کا کاروبار حلال ہے اس میں کوئی بحث نہیں ہے۔ وہ کمپنیاں جن کا کاروبار حرام ہے وہ بھی......... اب سوال یہاں ہے کہ وہ کمپنیاں جن کا بنیادی کاروبار حلال ہے لیکن ان کو بعض اوقات سودی لین دین میں ملوث ہونا پڑتا ہے، ایسے ہی جو کمپنیاں ہمارے ملک میں ہیں، تقریباً ننانوے فیصد کمپنیاں اس تیسرے ذیل میں آتی ہیں، یعنی اب سوال ہمارے پاس یہ ہے کہ وہ کمپنیاں جن کا بنیادی کاروبار حلال ہے لیکن ان کو بینکوں سے کاروبار کئے بغیر وہ کمپنیاں نہیں چلا سکتے اس لئے سودی لین دین میں ملوث ہونا پڑتا ہے ان کمپنیوں کو، اور ننانوے فیصد ایسی کمپنیاں سود زیادہ دیتی ہیں اور ان کے پیسے سے جو سود ملتا ہے وہ بہت ہی کم ملتا ہے، تو یہاں سوال یہ ہوتا ہے کہ یہ سود جو آتا ہے ہمارے ڈیویڈنٹ میں اس میں کتنا سود ملا ہوا ہے، اس میں یہ ناممکنات میں سے ہے ننانوے فیصد، کوئی ایک دو ایسی کمپنیز ہو سکتی ہیں، Financial Companies جن کا کاروبار صرف سود کا لینا ہے، اسی کمپنی میں یہ ہو سکتا ہے کہ جہاں ہمارے ڈیویڈنٹ میں سود کا ہونا ممکن ہو جاتا ہے، وہ کمپنیاں نمبر دو میں آجائیں گی، وہ کمپنیاں جن کا کاروبار حرام ہے یعنی کہ بینکنگ کی کمپنیاں، چاہے اسٹیٹ بینک کا ہو، حال ہی میں اسٹیٹ بینک کے شیئرز پلاٹ کئے گئے، اگر کوئی اسٹیٹ بینک کے شیئرز لیتا ہے تو معلوم ہے کہ اسٹیٹ بینک پورا سودی کاروبار کرتا ہے، وہ حرام ہے، اب یہاں پر دوسری کمپنیاں ہیں جو مجبوراً بغیر سود لئے کام نہیں کر سکتیں، بینکوں سے لے کر ہی چلاتا ہے، وہ تیسری کمپنیاں ہیں، وہاں تو یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اب ہم کو یہاں پر ہدایت ملنی ہے کہ ایسی کمپنیوں میں Investment جائز ہے یا نہیں؟

مولانا یعقوب اسماعیل منشی صاحب:

سود کا زیادہ دینا ہوا، یہ سود کہاں سے دیا جائے گا؟ جب سود اس میں زیادہ دینا ہوا اور آیا کم ہے تو یہ سود کہاں

سے دیا جائے گا؟

کمال فاروقی صاحب:

یہ ہمارے خرچ کا Part ہے، It is part of our expenditure، دیکھئے حضرت! ایک اور بات یہ سمجھ لیجئے جیسا کہ رحمٰن خاں صاحب نے فرمایا، ہمارے لئے کوئی بھی لمیٹڈ کمپنی شروع کرنا ناممکنات میں سے ہے، اگر ہم اس میں Banking Finance کو نہیں Involve کرتے ہمیں اجازت ہی نہیں ملے گی شیئرز جاری کرنے کی، پہلی بات یہ سمجھ لیجئے، اور بنیادی طور پر یہ سمجھ لیجئے کہ کسی کمپنی کو شروع کرنے کی اجازت ہی نہیں ملے گی جب تک ہم بینک سے فائنانس کا اس میں پروجیکٹ نہیں رکھیں گے۔ ہمارا اپنا کوٹہ جو ہوگا Shares Capital وہ اتنا ہوگا اور جو بینک سے فنانس لیں گے وہ اتنا ہوگا، اس کے بغیر نہیں ہوگا، تو یہ بات جیسا کہ خاں صاحب نے بتلایا ۹۹ فیصد، میں اس سے اور سو فیصد جا کر بات کہتا ہوں.......

مولانا یعقوب اسماعیل منشی صاحب:

اس کا مطلب یہ کہ ہم جو یہ کہہ رہے ہیں کہ بنیادی طور پر ہماری حلال کمپنی ہوگی وہ ہی صحیح نہیں ہے۔

کمال فاروقی صاحب:

بنیادی طور پر کاروبار اس کا حلال ہوگا، دیکھئے Objects بھی دو ہوتے ہیں: ایک تو Main Object ہوگا کسی کمپنی کا، جو حلال کام ہوگا جس کی ہم بات کر رہے ہیں لیکن اس Main Object کو پانے کے لئے اس کو انٹرسٹ پر پیسہ لینا پڑے گا، یہ پارٹ ہے، اور وہ ہمارا جو خرچ ہے اس میں سے جیسے ہم تنخواہ دیں گے، جیسے ہم آفس کا کرایہ دیں گے، جیسے ٹیلیفون کے Expenses دیں گے، اسی طرح سے ہمیں سود کی ادائیگی بھی کرنی پڑے گی۔

مولانا یعقوب اسماعیل منشی صاحب:

اصل بنیاد جو ہوگی اسی میں سے ہمارا ایمنٹ ہوگا، سوچئے اس کو، الگ حساب رہا اپنی جگہ............

قاضی صاحب:

یعنی اس کی صورت جو ہے وہ یہ ہوئی گویا آپ لوگوں کے بیان کے مطابق جو ہم نے سمجھا، مثلاً ہم کو گھڑی بنانے کی یا الیکٹرونک کی ایک فیکٹری قائم کرنی ہے، اس کو ایک کمپنی کی شکل ہم نے دیا، اس میں چاہئے دس لاکھ روپے، تو ہم نے پانچ لاکھ روپے شیئر فروخت کئے اور ان سے حاصل کر لئے، اور مزید پانچ لاکھ کے لئے ہم سرمایہ لیں گے کس سے، بینک سے لیں گے، اور جو سرمایہ بینک سے لیں گے اس پر ہم کو سود دینا پڑے گا، اور کچھ پیسہ ہمارا بھی ان کے یہاں ہو جس سے سود حاصل ہو ہم کو کیا شکل ہے، (ایک آواز: بہت کم) یعنی پھر سود لینے کا سوال آیا نا، ایک تو سود دینا ہوا، دوسرے سود لینا ہوا۔

جناب رحمٰن خاں صاحب:

لینے کا جوسوال آتا ہے سود ایسی کمپنیوں میں، ۹۰ یا ۹۹ فیصد جو کمپنیاں ہیں سود لینے کا سوال نہیں، کیونکہ خود ان کے پاس پیسہ نہیں ہے تو اسی لئے وہ بینک سے لیتے ہیں، اب جن کو جو سود آئے گا قانونی طریقے سے کچھ Investment کرنا پڑتا ہے یعنی بانڈز میں کرنا پڑتا ہے، یا Seving میں کرتا ہے، وہ مجبوری طور پر بہت ہی کم ہوتی ہے اس کی رقم۔ اور اگر ہم اس کو...... کریں جو سود ہم دیں گے تو بالکل اس کا............ ایک یا دو فیصد ایسی کمپناں آپ کو نہیں ملیں گی جو سود لے رہی ہیں۔

مولانا یعقوب اسماعیل منشی صاحب:

نہیں اگر کوئی کمپنی ایسا کرتی ہے کہ ایک ملین سرمایہ ہم روکتے ہیں اپنی طرف سے، اور ہمیں قانونی مجبوری کے تحت اگر ایک لاکھ روپے لینا پڑتا ہے ہم لے لیتے ہیں ایک لاکھ روپے، لیکن اگر ہم قانونی طور پر ہمارے اپنے ایک ملین روپے کہتے ہیں تو اس وقت میں کوئی ضروری تو ہے نہیں، یہ تو آپ اس صورت کو بتا رہے ہیں کہ جس صورت میں سرمایہ ہمارے پاس تھوڑا ہے، اس لئے ہم لینے پر مجبور ہیں، لیکن اگر کوئی کمپنی اس طور پر آئی ہے کہ ہم پورا دیتے ہیں، بس فوراً کمپنی کوئی آئی، اس نے کہا کہ ہم ایک ملین روپیہ لگاتے ہیں، اس کو تو ضروری نہیں ہے کہ وہ بینک سے لون لے (رحمٰن خاں صاحب: نہیں کوئی ضروری نہیں) تو اب یہ بات واضح ہو گئی کہ کمپنی کو قائم کرنے کے لئے بینک سے قرض لینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اگر ہمارے پاس پورا سرمایہ ہے تو ہم لینے پر مجبور نہیں ہیں۔

جناب رحمٰن خاں صاحب:

اب ہماری جو یہاں بحث ہو رہی ہے، اسٹاک ایکسچینج سے شیئر کا کاروبار کس طرح سے کیا جانا چاہئے، کیا ایسی کمپنی میں شیئر لینا جائز ہے پہلی بات، یہ جو آپ کا سوال تھا کہ اگر کوئی کمپنی چاہتی ہے کہ پورا سرمایہ لگا کر قرضہ کے بغیر کمپنی شروع کرنا ہے، تو وہاں کسی کو مجبوری نہیں ہے سودی قرض لینے کی، اب سوال ہے کہ اسلامی مالیاتی ادارے کیا ایسی کمپنیوں میں Share Invest کر سکتے ہیں؟ یہ سوال ہمارے سامنے ہے۔

یعقوب اسماعیل منشی صاحب:

اب یہ بات واضح ہو گئی کہ ہم ایسی کمپنی بنا سکتے ہیں، اب سوال یہ جو رہ گیا کہ کمپنی کی بنیاد تو حلال ہے، لیکن کمپنی نے سرمایہ کچھ سودی بھی لیا ہے، اب ہمارے لئے مشکل جو ہے سوچنے کی وہ یہ کہ جو سرمایہ لیا ہے سود کے اوپر، اس کا سود ہمیں دینا پڑتا ہے، اب اس کو سوچنا چاہئے کہ یہ سود جائے گا شیئر ہولڈروں میں سے، یا یہ کمپنی سرمایہ سے جائے گا، بینک سے تو آئیگا نہیں، تو گویا سارے شیئر ہولڈر سود دے رہے ہیں۔

جناب کمال فاروقی صاحب:

میرے خیال سے Clarification یہاں دینا بہت ضروری ہے، آپ جو بات فرما رہے ہیں وہ بالکل ہمارے یہاں اس کو کہا جاتا ہے کہ کتابی بات ہے یہ Theoretical Part ہے، کوئی بھی کمپنی ایسی

نہیں Create ہو سکتی، پبلک میں آپ نہیں جاسکتے، پبلک ایشو نہیں لے جاسکتے جب تک آپ اپنے پروجیکٹ رپورٹ کے اندر یہ نہ بتائیں کہ آپ کا اپنا Capital اتنا ہوگا اور اتنا کیپٹل آپ Banking Institution سے لیں گے۔ یہ چیز بہت واضح ہونی چاہئے۔ بس یہ کہ آج کے نظام میں ایسی کوئی Possibility ہے ہی نہیں کہ آپ Public Limited Company بنائیں..............

مفتی احمد خانپوری صاحب:

کمپنی شروع ہونے کے بعد سرمایہ سے نہیں جائے گا، بلکہ اس کا جو Production ہوگا اور وہ فروخت ہوگا، اس میں سے جو منافع ملے گا اس میں سے کم ہوگا، اور یہ سوال تو پہلا اٹھایا گیا ہے کہ بھئی اس طریقے سے جو ہے وہ سود کا کچھ دینا بھی پایا جائے گا، لینا بھی پایا جائے گا، اور شیئر ہولڈر نہیں چاہتے، جو مسلمان ہیں وہ نہیں چاہتے کہ ہمارے نام پر اس طریقہ سے سودی لین دین ہو، تو ایسی کمپنیوں میں ہم Investment کریں یا نہ کریں؟ یہی سوال ہے۔

مفتی مصلح الدین صاحب:

بنیادی سوال ایک دوسرا اور ہے کہ " أحلّ اللہ البیع و حرّم الربا" بیع حلال ہے اور ربا حرام ہے، اور ربا کا لین دین جیسا لینا جائز نہیں ہے، حرام ہے، ایسا دینا بھی حرام ہے، إلا بوقت ضرورت شدیدہ، اب وہ ضرورت شدیدہ کیا ہے؟ شریعت ضرورت شدیدہ کس چیز کو مانتی ہے، پہلے تو ہم اس کو طے کریں، اس کے بغیر ہم.........

قاضی صاحب:

مولانا ضرورت یا حاجت؟

مفتی مصلح الدین صاحب:

حاجت، حاجت شدیدہ شریعت کے نزدیک کون سی معتبر ہوگی، تو اس صورت کے اندر ایسا کوئی کاروبار کہ جس میں ہمیں سود دینا پڑتا ہے، اس کاروبار کی بھی اجازت ہمیں حاصل ہو، ایسی حاجت شدیدہ کون سی ہے؟ اس لئے پہلے تو ہمیں بنیادی طور پر اس بات کو طے کرنا ہوگا۔

مولانا یعقوب اسماعیل منشی صاحب:

میرا خیال یہ ہے کہ کوئی صاحب ان میں سے ذرا وضاحت کردیں، اسلئے کہ بہت ساری چیزیں ایسی ہو رہی ہیں کہ جس کی وجہ......اب یہ نئی بات اس وقت آئی، تو اگر بنیادی طور پر ان میں سے کوئی صاحب تفصیلی بات کر لیں کہ بھئی یہ یہ چیزیں ہیں اور اس کے اوپر سوچا جائے تو میرا خیال ہے زیادہ مناسب ہوگا۔

امین الحسن رضوی صاحب:

دیکھئے میں عرض کروں، دراصل Confusion ہو رہا ہے، بات ہم یہ نہیں کر رہے ہیں کہ ہمیں کوئی ایسی کمپنی قائم کرنی ہے جس میں سود لینا یا دینا ہے، یہاں گفتگو جو ہو رہی ہے وہ ایسی ہو رہی ہے کہ ہم سرمایہ کار ہیں، ایک اسلامک برانچ کارپوریشن موجود ہے، اب اس کو اپنے پیدآور ذرائع میں سرمایہ کاری کرنی ہے تو ایسی سرمایہ کاری

کرنے کی ایک صورت یہ ہے کہ ایک کمپنی ہے، ہم سے کوئی تعلق اس کا نہیں ہے، ایک دوسری کمپنی ہے جو ایک جائز کاروبار کرتی ہے، ہم صرف سرمایہ کار ہیں، اسلامی فائنانس کارپوریشن ہے، ہمارا کوئی تعلق کمپنی قائم کرنے سے نہیں ہے، Already موجود ہے یہاں، اب ہمیں اپنے سرمائے کو نفع آور کاروبار میں لگانا ہے، اب ہم نفع آور کاروبار کی تلاش میں باہر نکلے، ہم کو ایک ایسی کمپنی کا پتہ چلا جو اچھے لوگوں کے ہاتھ میں ہے، فی نفسہ اس کا کاروبار پورا جائز ہے، کوئی غیر شرعی کام جیسے شراب وہ نہیں بناتی ہے، اس قسم کا کوئی کام نہیں کرتی ہے، اب اس کمپنی کے بارے میں ہم کو یہ معلوم ہوا کہ اس کمپنی کا کچھ تو سرمایہ اس کا اپنا ہے جو اس نے شیئرز ہولڈرس سے لیا ہے، لیکن اس کمپنی کے کچھ سرمایہ کا جز ایسا بھی ہے جو اس نے سود پر لیا ہے، اب سوال صرف یہ ہے کہ کیا ایسی کمپنی میں کوئی مسلمان اپنا سرمایہ لگائے یا شیئرز خریدے جبکہ یہ معلوم ہے کہ اس کے پاس جو سرمایہ آ رہا ہے جس سے وہ کاروبار کر رہا ہے اس کا ایک جز سود پر قرض لیا ہوا ہے۔ اب مسئلہ کیا ہے، معافی چاہتے ہیں آپ بزرگوں سے کہ سود لینا اور دینا حرام کہا گیا ہے، لیکن سود لینے کی کسی حال میں گنجائش نہیں رکھی گئی ہے، البتہ سود دینے کیلئے (حالت اضطرار میں) رخصت دی گئی ہے۔ اگر کسی کو حالت اضطرار یا حاجت میں سود دینا پڑے تو اس کی اجازت ہے، لیکن سود لینے کی اجازت کسی صورت میں نہیں ہے، تو یہ فرق بہرحال ضروری ہے، اب یہاں یہ صورت حال آ رہی ہے کہ ہم کو ایسی سرمایہ کاری کرنی ہے ایک ایسے ادارہ میں کہ جو اپنی مجبوری کے تحت چونکہ قانون کے تحت یہ ممکن نہیں ہے اس کمپنی کے لئے کہ وہ سودی سرمایہ کے بغیر کاروبار کر سکے، کچھ جز اس کا، کل نہیں، وہ کمپنی مجبور ہے سود دینے پر، سود لینے پر مجبور نہیں ہے وہ، سود لے بھی نہیں رہی ہے، صرف سود دے رہی ہے، اب اس کو سود دینے کے نتیجہ میں جو فائدہ حاصل ہوا اس فائدہ میں کچھ جز اس سرمایہ کا ہے جو سود پر حاصل کیا گیا، اس فائدے کا جز وہ آپ کو دینا چاہتا ہے آپ کے سرمایہ کے معاوضہ میں، تو کیا اس کا لینا جائز ہوگا؟

آل مصطفی مصباحی صاحب:

سود کے یہ حصہ دار منتفع ہوئے، سو اس میں کئی حالتیں ہیں، یعنی احکام متنوع ہیں: ایک تو یہ کہ اس کا وقوع لازم تو ہے نہیں، کیونکہ ممکن ہے کہ کمپنی کا کسی کے ذمہ قرض ہی نہ ہو، اس لئے سود لینے کی نوبت ہی نہ آئے، اور اصل صورت تجارت کمپنی کی حلال تھی، تو شک سے حرمت کا حکم نہ کریں گے، یعنی قطعیت پر فیصلہ ہوگا، اور تفتیش ایسے امور میں واجب نہیں، نہ تفتیش میں ہر شخص کو جز کا وقوع یا عدم وقوع معلوم ہو سکتا ہے۔ دوسری حالت یہ ہے کہ کمپنی نے یہ سود غیر مسلم سے لیا، تو اس میں ربا من الحربی کا مسئلہ جاری ہوگا، جس کا مختلف فیہ ہونا معلوم ہے، اس لئے مبتلی بہ کو اس میں تنگی نہ ہوگی، لہذا احکام جو ہیں متنوع ہو سکتے ہیں، اکثریت اور قطعیت پر فیصلہ ہونا چاہئے۔

مولانا اسماعیل صاحب:

کوئی بھی مسلمان اس میں بطور مباشرت سود کی لین دین نہیں کر سکتا ہے اور یہ نص قطعی سے ثابت ہے، یہاں جو مسئلہ زیر بحث ہے ہمیں اسی پر غور وفکر کرنا چاہئے کہ مسلم ہولڈرز از خود نہیں کرتا ہے لیکن کمپنی کا جو بورڈ آف ڈائرکٹرس ہے وہ اس کی مرضی کے خلاف کرتا ہے، شیئر ہولڈر تو چاہتا ہے کہ تمہیں جتنے سرمائے کی ضرورت ہو میرے نام

پر، میرے حصے میں سود نہ لو، سودی لون نہ لو، آپ کو چاہئے تو میں اپنے حصہ کا پورا سرمایہ نقد دے دوں، لیکن وہ ان کی مرضی کے خلاف بورڈ آف ڈائرکٹرس سارے شیئر ہولڈرس کے نام سے کہو یا کمپنی کے نام سے کہو، لون لیتا ہے، تو اب اس صورت میں یہ شیئر ہولڈر بری الذمہ ہوگا یا نہیں ہوگا؟ جبکہ وہ اس سے راضی نہیں ہے اور وہ جنرل میٹنگ جو اس کی ہوتی ہے سالانہ اس میں اپنی رائے بھی دیتا ہے کہ بھئی سودی لون نہ لو، جتنا سرمایہ کمپنی کو چاہئے شیئر ہولڈر سے وصول کرو، تو اب اس کے بعد یہ جو شیئر ہولڈر ہے وہ سود کا کاروبار کرنے والا سمجھا جائے گا یا نہیں سمجھا جائے گا؟......جس کی تاویل حضرت مولانا تھانویؒ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ شیئر ہولڈر کمپنی سے کہہ دے کہ بھئی تم میرے نام پر یا میرے حصے پر سودی قرض، سود لینے یا دینے کا کاروبار نہ کرو، جتنا سرمایہ چاہئے مجھ سے نقد لے لو، میں دینے کو تیار ہوں، اگر چہ بورڈ آف ڈائرکٹرس اس کو ماننے والا نہیں ہے، اس پر عمل کرنے والا نہیں ہے، لیکن اب اس معاملہ کی نسبت تمہاری طرف نہیں ہوگی، اور یہ مسئلہ فقہ سے بھی ظاہر ہے کہ وکیل جب مخالفت کرتا ہے اور مخالفت الی الضرر کرتا ہے تو اس صورت میں وکیل کا وہ تصرف موکل کی طرف منسوب نہیں ہوتا۔

ایک آواز:

بات یہ ہے کہ آخر وہ پہلے سے جانتا ہے کہ میں جو کچھ کہوں گا وہ ماننے والا نہیں ہے، اب اس کے باوجود اس کو کیا ضرورت پیش آ گئی ہے کہ وہ شیئرز خریدے اس کمپنی سے، یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کو کون سی حاجت پیش آ گئی کہ وہ اس طریقہ پر کہہ کر حالانکہ وہ جانتا ہے کہ سود لینا بھی ہے اور دینا بھی ہے، یہ ایک حیلہ ہے، بالکل ظاہر ہے حیلہ ہوگا، تو اس کی کون سی حاجت پیش آئی ہے اس طرح شیئر خریدنے کی۔

ایک آواز:

یہاں جو سوال کیا گیا تھا، قاضی صاحب نے شروع میں جو بات فرمائی اس میں پہلے ہی وضاحت فرمادی تھی کہ اس وقت ہمیں بحث اس پر کرنا ہے کہ ایک آدمی کے پاس سرمایہ موجود ہے، ایک بیوہ ہے، بیوہ کے پاس پانچ ہزار روپئے ہیں، اب وہ چاہتی ہے کہ اپنے گذران کے واسطے اس پانچ ہزار روپیوں سے کوئی شکل پیدا کرے، کسی کے ہاتھ میں دیتی تجارت کے لئے، تو وہ معلوم نہیں تجارت میں کیسا معاملہ کرے گا، اس پر اعتماد نہیں، اس وقت ایک نفع بخش قابل اعتماد شکل ہمارے سامنے لائی ہے، تو یہ آپ جو فرمارہے ہیں کہ کیا ضرورت ہے، تو آپ اس بیوہ کے متعلق ضرورت محسوس کر سکتے ہیں جب کہ آج عام طور پر مزاج یہ بن گیا ہے کہ کسی بیوہ کے پاس کوئی رقم آتی ہے تو سیدھی Fixed Deposit میں جا کر جمع کرا دیتی ہے۔

ایک آواز:

تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس قسم کے جو معذور لوگ ہیں ان کے لئے تو رخصت نکلے لیکن وہ جو اپنے سرمائے کے بڑھانے کے لئے شیئرز خریدتے ہیں ان کا کیا حکم ہوگا؟

کمال فاروقی صاحب:

.....ہم لوگ یہ تمام جو بحث کررہے ہیں ایسا لگتا ہے کہ ہم لوگ Financial Institution اور جو آج کا کاروبار کرنے کا پورا مزاج بن گیا ہے اس سے ناواقف ہیں، جو میں نے عرض کیا کہ پہلی بات تو یہاں یہ جیسا کہ رضوی صاحب نے Clarification فرمایا بالکل صحیح ہے کہ ایک اسلامک بینک ہے، اس کے پاس پیسہ ہے، اور وہ شیئرز میں Investment کررہا ہے، پہلے اور دوسرے سوال کا جواب ہی نہیں دے رہے ہیں ہم تو تیسرے کی بات کررہے ہیں، Possible ہی نہیں ہے آپ کے لئے، میں دوبارہ پھر اس بات کو دوہرا رہا ہوں آپ کے لئے ممکن ہی نہیں ہے کہ آپ کوئی کمپنی کا شیئر پبلک میں لا پائیں جب تک کہ Financial Institution میں اس کے پروجیکٹ میں آپ پیسہ نہ رکھیں، اب اگر آپ کے پاس اتنا پیسہ موجود ہے کہ آپ اپنے طور پر کاروبار کررہے ہیں تو کس نے کہا ہے آپ سے کہ شیئر لیجئے، آپ اپنا کاروبار خود ہی اکٹھا کرلیجئے، Partnership Forum میں چلا لیجئے کاروبار، Civil Propriter میں چلا لیجئے کاروبار، لیکن اگر آپ Public Limited Company بنائیں گے تو پبلک لمیٹڈ کمپنی بنانے کے لئے شیئر جاری کرنے کے لئے آپ کے لئے یہ ضروری ہوگا، خاں صاحب نے تو ۹۹ فیصد کہا تھا.................

قاضی صاحب:

آپ کی وضاحت سے پھر یہ خطرہ ہے کہ لوگ غلط طرف چلے جائیں گے، وہ اس لئے کہ یہاں پر یہ بحث ہی نہیں کہ کیا ہم ایسی پبلک لمیٹڈ کمپنی بنائیں جس میں کام اس بنیادی طور پر صحیح ہو لیکن اس میں اتفاقاً ہم سودی معاملہ میں ملوث ہو جاتے ہیں، اگر یہ سوال کریں گے تو اس کی نوعیت دوسری ہو جاتی ہے، کیا ہم ایسی کمپنی بنا سکتے ہیں یا نہیں جس کا بنیادی کاروبار جائز ہو لیکن اس میں کبھی کبھی سودی معاملات میں ملوث ہونا پڑتا ہے، کبھی کچھ لینا پڑتا ہے کبھی کچھ دینا پڑتا ہے، آپ کا نشانہ یہ ہے.....جب اس پوائنٹ پر زیادہ زور دیا جائے گا کہ ایسی کسی کمپنی کا قائم کرنا ممکن ہی نہیں ہے جو سودی کاروبار میں بینکنگ سے ملوث ہوئے بغیر کوئی کمپنی قائم کی جاسکے، میرا کہنا ہے کہ وہ کمپنی ہمارے یہاں زیر بحث ہی نہیں ہے اس وقت، ہمارا مسئلہ ہی وہ نہیں ہے، اس کے بارے میں ہم سے آپ پوچھئے گا تو ہوسکتا ہے کہ سارے لوگ متفق ہو جائیں، یا بعض حالات مجبوری اور حاجت وغیرہ کی رعایت کرکے آپ کو اجازت بھی دیں تو بہت مشکل سے دیں گے.............اب مسئلہ جو یہاں زیر بحث ہے دراصل یہ ہے کہ ایسی کمپنی جو اس اساس پر بنی ہے، ذرا دھیان دیں آپ لوگ، پہلے سے بنی ہوئی ہے ایسی کمپنی یا بن رہی ہے، اپنے بننے کے مرحلہ میں ہے یا بنی ہوئی ہے، جائز مقصد کے لئے بنی ہے وہ،......

ایک آواز:

تو آپ کے کہنے کے مطابق جب اس طرح کا کوئی بھی پبلک کام آپ کریں گے تو اس میں بینک سے تعلق پیدا کرنا ضروری ہوگا۔

قاضی صاحب:

یہ بات ہی نہیں ہے، ذرا آپ میری طرف توجہ دیں، اصل میں فاروقی صاحب نے جس مسئلہ پر زیادہ زور دیا ہے وہاں سے دشواری پیدا ہوگئی ہے، مسئلہ یہاں پر سرے سے یہ ہے ہی نہیں کہ ہم کوئی ایسی کمپنی قائم کرنے جا رہے ہیں، ہمارا مسئلہ یہ ہے کہ ایسی کمپنی کسی نے قائم کی ہے، چاہے ہندو نے کی ہو یا مسلمان نے کی ہو، یا کرسچن نے کی ہو......... فرضی نہیں یہ واقعہ ہے، سنا تو جائے حضرت، دیکھئے ذرا میں اس کو اور تفصیل سے بتاتا ہوں، بعض کمپنیاں بنتی ہیں شراب بنانے کے لئے، بعض کمپنیاں بنتی ہیں جناب والا خنزیر کا گوشت سپلائی کرنے کے لئے، ظاہر ہے جو فیکٹری اس کام کے لئے بنی ہے اس کا بنیادی کاروبار حرام ہے، اس کا شیئر خریدنا کسی مسلمان کے لئے یا اسلامی ادارے کے لئے جائز نہیں ہوگا، اس پر ہم اتفاق کر چکے ہیں، کوئی کمپنی یا فیکٹری بنائی جاتی ہے کہ وہ گھڑیاں بنائے گی، Electronic Goods بنائے گی، فرنیچر بنائے گی، اس طرح کے کاروبار کے لئے بنتی ہے، مقصد اس کا جائز ہے، لیکن وہ کمپنیاں اپنی رضا سے یا اپنی مجبوری سے یا جیسے بھی بینک سے قرض لیتی ہیں، اور بینک کے لون کی بھی شرکت اس میں ہوتی ہے، ملوث ہوتے ہیں، کام تو بڑا اچھا ہے، کام صحیح ہے لیکن ان کو ملوث ہونا پڑتا ہے، سوال یہ ہے کہ جو اسلامی مالیاتی ادارہ آپ نے قائم کیا وہ ایسی کمپنیوں میں جو قائم ہو چکی ہیں یا قائم ہونے کے مرحلہ میں ہیں ان میں شیئر خرید سکتا ہے یا نہیں؟ مسئلہ اتنا ہے اور اس پر آپ لوگوں کو جواب دینا ہے۔

ایک آواز:

اس کا مطلب یہ ہوا حضرت کہ ایک شخص قرض دے رہا ہے، وہ نقد منافع سود کی شکل میں لے رہا ہے اور میں قرض دے رہا ہوں اور مجھے منافع چاہئے سود نہیں چاہئے....... کمپنی جو فرنیچر یا جو کچھ بنائے گی وہ قرض لیتی ہے بینک سے، تو بینک قرض دے کر کے اس سے سود منافع میں لے گا، اور ہم قرض دے رہے ہیں اس کو، یعنی ہم شیئر خرید رہے ہیں تو ہم اس سے منافع لیں گے، سود نہیں لیں گے، تو پھر ہماری شرکت ناجائز ہونے کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔

قاضی صاحب:

ارے بھائی دس لاکھ کا سرمایہ ہے، فرض کرلو یہ فیکٹری دس لاکھ کے سرمایہ سے بنی ہے، جس میں انہوں نے نو لاکھ روپئے اپنے یا کچھ لوگوں سے لے کر کے لگا دیئے ہیں اس پر کہ صاحب اس کا منافع جو حاصل ہوگا منافع میں ان کو حصہ دیا جائے گا، لیکن اس میں ایک لاکھ روپئے انہوں نے قرضہ بھی لیا ہے، یہ علماء سے ایک سوال میرا ہے اس کو بھی ذرا ذہن میں رکھیں کہ سود کی بنیاد پر جو قرض لیا جاتا ہے جو قرض کی رقم ہمارے پاس آئی، یہ رقم ہمارے لئے جائز ہے یا نہیں اس کا مصرف.......

ایک آواز:

یہ رقم حلال ہے بغیر قباحت کے۔

کے سوالات کو جمع کیا اور ایک قائمۃ الموضوعات ایک فہرست تفصیلی ان مسائل کی تیار کی، اور کتنی قسم کی انہوں نے الگ الگ کمیٹیاں تشکیل دیں، جس میں ماہرین اقتصادیات اور ماہرین فقہ اسلامی دونوں کو جمع کیا، پہلے انہوں نے اصل مواد ماہرین اقتصادیات کے ذریعہ جمع کرایا، پھر علماء سے علمی اور تحقیقاتی کام کرایا، اس کی پوری تفصیلات، پھر ایک ایسا موسوعہ اقتصادیہ اسلامیہ مرتب کرانے کی کوشش جس کے ذریعہ ان تمام مسائل کے بارے میں تفصیلات سامنے آسکیں۔ اسی ذیل میں انہوں نے ایک اہم بات کہی کہ ہمارے مدرسوں میں جو یہ ہمارے جامعات ہیں ان میں آپ فقہ تو پڑھا رہے ہیں لیکن کیا اقتصاد اسلامی کا آپ درس دے رہے ہیں لڑکوں کو یہاں، ظاہر یہ ہے کہ اس کا جواب نفی میں ہوگا، تو وہ مسائل جو آگے آنے والے ہیں اقتصادیات کے میدان میں ان کے حل کرنے کے لئے جہاں ایک طرف فقہ اسلامی کی مہارت ہونی چاہئے دوسری طرف اقتصاد کے اصولوں کو سمجھنے کی صلاحیت اور اس کا شعور ہونا چاہئے، ہم اپنے مدارس میں اقتصاد اسلامی کو ایک موضوع کی حیثیت سے پڑھاتے ہی نہیں ہیں، یہ ایک بہت بڑا خلا ہے، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اقتصادی مسائل جب علماء کے سامنے پیش کئے جاتے ہیں تو وہ ان کی اصطلاحات کو سمجھ کر کوئی حکم شرعی کی تخریج کے لائق نہیں رہتے، یہ ایک بڑا مسئلہ ہے جسے حل کیا جانا چاہئے ہمارے اداروں میں۔ اسی طرح آگے بڑھ کر انہوں نے ایک اہم بات یہ کہی کہ صاحب جہاں ہم کام کرتے ہیں یعنی مجمع الفقہ الاسلامی الدولی جو انٹر نیشنل اسلامک فقہ اکیڈمی ہے، ہم چونکہ نمائندگی کرتے ہیں دنیا بھر کے مسلمانوں کی، اور ہر ملک میں بسنے والے مسلمانوں کے مسالک فقہی مختلف ہیں، کہیں مالکیہ ہیں، کہیں حنابلہ ہیں، کہیں پر شوافع ہیں، کہیں پر احناف ہیں، کہیں پر اباضیہ ہیں، کہیں پر جعفری، کہیں پر زیدی ہیں، مختلف فقہ معمول بہا ہے، تو ہمارا جو نقطہ نظر ہوتا ہے یہ جملہ مسالک فقہیہ کو سامنے رکھ کر غور کرنے کا ہوتا ہے، اور جو ماحول بنا ہے اس میں خلاصہ یہ ہے کہ اس میں تعصب مذہبی کے بجائے مصالح اسلام کی تحقیق پیش نظر رہتی ہے، اس لئے اگر فرض کر لیجئے کہ کسی مسئلہ کا حل کسی خاص فقہ کی روشنی میں وہاں نہیں ہو رہا ہے، لیکن دوسرا فقیہ اپنے یہاں ان کی فقہ میں جس مسئلہ سے بحث کی گئی ہے وہ سامنے لے آتا ہے، تاکہ اس کے دلائل کا لوگ جائزہ لے لیں، اقوی دلائل کیا ہیں؟ قوت دلیل کو دیکھ لیں، اور مصالح مسلمین کو دیکھ لیں، اور تحقیق مصالح جو بنیادی مقصد بھی ہے، تحقیق مصالح اور قوت دلیل کو سامنے رکھتے ہوئے اگر کوئی حل نکلتا ہے تو مسئلہ کا حل کریں، اس طرح مخلصانہ تعاون تمام اہل مذاہب و مسالک کے درمیان مسائل کے حل میں ہمارے یہاں رہتا ہے، شیخ نے یہ بھی کہا کہ صاحب ایک اچھا راستہ یہ کھلا ہے، اور انہوں نے آخر میں جو بات کہی لیکن اول ہے، کہ صاحب دنیا کے بہت سے ملک میں میں جاتا ہوں، وہاں جاکر بالکل عجمی بن کر رہ جاتا ہوں، عرب لیکن بن جاتا ہوں عجمی، اسلئے کہ کوئی میری بات سمجھنے کے لائق نہیں رہتا، میں نے جو پاکستان یا ہندوستان کا سفر کیا تو مجھے اس بات کی بے حد خوشی ہوئی کہ میں اپنی بات عربی زبان میں کہہ بھی سکتا ہوں اور ایک بڑی تعداد علماء اور فقہاء کی جن کی نظر فقہ کے دقائق پر ہے اور جو تعبیرات کی گہرائیوں کو سمجھتے بھی ہیں، اور جو کتاب وسنت کی تعبیرات پر بھی اچھی نظر رکھتے ہیں، عبارات فقہاء پر بھی، میں ان کے سامنے کھل کر بات کرنے کی پوزیشن میں بنتا ہوں۔

اکہ نہیں ہوا، اس کو آپ لوگ طے کر لیجئے، یہ مباشر ہے، یہ سبب ہے، اس کی رضا یا عدم رضا کے اثرات پڑیں گے کہ نہیں پڑیں گے؟

ایک آواز:

اسی موقع پر مولانا برہان الدین صاحب کی اس شرط کی حیثیت واضح ہو جانی چاہئے تھی، انہوں نے کہا ہے کہ حساب کتاب الگ الگ ہو تو یہ شکل جائز ہوگی۔

قاضی صاحب:

اچھا ایسا ہے کہ کافی ہم لوگ بحث کر چکے ہیں، چائے پی لیجئے تاکہ ذہن اور حاضر ہو جائے، انشاء اللہ چائے کے بعد ہم لوگ پھر بیٹھیں گے، پانچ سات منٹ ہم نے یونہی کافی تاخیر کر دی ہے، ہمارے منتظمین بہت پریشان ہیں، اس لئے جلدی سے ہم سب حضرات چائے پی لیں، اس کے بعد انشاء اللہ پھر بیٹھ کر بات کریں گے۔ اور ہم انشاء اللہ ڈاکٹر خوجہ صاحب کی پوری بات سنیں گے، وہاں بھی مجمع الفقہ الاسلامی جدہ میں اس پر بہت تفصیلی بحث ہو چکی ہے، اور خاص کر ہمارے بعض فقہاء نے وہاں پر جواز کی رائے دی ہے بعض نے عدم جواز کی رائے دی ہے، ابھی تک وہاں کوئی فیصلہ نہیں ہوا ہے۔

قاضی صاحب:

اب مسئلہ زیر بحث پر پھر دوبارہ گفتگو آگے جاری رکھتے ہوئے میں ڈاکٹر محمد حبیب الخوجہ صاحب جو ہمارے معزز مہمان ہیں ان سے درخواست کرتا ہوں کہ اس مسئلہ پر اپنے خیالات سے ہم سب کو مستفید فرمائیں، تفضل یا شیخ مشکوراً۔ مولانا عبداللہ جولم صاحب ایک کاغذ رکھیں نوٹ کر لیں ہر پوائنٹ کو، ایک دم صحیح نکتے آنا چاہئے۔ تفضل یا شیخ.

ڈاکٹر محمد حبیب الخوجہ صاحب:

بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على سيدنا و مولانا محمد وعلى آله وصحبه و سلم.

شكراً سيد الرئيس على إعطاء هذه الكلمة بعد ما استمعت إليه بغاية الدقة والانطباع قدر الطاقة من المسائل المعروضة فى هذه الجلسة، والتى تعتبر شيئا جديدا بالنسبة لما كنت أتوقع من هذه الندوة أو من هذا المؤتمر، بأن الموضوع الذى سيبحث فى هذه الدورة السادسة مقصور على الخراج والعشر، ولكن على كل حال ما دمنا قد تعرضنا إلى هذا بالأمس وكان الحديث عنه مطولا و مفصلا، ومادامت بحمد الله قد تحققت كثيرا من النظريات و النتائج بعد المناقشات والعروض، فإنى أحمد الله أن وجدت هذا العنصر الجديد الذى يكمل القضايا المختلفة التى يجتمع من أجلها العلماء المسلمون ويحتاجون إلى بحثها ودراستها، وهذا شأن

الهيئات العلمية الفقهية في كل بلد، وقد نشأ على ذلك مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة، فنحن من السنة الاولى عندما عقدنا اجتماعنا العلمي بعد الاجتماع التأسيسي بدأنا ننظر في المشاكل ، وكان من بين هذه المشاكل القضايا الاقتصادية، لكني قبل أن أطرح عليكم الملاحظات التي دونتها واستمعت إلى العروض والمناقشات وبعد أن قرأت البيان الذي صدر بشأنها وأعده فضيلة الإمام الأستاذ القاسمي أريد أن أشير إلى ما أشار إليه هو بالإجابة، ذلك أن الأعداء والمخالفين بالمجتمع الإسلامي والذين قاموا بغزوه و محاربته لم تكن هذه الحركات الشرسة في الغزو والاحتداد والإبادة و تقسيم الجموع و تفريقها شيئاً مقصورًا على الناحية الترابية الأرضية المادية، بل كانت تحويلا للناس أيضا في أفكارهم وفي تصوراتهم وفي ثقافتهم وفي تشريعهم، واستبدل كثير من الناس بالقرآن والسنة نظماً تشريعية جديدة من هذه القوانين الواردة من البلاد الغربية و غيرها، وأصبح القانون الوضعي هو الذي يتحكم في المجتمعات الإسلامية شاءت أو أبت، فإذا تكونت هذه الروح التي نلمسها يقظة و عزيزة في مثل هذا الاجتماع ونجد مثلها في كل اجتماع أو في كل مجلس من مجالس الفقه الإسلامي، مما يدل على أن حركات الغزو لم تقدر على إطفاء نور الله، ولم تتمكن من القضاء على الجذوة الأساسية للإيمان التي تربط كل واحد منا وكل المسلمين عامة بالكتاب والسنة وبالهدى الديني الذي جاء به محمد بن عبد الله ﷺ، ومن أجل ذلك فإني اعتبر أن التحرك للكشف أولاً لنا، ثانياً للناس عن حقيقة الفكر الإسلامي والمنهج الإسلامي في المجال الاقتصادي أمر ضروري لابد منه، ومن ثلاثة أيام فقط قبل سفري إلى هنا إلى هذه الأرض الطيبة وإلى هذا الاجتماع الكريم لقيت رجلا من كبار أهل القانون القديم الوضعي في جدة جاء زائرا وهو من رجال القانون ومن رجال الأعمال يبطُل الإسلام خوفا من هذه وجماعاته ولكنه متحمس تحمسا كبيرا إلى الكتابة عن الفقه الإسلامي و تدوين القواعد و ضبط الأحكام في لغته الفرنسية مع لجنة يختارها من الكتاب والعلماء، ويقول أحدهم بعد ذلك معروضا علينا في مجمع الفقه الإسلامي لنقره أو لنعزله، وهذا أمر مهم، فعند ما تحدثنا عن هذا قال لي كلمة قال ما سمعتها يقول: إن الاقتصاد الإسلامي لا وجود له ، هو مجرد كلام، هو ادعاء، الناس يدعون أن في الإسلام اقتصادا، قال لي: ولكن الأعمال التي أخرجتموها في المؤتمرات الكثيرة لأنكم ما قضيتم عملا في مؤتمر من المؤتمرات التسع التي مرت، إلا وكان جانب كثير من المسائل الاقتصادية يطرح ويبحث من خلال الفكر الإسلامي، فهذا دليل على أن الفكر الإسلامي له سلطانه، له منهجه وله سيطرته على التشريع عند المسلمين، وبذلك تصبح القاعدة التي ترجع

إليها هذه الأسئلة الثلاثة، الأولى: شركة تقوم بأعمال الحلال، وأخرى تقوم بأعمال الحرام، وأخرى تجمع بين الحلال والحرام، هي التي يوجب عنها النبي ﷺ بقوله "الحلال بيّن والحرام بيّن و بينهما أمور مشتبهات" أنا لا أريد أن أنظر إلى هذه القضية بصفة عامة ولكني أدخل في صميم الموضوع، بما أني في رحاب هذه الجامعة أريد أن أسأل كما أريد أن أقرّبه، أريد أن أسأل هل في هذه الجامعة يدرس علم الاقتصاد الإسلامي، فإن لم يكن يدرس فالحاجة إلى هذه كبيرة، والأطر التي نريد تخريجها من هذه الجامعة ينبغي أن تكون آخذة من يد بالفقه الإسلامي وبالأخرى بالاقتصاد الإسلامي، وأبيّن معنى هذا، لأن الاقتصاد الإسلامي نحن كفقهاء عند ما اجتمعنا في المرة الأولى بجدة ،وجاء تنا أسئلة من مؤتمر بنك التنمية الإسلامي الذي كان يرأسه الدكتور أحمد محمد علي، جاء تني أسئلة كثيرة وأردت أن أجيب عنها أي أن يجيب عنها المؤتمر فلم أفهم شيئا، ما معنى هذا، الاصطلاحات التي كُتبت بها والمعاني التي ترمز إليها هذه الاصطلاحات هي منقولة باللفظ و بالمعنى من الاقتصاد الغربي، وليس بين الفقيه المسلم و بين النظريات الاقتصادية العربية من جامع يجعلها بعد ذلك يسيرة يستطيع أن يجيب عنها بسهولة، فاضطررت إلى عقد اللجنة تتكون من الاقتصاد يين الموجود ين في البنك الإسلامي للتنمية، ومن أعضاء المؤتمر الإسلامي في مجمع الفقه الإسلامي ليعيد سياق هذه الأسئلة بلغة يفهمها الفقهاء، وفعلنا ذلك، مرة أو لى ومرة ثانية، لأنها عندما عرضت في المرة الأولى على المؤتمر لم يفهم شيئا ، فاضطررنا إلى تعديلها و تبسيطها وجعلها باللغة التي يمكن أن يفهمها عامة الناس، وكُتبت وأجيب عنها، وكانت المسئلة الأولى التي طرحت من طرف البنك الإسلامي للتنمية على مجمع الفقه الإسلامي في دورته الثالثة هي قضية خطاب الضمان، وما الحكم الشرعي بالنسبة لخطاب الضمان؟ ونحن نعلم بأن هذه المسئلة شديدة الحساسية يختلط فيها الحلال في الحرام، وفيها وجوه من الربا، و فيها بعد عن الربا، فوقع ضبط الشروط التي يكون بها خطاب الضمان بريئا في المعاملات الربوية خارجا عن تأثيرها ، فإذا توفرت هذه الشروط فإنه يجوز العمل بذلك العقد به، لكننا بعد هذا عندما نظرنا في المؤسسات المصرفية كما قال سماحة الشيخ وجدنا بعض المؤسسات الإسلامية تريد أن تطوع الشريعة لها، وبعض المؤسسات الإسلامية الاقتصادية تريد أن تأخذ بماجاء ت به الشريعة، ولا تبحث عن تطويع ولا عن حيل، فكانت المعركة شديدة، وكان أكثر من هذه المعركة الشديدة ما علمنا من أن كل مؤسسة بنكية أومصرف من المصارف الإسلامية، له لجنة تسمى لجنة الرقابة الشرعية، لتتولى هذه اللجنة تعقّب الأعمال التي تصدر عن تلك

المؤسسة فتلغيها إن كانت حراما و تبقى عليها إن كانت حلالا، وإن كان فيها شئ من الاضطراب فإنها تبيّن الوجهة وتكشف عن سبيل الحق الذى ينبغى اتباعه.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية لمسنا أن هذه المؤسسات مع اختلاف اللجان التى نسميها لجان الرقابة الشرعية وقعت فى أحيان كثيرة فى خلط و فى اضطراب، لأن هذه تقضى بالحلّية وهذه تقضى بالحرمة، أصبح الناس الذين يتعاملون مع هذه المؤسسات لا يدرون شيئا، وتضيف إلى هذا مشكلة أخرى، وأن الذين يعملون أو أكثر الذين يعملون فى المصارف الإسلامية ويشرون النشاط الاقتصادى والتجارى والبنكى فيها هؤلاء تخرجوا من المدارس الغربية ومن المؤسسات البنكية الربوية، ولذلك فهم لايحسنون تطبيق التعليمات الاسلامية فيقع الخطأ من هؤلاء والخطأ من أولئك، وهنا كانت الطامة الكبرى، فاضطررنا فى مجمع الفقه الاسلامى إلى عقد كثير من الندوات زيادة على المؤتمر السنوى لبحث كثير من المشاكل الاقتصادية على وجه لايُكتفى فيه بالمذهب الواحد، وهذا طبيعى، لأن مجمع الفقه الاسلامى الدولى يمثل دول الأمة الاسلامية قاطبة، وتشارك فيه الدول الإسلامية كلها، فهناك لحد الآن اثنان و خمسون دولة ممثلة فى المجمع بأشخاص يقع اختيارهم من طرف دولهم ليكونوا لسان صدق عنها، وإلى جانب هؤلاء قد يكون بعضهم ذا اتجاه فكرى اقتصادى لكن ليس اسلامى، وقد تكون بواعث فقهية مزجاة، وقد يكون لايعرف من الفقه المسائل السطحية أو السهلة التى يعرفها كل أحد، فالعمق الذى يحتاج إلى خبراء . ومن أجل ذلك فإننا فى كل موضوع من الموضوعات التى تطرح على المجمع نستأنس بآراء الخبراء الذين يكتبون إلينا ويقدمون البحوث ويعرضون الحلول، ثم تُناقش هذه الأشياء كلها من وجهة النظر الاسلامية الفقهية، فنكون قد أتينا على الصورة المطلوبة والشكل المرغوب فيه للوصول إلى النتائج التى تصدر فى القرارات أو التوصيات، وبهذه المناسبة فإنى أرحب بهذه الجمهرة الكبيرة من الفقهاء وبهذه الثلة الصغيرة القليلة العدد إن شاء الله ولكن كبيرة الفائدة من الاقتصاديين الذين حضروا معنا هذا اليوم، وعندما أتناول هذه القضية أريد أن أشير كما قال شيخنا إلى أن كثيرا من الدول الاسلامية فيها مؤسسات مصرفية الاسلامية لكنها لا تلتزم بذلك التزاما حرفيا، وأن ممن يلتزم الالتزام الحرفى كما تفعل السودان و إيران، وأنا أقول إن الصراع بين الحياة العملية الواقعة وبين النصوص والآراء هو الذى حمل البنوك الاسلامية نفسها على أن تتخذ مجالس فقهية وعلى أن تكوّن مؤتمرات و ندوات البحث كثيرا من القواعد الجارية، فاضطررت، أنا كأمين عام لمجمع الفقه الاسلامى أن أجمع كل الأسئلة التى

طرحت فى الماضى فى المؤسسات الاقتصادية والمصرفية ، البنك الاسلامى للتنمية، البركة، بيت التمويل الكويتى، بيت التمويل السعودى وما إلى ذلك من المؤسسات التى لها قرارات ودراسات وبحوث مكتوبة،وكوّنّا قائمة فى الموضوعات المطروحة التى يطرحها البنك على العلماء ، وبذلك تتصورون بأن القضية ليست قضية معرفة الحلال والحرام فقط بل قضية بيان الحكم الشرعى فى الطرق المستعملة أو المعتمدة لدى هذه البنوك فى إجراء أعمالها سواء فى باب الأسهم أو الاستثمار أو غير ذلك، وفى أشكال السندات أو أشكال الحصص التى تكون للأعضاء إلى آخره، واضطررنا أيضا إلى عقد دورتين حول تغير قيمة العملة وأثر ذلك على الاقتصاد الاسلامى والأحكام الشرعية المنوطة بتغير قيمة العملة، وعقدنا أيضا ندوات بالاضافة إلى مؤتمرات كانت حول السوق المالية الاسلامية، العالم كله فيه أسواق مالية، لكن العالم الاسلامى راح عادما، ويعدم إلى الآن السوق المالية، فهل جاء الوقت لتكوّن أسواقا مالية، ما هى شروط إقامة السوق المالية، ما هى الموارد الأساسية فى الأسواق المالية التى يؤمن بها الغرب ويستخدمها، وهل هى جائزة عندنا، وعما هى البدائل التى تعوضها لنستطيع أن ننهض بمشروع إسلامى، ثم هناك هذه البدعة الجديدة بطاقات الائتمان التى اختلفت اختلافا كبيرا، وأقر منها المجمع ما هو جار على الأصول الشرعية ورفض الكثير مما لا يجرى على الأصول الشرعية، عندما بحثنا هذه القاعدة تبين لنا و نحن نناقش كل قضية تعرض وتُطرح على المجمع مناقشة لانلتزم فيها بحكم ما بيّنته من اختلاف التنصيص لهذا المجمع، لا نلتزم فيها مذهبا واحدا، لماذا؟ لأن الاعضاء منهم مالكيون ومنهم أحناف ومنهم حنابلة ومنهم شوافع ومنهم زيديون ومنهم جعافرة ومنهم إباضيون، وهذه الجموع الكبيرة من الفقهاء والقضاة تتعاون كلها مع بعضها ، فإذا كان واحد من الفقهاء الذين يشهدون هذه المجالس يرى حكما لم ينتبه إليه إخوانه من الناحية الشرعية لكونه غير وارد فى كتبهم، وإنما هو وارد عنده فإنه يذكّر بما عنده لعلنا نجد الدليل الأقوى من جهة والأقوم والأفضل الذى يخدم المصلحة الشرعية و مصالح الناس، لأن مصالح الناس والمصالح الشرعية المعتبرة هى التى يعتمدها الإسلام و اعتمدها القرآن فى تقرير المنهج الذى ينبغى أن يسير عليه المجتهد، لأن المجتهد ليس عليه إلا أن يبحث عن المصلحة فأينما وجدت المصلحة فثمّ شرع الله، بالاضافة إلى هذا، عندما قرأت هذه الأسئلة الكثيرة وهى أسئلة مهمة ، ولابد أن تجيش بها نفس المؤمن وأن يتحرك إلى الاجابة عنها، لكنها أسئلة جزئية لاترجع إلى مساكن مطروحة فى الصحة حقيقة، أستطيع أن أقول هى التساؤلات التى تصدر عن المسلم عند الفقيه من غير أن يكون اقتصاديا ومن غير

أن يكون مشاركا في العمل الاقتصادي، وإلا فإن الأسئلة المطروحة اليوم فيها النوع الذي يحمل المسلم على التساؤل، هذا حلال أم حرام، يجوز بأن أقوم به أم لا يجوز؟ تجنبا للمحاذير وسيرا على وسط المنهج الاسلامي، أما الأسئلة الأخرى فهناك الأسئلة التي تصدر عن المصارف ذاتها، المصارف هي في حاجة إذا من يأتيها، جعلنا بسبب التأسيس والبناء للمصرف الاسلامي على الوجه الكامل، ولم يصل بعد إلى النهاية، هو في خطواته يتعسر، مرة يريد أن يأخذ بما فيه ربح، وقد وجد عند المصارف الغربية أو الربوية ويقول هل من سبيل لتوفير الإنتاجات المادية عندنا ويكون بذلك قوة للمسلمين، فيقول له لا، هذا ليس بجائز، لأن المساهمة من البنوك الاسلامية مثلا في الهيئات الربوية في شركات مساهمة غير جائز، عقدنا لهذا ثلاث ندوات، بحثنا أصول هذه المسئلة وفروعها، وتقدم الاقتصاديون من المسلمين بنصوص كثيرة تبيّن لنا وحالتها وبُعدها عن الفكر الاسلامي، والأجوبة التي كانت مترتبة عليها بالجواز، نقضت إذ نقض أصلها ، فلم يبق إلا التحريف، وبقينا نبحث عن المخارج أو التخريجات الشرعية مرة وعن أحوال الضرورة التي تمس المجتمع ككل أو بعض الأفراد كأشخاص لنجد بعض المبررات في بعض المسائل الجزئية ، وهذا موجود في كثير من الأحكام والقرارات التفصيلية التي صدرت عن المجمع،...صورة عن هذه القضايا التي بحثناها في المجمع والتي أريد أن نبحث هنا في مجمع الفقه الإسلامي في الهند، أريد أن يكون بيننا و بينكم، بين مجمع الفقه الاسلامي بجدة ومجمع الفقه الاسلامي بالهند اتصال دائم، وبيمين الله يكون ذلك من باب التعاون على الخير ومن باب التطلع إلى الحكم الشرعي الواضح الذي لا التباس فيه، ومن جهة أخرى إذا عرض علينا هنا بعض المسائل نطرحها على مجمع الفقه الاسلامي ونقول لهم نريد الاجابة عن هذه القضايا، وهذا سائرا وراء التوحيد في الأجوبة والقرارات حتى لا يكون بعض المسلمين يفتون برأى والآخرون يخالفونهم في ذلك الرأى، نحاول التجميع والاتفاق قدر الاستطاع، هذا من جهته، ونكوّن الاتفاق قدر الاستطاع لينفي أن تكون هناك حاجات ماسة وخاصة في مجتمع ما، فيفتي علماء ذلك البلد أو تلك الأرض بما لا يفتي به عامة المسلمين، وهذا مثل بيع الوفاء عند أهل خراسان الذين اضطروا إليه فرارا، ولكنهم أحلوه ولو كانت فيه شبهة الربا، لأنهم جمعوا بين أشكال مختلفة وصوروه بصور متعددة، والكلام في هذا يطول، فإن ابن الهمام له فيه كثير من الصور التطبيقية والإجابات عن الأسئلة التي عرضت عليه، وكذلك المرغيناني في كتابه"الهداية"وغيرهم من أكابر العلماء الذين ظهروا في خراسان وفي ماوراء النهر وفي البلاد الهندية أيضا، لأن بعض هؤلاء العلماء

آخذ بما ذكره الآخرون من صفوة أهل العلم والمفكرين السابقين والنابهين منهم فكم يتعاونون على ذلك، فإذا كانت القضية خاصة ولها ظروف معينة فتلك التى يجوز فيها التأويل أو التؤول ويجوز فيه طرح النظريات التى قد لاتتفق معه ما يصدر عن المجتمعات الاسلامية ولكن لها حكمها، وأنا يعجبنى ماقرره الشيخ محمد طاهربن عاشور رحمه الله فى كتابه "مقاصد الشريعة" من أن الرخص التى يأخذ بها الفقه الاسلامى ليس كالرخص الشخصية،....لا معنى لها، لأن كل واحد يستطيع أن يفتيك إذا كانت هناك ضرورة قائمة وحاجة ماسة أن تأخذ فى قول.....لكن هذا يكون لفائدة المجتمعات الكبيرة والقضايا العامة ليخرج الناس من الضيق إلى الوسع ومن القلق والحيرة إلى الاطمئنان، ولتفسير بعض هذه الأشياء أريد أن أقول لكم بأننا بحثنا فى ندوات خاصة مسائل كثيرة لم يصدر فيها قرار مجمعى فى جميعها، لماذا؟ لأنها بالرغم عن عقد الندوات الخاصة لم تستوف حقها من النظر، وهذا مثل الأسهم فى الشركات وقضايا الاستثمار، بل عقدنا له ثلاث مؤتمرات، واحدة فى جدة، والثانية فى المغرب فى الرباط، والثالثة فى البحرين، وهناك تغير قيمة العملة التى صدر فيها ما صدر من توصيات أو قرارات أخذت بما هو معروف من مقابلة مثلى بالمثلى ومقابلة القيمى بالقيمى، وأنه لا يجوز أن انتقل من المثلى إلى القيمى، .....وبلى قضية مطروحة على كل حال، لكن الواقع يصادم هذه النظرية، ونحن نجد فى المذهب الحنفى تيسيرا، وخروجا عن هذا التضييق، لأن ما بين الإمام أبى حنيفة وبين الإمامين أبى يوسف و محمد بن الحسن الشيبانى من التأمل والغوص على هذه القضية ما يساعد على الخروج من الأزمة التى واجهها الناس فى المجتمعات الاسلامية اليوم، وآخذ مثالا بسيطا عندما أقول لك: علىّ دين تركت فى ذمتى من عشر سنوات بالروبية، هذا الدين قيمته ألف روبية أو عشرة آلاف روبية، هل العشرة آلاف روبية التى هى دين علىّ من عشر سنوات، بقيت قيمتها هى نفسها اليوم أم تغيرت هذه القيمة، ربما كنت أستطيع أن أشتري بيتا بالعش.....من عشر سنوات، والآن لا أستطيع أن أشترى بها سيارة، وعندئذ فرق كبير، وهذا.....العملات الهابطة، وفى الأسواق التى أصيبت فيها بعض العملات بالانحطاط والهبوط قياسا على الوضع العام الاجتماعى من جهة وقياسا على تغير الأسعار،فتغير الأسعار أو مانسميه بارتفاع الأسعار....كان سببا شديدا فى إرهاق الناس وحملهم على أن ينشدوا الحق من الطريق الذى يوصّل إلى ذلك الحق.

أما أن قول المثلى بالمثلى أنفع إليك بعشرة آلاف روبية التى كانت فى ذمتى من عشر سنوات أو من مائة سنة ويكون بيننا هذا عدل، فليس من العدل فى شئ، لأن المثلية هنا لا

اعتبار لها، وماذهب إليه الفقهاء فيه دليل على ذلك و شهادة ، على أن هذه القضية لم يُبتّ فيها، مازال الدارسون يبحثون عن أشكال لإيجاد التحرير الدقيق للمسائل والاجابة عنها، ولذلك من كل هذه القضايا المعروضة على المجمع من الرياض والمعروضة على الندوات الفقهية التابعة للمجمع كوّنّا لجنة، هذه اللجنة تعرض على نشر البحوث الموسوعية، وهذه الموسوعة هي الموسوعة الفقهية الاقتصادية، وأدخلنا فيها عدة موضوعات واستكتبنا الاقتصاديين.......ونحن في كل دورة وفي كل اجتماع نتلقى أسئلة ، وسؤالي الذي أطرحه كما أطلب من مجمع الفقه الاسلامي بالهند أن يكتب إلينا غير مأمور بأن يسألنا ما هي القضية أو وجه الحكم في القضايا التالية لنصنّفها في جملة القضايا المطروحة على المجمع إذا تعذر عليه القيام بذلك، أو إذا وجد حرجا بأن كانت النظرة فيها مذهبية أكثر من كونها فقهية عامة ، فنحن نرحب ونريد أن نتعاون في هذا المجال، ومن جهة ثانية أطلب من سماحة الإمام شيئا هو أدرى به مني، أنا لا أعرف فقهاء الهند، هذا الاتصال الكريم الذي هيأه الله سبحانه و تعالى لي، وأنا سعيد به كثيرا، فأنا أريد أن أعرف الفقهاء الهنود الذين لهم إلمام بالجانبين الاقتصادي والفقهي، أو على الأقل الذين إذا طرحت عليهم المشاكل الاقتصادية من طرف الموسوعة يستطيعون الكتابة فيما يعرض عليهم من دراسات شرائع اقتصادية، ليدلي مجمع الفقه الاسلامي بالهند بدلوه مع إخوانه الذين يعملون في مشارق الأرض ومغاربها، والله أحمد على هذا الاجتماع المبارك الذي جمعني بكم ودفعني إلى الاستزادة من المعرفة بالقضايا الاسلامية عن طريقكم وبوجوه تحليلها، وأشكر الشيخ زبير . بارك الله فيه . على أن عاد بمسألة سألناه عنها بالأمس إلى مصادرها الفقهية مشيراً إلى الوجه أي وجه الحكم الشرعي مع بيان الاحالات المطلوبة، وهذا من فضل الله علينا، كنا عندما نسير إلى بلاد الشرق الأقصى، وهذه من بلاد الشرق الأقصى نظن أنفسنا سنختلط بأعاجم لما كوّنه الانكليز والفرنسيون والمستعمرون في أذهاننا، وأننا سوف لا نجد كلمة بالعربية أو فقها إسلاميا، ولكني أؤكد بأنني في أول زيارة قمت بها إلى باكستان وفي أول زيارة قمت بها إلى الهند، وذلك من نحو ثلاثين سنة و شفت عكس ما يقوله الانكليز والفرنسيون والولنديون وغيرهم، يعني وجدت فقهاء بحمد الله في كل مكان من هذه القارة الهندية، ووجدت علماء يدركون إدراكا دقيقا المفاهيم الشرعية التي أدلى بها علماء نذ رضي الله عنهم - في الماضي ، ونحن في حاجة كبيرة إلى جهودكم جعلها الله مثمرة وإلى أعمالكم جعلها الله نامية وخصبة، حتى نلتقي دائما على التعاون في سبيل الله وفي سبيل اعلاء كلمة الله عن طريق تطبيق الشريعة الاسلاميه ببيان فضلها

وإسكات الأصوات المنادية بتغييرها واللمس فيها، والحمد لله أولا وآخرا، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

قاضی صاحب:

میرا خیال ہے اکثر علماء نے تو بات سمجھ ہی لی ہے لیکن ہمارے کچھ دوست ایسے بھی ہیں، جنہوں نے بات نہیں سمجھی ہے، میں نے چاہا تھا کہ میرے دوست ڈاکٹر عبداللہ جولم صاحب اس کی تفصیل بتادیں، لیکن درمیان میں انہوں نے یہ پرچہ دیا کہ تمہیں ہی اس کے بارے میں کچھ بتادینا ہے، تو میں مختصراً ان نکات کی وضاحت کردیتا ہوں جن کے بارے میں شیخ نے بات کی ہے، گرچہ وہ حاوی نہیں ہوگی پوری، بہت سی باتیں چھوٹیں گی، پہلی بات تو انہوں نے یہ کہی کہ صاحب جو دشمنان اسلام اس وقت دنیا میں کام کررہے ہیں ان کا ایک بڑا نشانہ صرف مادی طور پر اراضی پر قبضہ ودخل کرلینا اور کسی ملک کو اپنی حکومت میں داخل کرلینا نہیں، بلکہ اصل فکر اسلامی کو برباد کردینے کی کوشش ہے، ان کا ایک بڑا نشانہ یہ ہے کہ اسلامی فکر اور اسلامی عقیدہ، اسلامی تصور، اس کو کسی طرح معاشرہ سے مٹادیں، آج جو ہمارے سامنے چیلنج درپیش ہے وہ یہ ہے کہ ہم کس طرح فکر اسلامی کو نہ صرف یہ کہ باقی رکھیں بلکہ نظری ہونے کے ساتھ ساتھ اس کو عملی اور تطبیقی صورت ہم دے سکیں، خصوصیت کے ساتھ اقتصادیات کے میدان میں جو عمل دخل مغرب سے آنے والے نظریات کا ہوا، ظاہر ہے کہ جو اقتصادی نظام بنا ہے اس کا کوئی رابطہ بھی اسلام کے اقتصادی نظریات سے نہیں ہے، بلکہ اس کی اساس ان افکار ونظریات پر ہے جو مغرب سے آئے ہوئے ہیں، اس لئے جب ہم اقتصادی مسائل پر غور کرنے بیٹھتے ہیں تو ایک بڑی مشکل یہ ہوتی ہے کہ ان مغربی افکار سے آزاد ہوکر خالص اسلامی نظریات کی اساس پر کسی نظام کی ترتیب ایک مشکل صورتحال اختیار کرتی ہے، اسی کا ایک بڑا نتیجہ یہ ہے کہ جو اسلامی ممالک میں اس وقت اسلامی بینکنگ کے مختلف ادارے قائم ہورہے ہیں، ان میں دو طرح کا عنصر پیدا ہوتا ہے، یا تو وہ ہیں جو اسلام اور شریعت کو اپنے تابع بنالینا چاہتے ہیں، وہ چاہتے ہیں کہ شریعت میرے پیچھے پیچھے چلے، اور دوسرے وہ لوگ ہیں جو مسائل کا کوئی متبادل حل نکالنے کے بجائے ایک ایسا کنارے کا راستہ اختیار کرتے ہیں جن سے کسی چیز کی حلت یا حرمت کا تو فتوی دیا جاسکتا ہے لیکن مسائل کا حل نہیں ہوتا ہے، اسی سلسلہ میں جو اسلامی بینک قائم کئے گئے ہیں انہوں نے اپنا رقابت شرعیہ کا یا شرعی بورڈ کا ایک نظام تو قائم کیا ہے کہ ان کے کس عمل کو حلال کہا جائے، کس عمل کو حرام کہا جائے۔ سوالات بھی بہت سے پیدا ہوئے ہیں اور ان سارے سوالات کو انہوں نے ہمارے پاس مجمع الفقہ الاسلامی میں بھیجا ہے، اس کی بہت لمبی تفصیلات ہیں، لیکن اگر کوئی فیصلہ علماء اور شریعت کی طرف سے ہو بھی جاتا ہے تو جو طبقہ اصل میں اس بینک کو عملی طور پر چلاتا ہے چونکہ وہ مغرب کے اقتصادی نظریات سے متاثر ہے، یا مغربی بینکنگ کے اصولوں پر عمل کرنے کا عادی ہے، اس لئے علماء اور شریعت کے اس فیصلہ کی صحیح عملی تطبیق بھی وہ نہیں کرپاتا ہے، کوئی بات اگر غلط کہہ دوں تو آپ لوگ بتادیجئے گا۔

دوسری طرف انہوں نے وہ تفصیلات بتائیں کہ کس طرح بینک اسلامی کے سوالات کو اور مختلف اداروں

ایک آواز:

امدادالفتاوی میں جس کا آپ نے ابھی حوالہ دیا تھا میرے جواب میں، یہ صراحت موجود ہے کہ ایک آدمی نے کسی کے پاس سے کوئی رقم لی، پانچ ہزار روپے مثلاً، اور رقم دینے والے نے اس سے یہ شرط رکھی کہ میں اس پر تمہارے پاس سے دوسو روپے سود لوں گا، اس نے پانچ ہزار قرض لے کر کے اس رقم سے تجارت کی اور اس تجارت سے منافع حاصل کیا، اس کو سود بھی ادا کیا، اور وہ یہ سمجھتا ہے کہ میں نے یہ سود دینے کا کام بھی کیا ہے وہ حرام کام کیا ہے، لیکن ساتھ ہی وہ یہ سمجھتا ہے کہ یہ منافع جو مجھے اس پر ملا وہ حلال ہے، تو کیا اس کا یہ سمجھنا درست ہے، تو حضرت تھانویؒ نے جواب دیا کہ درست ہے۔

قاضی صاحب:

میرا سوال دراصل یہی تھا کہ سود کی ادائیگی کا عمل حرام، لیکن قرض لینے سے جو رقم آتی ہے وہ تو حرام نہیں ہوتی ہے، قرض میں جو رقم لی ہے ہم نے، یہ قرض لینا ہے اور سود ادا کرنا ہے، سود ادا کرنا عمل حرام ہوا، لیکن جو قرض لیا وہ مال جائز ہے کہ نہیں اس کے لئے......

ایک آواز:

یہ اصول کے طور پر بھی ہمارے یہاں معروف ہے کہ "إباحة العقد لا يستلزم إباحة المال و حرمة العقد لايستلزم حرمة المال" یہ اصول ہے۔ سودی قرض لینا یہ ہمارا معاملہ ہے، یہ ہمارا معاملہ حرام ہے، لیکن اس سے جو حاصل ہوگا مال کوئی ضروری نہیں کہ وہ بھی حرام ہی ہو۔

قاضی صاحب:

اب سوال یہ ہے کہ دس لاکھ سرمایہ جو اس میں لگا، نو لاکھ اس کا اپنا تھا، شیئر ہولڈرز سے لایا تھا یا پروموٹرس لائے تھے، اور ایک لاکھ روپے اس نے سودی قرض پر حاصل کیا تھا، تو یہ دس لاکھ جائز سرمایہ کی حیثیت سے ہے، اس سے جو آمدنی حاصل ہوگی وہ آمدنی اور منافع جائز ہوگا یا نہیں ہوگا؟

آوازیں:

جائز ہوگا۔

قاضی صاحب:

اس منافع کی اگر تقسیم شیئر ہولڈرس پر ہوگی تو وہ جائز ملے گا یا ناجائز ملے گا؟

آوازیں:

جائز ملے گا۔

قاضی صاحب:

اب اس کے بعد ایک دوسرا سوال کہ وہ جو سود ادا کرتا ہے یہ ایک گناہ کرتا ہے، اس گناہ میں یہ بھی شریک ہو

میرے لئے یہ سفر بہت اہم ہے کہ اس طرح ہم وہ رابطہ اور اتصال پیدا کر سکتے ہیں جو اسلام کے حق میں مفید ہوگا، اب اس کی ایک صورت یہ ہے کہ آپ کے سامنے جو مسائل آئیں بے تکلف آپ ان مسائل کی فہرست ہمارے پاس بھیج سکتے ہیں، اور ہم بھی ان مسائل کو اس بین الاقوامی المجمع الفقہی کے سامنے رکھ سکتے ہیں کہ صاحب ان مسائل کا جواب ہمیں دنیا بھر کے علماء سے مطلوب ہے، اور وہاں ان سے جواب ہم حاصل کر سکتے ہیں۔ دوسری طرف ایسے افراد اور ایسے باصلاحیت لوگ جو فقہ واقتصاد دونوں پر نظر رکھتے ہیں، اگر ایسے لوگوں کے نام ہمیں بھیجے جائیں تو ہم ان کی صلاحیتوں سے ان سے بحوث اور مقالات لکھوا کر فائدہ اٹھا سکتے ہیں، یا کم سے کم فقہ ہی میں وہ اس لائق ہوں، مہارت ان کی اصلاً فقہ اسلامی میں ہو، لیکن وہ اقتصادی مسائل پر فقہ اسلامی کی تخریج اور مسائل کی تحقیق اور تطبیق کا کام کر سکتے ہوں، تو ایسی شخصیات اور ایسی صلاحیتیں پورے ملک کے لئے پوری دنیا کے لئے جو اسلامی زندگی اور اسلامی مسائل کو حل کرنے کے راستے پہ جب ہم غور کرنے بیٹھتے ہیں تو ان کی صلاحیتیں جو ہمارا ایک سرمایہ ہوگی ان سے ہم استفادہ کر سکیں گے، تو اس طرح مجمع الفقہ الاسلامی الہند اور مجمع الفقہ الاسلامی الدولی جدہ دونوں کے درمیان گہرا تعاون اور ارتباط ہو سکتا ہے۔ موصوف نے یہ بھی فرمایا کہ بہت سے مسائل ایسے ہیں جو ہمارے سامنے آئے لیکن اب تک ہم نے ان میں کوئی فیصلہ نہیں کیا ہے، بار بار ہم نے اس پر بحثیں کی ہیں لیکن جب تک کوئی تشفی بخش صورتحال نہ پیدا ہو اس وقت تک ہم نے فیصلہ نہیں کیا ہے بہت سے مسائل میں، اب ان ہی مسائل کے ذیل میں انہوں نے کریڈٹ کارڈ کی بات کہی ہے، یا Letter Of Credit کی بات کہی ہے، یا Letter of Securities کی بات کہی ہے، اس طرح کے دسیوں مسائل ہیں جو ابھی ہمارے یہاں زیر بحث ہیں، اسی طرح ہمارے یہاں موضوع بحث رخصت کی بحث بھی ہے، ایک حوالہ دیا انہوں نے کہ رخصت کی بحث میں یہ بھی بحث آچکی ہے کہ رخصت کا حکم انفرادی طور پر ہر شخص کے لئے اپنے طور پر عمل کرنے کا ہے، یا رخصت ایک اجتماعی ضرورت سے پیدا ہوتا ہے، اور امت کے اجتماعی حالات میں رخصت کی کیا گنجائشیں ہیں، اس کا کس طرح فیصلہ کیا جا سکتا ہے، اس طرح کے متعدد مسائل ہیں جن پر ہمارے یہاں بحث ہوتی رہی ہے، اور ان بحثوں کو ہم اگر مجمع الفقہ الاسلامی الہند کے کاموں کے ساتھ ہمارا رابطہ ہوتا ہے تو ہم یہاں کے مسائل واحوال پر بھی رائے قائم کرنے کی پوزیشن میں ہوں گے۔

خلاصہ ساری گفتگو کا، بہت سارا چھوڑ کر، یہی ہے، جو میرے ذہن میں نہیں رہا اس کے لئے معافی چاہتا ہوں، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ اجمالی طور پر بنیادی باتیں آ گئیں، میں شیخ کا شکر گذار ہوں، اشکرکم شکرا جزیلا على ما بعثتم إلينا وعلى ما فضلتم بأن التعاون والاتصال والترابط بين مجمع الفقه الاسلامي بالهند وبين مجمع الفقه الاسلامي الدولي، إن شاء الله سنرجو من جميعنا وجميع أركاننا، إن شاء الله كلهم يرحبكم وكلهم يشكركم على هذا التعاون العلمي الوثيق الاسلامي، إن شاء الله سنستفيد منكم ومن علومكم ومن علوم جميع العلماء الذين قد رأيتهم في مجمع الفقه الاسلامي، ولا شك أنها نخبة العلماء ونخبة الفضلاء والفقهاء الذين هم متفرقون في العالم

ولكنهم قد إجتمعوا على منصة مجمع الفقه الاسلامي بجدة، وإن شاء الله سنستفيد من علومهم و نعرض عليكم أسئلتنا ونرجو أننا نجد منكم جوابا شافيا لما ابتلينا به في بلادنا، وأنكم تعرفون يا سيدي أننا نحن في حالة خاصة و متاعب مختلفة، ونحن في سعة أن نشرع القوانين حسبما نرضي، بل قوانين و تشريع القوانين بأيدي غيرنا، لانستطيع أن نغيرهم الآن،لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا، لا نقول شيئا ولكن نرجو إن شاء الله رجاء خير، والآن نحن الأقليات الاسلاميه في جميع بلاد الهند و مثل ذلك في بلاد أخرى، هم في متاعب كثيرة، ولهم مسائل كثيرة، ولهم مشكلات كثيرة، هذا ما ذهبنا إليه في ندوات سابقة، إننا نحتاج إلى فقه الأقليات خصوصا، المسلمون في أقلية وليس لهم أى استطاعة، فماذا يفعل؟ بل يمكن كما قلتم يا سيدي انه يمكن أن نفتي في السعودية بفتوى أخرى ونفتي في الهند بفتوى أخرى، فهذا من الممكن، لأن أحوالنا غير ما أنتم فيه من الأحوال۔

تو ایک مسئلہ جو ہمارے یہاں زیر بحث تھا، جو ابھی تک بات چل رہی تھی، وہ میرا خیال ہے کہ اچھی خاصی رائے آئی اس پر،اور ہم اس مسئلہ کی پھر تلخیص کرتے ہوئے بات ختم کرتے ہیں کہ اگر آپ کوئی اسلامی مالیاتی ادارہ صحیح بنیادوں پر قائم کریں تو کیا اس مالیاتی ادارہ کے لئے یہ جائز ہوگا کہ وہ اپنا سرمایہ ایسی تجارتی کمپنیوں میں لگائے جو تجارتی کمپنیاں جائز کاموں کی تجارت کے لئے قائم کی گئی ہیں، لیکن ان ہی حالات کی بنیاد پر ان کے جائز کاموں میں، سرمائے میں کچھ سود پر لیا ہوا قرضہ بھی شامل ہو جاتا ہے، ایسے اداروں سے ایسی تجارتی کمپنیوں میں یہ ہمارا اسلامی مالیاتی ادارہ شیئر لے سکتا ہے یا نہیں لے سکتا ہے؟ یہ سوال تھا اس پر آپ حضرات نے کافی جوابات بھی دیئے ہیں، کیا اس پر مزید کسی بحث کی ضرورت ہے، یا اس پر آپ ماہر علماء کی کارکردگی میں ایک کمیٹی بنادی جائے جو آئے ہوئے جوابات کو بھی سامنے رکھے، اور اس کے بارے میں ایک تجویز تیار کرے، کیا اس پر مزید کسی صاحب کو کچھ کہنا ہے؟ مفتی صاحب آپ کو کچھ کہنا ہے؟

مفتی محبوب علی وجیہی صاحب:

میرا خیال یہ ہے کہ اس تناظر میں اس پس منظر میں آپ دیکھیں کہ انفرادی ضرورت نہیں ہے یہ قومی ضرورت ہے، اور ایسے ماحول میں ہے کہ ہم قوانین بنا بھی نہیں سکتے، اور ان کے اندر دخل بھی نہیں دے سکتے، تو اس کے لئے کچھ... سوچنا اور گنجائش ایسی نکالنا کہ ہمارا جو احکام اسلامی ہے اس کے اندر بھی کوئی ایسی کھلی ہوئی ہم سے زیادتی نہ ہو جائے، اور ہمارے لئے مخرج جو نہیں ہے اس کے لئے کوئی راستہ نکل جائے، اس کے لئے دنیا میں رہنا ہے تو قوم وملت کو بھی کچھ کرنا ہے، ایسے پیچھے رہ کر صف ثانی میں یا ثالث میں ہمیں جانا نہیں ہے۔

ایک آواز:

میری رائے میں جو کمپنیاں ایسی ہیں جو حلال کاروبار کرتی ہیں، اس کے اندر سرمایہ لگائے، لیکن اپنی طرف

سے کوئی سودی لین دین نہیں کرے، اگر کچھ آمیزش ہو جائے تو اس کو اس میں سے نکال کر صدقہ کردے جو اس کا مسئلہ ہے، واجب التصدق ہے۔

مفتی جنید عالم صاحب:

میری رائے یہ ہے کہ اس طرح کی کمپنیوں کے حصص کی خرید، یہ درحقیقت مال حلال اور حرام جو مخلوط ہیں ان کی خریداری ہے، اور اگر مال حلال و حرام مخلوط ہوں تو ان کی خریداری جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں کتب فقہ میں یہ تفصیل موجود ہے، فتاوی ہندیہ میں بہت اچھی بحث ہے، فتاوی ہندیہ میں اس مسئلہ میں بحث کرتے ہوئے اس کی تین صورتیں بیان کی گئی ہیں جو درج ذیل ہیں: نمبرا۔ یقین کے ساتھ معلوم ہو یا ظن غالب ہو کہ یہ مال حرام ہے، ظلماً کسی سے لے کر بازار میں فروخت کیا گیا تو ایسی صورت میں اس مال کی خرید وفروخت شرعاً جائز نہیں ہے، جبکہ لوگوں کے درمیان اس کی خرید وفروخت کا سلسلہ جاری ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ یقین کے ساتھ یہ معلوم ہو کہ مال حرام موجود ہے لیکن مال حرام اور مال حلال دونوں اس طرح محفوظ ہیں کہ ان دونوں کے درمیان تمیز مشکل ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے ضابطہ اور اصل کے مطابق حلال و حرام کے باہم مخلوط ہو جانے کی وجہ سے....

قاضی صاحب:

آپ کیا کہنا چاہتے ہیں وہ کہئے، عبارت پڑھنا ضروری نہیں ہے، آپ کا ذہن کس نتیجہ پر پہونچا کہ اسلامی مالیاتی ادارہ ایسی کسی کمپنی کا حصہ لے سکتا ہے یا نہیں جس کا کاروبار جائز ہے لیکن اس کو کچھ ضمناً سودی معاملہ میں شریک ہونا پڑتا ہے یعنی سود پر قرض لینا پڑتا ہے، یوں کہئے کہ اس کے سرمایہ میں کچھ حصہ سود پر لئے ہوئے قرض کا ہے۔

مفتی جنید صاحب:

میری رائے یہ ہے کہ جائز ہے۔

مولانا عبدالجلیل صاحب:

میں نے تو اس میں لکھا ہی ہے کہ جائز ہے۔

مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب:

میں بات کو دہرا دینا چاہتا ہوں ذرا سا تفصیل سے، اسلامی مالیاتی ادارے کا اس کمپنی کے اندر شرکت کرنا بشکل خریداری شیئر ہو، یا اور دوسرے انداز سے ہو، یہ میرے نزدیک جائز ہے۔ اس میں مولانا برہان الدین صاحب کی شرط ہے، ان کی پوسٹ مارٹم نہ ہو، لیکن ان کے شرط کی پوسٹ مارٹم ہونی چاہئے کہ شرط کیوں لگائی ہے، میرا خیال ہے کہ یہ حساب و کتاب کے الگ الگ رکھنے کا جو انہوں نے سوال اٹھایا ہے وہ غالباً اس لئے کہ مال حرام اور حلال کے اختلاط کے بعد پھر مالیاتی ادارے کو اسکے منافع میں سے لینے کا جو سوال پیدا ہوگا تو پھر گڑبڑی اور اشکال ہوگا، مگر اس سلسلہ میں ہمارے فقہاء کا یہ مشہور اصول ہے کہ مال حرام اور مال حلال کے اختلاط کے بعد استعمال کے جواز اور عدم جواز کے اندر غلبہ کا اعتبار ہے، یہ مشہور مسئلہ ہے اصول کی شکل میں ہے، لیکن اس اصول سے بھی بہت سی جزئیات مستثنیٰ ہیں، حضرت

تھانویؒ نے اس اصول کی تفصیلات اوراس کے کچھ نظائر و جزئیات کو پیش کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ اگر مال حلال اور حرام مخلوط ہو، اور وہ تقسیم ہو جائے تو اس تقسیم کے بعد جو شرکاء کے اوپر حصہ منقسم ہو کر کے پہنچے گا وہ اس کے حق میں حلال ہی قرار پائے گا، اور اس کی نظیر میں کہتے ہیں کہ جیسے کہ ہم لوگ گیہوں یا کوئی غلہ دَونی کرتے ہیں اور اس کے اندر جانور پیشاب وغیرہ کر دیتا ہے وہ ناپاک ہے حرام ہے لیکن جب اس کی تقسیم شرکاء کے درمیان ہو جاتی ہے تو اس بنیاد پر کہ وہ ناپاک حصہ ان کے حصے میں گیا، ہمارا حصہ پاک ہے، ہم اسی کے مکلف ہیں، ہم اس کو پاک سمجھ کر استعمال کرتے ہیں، اس لئے میرا خیال یہی ہے کہ اس مسئلہ میں ان کی شرط کے بغیر اس حد تک جواز کی اجازت ہونی چاہئے، جہاں تک ہمارے مولانا صاحب کو یہ اشکال ہے کہ یجوز الاستقراض بالربح للمحتاج، تو ان کو احتیاج یا حاجت جو بھی کہہ لیجئے ان کے تحقق میں اشکال ہے، میں کہتا ہوں کہ واقعۃً بظاہر نظر یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ ہمارے پاس پچاس ہزار ہے ابھی، کیا ضرورت ہے کہ ہم اتنے اونچے پیمانے پر کوئی کاروبار کریں، اور سودی لین دین کا مسئلہ پیدا ہو، یہ ہے، لیکن ایک ہے ہماری ذاتی ضرورت یا ہماری ذاتی حاجت، اور ایک ہے قومی ملکی ضرورت اور ملی ضرورت، بلاشبہ اونچے سے اونچے پیمانہ پر تجارت کرنا آج ہندوستان کی ملکی اور ملی ضرورت ہے ورنہ کبھی بھی آپ سر اٹھا کر نہیں جی سکتے ہیں، ہم اس کو ضرورت کہتے ہیں، ذاتی ضرورت نہیں بلکہ ملکی ضرورت، اس لئے یجوز الاستقراض بالربح للمحتاج اس کا تحقق ہے۔

مولانا مصلح الدین صاحب:

یہ جائز ہے، قانونی مجبوری یا بڑے کاروبار کے لئے قرض ضروری ہو تو یجوز الاستقراض بالربح، یہ الاشباہ میں ہے، ابن نجیم نے لکھا ہے، اس لحاظ سے جائز ہو جائے گا۔

مولانا عبداللہ پٹیل صاحب:

قومی مصلحت کے پیش نظر مولانا برہان الدین صاحب نے جو شرط رکھی ہے اس کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے، اور اس شرط کے ساتھ اسے جائز قرار دیا جائے۔

مفتی احمد دیلوی صاحب:

حضرت تھانویؒ نے جو تشریح فرمائی فتاوی کے اندر اس کی روشنی میں اس کی اجازت ہے، گنجائش ہے۔

مفتی احمد صاحب خانپوری:

میں تو پہلے ہی اپنے فتوے میں اس کی اجازت دے چکا ہوں۔

مولانا ابراہیم صاحب:

میں اس کا جواب لکھ چکا ہوں، جائز ہے۔

مولانا رفیق المنان صاحب:

میرے خیال میں بھی جائز ہے۔

مولانا ابوسفیان مفتاحی صاحب:

ہمارے نزدیک بھی اکابر علمائے ہند کی تصریحات کی روشنی میں درست ہے۔

مولانا اختر امام عادل صاحب:

میں نے بھی لکھ دیا ہے کہ جائز ہے۔

مولانا عبداللہ طارق صاحب:

میں تو اس کو جائز سمجھتا ہوں۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب:

میرے نزدیک جائز ہے۔

مولانا عتیق احمد بستوی صاحب:

میں بھی جائز لکھ چکا ہوں، اوراب تک یہی رائے ہے۔

مولانا انیس الرحمٰن قاسمی صاحب:

میری رائے میں یہ شکل جائز ہے۔

مفتی عزیز الرحمٰن چمپارنی صاحب:

حضرت مولانا برہان الدین صاحب کے شرط کی رعایت کرتے ہوئے اس کے جواز پر میں متفق ہوں۔

مولانا مفتی انور علی صاحب:

مذکورہ بحث کی روشنی میں جائز ہے۔

مولانا بدر احمد مجیبی صاحب:

میرے نزدیک بھی جائز ہے۔

مولانا ارشد قاسمی صاحب:

میں مولانا زبیر صاحب کی رائے سے اتفاق کرتا ہوں اور حضرت استاد مولانا برہان الدین صاحب کی شرط کی مزید تفصیل چاہتا ہوں۔

مولانا خلیل الرحمٰن اعظمی صاحب:

''دعوا الربا والريبة'' کے پیش نظر میں اسے درست نہیں سمجھتا ہوں۔

مولانا نعیم صاحب آسام:

میں بھی اس کو درست نہیں سمجھ رہا ہوں۔

مولانا شفیق الرحمٰن صاحب:

اس سلسلہ میں اگر وہ ادارہ جو اپنی رقم لگا رہا ہے، اس کمپنی کا شریک ہے اور غالباً یہی صورت ہے کہ وہ بھی اس کمپنی کا مالک شریک ہے، تو ایسی صورت میں اگر وہ ضرورت ہو کہ واقعی بغیر اس کے وہ کمپنی قائم نہیں ہوسکتی ہے تو ایسی صورت میں بہرحال سرمایہ لگانا جائز ہوگا ضرورت کے پیش نظر، .... بہرحال جواز کی صورت معلوم ہوتی ہے۔

مولانا عبدالعلیم صاحب:

اس میں کوئی خاص قباحت نظر نہیں آتی اگر حساب و کتاب صاف رکھا جائے۔

مولانا ابوالحسن ماٹلی والا:

میرے نزدیک یہ صورت جائز تو ہے مگر یہ معلوم ہو جائے کہ سود کی آمدنی سے جو پیسے ملے ہیں اس کو صدقہ کر دینا چاہئے اور جو اہل حصص ہیں اس پر تقسیم نہیں کرنا چاہئے۔

قاضی صاحب:

میرا خیال ہے مسئلہ کی پھر وضاحت ہو جانی چاہئے، صورتحال یہ ہے کہ وہ جو نو لاکھ روپے سرمایہ لگا ہے وہ شیئرز ہولڈرس سے لیا انہوں نے، ایک لاکھ روپیہ انہوں نے قرض لیا، اس قرض پہ ان کو سود دینا پڑتا ہے، اور یہ بھی صاف کہہ دینا چاہئے کہ بعض صورتوں میں ان کے پاس تھوڑا بہت سود آتا بھی ہے، تو بہرحال یہ دونوں صورتحال ہے، جو ہے صورت یہ واضح ہے، ویسے اکاؤنٹس کا جہاں تک تعلق ہے اکاؤنٹس میں دونوں Figure الگ الگ ہر جگہ آمد میں بھی خرچ میں بھی لکھے جاتے ہیں، بہرحال، جو آپ کی رائے ہو دو لفظوں میں ذرا واضح کر دیجئے۔

مولانا ابوالحسن علی صاحب ماٹلی والا:

ویسے تو جائز ہی میں سمجھتا ہوں لیکن یہ کہ سود کی کوئی بھی صورت جو حاصل ہو اور مسلمان کو معلوم ہو تو بہرحال اس سے احتراز کرنا ضروری ہے۔

مولانا عبدالاحد ازہری صاحب:

میرے نزدیک بھی کوئی قباحت نہیں ہے، جائز ہے۔

مولانا جلال الدین انصر عمری صاحب:

میرا رجحان عدم جواز کی طرف ہے۔

مولانا مصطفیٰ رفاعی صاحب:

حضرت استاذ گرامی مولانا برہان الدین صاحب کی شرط کے ساتھ میں اس کو جائز سمجھتا ہوں۔

مولانا محمد قلندر صاحب:

میرے نزدیک جائز ہے۔

مولانا جمیل احمد نذیری صاحب:

ضرورت ملی کے تحت جائز ہے۔

مولانا منیر احمد ملی صاحب:

میرے نزدیک بھی جائز ہے۔

مولانا ولی اللہ صاحب وانمباڑی:

میری رائے میں یہ ہے کہ "من رعی حول الحمی یوشک أن یواقعہ فیہ" کی حدیث کی بنیاد پر اگر امت کو ہم سود کے قریب لے جائیں گے تو وہ پوری طرح سود میں مبتلا ہو جائیں [illegible] احتیاط کا پہلو یہی ہے کہ ایسے کاروبار میں شرکت سے منع کر دیا جائے اور اس کی گنجائش نہیں ہے۔

مولانا زین العابدین صاحب:

احتیاطاً اجازت نہ دی جائے۔

مفتی حبیب اللہ صاحب:

میری رائے میں یہ جائز ہے۔

مولانا جعفر ملی صاحب:

میرے نزدیک عدم جواز راجح ہے۔

مولانا صدر الحسن ندوی صاحب:

ضرورت شدیدہ کی بنیاد پر جائز ہے۔

مولانا تاج الدین صاحب:

میرے نزدیک عدم جواز رجحان ہے۔

مولانا ایوب صاحب بھٹکل:

مع الکراہت جائز ہے۔

مفتی عزیز الرحمٰن صاحب بجنوری:

سود نہ لینا نہ دینا، یہ صرف اسلام ہی کا طرۂ امتیاز ہے، اور سود کے بارے میں قرآن شریف میں اتنی شدت ہے کہ اگر ہم تھوڑی سے لچک دیتے چلیں تو اسلام کا یہ شعار بالکل ختم ہو جائے گا، ہمیں قومی اور ملی امتیاز باقی رکھنا چاہئے، اس لئے میرے نزدیک جائز نہیں ہے۔

مفتی عقیل صاحب:

ہندوستانی مسلمانوں کے جو حالات ہیں اور مشکلات ہیں اور ان حالات کی بنا پر بہت سے مقا[illegible] ہمارے بڑے بڑے اکابر اور مفتیان کرام نے وسعت سے کام لیا ہے، تو میں اس معاملہ میں بھی [illegible]

صاحب سنبھلی کی رائے سے اتفاق کرتا ہوں۔

مولانا عبدالصمد صاحب:

پیارے نبی ﷺ نے فرمایا ہے:"لا یبلغ العبد أن یکون من المتقین حتی یدع مالا بأس به حذرا مما به بأس" اس کے تحت یہ میرے نزدیک جائز نہیں ہے۔

مفتی نسیم احمد قاسمی صاحب:

اس سلسلہ میں میری رائے یہ ہے کہ اسلامی مالیاتی ادارہ کی دو صورت ہوسکتی ہے: ایک صورت تو یہ کہ اسلامی مالیاتی ادارہ بالکل ابتدائی مرحلہ میں ہو تو اس کے لئے جائز اور منفعت بخش کاروبار کی صورت چونکہ اس کی ساکھ ابھی نہیں بنی ہے، اسے فراہم ابھی نہیں ہو پارہی ہے، تو اس مجبوری اور اس ضرورت کے پیش نظر اسلامی مالیاتی ادارہ ایسی کمپنیز میں بھی اپنا سرمایہ لگا کر نفع حاصل کرسکتا ہے جو سودی کاروبار میں ملوث ہوتی ہیں، لیکن اگر اسلامی مالیاتی ادارہ ایسی پوزیشن میں ہے کہ اسے کافی مقدار میں جائز اور منفعت بخش کاروبار ملتے ہیں جن کے ذریعہ وہ جائز آمدنی فراہم کرسکتا ہے تو اسے اس طرح کے کمپنیز میں اپنا سرمایہ لگا کر سرمایہ کاری نہیں کرنی چاہئے...............

قاضی صاحب:

یعنی شروع میں جائز ہے، جب مالی حالت مستحکم ہوجائے تو احتیاط کرے۔

مفتی نسیم احمد صاحب:

جی ضرورت ہے اس کو، یہ رائے ہے میری۔

مولانا شمس پیرزادہ صاحب:

جائز ہے۔

مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب:

میری رائے محفوظ ہے۔

مولانا عبیداللہ اسعدی صاحب:

.........یہ جائز قرار دیتے ہیں (قاضی صاحب)

مولانا برہان الدین سنبھلی صاحب:

اس تجویز کے سلسلہ مین بار بار میرا نام آیا ہے تو اس میں جو شرط میں نے لگائی ہے، بعض حضرات نے اس کی وضاحت بھی چاہی ہے، اصلاً میرا مقصد یہ تھا کہ ایسی کمپنی جس کا حلال وحرام دونوں طریقے سے کاروبار ہو، پر اپنے حلال کاروبار کو الگ رکھتی ہو، حرام کو الگ رکھتی ہو اس کا حساب، اور اگر مسلمان اس میں کوئی شیئر لیتا ہے تو.........جی وہی مطلب ہے میرا، کہ جو اس نے مال حاصل کیا ہے حرام ذریعہ سے اس کا الگ حساب رکھتی ہو، کاروبار اس سے الگ کرتی ہو، اور حلال حصہ سے کاروبار

الگ کرتی ہو،تو ایسی کمپنی میں شیئر لینا جائز ہے اس حصہ کے اندر جس سے وہ حلال کاروبار کرتی ہو، یہ مطلب ہے میرا۔

قاضی صاحب:

میرے خیال میں کافی اس پر رائے ہوچکی، تو اس پر انشاء اللہ ایک کمیٹی بنادیتا ہوں اور یہ حضرات بیٹھ کر تمام آراء اور بحثوں اور سب چیزوں کو سامنے رکھ کر ایک تحریر تیار کریں گے، پھر آپ کے سامنے پیش کی جائے گی، اس مسئلہ کو فی الحال یہیں پر ختم کرتے ہوئے اور اس سلسلہ کے اور مسائل کو ابھی ملتوی کرتے ہوئے میں سوچتا ہوں کہ ایک اہم مسئلہ جس پر ہمارے دوست ایم ایچ کھٹکھٹے صاحب اور دوسرے حضرات تیار ہوکر آئے ہیں وہ اس پر بات کریں گے۔ تو پہلے آپ کو کرنا ہے حضرت یا کے جی منشی صاحب کو؟ موضوع کیا ہے؟ اسٹاک ایکسچینج ہے؟ پہلے یہ لیا جائے، تو پھر کھٹکھٹے صاحب تشریف لایئے اور اس کے بارے میں وضاحت فرمایئے۔

ایک آواز:

عرض یہ کرنا ہے کہ اس وقت جو بات سامنے آئی کہ اسلامی مالیاتی ادارہ اگر ایسے کاروبار میں جس کا مدار حلت کے اوپر ہو حلال چیزوں پر ہو تو اس میں اگر وہ اپنا سرمایہ روکنا چاہے تو اس کے لئے آپ نے یہ رائیں معلوم کی ہیں، تو کیا انفرادی طور پر اشخاص اگر کسی ایسے کاروبار کے اندر جو حلال ہو اس میں اپنے شیئرز لینا چاہیں تو وہ لے سکتے ہیں یا نہیں؟

قاضی صاحب:

یہ سوال بھی کمیٹی کو دے دیتا ہوں کہ اسلامی ادارہ شیئر لے سکتا ہے یا نہیں؟ اور افراد چاہیں تو شیئر لے سکتے ہیں یا نہیں؟ اسی کمیٹی کو یہ سوال بھی آپ کا Refer کردیا جاتا ہے۔

اچھا صاحب اب اسی ذیل میں کچھ اور سوالات بھی ہیں ان پر ہم تھوڑی دیر بات کرتے ہیں، ایک بات جو مسئلہ ہے کہ شیئر ہولڈرس کی دو حیثیتیں ہیں، ایک انفرادی حیثیت ہے اور ایک کمپنی کے شیئر ہولڈرس کی اجتماعی حیثیت ہے جو اس کا ایک جز ہیں، یہ دو حیثیتیں قرار دی ہیں ان حضرات نے، ان کا کہنا ہے کہ شیئر ہولڈر اپنی انفرادی حیثیت میں اور بورڈ آف ڈائریکٹر کے درمیان کیا رشتہ ہے؟ کیا بورڈ آف ڈائریکٹرس کے ہر تصرف کی نسبت ہر شیئر ہولڈر کی طرف کی جائے گی یا نہیں، اب ذرا آپ حضرات تھوڑا دھیان دے کر اس بات کو سنیں، کمپنی قوانین کے ماہرین کا خیال یہ ہے کہ بورڈ آف ڈائریکٹرس شیئر ہولڈرس کی انفرادی حیثیت میں نمائندگی نہیں کرتا ہے بلکہ وہ کمپنی کی نمائندگی کرتا ہے، جس کا خود ایک علاحدہ قانونی وجود ہے، اس کی Legal Identity ہے، اس کا ایک شخص اعتباری ہے، یہ ان کا کہنا ہے، اگر کوئی شیئر ہولڈر مجلس عمومی میں کسی ایسی پالیسی کی مخالفت میں ووٹ دیتا ہے جو سودی لین دین پر مشتمل ہو، اکثریت حاصل نہیں ہونے کے باعث اس کی مخالفت کامیاب نہیں ہوتی، تو کیا اسے اس صورت میں سودی لین دین کے اس عمل کی.....

غالباً جو سوال ہے وہ تو واضح ہوگیا نا، یہ لوگ جو ماہرین ہیں ان کا کہنا یہ ہے کہ ایک شخص اپنی ذاتی حیثیت میں نہیں، اور اسی طرح جو بورڈ آف ڈائریکٹرس ہیں وہ شیئر ہولڈرس کی ذاتی حیثیت میں ان کے نمائندے نہیں ہوتے بلکہ کمپنی جو کہ اس کا ایک مجموعہ ہے، جس کا اپنا ایک علیحدہ قانونی وجود ہے دراصل اس کمپنی کی نمائندگی کرتے ہیں، تو اب

ان کا کہنا یہ ہے۔سوال جو ہمارے سامنے ہے وہ یہ کہ ان کے عمل کو ان شیئر ہولڈرس کی طرف منسوب کیا جائے گا یا منسوب نہیں کیا جائے گا۔اس سلسلہ میں شرع میں کچھ نظیریں بھی مل سکتی ہیں، ہاں یا نہیں، جو بھی ہو میں تو سمجھتا ہوں کہ خالص فقہی طریقے پر اس کو سوچنے کی ضرورت ہے، لیکن یہ صورتحال کہ یہ لوگ کمپنی کی جو ایک Legal Identity ہے اس کی نمائندگی کرتے ہیں، اشخاص کی ذاتی حیثیت میں نمائندگی نہیں کرتے ہیں، اس کی وضاحت ان لوگوں کو کرنی پڑے گی جن ماہرین نے یہ رائے دی ہے، کیا میں ان لوگوں کو پہلے وضاحت کے لئے کہوں؟

مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب:

اس میں جو سوال کا پہلا جز ہے اس میں جو تفصیل لکھی جارہی ہے اس سے تو سمجھ میں آتا ہے کہ دونوں میں رشتہ وہی وکالت کا ہے، وکیل و موکل کا....

قاضی صاحب:

ذرا ان لوگوں کی وضاحت سن لیں پہلے، یہ لوگ کیا کہنا چاہتے ہیں، پھر حکم تو ہم لوگ لگائیں گے ہی انشاء اللہ اس پر، پہلے یہ لوگ وضاحت کردیں کہ یہ لوگ کیوں ایسا کہتے ہیں اور اس کی کیا وجہ ہے؟

رحمٰن خاں صاحب:

جہاں تک شیئر ہولڈرس کا سوال ہے، شیئر ہولڈر انفرادی حیثیت سے کمپنی کا ایک شیئر ہولڈر ہوتا ہے، مگر بورڈ آف ڈائریکٹرس کو شیئر ہولڈر سے الگ کرتے ہیں، اب یہاں سوال جو ہمارے سامنے ہے کہ اگر ایک کمپنی شیئر ہولڈرس کو یہ معلوم ہو کہ کچھ ایسے اس کا سرمایہ جو کمپنی کے کاروبار میں لگ رہا ہے وہ سودی کاروبار سے ہو رہا ہے، اگر وہ شیئر ہولڈر کیونکہ ایک ہی وقت اس کو سال میں حقوق دیا جاتا ہے، جنرل باڈی میں شریک ہو کر وہاں خیالات کے اظہار کا اسے پورا اختیار ہے، اگر وہ شیئر ہولڈر اس جنرل باڈی میں شریک ہو کر جہاں اس کے خیالات کے اظہار کا اسے پورا اختیار ہے، اگر کوئی ایسی کمپنی باہر سے سود لے کر کام کررہی ہے اس کے خلاف ووٹ دے کر وہ اپنی ذمہ داری سے بری ہوسکتا ہے، کیا اس کے بری ہونے کے بعد، اس کا اظہار خیال کرنے کے بعد وہ بری ہوسکتا ہے.....................

قاضی صاحب:

مسئلہ یہ ہے کہ چاہے شخصی حیثیت میں ہو یا شیئر ہولڈر کی حیثیت سے ہو، آپ حیثیتوں کا جو بھی فرق کرلیں، یہ مسئلہ اب وہ پہلے والا مسئلہ نہیں ہے، بلکہ براہ راست اس کمپنی کا مسئلہ ہے جو سودی کاروبار میں ملوث ہے، محض اتنا بھی نہیں ہے کہ سود پہ کوئی سرمایہ وہ لے لیتی ہے، بلکہ ہوسکتا ہے کہ وہ سود دیتی بھی ہو اور سود لیتی بھی ہو، تو محض ایک شخص اتنا کہہ کر کہ میں اس کی مخالفت کرتا ہوں اس سے ناراض ہوں، اور اس پر پوری تقریر چاہے وہ ایک گھنٹہ کی کر جائے، لیکن یہ سب ناراضی کے اظہار کے بعد اس پورے کاروبار میں شریک رہے تو وہ ذمہ داری سے فارغ ہوتا ہے یا نہیں ہوتا۔سوال یہ ہے کہ وہ ذمہ داری سے فارغ ہوتا ہے یا نہیں ہوتا؟ ویسے جواب تو یہ حضرات دیں گے لیکن یہ بات سمجھ میں نہیں آرہی ہے۔

رحمٰن خاں صاحب:

یعنی کہ شیئر ہولڈر کا، اس کی تشریح میں اس طرح سے یہاں دیتا ہوں کہ ایک ووٹر ہے، جب الیکشن یہاں ہوتا ہے، ایک پارٹی کے خلاف میں ووٹ دیتا ہوں، میں یہ خیال اظہار کرتا ہوں، مگر اکثریت سے دوسری پارٹی جسے میں نے نہیں ووٹ دیا وہ چن کر آتی ہے اور وہ حکومت کرتی ہے، اب جو پارٹی منتخب ہو کر حکومت کرتی ہے، اس کے تمام فیصلے کا میں جواب دہ ہوں یا نہیں، یہی صورت ہے۔

قاضی صاحب:

ویسے اس پہ بات ہوگی، میرا خیال یہ ہے پہلے اور حضرات اپنی رائے دے دیں تو اچھا ہے۔

ایم ایچ کھٹکھٹے صاحب:

ایک وضاحت کرنا چاہتا ہوں، کمپنی دو طرح کی ہوتی ہیں، پرائیوٹ لمیٹیڈ، پبلک لمیٹیڈ۔ اور پبلک لمیٹیڈ میں کچھ کمپنیز جو ہیں اسٹاک ایکسچینج پر Listed ہوتی ہیں، اور ان کے شیئرز کی Trading ہو سکتی ہے، جہاں تک جو شیئرز Trade ہو سکتے ہیں ان کی Trading ہو سکتی ہے۔ وہاں اس میں یہ Possibility ہے کہ وہ آدمی اپنا روپیہ نکال سکتا ہے شیئرز بیچ کے، سمجھ لیجئے کوئی انجینیرنگ کی کمپنی ہے اگر کل کو Diversification کے طور پر وہ شراب بنانا چاہے اور وہ پاس کر دے اور شروع کرنے کی کوشش کرے، تو اگر وہ لمیٹیڈ کمپنی ہے اور اس کے شیئرز Listed ہیں تو وہ بیچ سکتا ہے، تو جہاں تک سوال یہ ہے کہ وہ شیئر بیچ سکتا ہے تو ہو سکتا ہے اس کی نوعیت الگ ہو، اور اگر جہاں پرائیوٹ لمیٹیڈ کمپنی ہے یا پبلک لمیٹیڈ ہے جو Listed نہیں ہے، اس میں ہو سکتا ہے اس کو شیئرز بیچنے میں تکلیف ہو، مشکل ہو، تو اس میں ہو سکتا ہے کہ فیصلہ الگ ہو، اس کی نوعیت تھوڑی الگ ہو جائے گی.......

مفتی مصلح الدین صاحب:

یہ جو بتایا گیا کہ بورڈ آف ڈائریکٹرس جو ہے وہ کمپنی کا تو نمائندہ ہے لیکن افراد کا وہ نمائندہ نہیں ہے، اس کا کیا مطلب ہے؟ اس کی وضاحت ہونی چاہئے، اجزاء سے مجموعہ بنتا ہے۔

کمال فاروقی صاحب:

میں سمجھتا ہوں کہ اس میں تھوڑا سا ہمیں بتانے کی ضرورت ہے، مسئلہ جبھی سمجھ میں آئے گا۔ کمپنی جو بنتی ہے وہ شیئر ہولڈرس سے بنتی ہے، اور شیئر ہولڈرس جو ہے اپنی Annual General Meeting کے اندر ایک خاص، یہ ہم لمیٹیڈ کمپنی کی بات کر رہے ہیں جو بڑی کمپنی ہے، پرائیوٹ لمیٹیڈ کمپنی جو فورم کی طرح ہوتی ہے اس کا بھی کمپوزیشن اسی طرح سے ہوتا ہے۔ لیکن جو لمیٹیڈ کمپنی ہے اس میں شیئر ہولڈرس ہوتے ہیں، اور شیئر ہولڈرس ایک خاص تعداد میں ہر سال ڈائریکٹرس کو Appoint کرتے ہیں By Rotation، جیسے کہ مثال کے طور پر مجموعی تعداد جو ہے ڈائریکٹرس کی وہ نو ہے تو اس میں سے چھ رہیں گے اور اس میں سے تین ریٹائر ہوں گے By Rotation، اب

یہ Annual General Meeting کے اندر جو شیئر ہولڈر کو حق دیا جاتا ہے وہ دو تین چیزوں کا دیا جاتا ہے، ایک تو یہ ہے کہ وہ اکاؤنٹ سے Approve کرے گا، دوسرا یہ ہے کہ وہ ڈائریکٹرس Appoint کرے گا Rotation والے، اور تیسرا یہ ہے کہ اگر کوئی Extra اور Daisy کام جو Diversification وغیرہ کا بہت Major کر رہا ہے اس کے اوپر اپنی رائے دے گا، جہاں تک روزمرہ کے کاروبار کا تعلق ہے وہ بورڈ آف ڈائریکٹرس ہی Run کریں گے، روزمرہ جو کچھ بھی ان کو بینک سے پیسہ لینا ہے یا نہیں لینا ہے، کیا کام کرنا ہے کیا نہیں کرنا ہے، وہ جو اس کا Main Object ہے اس کے دائرہ میں رہ کر، جو انہوں نے Main Frame Work اینوول جنرل میٹنگ میں یا میمورنڈم آف ایسوسی ایشن اپنا بنایا ہوا ہے اس دائرہ کے اندر رہ کر ڈائریکٹرس جو ہیں وہ Day Today Affairs میں اپنے کس طرح سے کاروبار کریں گے، وہ ڈائریکٹرس ہی Decision لیں گے اور عام شیئر ہولڈر اس میں حصہ نہیں لے سکتا، صرف اینول جنرل میٹنگ کے اندر شیئر ہولڈر کو اگر کمپنی اپنے Original جو اس کے پروگرام ہیں جو ہماری نظر کے اندر Suppose کر لیجئے کہ وہ حلال پروگرامز ہیں اور وہ اس کو Diversify کر کے حرام کی طرف جا رہے ہیں تو اس کو اختیار ہے بات کرنے کا، وہاں وہ بول سکتا ہے، اس کے اندر Objection اپنا Raise کر سکتا ہے، لیکن اگر کوئی Normal کام ہے اس کے اندر شیئر ہولڈر کو کچھ زیادہ بولنے کا اختیار نہیں ہوتا...... ہاں بالکل، ٹیکنیکل بات تو یہ ہے کہ وہ ڈائریکٹر جو ہے وہ نمائندہ ہے شیئر ہولڈرس کا۔

قاضی صاحب:

یہ آپ لوگوں نے کہا کہ نمائندہ ہے ایک کمپنی کا، جو ایک الگ Legal Identity رکھتا ہے، شیئر ہولڈر کا اپنی انفرادی حیثیت میں نمائندہ نہیں ہے، یہ صورتحال کی غلط تصویر ہے؟

کمال فاروقی صاحب:

جی ہاں، بس یہ کہ ڈائریکٹر جو ہے وہ شیئر ہولڈر کا نمائندہ ہے، کمپنی بالکل Separate Identity ہے، اور اس کمپنی کو چلانے کے لئے باقاعدہ ایک نظام ہے جس کو بورڈ آف ڈائریکٹرس کہا جاتا ہے، لیکن وہ بورڈ آف ڈائریکٹرس جو Appoint ہوگا وہ Appoint کیا جائے گا شیئر ہولڈرس ہی کے ذریعہ، چاہے وہ Two Third کی Majority والا ہو، یا One Third والا ہو، لیکن بورڈ آف ڈائریکٹرس جو Appoint ہو کر.....

قاضی صاحب:

یعنی شیئر ہولڈر Represented By Board Of Directors، یہ ہے نا؟ (بالکل: فاروقی صاحب) صورت حال یہ ہوئی کہ شیئر ہولڈرس کی نمائندگی بذریعہ بورڈ آف ڈائریکٹرس ہو رہی ہے، اس لئے بورڈ آف ڈائریکٹرس کی حیثیت گویا وکیل کی ہے اور شیئر ہولڈرس کی حیثیت مؤکلین کی ہے، انہوں نے اپنا اختیار ان کو دے دیا ہے۔ ہمارے رحمٰن خاں صاحب نے جو Peoples Representation Act ہے اس کا حوالہ دیتے

ہوئے یعنی جس طرح آپ سرکار میں شریک ہوتے ہیں عملاً اس کا حوالہ دیا ہے اس پر ذرا بعد میں عرض کروں گا، لیکن یہ بات تو واضح ہوگئی کہ اس میں اس طرح لکھا ہوا ہے کہ کمپنی قوانین کے ماہرین کا خیال یہ ہے کہ بورڈ آف ڈائریکٹرس شیئر ہولڈرس کی انفرادی حیثیت میں نمائندگی نہیں کرتا ہے بلکہ وہ کمپنی کی نمائندگی کرتا ہے، جس کا خود علاحدہ قانونی وجود ہے، یہ غلط ہے؟ (یہ غلط ہے: فاروقی صاحب) آپ حضرات اس پر متفق ہو جائیے تو ہمارا کام آسان ہو جاتا ہے، کہہ رہے ہیں کہ صاحب بورڈ آف ڈائریکٹرس شیئر ہولڈرس کی انفرادی حیثیت میں نمائندگی نہیں کرتا بلکہ وہ کمپنی کی نمائندگی کرتا ہے، کمپنی نام ہے اس مجموعہ کا جو شیئر ہولڈرس سے بنتی ہے، یا زیادہ سے زیادہ Promoters کا اس میں اضافہ کردیجئے آپ، تو Promoters اور Share Holders وہ بھی ایک طرح کا شیئر ہی ہے ان کا، وہ بنیادی شیئر ہے، یہ ایک الگ مسئلہ ہے، تو ان کو بھی ہم شیئر ہولڈرس ہی سمجھیں گے، تو کمپنی نام ہے اس مجموعہ کا جو شیئر ہولڈرس کے اکٹھا ہونے سے وجود میں آتی ہے، اب شیئر ہولڈر ایک کمپنی میں شیئر لیتا ہے، ایک اس کا نام مجاہد الاسلام ہے، محمد احسان ہے، رحمٰن خاں ہے، تو یہاں پر احسان اور رحمٰن خاں کا تو سوال ہی نہیں ہے، لیکن اس کمپنی کا وہ شیئر رہے، اس کا ایک جز ہے، اس کا ایک رکن ہے۔ اسی مجموعہ کی نمائندگی کر رہا ہے بورڈ آف ڈائریکٹرس، اس لئے اگر آپ یہ لکھتے کہ بورڈ آف ڈائریکٹرس شیئر ہولڈرس کی ذاتی حیثیت میں نمائندگی نہیں کرتا ہے تو شاید جائز ہوتا، لیکن یہاں جب آپ نے کہا انفرادی حیثیت میں نمائندگی نہیں کرتا تو شاید یہ بات صحیح نہیں، اس پر اگر آپ لوگ اتفاق کرلیں تو ہم آگے بڑھیں۔

کمال فاروقی صاحب:

حضرت جو آپ نے فرمایا وہ بالکل درست ہے، Translation میں کہیں ہلکی سی غلطی ہوئی ہے، انگریزی سے اردو میں Translation..........

قاضی صاحب:

غلطی ہلکی نہیں، یہ غلطی بنیادی ہوگئی ہے، اس لئے ہم لوگ اس بات کو واپس لیتے ہیں کہ شیئر ہولڈرس کا انفرادی حیثیت میں نمائندہ نہیں ہے یہ غلط ہے، شیئر ہولڈرس کا مجموعہ جس کا نام کمپنی ہے، یا شیئر ہولڈرس ان کی ہی نمائندگی کرتا ہے دراصل بورڈ آف ڈائریکٹرس (بالکل ٹھیک: کمال فاروقی صاحب) اب مجھے اجازت دیتے ہیں آپ لوگ ایک بات اور کہہ دوں قبل اس کے کہ آپ لوگوں کی رائے لوں، یہ ہمارے رحمٰن خاں صاحب نے ایک بڑا اہم سوال کھڑا کیا ہے، یہ میں نہیں کہہ سکتا کہ میں اس کی صحیح تصویر کرسکتا ہوں یا نہیں، حکومت کا، بالکل صحیح ہے کہ حکومت کی حیثیت بھی دراصل عوام کے نمائندہ کی ہوتی ہے، خاص کر کوئی جمہوری حکومت میں۔ اس کو آپ کہتے ہیں کہ صاحب عوام کی حکومت عوام کے لئے عوام کے ذریعہ، جمہوریت کی تعریف کرتے ہیں آپ لوگ، تو وہاں پر بھی حکومت عوام کی مانی جاتی ہے، عوام کے ذریعہ مطلب عوام کے منتخب افراد کے ذریعہ، اور عوام کے لئے یعنی عوام کے مفاد کے لئے، تو خیر یہ بہت اچھی چیز ہے، وہاں بھی حکومت میں بھی یہی ہوا کرتا ہے، لیکن جب کسی ملک کا ایک دستور بن گیا تو اس کے بعد ہم ووٹ نہ دیں تو، اور ہم ووٹ دیں، چاہے بی جے پی کو دیں جو بابری مسجد توڑوا دے یا کسی اور کو دیں جو اس کی

حفاظت کرے، یا سارے سودی کاروبار کرے، اس میں صورت جبر کی ہے، یعنی ہم کو اپنے اختیار سے شریک یا غیر شریک ہونے کا کوئی موقع ہمارے پاس نہیں ہے، نمائندگی ملے ہے، آپ اپنے حق نمائندگی کو استعمال کریں یا استعمال نہیں کریں، لیکن جو گورنمنٹ کو کسی اسٹیٹ، جو اسٹیٹ ہوتا ہے، اس کے سامنے سارے ہی لوگ جبر کا شکار ہیں، ان کو بہرحال اس کے تحت چلنا ہے، ووٹ نہ دے کر بھی، ووٹ مخالفت میں دے کر بھی، اور ووٹ موافقت میں دے کر بھی، بجائے اس کے جو ان کمپنیز کا معاملہ ہے ان کو مکمل طور پر اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، اس لئے کہ ہم کو اختیار ہے کہ ہم اس کمپنی میں شریک ہوں یا شریک نہیں ہوں، لہذا حکومتوں کے غلط عمل کی جوابدہی ہم پر اس حد تک نہیں آتی ہے اگر ہم نے اپنی پوری کوشش کرلی کہ حکومت صحیح بنیادوں پر قائم ہو، اس کے باوجود اگر نہیں قائم ہوسکتی تو حکومتوں کے عمل کی ذمہ داری ہم پر اس درجہ نہیں آتی جس طرح کمپنی میں ہماری شرکت کے بعد اس کے عمل کی ذمہ داری ہم پر آتی ہے، یہ بات سمجھ میں آتی ہے ہمارے، اب آپ حضرات اس پر رائے دے دیجئے۔

مفتی مصلح الدین صاحب:

چونکہ وہ مؤکل ہے، اور وکیل ہے، اور مؤکل نے اپنے تصرفات وکیل کو سپرد کر دیئے، اب وکیل جو کچھ بھی کرے گا اس کی نسبت مؤکل کی طرف ہوگی، اس لئے وکیل نے اگر کوئی ایسا عمل کیا ہے جو فاسد ہے تو مؤکل بھی اس کا ذمہ دار ہوگا، اب یہ کہ مؤکل ایک مجلس میں وکیل کی موجودگی میں کہہ رہا ہے کہ فلاں چیز کی اجازت میری طرف سے نہیں ہے تو پھر اتنی حد تک وہ وکیل معزول ہو جاتا ہے، یعنی مؤکل وکیل کی موجودگی میں یہ کہتا ہے کہ فلاں عمل کی اجازت میری طرف سے نہیں ہے، میں اس کا مخالف ہوں، تو پھر اس تصرف میں وکیل معزول ہو جاتا ہے، مگر جب اس نے اپنے اختیار سے اس کو وکیل بنایا ہے، اب اس کا مطلب تو یہ تھا کہ جتنے بھی تم تصرفات کرو گے میری طرف سے اس کی اجازت ہے، اب اس کے بعد جب یہ کہتا ہے کہ فلاں عمل کی اجازت آپ کو نہیں ہے تو اب یہ معزول کرنا ہوا وکیل کو، (نتیجہ کیا نکلا؟ قاضی صاحب) ہاں یہ معزولی تو جائز نہیں ہے، اب وہ یا تو بالکل معزول ہو جائے گا.............. تو شخصی طور پر وہ معزول ہو گیا ان کا، تو اب وہ جب ان کا نمائندہ نہ رہا (تو وہ جو حرکت کرے اس کی ذمہ داری ان پر نہیں آتی: قاضی صاحب) ان پر تو نہیں آتی لیکن اس کے اندر یہ کہ آگے چل کر پھر دوسرے معاملات ان کی طرف منسوب کیسے ہوں گے۔

قاضی صاحب:

آپ نے کہا کہ عزل صرف اس نقطہ میں ہوا ہے جس میں انہوں نے اپنی مخالفت ظاہر کردی، آپ کا مطلب آپ کے الفاظ میں شاید فقہ کی زبان میں یہ ہو کہ اگر مؤکل نے کسی کو کسی بڑے کام کے لئے وکیل بنا دیا، اور ایک خاص جزئیہ میں ہدایت دی کہ ایسا مت کرنا، تو اس ہدایت میں جو عمل کا ارتکاب کرے گا اس حد تک وہ معزول سمجھا جائے گا، دیگر امور میں وہ وکیل رہے گا، جو مطابق آمر کے اور مطابق مؤکل کے وہ عمل کر رہا ہے، تو اس لئے وہ عمل جو اس نے اس کی رائے کے خلاف کیا ہے اس کی جوابدہی اس پر نہیں آتی ہے، میں آپ کی بات سے یہی مطلب سمجھتا ہوں،.......... یہ نتیجہ نکلا نا حضرت کہ منع کرنے کے باوجود بھی ذمہ داری سے بری نہیں ہوگا اگر چہ اس عمل میں وہ معزول ہو جائے گا۔

مفتی احمد خانپوری صاحب:

........تو اسی لئے وہ معزول نہیں ہوگا اور بری نہیں ہوگا۔

قاضی صاحب:

اور میں نے جو سوال کیا تھا وہ سوال......، لیکن بہر حال بورڈ آف ڈائریکٹرس جو ہے وہ نمائندہ ہے شیئر ہولڈرس کا، اس لئے اصولی اور عمومی بات یہ ہوتی ہے کہ شیئر ہولڈرس پر اس کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے جو بورڈ آف ڈائریکٹرس تصرفات کرتے ہیں، اس لئے کہ جو منافع ان کے تصرف سے پیدا ہوتا ہے، اس منافع میں بھی آپ استحقاق رکھتے ہیں، اگر کوئی نقصان ہو کمپنی کا تو اس کے بھی آپ متحمل ہوتے ہیں، تو تصرفات کے بارے میں عمومی طور پر یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ بورڈ آف ڈائریکٹرس کے تصرفات رجوع کرتے ہیں شیئر ہولڈرس کی طرف، یہ تو عمومی بات ہے، اس سے تو اتفاق ہے ناں سب لوگوں کو؟ یہ میں نے پوچھا تھا دراصل، اور حکومت والی مثال یہاں منطبق نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ حکومت کی صورتحال دوسری ہوتی ہے، یہاں ہم شریک ہوں یا مت ہوں ہمیں اختیار ہے، اور پہلے سے جب معلوم ہے کہ اس میں سودی کاروبار ہوگا، یا العیاذ باللہ شراب کا کاروبار ہوگا یا خنزیر کے گوشت کا کاروبار ہوگا، تو ہمارے لئے شریک ہونے کا سوال ہی پیدا اس میں نہیں ہوتا۔

مفتی احمد خانپوری صاحب:

ڈائریکٹر کے سلسلہ میں جو فرمایا گیا، تو حقیقت تو یہ ہے کہ ڈائریکٹر تو اس پالیسی کو نافذ کرتا ہے جس کو سب نے طے کر رکھا ہے، اب جب پالیسی طے کی جارہی ہے اس وقت تو اکثریت کی رائے کو معتبر قرار دیا گیا، اور یہ بھی طے ہے کہ ڈائریکٹر کو اسی کے مطابق کرنا ہے، پھر ڈائریکٹر کے متعلق یہ کہنا کہ اس نے مؤکل کی رائے کے خلاف کیا اور وہ معزول ہوا، اتنی حد تک، یہ کیسے درست ہوسکتا ہے؟

قاضی صاحب:

مؤکلوں کے مجموعہ کی اکثریتی رائے کے مطابق اس نے عمل کیا۔

مفتی احمد خانپوری صاحب:

اس لئے کہ وہ تو ڈائریکٹر بنایا ہی گیا ہے اس لئے، اس لئے کہ ڈائریکٹر کے لئے خود یہ اصول وضع شدہ ہے، تو اس کو اکثریت کی رائے کے مطابق یہ کام کرنا ہے...... ....

مفتی مصلح الدین صاحب:

شخصی حد تک وہ معذور ہوگیا۔

مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب:

یہ مسئلہ جڑا کس سے ہے، یہ جو اتنی بات پوچھی جارہی ہے یہ اسی پہلے مسئلہ سے جڑا ہوا ہے یا الگ سے کوئی بات ہے؟ ذرا اس کو واضح کر دیجئے کہ جو پہلے آپ نے.....

قاضی صاحب:

وہ مسئلہ تو مولانا ایک علاحدہ مسئلہ ہوا، ایسی کمپنی جو ایسی اساس پر قائم ہوتی ہے، اس میں جب ہم حصہ دار بنتے جاتے ہیں، فریق بنتے جاتے ہیں، تو وہاں پر بہت سے ناجائز فیصلے ہوتے ہیں، تو یہ ناجائز عمل جو ہوتا ہے اس کی ذمہ داری ہم پر لوٹتی ہے یا نہیں؟

کمال فاروقی صاحب:

حضرت اس کا اصل میں جو مسئلہ ہے یہ پہلے والے مسئلہ سے جڑا ہوا ہے، اس میں یہ غور فرمالیں آپ لوگ کہ بورڈ آف ڈائریکٹرس جو ہے جیسا آپ نے فرمایا کہ کوئی کام ایسا نہیں کرسکتا جو میمورنڈم آف ایسوسی ایشن کے اندر Main Objects کے باہر ہو، اور اگر وہ Main Objects کے باہر کبھی کوئی کام کرنے کی کوشش کی جائے گی تو پہلے اینول جنرل میٹنگ میں یا Extra Ordinary General Meeting کے اندر اس کی تمام شیئر ہولڈر سے اجازت لینی پڑے گی، وہ جو Border جو Frame Work ہے، جو Main Object کا Frame Work ہے، جو ہم پہلے Decide کر چکے ہیں کہ وہ کررہا ہے جائز کام، حلال کام کرنے جارہے ہیں، لیکن وہ جب اپنے Other Objects میں آتے ہیں تو اس کو Achieve کرنے کے لئے، اس کو حاصل کرنے کے لئے، تو اس کو مجبوراً ادھر ادھر جانا پڑتا ہے، بورڈ آف ڈائریکٹرس جو ہے وہ Main Objects سے باہر نہیں جاسکتا، وہ غیر قانونی ہوگا، رہنا تو ہوگا اس کو اسی Main Frame Work کے اندر، جو اس کو چلانے کے لئے روزمرہ کس طرح سے چلانا ہے، کس سے تعلقات رکھنے ہیں، کس کو Appoint کرنا ہے، کون سے بینک جانا ہے، کیسے جانا ہے، وہ الگ مسئلہ رہا۔(........) اصل میں حضرت بینکنگ کے اوپر ہم لوگ بالکل Discuss نہیں کررہے ہیں۔ یہ تمام معاملہ جو آرہا ہے بس شیئر ہولڈرس وغیرہ کا یا اسٹاک ایکسچینج کے اوپر آرہا ہے، ہم لوگوں نے جو بمبئی میں اور اس سے پہلے جو Discussion کیا ہے جو آٹھ دس لوگ (ماہرین) بیٹھے تھے وہاں، اور اس میں کچھ ایسی تجاویز آئی تھیں جو ہم آپ لوگوں کی اس میں رہبری چاہ رہے تھے، اس کے اوپر کوئی Discussion نہیں ہو پا رہا ہے۔

قاضی صاحب:

کوئی کیسے ہوتا؟ ہے ہی نہیں بینکنگ والے لوگ، ابھی آئے ہیں وہ کہہ رہے ہیں کہ ابھی ہم لوگوں نے میٹنگ اس پر نہیں کیا ہے، اس لئے میں تو وقت ٹال رہا ہوں آپ لوگوں کے انتظار میں، تھوڑی سی بحث کرا کے۔ انشاء اللہ عصر کے بعد ہم بیٹھیں گے تو اسی پر بات کریں گے، اور اس وقت سے لے کر آپ لوگوں کو لیٹنے کی اجازت نہیں، ویسے بھی آپ لوگ مولوی نہیں ہیں کہ قیلولہ کریں، تو آپ لوگ ظہر کی نماز پڑھ کر کے، کھانا کھا کر آپ لوگ بیٹھ کر اس کو پوری طرح Discuss کرلیں بغیر میرے، یہ سخت ضروری ہے، اور عصر کے بعد اس کو آپ لوگ پیش کریں۔ میں سمجھتا ہوں کہ بات اس وقت ختم کی جائے، اذان کا وقت قریب ہو رہا ہے، آپ لوگ وضو کریں گے، پھر نماز پڑھیں گے، اور انشاء اللہ پھر ہم لوگ عصر کے بعد فوراً بیٹھیں گے، اور اس دوران بینکنگ کمیٹی کا یہ فرض ہے کہ وہ پوری طرح بیٹھ کر بحث کر کے اور

اگر ضرورت سمجھیں تو مولانا برہان الدین صاحب، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب، مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب، مولانا عتیق احمد بستوی صاحب، مولانا ابراہیم صاحب بھروچ اور مفتی احمد خانپوری صاحب ان حضرات کا میں نے نام لے لیا ہے، لکھ لیجئے، ان حضرات سے اس پر آپ ضرور بحث کر لیں۔ ان لوگوں کا قیلولہ منع کیا جاتا ہے۔

دوسری نشست

قاضی صاحب:

حضرات آپ نے پہلے دن اسلام کے نظام عشر کے بارے میں مختلف مسائل پر تفصیلی بحث کی تھی، اور اس پر کمیٹیاں بنادی گئی تھیں، کمیٹیوں نے اپنا کام کیا بھی ہے، اور کچھ ابھی آخری صورت انشاء اللہ وہ لوگ الگ بیٹھ کر دے لیں گے، ابھی جو دوسرا مسئلہ کل سے شروع ہوا ہے، بینکنگ سے متعلق جو چند مسائل اٹھے ہیں، ان میں سے کئی مسئلوں پر آپ نے گفتگو کی، بعض پر اتفاق ہوا، بعض پر اختلاف ہوا، اور کچھ جن میں بہت سے علماء کے جوابات بھی حاصل کئے گئے تھے پہلے سے، اور بعض سوالات نئے ہیں، تو میں سمجھتا ہوں کہ تفصیلی بحث تو شاید اس پر نہیں ہو سکے گی، اور اس مسئلہ کا حق یہ ہے کہ اس پر مستقل ایک نشست ہو جس میں یہ ماہرین بھی ہوں اور ہمارے علماء بھی ہوں، افسوس یہ ہے کہ یہاں پر ہمارے بعض دوست جا چکے ہیں لیکن ہم انشاء اللہ کوشش کریں گے کہ ان مسائل پر تفصیل سے غور کرنے کے لئے ایک مستقل نشست کی جائے، ابھی میں صرف جناب احسان صاحب کو تکلیف دوں گا کہ جو سوالات ہیں ان کے سامنے یا جو متبادل انہوں نے تجویز کیا ہے یا جو ان کی دشواریاں ہیں ان کو صرف آپ کے سامنے رکھ دیں، تاکہ ذہن اس کی طرف متوجہ رہے، اور آئندہ جب اس کی کوئی نشست ہو دو چار مہینے کے بعد، تو اس وقت اگر آپ کے پاس اس سلسلہ میں تفصیلی سوالنامہ جائے تو آپ جواب بھی دیں، اور پھر اجتماع ہو تو ہم لوگ بیٹھ کر کے اس کے بارے میں کوئی فیصلہ لے سکیں، میں جناب احسان صاحب سے درخواست کرتا ہوں........

احسان صاحب:

کل Bill Discounting کا ایک مسئلہ رکھا گیا تھا اس کی عموماً شکل یہ ہوتی ہے کہ مال بیچنے والا جو ایک شہر میں رہ رہا ہے اور خریدنے والا دوسرے شہر میں رہ رہا ہے، مال بیچنے والا مال کو دوسرے شہر کے لئے روانہ کرتا ہے سودا ہونے کے بعد، اور یہ بیچنے والا بلٹی پہ مال پانے والے کی جگہ اپنا ہی نام لکھتا ہے، یہ خریدار کا نام نہیں لکھتا، تو ریلوے کو آرڈر دیتا ہے کہ یہ مال جو میں بھیج رہا ہوں یہ دوسرے شہر میں مجھے ہی ملے، یہ بلٹی جو ہے عموماً قابل تبادلہ ہوتی ہے، اب اگر یہ بینک سے پیسہ لینا چاہتا ہے مال بیچنے والا، تو اس سے پہلے کہ خریدار سے پیسہ وصول کرے، یہ بلٹی کی پشت پہ یہ لکھ دیتا ہے کہ اس بلٹی کا مال اس بینک کو دے دیا جائے، بینک اس بلٹی کا مالک ہو جاتا ہے اس طرح سے، اور بلٹی ایک بار بینک میں دینے کے بعد اور پیسہ لینے کے بعد پھر مال بھیجنے والے کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ ریلوے کو دوبارہ لکھ دے کہ یہ مال بینک کو نہ دیا جائے، اگر وہ ایسا لکھے گا بھی تو قانوناً اس کا کوئی عمل نہیں ہو سکتا، ریلوے اس کی اس ہدایت کو نہیں مانے گا، کیونکہ اس نے بلٹی بینک کے حوالہ کر دی، اب بینک سے یہ ہزار روپے کے عوض میں آٹھ سو روپے یا نو سو

روپے لے لیتا ہے، بینک یہ سمجھتا ہے کہ اس بلٹی کا پیسہ خریدار سے ایک مہینہ کے بعد ملے گا، تو یہ ایک سو روپے Difference جو ہے اس کا، Service Charges بھی ہیں اس میں اور ایک مہینے کا سود بھی ہے، کیونکہ بینک کا اپنا انداز ہے سوچنے کا، تو ظاہر ہے اسلامی مالیاتی ادارے کے لئے یہ شکل قابل قبول نہیں ہوئی، لیکن اس کی ایک دوسری شکل ہم تجویز کرتے ہیں، اور اس کو مرابحہ کی شکل میں اگر اپنایا جائے تو اس میں آپ لوگوں کی کیا رائے ہوگی، اس کی شکل یہ بنتی ہے کہ مال بیچنے والا یہ کہتا ہے بینک سے اسلامی مالیاتی ادارے سے کہ اس مال کا ایک ہزار روپے میں خریدار موجود ہے، میں آپ کو ایسا پتہ بتاتا ہوں خریدار کا کہ وہ اس مال کو آپ سے ایک ہزار روپے میں لے لے گا، اور آپ کی میں بات بھی کرادیتا ہوں اس سے، آپ کا سودا بھی طے کرادیتا ہوں، آپ یہ مال مجھ سے نو سو روپے میں خرید لیجئے، اس میں جو مال کا آخری خریدار ہے وہ بینک میں کہتا ہے کہ یہ مال آپ میرے پاس پہنچادیں گے تو میں ایک ہزار روپے میں آپ سے خریدنے کے لئے تیار ہوں، اس شکل میں اور پہلی شکل میں فرق یہ ہے کہ پہلی شکل میں اگر بینک کا پیسہ خریدار سے وصول نہیں ہوتا، خریدار اس مال کو لینے کے لئے تیار نہیں ہوتا، تو بینک لوٹ کر اسی کے پاس آتا ہے جس نے پیسہ بینک سے لیا ہے اور بینک کو بلٹی دی ہے، آپ کا مال وہ لینے کے لئے تیار نہیں ہے، بلٹی چھڑانے کے لئے تیار نہیں ہے، لہٰذا آپ وہ واپس دیجئے، تو ایک طرح سے یہ قرض ہوا جو اس نے بینک میں دیا تھا اور وہ واپس قرض وصول رہا ہے اس سے، لیکن دوسری شکل میں یہ قرض کی نوعیت نہیں ہوگی، اس میں وہ مال کا بیچنے والا پہلے ہی کہہ دے گا، دیکھئے میں آپ کا سودا تو کرائے دیتا ہوں لیکن بعد میں اگر وہ اپنے سودے سے مکر جاتا ہے اور وہ مال نہیں لیتا تو اس کی میرے اوپر کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوگی، تو یہاں وہ اگر سودے سے مکر جاتا ہے تو بینک کے ہاتھ میں جو کچھ بھی مال ہے وہ ایک ہزار کے بجائے آٹھ سو روپے میں بک جائے یا گیارہ سو روپے میں بک جائے، وہ بینک کا مال ہے، اس میں وہ خریدار سے یہ نہیں کہے گا کہ اگر آٹھ سو روپے میں بکا تو دو سو روپے مجھے اس میں نقصان ہوگیا، آپ مجھے یہ دو سو روپے دے دیجئے اور Service Charges جو میرے ہیں وہ بھی دیجئے، تو دوسری شکل مرابحہ کی یہی ہوسکتی ہے کہ وہ جو بیچنے والا ہے اس سے بالکل تعلق منقطع ہوجائے، اور بینک مال کے اوپر انحصار کرے یا کہ خریدار کے اوپر انحصار کرے، تو اگر آپ اس کا جواز رکھ دیتے ہیں تو مرابحہ کے طور پر اسلامی مالیاتی ادارہ اپنالے گا اسکیم کو۔

امین الحسن رضوی صاحب:

میں معلوم یہ کرنا چاہ رہا تھا کہ پہلی صورت کو آپ نے ناجائز کیوں قرار دیا، پہلی صورت جو ہے مثلاً میں بتاؤں آپ کو، میں وضاحت کے طور پر عرض کرنا چاہتا تھا، جیسے Promissory Note ہے ایک شخص کے، میرے Favour میں کسی کا تفویض کردہ Promissory Note ہے، جس پر میں دعویٰ کرکے کبھی بھی اس رقم کو حاصل کرسکتا ہوں اگر وہ نہ دے، اب یہ Promissory Note ازروئے قانون قابل انتقال ہے، میں اس کو کسی اور شخص کے نام منتقل کرسکتا ہوں، تو میرے حق میں جو پانچ ہزار روپے کا Promissory Note ہے وہ میں چار ہزار پانچ سو روپے میں کسی کے ہاتھ فروخت کرسکتا ہوں، اس کے نام Hand Over کرسکتا ہوں، اب اس شخص کو یہ

اختیار حاصل ہو جاتا ہے کہ وقت موعود پر وہ پانچ ہزار روپے اس شخص سے وصول کر لے، اس سودے میں ناجوازی کی بات میری سمجھ میں نہیں آتی........ میں نے مثالاً ایک بات بتائی ہے، تو پہلی صورت آپ نے بتائی تھی اس میں ناجوازی کی صورت کیسے؟ اس لئے کہ آپ نے اپنے منہ سے تصوراتی طور پر ایک لفظ سود استعمال کر لیا، اس کو صرف حق محنت آپ رکھیں تو کیا حرج ہے؟

احسان صاحب:

نہیں ایسا ہے جو رقعہ ہے اور ایک قرض ہے اس کا سرٹیفکیٹ ہے، تو وہ رقعہ جو ہے کوئی مال نہیں ہے وہ پیسہ ہے، اور پیسے کو کم یا زیادہ قیمت پر خریدنا، تو میں سمجھتا ہوں اس کی اجازت علماء نہیں دیں گے۔

امین الحسن رضوی صاحب:

ثمن نہیں ہے وہ Promissory Note زر ثمن میں نہیں آتا، ثمن نہیں ہے وہ، میرے خیال میں فقہی اعتبار سے وہ ثمن نہیں ہے، کرنسی نوٹ تو ثمن ہے، تسلیم کیا جا چکا ہے، لیکن Promissory Note تو ثمن نہیں ہے، Promissory Note ثمن ہوگا کیا؟

احسان صاحب:

Promissory Note اور Currency Note میں صرف اتنا فرق ہے کہ کرنسی نوٹ جو ہے کوئی بینک یا Authorised ادارہ ہی جاری کرتا ہے اور Promissory Note ہر آدمی جاری کر سکتا ہے، اس کے علاوہ فرق نہیں ہے، کرنسی نوٹ بھی ایک طرح کا Promissory Note ہے۔

امین الحسن رضوی صاحب:

میں یہ کہنا چاہ رہا تھا کہ فقہی اعتبار سے کرنسی نوٹ کو ہمارے ہی سیمینار نے ثمن Declare کر دیا ہے لیکن Promissory Note ثمن نہیں ہے، وہ وثیقہ ہے صرف۔

احسان صاحب:

یہاں مسئلہ صرف پرامیزری نوٹ کا نہیں تھا، پیچھے جو بلٹی لگی ہے اس کے، اور بلٹی میں جو مال ہے اس کا مسئلہ تھا، اور اس میں مال کی خرید و فروخت یا بلٹی کی خرید و فروخت کہی تو جاتی ہے لیکن اصل میں ہوتی نہیں ہے، وہ ایک طرح سے بلٹی کی ضمانت کے اوپر بینک کا قرض ہی ہوتا ہے۔

امین الحسن رضوی صاحب:

نہیں اگر شرعی اعتبار سے وہ سود ہے، میں نے عرض کیا ناں کہ آپ نے فرمایا تھا گفتگو میں کہ وہ اس پر حق المحنت اور مدت کے معاوضہ میں سود لیتا ہے، یہ تو ایک تصوراتی بات ہوئی، فرض کیجئے کہ اسلامی ادارہ تصور میں ہی نہ لائے کہ میں سود دے رہا ہوں بلکہ صرف ہم حق محنت مانیں اس کو۔

احسان صاحب:

نہیں ایسا ہے کہ اس میں ایک تو دو شکلیں ہوتی ہیں جو بینک Bills Collection کا، اور Bills Purchase کا کام کرتے ہیں، ایک شکل میں بینک کا اپنا پیسہ لگتا ہے، اور دوسری شکل میں بینک کا اپنا پیسہ نہیں لگتا ہے، جب بینک کا اپنا پیسہ لگتا ہے تو اس کے Charges زیادہ ہوتے ہیں بہ نسبت اس کے جہاں اس کا اپنا پیسہ نہیں لگتا ہے، جس سے یہ ظاہر ہے کہ جو زیادہ چارج بینک نے لیا وہ اپنا پیسہ لگنے کی بنیاد پر لیا۔

امین الحسن رضوی صاحب:

یہ تو تعامل کی بات ہوئی۔

احسان صاحب:

یہ Financing ہے (اصولی بات کیا ہے: رضوی صاحب) نہیں ویسے یہ طریقہ بھی بینک کی کتابوں میں درج ہے، وہ طریقہ فائنانس کا ہی ہے، اڈوانس کا۔

امین الحسن رضوی صاحب:

یہ تو تعامل کی بات ہوئی ہم اصول کی بات کریں گے نا، یہ تو تعامل کی بات ہوئی علماء جواب دے دیں گے اس کا۔

مفتی احمد دیلوی صاحب:

اگر وہ بلٹی کرنسی نہیں ہے تو پھر وہ حقوق بنے گا کیا؟

احسان صاحب:

ہاں حقوق میں تو آتا ہے لیکن اس کی بنیادی بات یہ ہے کہ جب مال چھڑانے والا مال نہیں چھڑاتا تو وہ تنہا مال کے اوپر اکتفا نہیں کرتا، اگر بینک مال کو بیچ بھی دے، اور مان لیجئے کہ ہزار روپے کا مال آٹھ سو روپے میں بکے تو بینک کو قانونی اختیار ہوتا ہے کہ وہ دو سو روپے وصول کرلے، مال بیچنے والے سے وہ دو سو روپے وصول کرلے۔ یہ قانونی اختیار جو بینک کو مل رہا ہے اس سے....

امین الحسن رضوی صاحب:

استعمال نہ کرنا چاہے بلکہ وہ جوکھم لینا چاہے تو کیا حرج ہے؟

احسان صاحب:

وہ جوکھم کی شکل یہی ہے کہ پیچھے جو مال کا بیچنے والا ہے اس سے تعلق منقطع ہوجائے اور بینک اس سے مال خرید لے، اور آگے جو مال کا خریدنے والا ہے اس کو مال بیچ دے، ایسی حالت میں اگر مال کم قیمت پہ بکے گا تو اصل بیچنے والے سے بینک نہیں وصول کرسکے گا تب اس کو نقصان برداشت کرنا پڑے گا۔

مفتی محبوب علی وجیہی صاحب:

اس میں کیا تنقیح ہوئی مسئلہ کی۔

مفتی اسماعیل صاحب:

ابھی چند مسائل باقی ہیں جن کو مجلس میں پیش کرنا ہے۔

امین الحسن رضوی صاحب:

ایسی صورت میں آپ کے خیال میں کیا یہ جائز ہوگا یا ناجائز؟

احسان صاحب:

یہ تو علماء بتائیں گے۔

مفتی محبوب علی وجیہی صاحب:

یہ صورت تو جواز کی معلوم ہوتی ہے، یہ جو صورت ہے کہ مال خرید لیا کم روپے کے، یا دہ لے لے زیادہ روپے کے، تو اس میں تو کوئی حرج نہیں ہے۔ بینک والا بیچے گا تو بینک والا مالک ہو گیا اس کا۔

احسان صاحب:

مرابحہ کی ایک شکل یہ ہے جو اسلامی مالیاتی ادارے کو پیش آتی ہے کہ ایک شخص اپنی تجارت کے لئے مال خریدنا چاہتا ہے لیکن مال خریدنے کے لئے اس کے پاس پیسہ نہیں ہے حالانکہ وہ مال کی خامی اور خوبی پرکھنے میں پوری مہارت رکھتا ہے اور اس کو یہ بھی معلوم ہے کہ اس مال کا صحیح سپلائر کون ہے، وہ اپنی مرضی کا مال بازار میں تلاش کرتا ہے، سودے بازی کرنے پہ کسی آدمی سے مال کی خریداری طے کر لیتا ہے، اتنے روپے میں میں آپ کا مال خریدنے کے لئے تیار ہوں، اب چونکہ اس کے پاس پیسہ نہیں ہے وہ اسلامی مالیاتی ادارہ کے پاس آتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ اس قسم کا مال مجھے درکار ہے اور وہ اس قیمت پہ مل رہا ہے، بازار میں اس کے سپلائر کا میں پتہ آپ کو بتائے دیتا ہوں، آپ یہ مال اس سے خرید لیجئے اور مجھے تین مہینے کے ادھار پہ اضافی قیمت پہ بیچ دیجئے، میں تین مہینے کے اندر اپنی دکان میں اس مال کو لگا کے کوئی منافع کے ساتھ بیچ دوں گا اور آپ کی رقم وعدہ کے مطابق ادا کر دوں گا، بینک کہتا ہے کہ دیکھئے ہم آپ کی ضرورت تو پوری کر دیں گے لیکن ہمارے پاس اسٹاک جو ہے وہ کچھ کتابی کام کا ہے بازار کے مطلب کا نہیں ہے ہم آپ کو اپنا وکیل مقرر کر دیتے ہیں، آپ ہمارے Behalf پہ یہ مال اس سے خرید لیجئے، اور وہ آگے کہہ دیتا ہے کہ چلئے میں نے آپ کی طرف سے مال خرید لیا، اور بینک یہ کہہ دیتا ہے کہ یہ مال ہم نے آپ کو جیسا آپ اضافی قیمت بتا رہے ہیں اس پر آپ کو بیچ دیا، اس مال کو یہ گراہک اٹھا لیتا ہے وہاں سے، اپنی دکان میں لے جا کر لگا دیتا ہے، اور تین مہینے کے بعد اس کو اور زیادہ قیمت پہ بیچ کے بینک کا قرض ادا کر دیتا ہے تو کیا آپ کی رائے میں یہ شکل جائز ہو گی؟ ......روپیہ بینک نے دیا ہے جو اصل بازار میں مال کا بیچنے والا تھوک بازار میں مال کا بیچنے والا ہے اس سے بینک نے وہ مال خریدا ہے، لیکن بینک سے جو مال خریدنے والا ہے، بینک نے اپنا وکیل اسکو بنایا مال خریدنے [illegible] اور

جب اس نے آ کے اطلاع دیدی کہ یہ سودا ہو گیا (مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب: Bihalf کرتا ہے یا پیسے دینے کے لئے تیار کرتا ہے) نہیں پیسہ بینک کا لگا ادائیگی بینک نے کیا۔

مفتی احمد دیلوی صاحب:

اس میں صرف ایک اشکال ہے، وہ یہ ہے کہ ایک ہی شخص بائع بھی بن جاتا ہے اور مشتری بھی بن جاتا ہے، ایک ہی شخص خریدار بھی بن جاتا ہے اور وہی فروخت کرنے والا بھی بن جاتا ہے، اس کی اجازت شریعت میں نہیں ہے۔

احسان صاحب:

دیکھئے خریدار تو بینک ہی بنا، اور بینک یہ بھی خواہش کرتا ہے کہ پہلی Invoices جو آئے جو ہول سیلر ہے وہ بینک کے ہی نام آنی چاہئے، بینک یہ بھی امید کرتا ہے، یا آئے تو دونوں کے نام کے ساتھ آئے جس میں کہ بینک نے وکیل بنایا ہے، اس کی حیثیت وکیل کی ہو، اور خریدار کی حیثیت بینک کی ہو، بینک یہ بھی امید کرتا ہے کہ وہ Invoices بینک کے نام بنے۔

مفتی احمد دیلوی صاحب:

لیکن ایجاب وقبول ایک ہی شخص کر رہا ہے، اور قانون یہ ہے کہ ایجاب کوئی دوسرا کرے، اور قبول کوئی دوسرا کرے۔

احسان صاحب:

ایسے ایجاب تو بینک کا ہی ہے، بیچ میں ایک شخص جو ہے بینک کا وکیل ہے جو کہ بیچنے والے کے پاس جاتا ہے اور کہتا ہے کہ اس مال کو بینک خریدنے کے لئے تیار ہے، تو بیچنے والا کہہ دیتا ہے کہ میں بیچ رہا ہوں اس کو، اگر سودا ہو جاتا ہے، بینک کے نام وہ Invoice بھی کاٹ دیتا ہے، بینک اپنا ڈرافٹ اس کے نام ایشو کر دیتا ہے مال کے بیچنے والے کے نام پر، اس کے بعد وہ کہہ دیتا ہے کہ آپ یہ مال اب اٹھا لیجئے، میں نے مال آپ کو بیچ دیا۔ جب مال وہ اٹھانے کے لئے جاتا ہے، بینک کا پرچہ بھی لے جاتا ہے، کہتا ہے آپ مال مجھے دے دیجئے تو وہ مال تو دیتا ہے بینک کے لئے لیکن وہ اپنی دکان میں لے جاتا ہے کیونکہ بینک نے اس کو پہلے ہی بیچ دیا ہے ..... بینک کے قبضہ میں مال نہیں آئے گا۔

مفتی احمد دیلوی صاحب:

بینک کے وکیل نے لیا ہے اپنے قبضہ میں تو وہ بینک کا ہی قبضہ ہے، اس نے جو قبضہ کیا ہے وہ بینک نے ہی قبضہ کیا ہے، اس کے بعد پھر بینک کی طرف سے وہ لے گیا ہے، تو بینک نے اب اس کو سپرد کر دیا۔

مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب:

اصل میں صورت یہ بنی، آپ کے کہنے کا مطلب ذرا اس کو واضح کر لیجئے، صورت یہ بن گئی کہ بینک نے خرید لیا، اور بینک نے پھر ادھار اس کو بیچ دیا، یہ صورت بنی، اس پر غور کیا جائے۔

امین الحسن رضوی صاحب:

لیکن آپ نے یہ نہیں بتایا کہ بینک کو منافع کس مرحلہ میں ہوا۔

احسان صاحب:

بینک نے کچھ اضافی قیمت پر بیچا اور تین مہینے کے ادھار پر بیچا۔

مفتی یوسف جودھپوری صاحب:

.... بینک نے جس وکیل کو دیا ہے وہ بینک ہی کا وکیل ہے، تو گویا خود ہی کو دے دیا۔

مفتی احمد دیلوی صاحب:

اب وہ مشتری ہو گیا اور بینک بائع ہو گیا۔

احسان صاحب:

جی یہی حالت ہے، دوسری مرتبہ جب آیا تو وہ خود خریدار ہے اور بینک بیچنے والا ہے۔

مفتی احمد دیلوی صاحب:

اب بینک بائع اور وہ مشتری ہے تو وہ بڑھا کے دے رہا ہے تو اسے اختیار ہے۔

مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب:

بس فرق اتنا ہی ہوا کہ وہ نقد اس نے خریدا ہے اور اس نے ادھار بیچ دیا اسی پر غور کرنا ہے۔

احسان صاحب:

اس کی وکالت..... سب Payment ہونے کے بعد اس کی وکالت ختم ہو جاتی ہے .... پہلے سودے میں بینک کا وکیل ہے جب بینک نے ڈرافٹ جاری کر دیا، اس نے Invoice بینک کے نام جاری کر دیا، اب بینک مالک ہو گیا اس کا، اب وہ کہتا ہے کہ میں اس کا خریدار ہوں جیسا میں نے پہلے بتایا تھا، میں سمجھتا ہوں سودا مکمل ہونے کے بعد اس کی بینک کی وکالت ختم ہو گئی۔

مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب:

.... حقیقی صورتحال کچھ ایسی سامنے آ رہی ہے کہ وہ بیک وقت خریدار بھی ہے اور وکیل بھی ہے، اور کچھ......

حسان صاحب:

اس میں دو سودے ہیں، ایک سودا بینک کرتا ہے مال کے تھوک بیچنے والے سے، دوسرا سودا مال کو جو Retai میں بیچنے والا ہے وہ بینک سے کرتا ہے۔

جناب شمس پیرزادہ صاحب:

نہیں بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ سب تکنیکی باتیں ہیں، حقیقتاً وہ خریدار بھی ہے اور وکیل بھی ہے، اس لحاظ سے یہ قابل غور ہے، اور دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ادھار کی بنیاد پر بینک قیمت زیادہ وصول کر رہا ہے، تو آیا ادھار کی وجہ سے

زیادہ قیمت وصول کرنا کسی چیز کی جائز ہے؟ یہ دونوں مسئلے قابل غور ہیں۔

مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب:

ہمارا خیال ہے کہ بہت سادہ صورت ہے، اس میں کوئی قابل غور بات ہے ہی نہیں، بینک نے خرید لیا، اب خریدنے کے بعد اس کا وہ مالک ہو گیا، وہ ادھار بیچ رہا ہے، بس یہ سادہ صورت ہے۔

مفتی عزیز الرحمٰن صاحب ممبئی:

حضرت یہ جو صورت اس میں ہے، یہ بیع قبل القبض ہو رہا ہے، بینک جو بیچ رہا ہے تو یہ قبضہ سے پہلے بیچ رہا ہے۔

مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب:

بھائی قبضہ تو کر لیا اس نے، وکیل کا قبضہ ہوا، وکیل کا قبضہ بینک کا قبضہ ہوا، اب وہ....

مفتی عزیز الرحمٰن صاحب ممبئی:

قبضہ کہاں ہوا، صرف بات ہوئی ہے، قبضہ تو وکیل نے بھی نہیں کیا ہے۔

مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب:

قبضہ کا مطلب یہ ہے کہ آپ فرض کر لیجئے کہ یہاں بیٹھ کر آپ مدراس میں کوئی معاملہ کریں کسی خرید و فروخت کا، آپ نے مال دیکھ لیا ہو یا نہ دیکھا ہو، ایسے آپ نے اپنے اندازے سے کر لیا، تو کیا اس کو مانیں گے نہیں؟ اس کو نہیں سمجھیں گے کہ ماعندہ ہے وہ؟

احسان صاحب:

مالیاتی اداروں کی کچھ خدمت ایسی ہوتی ہے کہ جس میں ان کا اپنا کوئی سرمایہ نہیں لگتا، ان کی ساکھ لگتی ہے، اور ان کو کچھ Risk بھی ہوتا ہے، مثال کے طور پر کوئی گورنمنٹ ادارہ اگر کوئی پل کی تعمیر کا ٹھیکہ کسی Constructor کو دیتا ہے اور وہ بیچ میں چھوڑ بھاگتا ہے تو اس میں سرکار کا بہت پیسہ اور وقت لگ جاتا ہے، اس لئے سرکار یہ چاہتی ہے کہ کوئی مالیاتی ادارہ ضمانت دے کہ اگر Contractor اس کو چھوڑ کر چلا جائے گا تو اس میں سرکار کو نقصان جو ہوا ہے اب وہ پہلے سے ہی متعین ہو جاتا ہے کہ اتنی Penalty اس مالیاتی ادارہ کو دینی پڑے گی، اور مالیاتی ادارہ لوگوں کی صلاحیت کا جائزہ لیتا ہے اور جو Constructor ہیں ان کی پوری مالی حیثیت بھی دیکھتا ہے کہ کہاں تک وہ اپنا کانٹریکٹ پورا کرنے کے اہل ہیں، اور یہ دیکھتے ہوئے وہ ضمانت دے دیتا ہے سرکاری ادارہ کو، کہ میں ضامن ہوں اگر یہ Contract پورا نہیں کرے گا تو ایک لاکھ دو لاکھ Penalty جو آپ طے کریں گے میں وہ ادا کروں گا، اب یہ جو بینک خطرہ مول لیتا ہے جس سے وہ Contractor کی جائداد وہ اپنے پاس رکھ لیتا ہے، تو چونکہ ان میں ایک خطرہ بھی شامل ہے اور جائداد سے وصول کرنے میں وقت بہت لگ جاتا ہے، دس دس سال مقدمے چلتے

ہیں، اسی خطرہ کے عوض بینک کچھ اجرت حاصل کرتا ہے، اس کو Guarantee Fees کہتے ہیں، ضمانت کی اجرت، تو کیا یہ بینک کو اجرت جائز ہوگی؟...... یہ کانٹریکٹ ہی ہوتی ہے، یہ Commitment ہوتا ہے کہ ایک وعدہ ہے جو پورا کرنا ہے، دوسرا Payment کی ادائیگی کی ہوتی ہے، ایک مشین کا Supplier ہے کوئی، وہ ادھار اپنی مشین بیچتا ہے خریدار کو، تو وہ یہ چاہتا ہے کہ کوئی مالیاتی ادارہ ضمانت لے لے، اگر وقت مقررہ پر پیسہ خریدار نے نہ واپس کیا تو وہ مالیاتی ادارہ سے رجوع کرے، اور مالیاتی ادارہ جو ہے اس کو دینے کا پابند ہوگا، اس میں بھی بینک کو خطرہ ہے کہ اس کا پیسہ چلا جائے گا اور خواہ مخواہ دس سال تک مقدمہ بازی ہوگی اپنا پیسہ دوسری طرف وصول کرنے میں، تو یہ ایک طرح سے قرض کی ضمانت ہے اور اس میں قرض سودی بھی ہوسکتا ہے اور غیر سودی بھی ہوسکتا ہے، سود کی بات تو اس وقت نہیں کررہے ہیں، اگر وہ غیر سودی قرض ہے تو کیا اس میں Guarantee Commission بینک کو جائز ہوگا غیر سودی قرض میں۔

مفتی یوسف جودھپوری صاحب:

وہ سودی ہو یا غیر سودی ہو، لیکن آپ جو ضمانت دے رہے ہیں وہ اس بات کی دے رہے ہیں کہ سرکاری ادارہ اگر قرض ادا نہ کرے قرضدار، تو اب سرکاری ادارہ سود سمیت ادا کرے گا۔ سرکاری ادارہ تو سود لیتا ہے، جس کی ضمانت آپ جس ادارہ کو دے رہے ہیں وہ تو سود سمیت وصول کرنے والا ہے۔

احسان صاحب:

جس نے مشین سپلائی کی ہے ادھار وہ Supplier کو دے گا مالیاتی ادارہ......

مفتی احمد دیلوی صاحب:

بہرحال ضمانت اس بات کی ہوگی کہ وہ قرض ادا نہ کرے تو ہم ادا کریں گے اور سود کے ساتھ ادا کریں گے۔

احسان صاحب:

نہیں سود کا کوئی ذکر نہیں ہے، مان لیجئے غیر سودی قرضہ ہے یا جو مال اس نے بیچا ہے وہ تو قیمت فروخت ہے اس کا۔

مفتی احمد دیلوی صاحب:

سرکاری اداروں میں تو بغیر سود کے کوئی بات ہوتی ہی نہیں۔

احسان صاحب:

ہوتی ہے، وہ میں نے پہلے ہی عرض کیا کہ بہت ساری خدمات ایسی ہیں بینکس کی جس میں ان کا پیسہ نہیں لگتا ہے، اس کی ساکھ لگتی ہے، اور یہ کہ وہ خطرہ مول لیتے ہیں، یہ انہی اقسام میں سے ہے۔

مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب:

تو اس کے معنی یہ کہ مسئلہ قابل غور ضمانت کی اجرت ہے، بس اتنا ہی مسئلہ ہے کہ ضمانت کی اجرت لی جائے، جائز ہے یا نہیں جائز ہے؟

احسان صاحب:

ضمانت بھی دو طرح کی ہے، ایک قرض سے متعلق ہے، ایک کام سے متعلق ہے۔

مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب:

آپ فرما رہے ہیں کہ ضمانت اور کفالت کی اجرت نہیں ہو سکتی، کفالت بالضمان بھی تو شاید کوئی چیز ہوتی ہے، یعنی اگر کوئی چیز وہ لے اور نقصان ہو جائے تو کیا ہوگا اس کا؟

مفتی احمد خانپوری صاحب:

کفالت اس کی اجرت نہیں ہو سکتی اس کی بنیاد کیا ہے، کیا عقد تبرع ہے اس لئے..........

__تیسری نشست:__

احسان صاحب:

کمپنی کے حصص سے متعلق کچھ سوالات ہیں، جو برابری کے حصص ہوتے ہیں ان کی بنیاد تو شرکت پر ہوتی ہے، اور وہ کمپنی کے نفع ونقصان میں برابر کے شریک ہوتے ہیں، لیکن ملکی قانون اور ٹیکس کی پیچیدگیاں کچھ ایسی ہیں کہ اس میں جو کمپنی تنہا غیر سودی سرمایہ سے کاروبار کرے تو اس کو بہت زیادہ ٹیکس ادا کرنا پڑتا ہے، اور دوسرے لوگوں کے لئے چونکہ سود حرام بھی نہیں ہے تو ان کو اس بات میں کوئی کراہیت نہیں ہے کہ سود کے اوپر قرضہ لیں، ان کا تو منافع جب تک سود سے اوپر رہتا ہے تب تک وہ قرض لیتے چلے جاتے ہیں، اگر ایک روپے پر ان کو دس روپے سود دینا پڑ رہا ہے اور بارہ روپے ان کا منافع ہوتا ہے تو جب تک یہ دو روپے کا ڈیفرنس رہے گا وہ سود لیتے چلے جائیں گے، اب چونکہ ہم اس کے نفع ونقصان میں شریک رہنا چاہتے ہیں اور سودی معاملہ نہیں کرنا چاہتے، اور آگے کمپنی لے آتی ہے اپنے سرمایہ کو اور بڑھاتی ہے، اس کمپنی کی مان لیجئے بازار کے اندر دس روپے والے حصص کی قیمت ایک سو روپے ہے، تو وہ اپنے پرانے جو شیئر ہولڈرس ہیں ان کو خاص طور سے نفع پہنچانے کی غرض سے وہ دس روپے کا شیئر ان کو پچاس روپے میں دے دیتی ہے، لیکن وہ ایک شرط لگاتی ہے کہ ہم یہ پچاس روپے کا آپ کو ایک شیئر دیں گے جس میں دس روپے شیئر کی قیمت ہوگی اور چالیس روپے منافع ہوگا، وہ منافع میں جمع ہو جائے گا، وہ سارے شرکاء کی پراپرٹی ہوگی۔ دوسرے ہمیں قرض کی بھی ضرورت ہے، تو ہم بجائے اس کے کہ بینک سے باہر سے لیں، آپ قرض سرٹیفکیٹ بھی ہم سے لیجئے، لہٰذا وہ حصص سے منسلک Debenture جاری کرتی ہے، اور چونکہ حصص میں پچاس روپے کا فرق ہے، چالیس روپے کا فرق ہے، جو کمپنی نے پچاس روپے میں جاری کیا، بازار میں وہ نوے روپے میں بک رہا ہے، تو ہر حصہ دار حصص لینا چاہتا ہے لیکن کمپنی مجبور کر رہی ہے کہ آپ Debenture بھی لینا ہوگا، فی الحال آپ لے تو لیجئے، اگر آپ نہیں رکھنا چاہتے اس کو تو اس کے خریدار بازار میں موجود ہیں، یہ پچاس روپے کا آپ کا ۳۵ روپے میں یا ۴۵ روپے میں بک جائے گا، کچھ حصص بازار کی ایسی روش ہے کہ ڈبینچر کے اوپر سود بینکوں کے سود سے دوگنا بھی اگر کر دیا جائے پھر بھی اس کے حصص خریدنے والے نہیں خریدنا چاہتے، وہ چاہے مسلمان ہوں یا غیر مسلم ہوں، وہ حصص میں ہی

دلچسپی رکھتے ہیں، ڈبنچر میں نہیں رکھتے، ان کی نظر میں جو زائد سود ہے وہ زیادہ منافع بخش نہیں ہے، لہذا جب یہ ڈبنچر بازار میں جاتا ہے بکنے کے لئے تو یہ پچاس روپے سے ہر حالت میں کم پر ہی بکتا ہے، چاہے اس پر پندرہ فیصدی یا بیس فیصدی بھی سود ہو، تب بھی یہ پچاس روپے ۳۵ روپے میں ۴۰ روپے میں ہی بکے گا۔ ایسی صورت میں کیا یہ جائز ہوگا کہ ڈبنچر کمپنی سے لے تو لیا جائے اور حصص اور ڈبنچر دونوں جب آجائیں ہمارے پاس، تو حصص ہم روک لیں اور ڈبنچر کو ہم فروخت کر دیں بازار میں، چاہے وہ کچھ خسارے سے ہی فروخت ہو، لیکن جو شیئر کی قیمت اور ڈبنچر کی کل قیمت پر منافع ہو رہا ہے وہ خسارہ اس سے کم ہی رہے گا ہر حالت میں، جو چالیس روپے کا منافع ہو رہا ہے شیئر میں، ڈبنچر کے فروخت میں زیادہ سے زیادہ پندرہ روپے کا نقصان ہو سکتا ہے، ایسے میں پچیس روپے کا پھر بھی فائدہ حصص میں رہ جاتا ہے۔ اور اگر ہم یہ سوچ لیں کہ چونکہ اس میں ایک سودی معاملہ ہے، ہم حصص بھی نہ لیں ڈبنچر بھی نہ لیں اور پرانے شیئر کے اوپر اکتفا کر جائیں، تو یہ نئے شیئر جیسے ہی مارکیٹ میں آتے ہیں ہمارے پرانے شیئر کی بھی قیمت گر جاتی ہے، وہ نوّے روپے کا اسّی روپے میں بکنے لگتا ہے، تو اس طرح سے تو ہمیں پچیس روپے کا جو منافع ہو رہا تھا ہم اس سے محروم رہ گئے، دوسرے ہمارے ہاتھ میں جو حصص تھے اس میں بھی دس روپے کی قیمت کا فرق آگیا، یہ مجبوری ہے اس کو نہ لینے میں۔

اسعدی صاحب:

ایک بات کی وضاحت چاہتا ہوں کہ ڈبنچر ز آیا دو قسم کے ہوتے ہیں Secured اور Unsecured، اور جن ڈبنچر ز کا آپ ذکر کر رہے ہیں وہ Secured کا غالباً کر رہے ہیں، Unsecured Debenture کو کمپنی جاری نہیں کرتی۔

احسان صاحب

نہیں Secured اور Unsecured کا یہاں سوال نہیں اٹھتا، ڈبنچر ز تو Secured ہی ہوتے ہیں لیکن ان کا نمبر دوسرے قرضوں کے بعد آتا ہے، ایک General Loan ہوتا ہے لیکن اس سے پہلے اگر وہ پراپرٹی کسی خاص رہن میں رکھ دی گئی ہے تو خاص رہن کے لئے پہلے وہ ضمانت ہو گی پراپرٹی، بعد میں Debenture Holder کی ضمانت ہوگی۔

اسعدی صاحب:

Unsecured کی صورت یہ ہوتی ہے غالباً کہ اگر کہیں کوئی Loss ہو جائے تو وہ اس پر سود نہیں دے گی۔

احسان صاحب:

نہیں ایسا نہیں ہے، وہ تو قرض ہے اور قرض میں صرف ترجیح میں تو فرق پڑتا ہے، جو پہلے پراپرٹی اگر مخصوص طور سے کسی کے نام کمپنی نے رکھ دی ہے، پہلے اس قرض کی ادائیگی ہو گی، بعد میں ڈبنچر کی ادائیگی ہوگی۔ تو قرض تو جب تک وہ قرض دینے کی پوزیشن میں ہے کمپنی مع سود کے ادا کرے گی، اور جب اس پوزیشن میں نہیں ہوگی تو اس کی ایک فہرست ہے کہ پہلے سرکاری قرضے ادا ہوتے ہیں، Employees کے قرضے ادا ہوتے ہیں، پھر

دوسرے قرضوں میں Debenture Holder کا بھی ذکر آتا ہے۔

اسعدی صاحب:

نہیں Secured اور Unsecured کا فرق یہ ہے جہاں تک مجھے معلوم ہو سکا ہے، کہ Secured پر تو ہر صورت میں سود دیتی ہے کمپنی، Secured Debenture پر، لیکن Unsecured پر دینے کی وہ پابند نہیں ہے اور دیتی نہیں ہے، جبکہ کمپنی کو Loss ہوا۔

احسان صاحب:

ایسا ہے وہ Secured اور Unsecured کا فرق نہیں ہے، اب حکومت نے اس بات کی اجازت دے دی ہے کہ کمپنی اگر چاہے تو غیر سودی ڈبنچر بھی جاری کر سکتی ہے، اور اس کی ضرورت صرف اس لئے آئی کہ وہ Convertible Debenture کے معاملہ میں ضرورت پیش آئی تھی، کہ ایک طرف کمپنی ایک ایسا رقعہ جاری کرتی ہے جس کے اوپر کچھ اضافہ سے ادائیگی کرتی ہے یعنی سود دیتی ہے، دوسری طرف سرٹیفکیٹ ایسا جاری کرتی ہے جس میں کمپنی الٹا منافع شیئر ہولڈرس سے لے رہی ہے، جو شیئر سرٹیفکیٹ دس روپے کا اس نے جاری کیا اور پچاس روپے میں شیئر ہولڈر کو دے رہی ہے تو چالیس روپے یہاں لیتی ہے، تو ایک ہی معاملہ میں شیئر ہولڈر کو کچھ دیتی ہے کمپنی اور دوسرے معاملہ میں شیئر ہولڈر سے کچھ لے لیتی ہے، یہاں شیئر ہولڈر کو یہ دقت آتی ہے کہ چالیس روپے جو ان کے پاس سے گئے وہ تو چلے ہی گئے، اب جو ڈبنچر کے اوپر سود ملا وہ انکم ٹیکس کے قانون میں آ جاتا ہے اور ان کی آمدنی میں وہ درج ہو جاتا ہے سود، تو اس کے اوپر ان کو انکم ٹیکس بھی ادا کرنا پڑتا ہے، کچھ کمپنیز نے یہ سوچا کہ ہم کیوں نہ یہ سود کی رقم اپنے منافع میں سے ہی کم کر دیں، اگر ہم اس کو چالیس روپے منافع پر شیئر جاری کرنا چاہ رہے تھے تو ہم اس کو تیس روپے منافع پر ہی جاری کریں، وہ سود یہاں کاٹ لیں تا کہ اس کے ہاتھ میں پہنچنے پہ ٹیکس نہ دینا پڑا۔ تو اس کی وضاحت کمپنی کہیں نہیں کرتی ہے کہ کتنا سود اس کے اوپر متوقع تھا اور اس کی رعایت رکھتے ہوئے ہم نے کتنا Premium کم کر دیا ہے، لیکن یہ سمجھا ضرور جاتا ہے کہ اگر غیر سودی ڈبنچر نہ جاری کیا ہوتو Premium کچھ کمپنی نے زیادہ چارج کیا ہوتا۔ اس میں یہ جو حصص سے منسلک ڈبنچر کا مسئلہ آیا، اس میں ایک یہ بھی اختیار ہوتا ہے کہ اگر آپ چاہتے ہیں کہ بھئی یہ جو سودی معاملہ ہے اس سے بالکل بچ جائیں ہم، تو کمپنی یہ کہتی ہے کہ آپ یہ اپنا حق حصص کا اور ڈبنچر کا ملا کے کسی کو بازار میں بیچ بھی سکتے ہیں۔ آپ فارم کے اوپر اپنے دستخط کر کے دید یجئے اس کو، وہ اپنا نام بھر کے جب دے گا ہم اسی کو دیدیں گے یہ آپ کے حصص اور ڈبنچرز، اور اسی سے پیسہ لے لیں گے۔ تو یہ حق جو ہے قابل تبادلہ اور قابل فروخت ہوتے ہیں۔ کوئی آدمی اگر زیادہ احتیاط برتنا چاہے کہ میں یہ قرض تمسک چھوڑ دیتا ہوں اور شیئر سرٹیفکیٹ بھی چھوڑ دیتا ہوں، اس میں جو مجھے پچیس روپے منافع مل رہا تھا اگر کوئی شخص مجھے دس روپے منافع دے دے تو میں یہ حق اس کو دے دیتا ہوں، وہ اپنا روپیہ لگائے گا اور پندرہ روپے منافع وہ شخص اس طرح سے حاصل کرے گا، تو کیا وہ یہ حق اپنا بازار میں بیچ سکتا ہے؟

عبدالعظیم اصلاحی صاحب:

عرض یہ ہے کہ یہ شیئر ہولڈر کو جو رعایت مل رہی ہے ڈبنچر کی یا حصص سے منسلک ڈبنچر کی، یہ حق صرف رعایت کا ہے، رعایت ہے، باقی اس کو ڈبنچر بھی خریدنا پڑ رہا ہے، کم قیمت میں ہے، اور اسی طرح حصص اور شیئر کو بھی خریدنا پڑ رہا ہے، تو یہ رعایت جو ہے کمپنی کی طرف سے، یہ خالی ایسا حق ہے جو اس پر نہ تو قبضہ ہے یعنی اس کا حق موکد نہیں ہے، یہ شفعہ سے بھی کمزور درجہ کا ہے، یا شفعہ کے مثل ہے، اس کو فقہ حنفی کی رو سے فروخت نہیں کر سکتا ہے۔

احسان صاحب:

یہ ایسا ہے، جو کمپنی کے دس روپے کے شیئر کی قیمت بازار میں نوے روپے ہے اس کی کئی وجوہ ہوتی ہیں، کمپنی ہر سال جتنا منافع کماتی ہے وہ سارا کا سارا تقسیم نہیں کر دیتی ہے، وہ اپنے پاس روک کر رکھ لیتی ہے، اس سے اس کی مالیت میں اضافہ ہو جاتا ہے، اور جو کمپنی اب سے چالیس سال پچاس سال پہلے قائم ہوئی تھی اس وقت جو اس نے اثاثے خریدے تھے، زمین اور بلڈنگ میں پیسہ لگایا تھا آج اس کی بھی قیمت زیادہ بڑھ جاتی ہے، تو اس کو بازار میں ایک عوامی آفر دینے کے بجائے کمپنی یہ سوچتی ہے کہ کیوں نہ ہم اپنے پرانے شیئر ہولڈرس کو یہ شیئر جاری کریں اور کچھ کم قیمت پر جاری کریں، تاکہ وہ جو اس سے نکلنا چاہتے ہیں بیچنا چاہتے ہیں وہ اس کو اگر بازار میں بیچ دیں تو وہ اثاثوں کی بڑھی ہوئی قیمت اور اس کا منافع جو رکا ہوا ہے اس طرح اس کو مل جائے گا، کیوں شیئرز کا ایسا طریقہ نہیں ہوتا کہ جو شخص شیئر ہولڈر آگے نہیں رہنا چاہتا وہ کمپنی کو واپس کر دے، اور کمپنی اپنی پونجی میں سے نکال کر پیسہ اس کو دے دے، ایسا طریقہ کمپنی میں نہیں ہوتا کمپنی تو یہ کہہ دیتی ہے کہ اگر آپ نہیں بننا چاہتے شریک آگے کے لئے تو یہ اپنا حق شرکت کسی دوسرے کو بیچ دیجئے، جو خرید لے گا وہ شریک کل سے ہو جائے گا اس میں۔

عبدالعظیم اصلاحی صاحب:

ویسے اگر عدول جائز ہو تو امام مالکؒ کے نزدیک حق شفعہ کو بھی فروخت کر سکتا ہے، اس صورت میں اگر علماء سوچیں تو عدول کے بارے میں یہ ایک صورت ہو سکتی ہے، اس سے پہلے جو سوال تھا کہ ڈبنچر اور یہ اس کو حق ملتا ہے، تو ڈبنچر یہ عقد قرض ہے تو متضمن برحوالہ ہم اس وثیقہ کو خریدنا جائز قرار دیں گے، لیکن اس میں ربا کی شرط ہے، سود بردار ہے، اسی لئے تو یہ ربا کی شرط کی وجہ سے عقد فاسد ہو جائے گا، لیکن اگر خرید لیا تو ملکیت ثابت ہو جائے گی فقہ حنفی کی رو سے، اور وہ شرط فاسد ہوگی، اب وہ فروخت کر رہا ہے تو یہ فروخت کرنا بھی درست ہوگا، لیکن کم قیمت میں اگر بیچ کر رہا ہے تو پھر یہ بیع فاسد ہوگی، چونکہ قرض کی بیع کم قیمت میں بھی درست نہیں ہے، برابر میں ضروری ہے۔

احسان صاحب:

اس میں ایک شکل یہ بھی آتی ہے، چونکہ ڈبنچر ہاتھ میں آتے آتے چار مہینے یا پانچ مہینے کا وقت لگ جاتا ہے، اور اس کے اوپر سود اسی تاریخ سے جاری ہو جاتا ہے جو کہ اس کی تاریخ اجراء ہے، تو اب بازار میں جب وہ بیچنے کے لئے جاتا ہے، مان لیجئے کمپنی نے کچھ سود ادا کر دیا، اس کو مان لیجئے پانچ روپے کمپنی نے سود دے دیا پچاس روپے

والے ڈبینچر پہ، اب اگر اس کا ڈبینچر ۴۵؍روپے میں بکتا ہے تو کیا یہ جائز ہوگا کہ وہ پانچ روپے کا خسارہ کمپنی سے ملے سود سے پورا کرلے؟

عبدالعظیم اصلاحی صاحب:

نہیں یہ درست نہیں معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ یہ عقد جو کی کا ہوا ہے وہ تیسرے آدمی سے ہوا ہے، اور کمپنی کو جو قرض دیا گیا تھا وثیقہ ڈبینچر کے ذریعہ، تو وہ تو باقاعدہ محفوظ ہے اور اخیر میں جا کر کے وصول ہوسکتا ہے جب بھی وہ ڈبینچر ختم ہوگا، تو وہ حوالہ اپنی جگہ میں محفوظ ہے، کمپنی نے کوئی اس کا حق تلف نہیں کیا ہے۔

احسان صاحب:

اب لب لباب یہ ہے کہ کیا علماء اس بات کی اجازت دیتے ہیں کہ حصص سے منسلک ڈبینچر شیئر ہولڈر خرید لے، اگر اس بات کی اجازت نہیں دیتے تو کیا اس بات کی اجازت دیتے ہیں کہ وہ اپنا حق یہ بازار میں بیچ کے فائدہ حاصل کرلے۔

ایک سوال قابل تبدیل ڈبینچرس کا ہے، کمپنی چونکہ اپنا جو حصص سرمایہ ہے اس میں بھی دلچسپی رکھتی ہے اور قرض میں بھی دلچسپی رکھتی ہے، وہ چاہتی یہ ہے کہ سرمایہ حصص کم رہے، قرض زیادہ رہے، یا پہلے قرض مل جائے ہمیں، بعد میں ہم اس کو تبدیل کردیں سرمایہ حصص میں، اس کے لئے کمپنی قابل تبدیل ڈبینچر جاری کرتی ہے جو کہ کچھ عرصہ تک ڈبینچر رہتے ہیں اور وہ عرصہ پورا ہونے کے بعد حصص میں تبدیل کردیئے جاتے ہیں، اس صورت میں بھی اگر ڈبینچر خرید کے اس کو حصص میں تبدیل کرالیا جائے تو وہ حصص بازار میں بازاری قیمت کے اعتبار سے کم قیمت میں حاصل ہو جاتی ہے تو کیا حصص کا یہ حاصل کرنے کا طریقہ جائز ہوگا کہ پہلے قرض کی صورت میں اس کو رکھا جائے، بعد میں ڈبینچر جو کہ کلی طور سے قابل تبدیل نہیں ہے، جزوی طور سے قابل تبدیل ہے؟ دوسرا حصہ رہ جاتا ہے جو کہ قرض ہی کا ہے، تو اس کو پھر اسی طرح بازار میں بیچنا پڑتا ہے، تو اس کو بازار میں بیچ سکتے ہیں دوسرے حصہ کو یا نہیں بیچ سکتے؟ اور جو سود ملا اس سے تلافی کر سکتے ہیں خسارے کی یا نہیں کر سکتے؟ یا اس کو خیرات ہی کرنا پڑے گا سود کو؟

عبدالعظیم اصلاحی صاحب:

اس میں جو ڈبینچر Convertible ہے یعنی قابل تبدیل ہے وہ شیئر اور حصص میں تبدیل ہوجائے گا کلی اعتبار سے، ایک مدت کے بعد، یہ ایک صورت ہوئی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ جزئی اعتبار سے تبدیل ہوگا، اس کا کچھ فیصد طے ہوگا کہ کچھ حصہ تبدیل ہوگا اور کچھ سود بردار قرض ڈبینچر ہی رہے گا، تو بہر حال ڈبینچر کی کوئی بھی صورت ہو اس میں شرط ربا ہے، ایسی تمسکات اور ایسے وثیقے ہیں جس میں شرط ربا ضرور ہے ڈبینچر کا مطلب یہی ہے، لہذا یہ شرط ہے اس وجہ سے یہ عقد فاسد ہوگا، لیکن خرید لیا تو مالک ہوجائے گا اور جب تبدیل ہوجائے گا شیئر اور حصص میں تو اپنے منافع اور سرمایہ کاری کا باقاعدہ.......ہوگا، لیکن جو جز قابل تبدیل نہیں ہے یا جب تک تبدیل نہیں ہوا ہے اس پر سود حاصل ہوگا، تو وہ سود بہر حال سود ہے، ناجائز ہی رہے گا۔

احسان صاحب:

یہ سوچ کر آدمی خریدے کہ بازاری قیمت سے کم قیمت پہ مل رہا ہے اس لئے میں ڈبینچر لے لوں، اور جو کچھ بھی سود اس کے اوپر ادا کرنا پڑ رہا ہے تو اس کو خیرات کر دوں، تو کیا ایسا جائز ہے؟

ایک آواز:

.....مگر مسائل ظاہرہ میں نیت تو پاس نہیں ہوتی حرام وحلال کے معاملہ میں، نیت سے پاس نہیں کی جا سکتی، آپ جس نیت سے بھی خریدیں وہ سود کا سود رہے گا۔

احسان صاحب:

تو یہ قابل تبدیل ڈبینچر ہے، تو ظاہر ہے کہ اس میں کچھ حصص مضمر ہیں جو کچھ عرصہ کے بعد مل جائیں گے، ان ڈبینچرس کی بازاری قیمت میں بھی اتار چڑھاؤ آتا رہتا ہے، جس کمپنی کے شیئرز اس کے اندر مضمر ہیں جو چھ مہینے بعد یہ شیئرز ملنے والے ہیں، آج بازار میں جو قیمت ہے ان کی اس کے اعتبار سے ڈبینچرس کی بھی قیمت میں اتار چڑھاؤ آتا رہتا ہے، مان لیجئے کہ وہ اس ڈبینچر میں دو شیئرز مضمر ہیں جو کہ کمپنی پچاس پچاس روپے میں دے رہی ہے، اس میں دس روپے تو شیئر کی قیمت ہے چالیس روپے منافع، اس طرح دو شیئر کی قیمت بیس روپے اور اسی روپے کمپنی کا منافع، اور بازار میں اس شیئر کی قیمت نوے روپے ہے، تو دو شیئرز کو ملا کے اسی روپے کا منافع ہو رہا ہے ڈبینچر ہولڈر کو، اب اگر بازار میں شیئرز کی قیمت نوے روپے سے ۱۵۰ روپے ہو جاتی ہے تو ظاہر ہے کہ اس ڈبینچر کی قیمت میں بھی اسی طرح سے اضافہ ہوگا، اس ڈبینچر کی قیمت بازار میں بھی ڈیڑھ سو روپے دو سو روپے ہو سکتی ہے، تو کیا یہ جائز ہوگا کہ ڈبینچر شیئر میں تبدیل کرانے سے پہلے ہی اگر اضافہ اس کی قیمت میں ہو جائے تو اس کو اور اضافی قیمت پہ بازار میں بیچ دیا جائے؟..... جو قابل تبدیل ڈبینچر ہیں ان میں کچھ شیئر مضمر ہوتے ہیں جو ایک عرصہ کے بعد ملنے والے ہوتے ہیں .... کمپنی قابل تبدیل ڈبینچر جاری کرتی ہے، وہ یہ کہتی ہے کہ ایک سو روپے کا ڈبینچر چھ مہینے کے بعد دو شیئر میں تبدیل کر دیا جائے گا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ دس روپے کا شیئر ہے، تو کمپنی اس کو چالیس روپے منافع سے دے رہی ہے، دو شیئر کے اوپر کمپنی ایک سو اسی روپے منافع حاصل کر رہی ہے، اور بازار میں ایک شیئر کی قیمت نوے روپے ہے تو یہ دو شیئر ایک سو اسی روپے میں بازار میں بک سکتے ہیں جو کہ اس کو سو روپے میں حاصل ہوئے، اس طرح سے اسی روپے کا منافع متوقع ہے، اب یہ چونکہ متوقع ہے اور چھ مہینے کا فرق ہے، آج ڈبینچر میں اس کا پورا کا پورا اثر نہیں پڑتا ہے، یہ ڈبینچر میں صرف اس میں سے پچاس روپے ہی منافع کا اثر پڑے گا، یعنی یہ جو کمپنی ڈبینچر ایک سو روپے میں دے رہی ہے یہ بازار میں آپ کا آج ہی ایک سو پچاس روپے میں بک سکتا ہے، کیونکہ اس میں جو دو شیئر مضمر ہیں وہ ایک سو اسی میں بک سکتے ہیں، اس میں اسی روپے کا منافع متوقع ہے، لہٰذا خریدار اس کو تیس روپے کم کر کے پچاس روپے میں لینے کے لئے تیار ہو جائے گا، تو یہ فوراً بھی بک سکتے ہیں جیسے ہی آپ کے ہاتھ میں آئے۔ اب سوال یہ ہے کہ ہم نے یہ سوچا تھا کہ ہم قرض نہیں رکھیں گے، اور حصص میں تبدیل ہونے کے بعد حصص اپنے پاس رکھیں گے، قرض میں جو سود ملا اس کو

بھی بیچ دیں گے، اگر آج ہی ہمیں یہ منافع ہو رہا ہے تو آج ہی یہ ڈبنچر ہم بیچ دیں، اور اس کے اوپر جو منافع ہوا اس کو یہ نہ سوچیں کہ یہ منافع قرض کے اوپر ہوا ہے، بلکہ یہ سوچیں کہ جو حصص اس کے اندر مضمر ہے اس کی وجہ سے یہ منافع ہوا، اور یہ آپ بالکل یقین جانئے قرض کا کوئی بھی رقعہ اس پر کتنا ہی اچھا انٹرسٹ کیوں نہ ہو، کتنا ہی زیادہ سود کیوں نہیں ہو وہ اپنے قدر عرفی سے کم ہی بازار میں بکتا ہے، کیونکہ حصص میں سرمایہ کاری کرنے والے قرض میں سرمایہ کاری کرنا ہی نہیں چاہتے۔ اب اگر وہ زیادہ پر بک رہا ہے تو اپنے اندر حصص مضمر ہونے کی وجہ سے ہی زیادہ پر بک رہا ہے، وہ کسی سود کی وجہ سے زیادہ پر نہیں بک رہا ہے، کیا اضافی قیمت پہ اس ڈبنچر کو بیچنا جائز ہوگا؟

ایک آواز:

بیچنے سے پہلے خریدنے کی بات..... ڈبنچرس جو ملتے ہیں وہ سود کے بغیر ملتے نہیں، اس لئے خریدنا پہلے ٹھیک ہو پھر بیچنے کی تفصیلات ہوں، خریدنا تو درست نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں بہر حال سود کا تعلق ہے۔

ایک آواز:

یہ کسی خریداری پر ڈبنچر ملتا ہے یا کیا صورت اس کی ہے؟......

احسان صاحب:

نہیں نہیں یہاں مسئلہ یہ آ رہا ہے، کہتے ہیں کہ معاملہ ہی قرض کا ہو رہا ہے، چاہے چھ مہینے کے بعد وہ حصص میں تبدیل ہو، لیکن اس کا اجراء جو ہے وہ سود پر ہے، اصل مسئلہ....

ایک آواز:

نہیں ڈبنچر کی تعبیر قرض بالربا سے ہے، قرض ربوی کو ڈبنچر کہتے ہیں۔

ایک آواز:

صحیح فرمایا انہوں نے کہ یہ سب ذیلی سوالات ہیں، بنیادی سوال تو یہ ہے کہ ڈبنچر خریدنا جائز بھی ہے یا نہیں؟

کھٹکھٹے صاحب:

دیکھئے اس وقت ہم ڈبنچر خریدنے کی بات کر رہے ہیں جہاں ہمارے پاس پہلے سے اس کے حصص موجود ہیں، اور ہم ڈبنچر خریدنا نہیں چاہ رہے ہیں.... ہم اسی وقت ڈبنچر خرید رہے ہیں جبکہ ہمارے پاس اس کمپنی کے حصص ہیں، اور اگر ہم یہ ڈبنچر نہیں خریدیں گے تو اس میں ہم کو ناحق نقصان ہوگا، کیونکہ ڈبنچر کے اجراء کے بعد شیئر کی قیمت گرے گی، لازماً گرے گی، تو اگر یہ ڈبنچر کے جاری ہونے میں ہم حصہ نہیں لیں گے اور وہ ڈبنچر لے کے پھر بعد میں اس کو شیئر میں تبدیل نہیں کریں گے یا بازار میں نہیں بیچیں تو پھر ناحق آپ کو نقصان ہوگا۔

احسان صاحب:

میں اس کی ذرا سی وضاحت کر دوں، کمپنی اپنا منافع جو شیئر ہولڈرس میں تقسیم کرتی ہے، اس کی کوئی ایک

شکل نہیں ہے، دو تین شکلیں ہیں، ایک شکل تو یہ ہے سیدھا سادا کہ کمپنی کو مان لیجئے ایک کروڑ روپے منافع ہوا، تو کمپنی نے یہ مناسب سمجھا کہ اس میں سے ستر لاکھ شیئر ہولڈرس میں تقسیم کر دیا جائے، تیس لاکھ کمپنی کے کاروبار کو مزید بڑھانے کے لئے اپنے پاس روک لیا جائے، ایک طریقہ یہ ہوا۔ اب یہ رکا ہوا منافع جب اکٹھا ہوتا چلا جاتا ہے اور کمپنی یہ بھی محسوس کرتی ہے کہ جو ہمارے پرانے شیئر ہولڈرس ہیں انہوں نے جب شیئرز خریدے تھے اور ان کے سرمایہ سے کمپنی نے جو اثاثے خریدے تھے آج اس کی قیمت میں بہت اضافہ ہوگیا ہے، تو کمپنی Bonus Share بھی جاری کر دیتی ہے، بونس شیئر کا مطلب یہ کہ ایک شیئر کسی کا بھی ہو وہ ایک تناسب فکس کر دیتی ہے، ایک کے اوپر ایک بونس، یا دو کے اوپر ایک بونس، یا پانچ کے اوپر تین بونس، یا پانچ کے اوپر دو بونس، مطلب ایک شیئر کسی کے پاس پہلے سے ہے، کمپنی نے ایک شیئر مفت میں اس کو دیدیا کہ آپ کا جو حصہ تھا اس کو ڈبل کر دیا جو منافع اکٹھا ہوا تھا اس کے عوض ایک شیئر اور جاری کر دیا، اس کو بونس شیئر کا طریقہ کہتے ہیں۔ تیسرا طریقہ یہ ہے کہ کمپنی مفت میں شیئرز نہ جاری کرے لیکن بازاری قیمت سے کم قیمت پر حصص جاری کر دے، ایک طریقہ یہ ہوا، یہ بھی منافع تقسیم کرنے کا طریقہ ہے..... ایک طریقہ تو بونس شیئر ہے وہ مفت شیئر کا ہے، دوسرا افری شیئر بطور حق جاری کرے کہ جو پرانے شیئر ہولڈرس ہیں انہیں کا یہ حق ہے، آگے وہ شیئر ہولڈر...... بجائے اس کے کہ کمپنی ایک عوامی آفر دیدے، عوامی ایجاب دے کہ جس کی مرضی چاہے وہ Apply کر دے اور شیئر ہولڈر بن جائے، اس کے بجائے کمپنی یہ سوچے کہ ہم اپنے پرانے شیئر ہولڈرس کو ہی شیئر ہولڈر بنائیں تاکہ جو نوے روپے کا شیئر ہے ان کو اگر ہم پچاس روپے میں دیں تو چالیس روپے ان کو پھر بھی منافع ہو جائے گا۔ اس طرح کمپنی بطور حق بازاری قیمت سے کم قیمت پہ شیئر کا اجراء کرتی ہے، یہ بھی منافع کی تقسیم کا ایک طریقہ ہے، اس میں یہی بطور حق ڈبینچر سے منسلک کر کے بھی کر سکتی ہے، کمپنی یہ تو ارادہ ہے کہ منافع کچھ تقسیم ہو جائے لیکن ہمیں قرض بھی مل جائے، یہاں مجبوری آجاتی ہے غیر سودی کاروبار کرنے والے کی، وہ حصص تو لینا چاہتا ہے ڈبینچر نہیں لینا چاہتا، اس کے لئے اجازت چاہئے تھی کہ فی الحال اس کو اس شرط سے حصص مل رہے ہیں کہ ڈبینچر بھی وہ لے تو وہ اپنا منافع حاصل کرنے کے لئے دونوں چیزیں لے لے اور ڈبینچر کو وہ فروخت کر دے، اور وہ خسارہ سے ہی فروخت ہوگا لیکن یہ مجموعی خسارہ جو مجموعی منافع ہے اس کا اس سے نہیں بڑھے گا، اس لئے یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ اس نے ایک قرض کو کم قیمت پہ جو فروخت کیا اس نے سودا دا کیا، کیوں کہ ابھی بھی کم قیمت پہ فروخت کرنے کے بعد اس کو منافع بچ رہا ہے، خالص خسارہ اگر ہو جائے تو آپ کہہ سکتے ہیں کہ اس نے سود ادا کیا، تو یہ بطور حق جو ہے یہ بھی ایک منافع تقسیم کرنے کا طریقہ ہے، اس میں اگر وہ اپنا حق نہیں استعمال کرے گا تو اس کے ہاتھ میں جو پرانے شیئرز ہیں اس کی بھی آگے چل کر قیمت گر جائے گی جبکہ نئے شیئرز بازار میں آجائیں گے، عام حالات ایک سے رہنے کے باوجود بھی اس کی قیمت اپنے حصص کی گر جائے گی، اور اسی کا ایک طریقہ جو Convertible Debenture جاری کرنے کا ہے، Convertible Debenture بھی کمپنی ایک عرصہ تک اس کو قرض رکھتی ہے اور پھر حصص میں تبدیل کر دیتی ہے، لیکن وہ بھی بازاری قیمت سے کم دے رہی ہے اور اپنے ہی پرانے شیئر ہولڈرس کو فائدہ پہنچانے کی غرض سے دے رہی ہے۔ اس کے بھی

خریدار بازار میں بہت مل جائیں گے، اور اس کی قیمت اجراء سے کہیں زیادہ پہ خریدار مل جائیں گے، وہ فوراً بازار میں بک سکتا ہے، تو اس طرح سے بھی وہ کمپنی اپنے پرانے شیئر ہولڈرس کو فائدہ پہنچانا چاہتی ہے۔

اب حصص کی خرید وفروخت کا معاملہ آتا ہے، تو حصص خریدنے والے دو طرح کے لوگ ہوتے ہیں: ایک ایسے لوگ ہوتے ہیں جو حصص کو حصص بازار سے خرید لیں اور اپنے نام منتقل ہونے کے لئے کمپنی کے پاس بھیج دیں، حصص کو حصص بازار خریدنے کے بعد حصص کا مالک تو بن جاتا ہے، ان حصص کو حصص بازار میں بیچ بھی سکتا ہے لیکن کمپنی سے کوئی فائدہ حاصل نہیں کر سکتا جبتک کہ وہ اپنے نام پہ حصص منتقل نہ کرالے اور کمپنی کے رجسٹر میں اس کا حصص برداروں میں نام نہ آجائے، تو کیا یہ طریقہ جائز ہے کہ حصص کو مال تجارت کی طرح بازار سے خریدا جائے اور بغیر اپنے نام منتقل کرائے جب بھی اس کی قیمت میں اضافہ ہوجائے اس کو بیچ دیا جائے؟ یا ضرورت پڑنے پر کم قیمت پہ بھی بیچا جائے، یہ تو تجارت ہے مال کم قیمت پہ بھی بک سکتا ہے اور زیادہ قیمت پہ بھی بک سکتا ہے۔

ایک آواز:

کیا نام پہ منتقل کئے بغیر خریدنے کا Authorise ہے۔

احسان صاحب:

اس حصص کا وہ مالک بن جاتا ہے بازاری اعتبار سے، لیکن کمپنی کی نظر میں وہ مالک تب تک نہیں جب تک کہ کمپنی کے رجسٹر میں اس کا اندراج نہ ہوجائے، اور اس میں تین مہینے کا عرصہ کم سے کم لگتا ہے، اور تین مہینے میں دس بار بازار میں اتار چڑھاؤ آجاتے ہیں۔

ایک آواز:

تو گویا کہ یہ بالائی خرید وفروخت ہے۔

احسان صاحب:

ہاں، تو بہت سے لوگ حصص کو اس نیت سے خریدتے ہیں کہ جب اس کی قیمت بڑھے گی اس وقت ہم فروخت کردیں گے، کچھ لوگ باقاعدہ کمپنی کے ممبر بننا چاہتے ہیں، اپنے نام درج کراتے ہیں، کمپنی سے جو فائدے حاصل ہوتے ہیں وہ ان کو ملتے رہتے ہیں، اور جو حصص مال تجارت کی طرح خریدے بیچے جاتے ہیں، اس میں کمپنی سے اس کو براہ راست کوئی فائدہ نہیں ملتا ہے۔

ایک آواز:

اس میں ایک شق یہ معلوم ہوتی ہے کہ جس نے شیئر کمپنی سے باقاعدہ Nomination کے بعد خریدا، اس کو خریدنے کے بعد اس نے بالائی طور پر فروخت کردیا، اور دوسرے خریدنے والے نے اپنا Nomination نہیں کیا، رجسٹریشن نہیں ہوا اس کا، اگر اس بیچ میں کمپنی سے کوئی منافع ہوا تو اس منافع کا کون حقدار ہوگا۔

احسان صاحب:

اس میں کمپنی ایک تاریخ کا تعین کرتی ہے اور کافی وقت دیتی ہے، جو منافع اس کو دینا ہوتا ہے وہ ایک مہینہ پہلے دو مہینے پہلے ہی بتا دیتی ہے کہ فلاں تاریخ تک جو ہمارے ممبر ہوں گے یہ منافع ہم ان ہی کو دیں گے، اور جو لوگ حصص خرید کے اس تاریخ سے پہلے پہلے کمپنی کے پاس بھیج دیں گے، ان کو منافع آئے گا، اور جس نے حصص خرید تو لئے لیکن کمپنی کو نہیں بھیجا تو منافع پرانے آدمی کو پہونچے گا، اس کے ہاتھ میں نہیں آئے گا، لیکن بازاری عرف میں وہ اس کا مالک ہوگا جب وہ چاہے گا اس کو فروخت کر دے گا۔

ایک آواز:

تو اس میں یہ خریدنے کے بعد دوسرا آدمی اس شیئر کا مالک ہو گیا اور ملکیت کے ختم ہونے کے بعد جو اس سے متعلق منافع ہیں وہ تو اسی بعد والے آدمی کو ملنا چاہئے۔

احسان صاحب:

لیکن جو ایک تاریخ کا تعین رہتا ہے تو اس میں ایک دو مہینے کا وقت رہتا ہے، کافی لوگ سوچ لیتے ہیں کہ ہم خرید لیں اس کو، اور اس کو بھیج دیں گے وہاں، لیکن پھر بھی آخری تاریخ تک لوگ انتظار کرتے ہیں اس بات کا کہ اچھا ہے بازار میں قیمت بڑھ جائے تو میں اس کو نہ بھیجوں، بازار میں ہی بیچ کر آج ہی پیسہ .... سے پہلے واپس نہیں آئیں گے اور بازار میں قیمت بڑھنے کے باوجود بھی میں اس کو نہیں بیچ پاؤں گا۔

شمس پیرزادہ صاحب:

بھئی جب تک ٹرانسفر نہیں ہوتا شیئر اس کے نام پر وہ مالک کہاں سے ہوا کہ وہ فروخت کر دے؟

احسان صاحب:

مالک سرٹیفکیٹ سے ہو جاتا ہے، بیچنے والا شیئر کے ساتھ ایک فارم بھی اس کو دیتا ہے، اس فارم پر دستخط کر دیتا ہے، اس دستخط کرنے کا مطلب یہ ہوا کہ آج میں نے سارے حقوق اس کو دوسرے کے نام منتقل کر دیئے جس کو ڈیلیوری دے رہا ہوں جس کے قبضہ میں دے رہا ہوں، اپنے حقوق وہ اس کو دے رہا ہے، وہ آگے جس کو اس کے قبضہ میں دے گا وہ اپنے حقوق اس کو دیدے گا۔

شمس پیرزادہ صاحب:

مگر اس نے اپنے حقوق جو منتقل کرنا چاہا اس کو کمپنی نے ابھی تسلیم ہی نہیں کیا اور اس سے پہلے وہ فروخت کرتا ہے، اور کیا اس وقت جو سٹہ چل رہا ہے، Forward Trading ہو رہی ہے، اور ابھی حکومت نے کچھ قانونی پابندی بھی اس پر عائد کر دی ہے، یہی شکل نہیں ہے وہ؟

احسان صاحب:

وہ دوسری شکل ہوتی ہے جو سٹہ کی ہوتی ہے، سٹہ کی شکل یہ ہے کہ حصص بازار نے اس بات کی کچھ شیئرز کے

معاملہ میں گنجائش رکھی ہے کہ اگر آپ کے ہاتھ میں حصص نہیں ہے اور آپ کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ ان حصص کی قیمت گر جائے گی تو آپ اس کو بیچ دیجئے، اور ایک وقت سیٹلمنٹ کا ہوتا ہے، ایک وقت مقرر ہوتا ہے کہ اس کے اندر اندر آپ دیدیجئے حصص، اگر آپ نہیں دیدتے ہیں تو وہ سودا آپ کا ٹرانسفر کردیتے ہیں اگلے وقفے کے لئے، اور اس طرح سے وہ سالہا سال سودا آپ کا ٹرانسفر ہوتا رہتا ہے اگلے وقفے کے لئے، لیکن اس وقفہ میں حصص کی قیمت میں جو اتار چڑھاؤ آیا اس کے مطابق وہ آپ کا Clearance چاہتے ہیں، اگر واقعی شیئرز کی قیمت گر گئی تو آپ کو Deference مل جائے گا، اور اگر قیمت بڑھ گئی تو آپ کو اس میں Deference جمع کرنا پڑے گا، سٹہ بازاری یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس پوری قیمت ادا کرنے کے لئے پیسہ نہیں ہے، اس کو گنجائش ہے کہ کچھ کم پیسہ دیدیجئے آپ، سودا آپ کا کردیں گے، باقی شیئر جب آپ کے ہاتھ میں آجائے تب دیدیجئے، لیکن وہ پھر بھی منع کردیتا ہے کہ میرے پاس ابھی پیسہ نہیں ہے تو کہہ دیتے ہیں کہ یہ سب وقفہ کا جو نفع نقصان ہوا وہ دے جائیے ہمیں، سودا آپ کا کھڑا رہا اگلے وقفہ کے لئے، تو وہ سالہا سال تک چلتے رہتے ہیں، یہ صورت بالکل دوسری ہے، یہاں حصص پاس ہے ہمارے، اور اس کو ہم دوسرے کو ڈلیوری بھی دے رہے ہیں، قبضہ بھی دے رہے ہیں اور اپنا پیسہ لے رہے ہیں، یہ سٹہ بازاری میں نہیں آتا، یہ تو اصل مال کا سودا ہے۔

مفتی عزیز الرحمٰن چمپارنی صاحب:

بہرحال یہ جو شیئرز کے بالائی خرید و فروخت کا مسئلہ ہے اس میں یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ بالائی خرید و فروخت سے حق ملکیت منتقل ہو جائے گی، گو کہ بینک کے رجسٹر میں وہ بعد والا آدمی رجسٹرڈ نہیں ہوا ہے، اور حق ملکیت کے منتقل ہونے کے بعد حق نفع کا بھی وہی حقدار ہوگا، اور یہ میں اس لئے کہہ رہا ہوں کہ فقہاء کی بعض عبارتوں سے ایسا معلوم بھی ہوتا ہے، جیسے زمین کسی شخص نے اگر خریدی اور اس میں کوئی درخت ہے تو اس زمین کی بیع کے بعد اس کا جو درخت ہے، یا اور اس سے کچھ متعلق چیز ہے، اگر اس زمین میں ہے تو اس کا وہی حقدار ہوگا یعنی مشتری، تو پہلا مسئلہ تو یہ ہے کہ اس اشترائے بالائی کے بعد یعنی آؤٹ خرید و فروخت جو ہوا ہے بالائی طور پر، اس سے حق ملکیت منتقل ہوتی ہے کہ نہیں، اس پر غور کرنا چاہئے۔ اگر منتقل ہو جانا تسلیم ہے تو حق نفع منتقل ہونے کے لئے فقہاء کی عبارتیں اور اس کے شواہد مل جائیں گے۔

مفتی یوسف جودھپوری صاحب:

عرض یہ ہے کہ یہ شیئر اور حصص جو بازار میں آئے ان کے نمبر ہوتے ہیں، شیئر کے نمبر بھی ہوتے ہیں، اور شیئر بازار کا ایسا اصول ہے کہ وہ شیئر بازار کی جو خاص مارکیٹ ہے وہیں فروخت ہوں گے، اور جب فروخت ہوں گے تو خاص ایجنٹ ہوں گے ان سے رسید کٹوائیں گے، ایک رسید ایجنٹ کے پاس رہے گی، ایک رسید جو ہے خریدنے والے کے پاس رہے گی، اور جو فروخت کرے گا وہ فروخت کرنے والا دستخط کرکے ایک فارم پر دے گا، یہ تمام جو ہے یہ عقد کرنے اور خرید و فروخت کے لئے سارے ثبوت ہیں۔ دوسری قانونی بات یہ سمجھ میں آتی ہے کہ وہ کمپنی شیئر کے بارے میں مطلقاً قانونی اجازت دیتی ہے کہ جو چاہے خرید و فروخت کرے، اور جس کا قبضہ ہوگا اور جو اخیر میں سال میں

ایک مدت ہے جو ہمارے سامنے آئے گا تو ہم اس کو منافع دیں گے، جس کا رجسٹریشن یعنی کاغذی کارروائی ہوگی، تو اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ قانونی اعتبار سے اس کو اجازت مل گئی ہے خرید وفروخت وغیرہ کی، اور شرعی اعتبار سے ہم یہ سوچیں کہ یہ جو وثیقہ ہے اور جو حصہ اس کا کمپنی میں لگا ہوا ہے تو یہ اس کا وثیقہ ہے اور سامان تجارت کی طرح اس کی خرید وفروخت کرسکتا ہے۔

احسان صاحب:

یہ اس کی دوسری مثال جیسا کہ آپ نے فرمایا تھا زمین کے کاغذات کی ہے کہ بیع نامہ تو ہوتا رہتا ہے، بیع نامہ ہو جاتا ہے لیکن جب تک اس کی رجسٹری نہیں کرالی جائے اور اندراج نہ کرایا جائے کھسرا کھاتہ میں نام پرانے ہی مالک کا چلتا رہتا ہے، اسی طرح کمپنی میں بھی پرانے مالک کا نام چلتا رہتا ہے جب تک کہ اس کا اندراج نہ ہو جائے، جب کہ سودا تو بیع نامہ کی رو سے ہو ہی جاتا ہے۔

شمس پیرزادہ صاحب:

مگر رجسٹری میں اور اس معاملہ میں فرق ہے، رجسٹری کا معاملہ ایک اندراج کا معاملہ ہوتا ہے، اور یہاں کمپنی سے براہ راست معاملہ ہے کہ کمپنی شریک کس کو قرار دے رہی ہے؟

احسان صاحب:

دیکھئے کمپنی تو اسی کو شریک تسلیم کرے گی جس کا نام اس کے رجسٹر میں درج ہے، لیکن جو خریدار ہے، بیچنے والا ہے اس نے اپنا سرٹیفکیٹ ایک اور فارم کے ساتھ جس پر یہ لکھا ہوا ہے کہ میں اپنے کلی اختیارات اس سرٹیفکیٹ کے ساتھ دوسرے آدمی کو بیچ رہا ہوں، تو ایسی حالت میں وہ مالک تو ہو جاتا ہے، اس کا اندراج ابھی کمپنی کے رجسٹر میں نہیں ہے، اگر وہ آدمی جلدی سے کسی دوسرے کو نہیں بیچنا چاہتا، کمپنی میں اپنا اندراج چاہتا ہے تو کرالے اندراج، اور اگر وہ چاہتا ہے کہ بازار میں قیمت اس کی بڑھ گئی، میں کسی دوسرے آدمی کو اپنے حق کو منتقل کر کے منافع کمالوں، بیچ لوں، تو وہ مال تجارت کی طرح اس کی خرید وفروخت ہے، تو یہی دو شکلیں ہیں کہ ایک ایسا شخص ہے جو کہ باقاعدہ ممبر بنتا ہے اور اس کو رکھتا ہے اپنے پاس، اور ایک ایسا شخص ہے جو اس کو جنس تجارت کی طرح خرید وفروخت کرتا ہے۔

مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب:

....تو وہ کس حیثیت میں ہوگا؟

احسان صاحب:

اس کو سارے اختیارات مل جاتے ہیں اس کے ہاتھ میں قبضہ آنے کے بعد، اور وہ چاہے تو کمپنی میں اپنا نام اندراج کرالے یا دوسرے کو منتقل کردے اپنا نام اندراج کرانے کا حق۔

مفتی یوسف جودھپوری صاحب:

وضاحت طلب یہ ہے کہ یہ شیئر ایک سال میں جاری ہوئے، کسی بھی کمپنی کے جاری ہو گئے، تو اس سال تو

ایک خریدار کے نمبر رجسٹریشن ہوگئے، اب وہ دوسرا سال ختم ہوگیا، تو وہ مدت جب آتی ہے منافع تقسیم کرنے کی تو باقاعدہ
پھر کاروائی ضروری ہے ...... تو اس کاروائی کا بعد جو آخری نام آیا، اور پھر دوسرے سال کی خرید وفروخت چلتی رہے گی، تو
اس میں یہ جانچ پڑتال جو کرتے ہیں تو اس کی کیا شکل ہے؟

احسان صاحب:

اس میں دیکھیے، ملکیت تو بازار سے خریدنے کے بعد دوسرے کی ہوجاتی ہے اور کمپنی میں نام پرانے آدمی کا ہی
درج ہے، تو جو منافع اس کو ملے کمپنی سے اس کا وہ قانونی مالک نہیں ہوتا، اور یہ شخص چاہے تو عدالت سے وصول کرسکتا ہے،
لیکن وہ منافع اتنا قلیل ہوتا ہے کہ اس کے لیے کوئی آدمی عدالت سے رجوع نہیں کرنا چاہے گا، اخلاقی طور سے کچھ رواج ہے
، کچھ جان پہچان کے لوگ ایسے بھی ہیں جو اخلاقی طور سے وہ منافع اس کو دے دیتے ہیں کہ کمپنی سے چونکہ میرا نام اس میں
درج تھا، میرے پاس آیا ہے یہ، لیکن یہ حق آپ کا ہی ہے، کمپنی جو ہے وہ مجبور ہے اسی آدمی کو دینے کے لیے جس کا نام رجسٹر
میں درج ہے، لیکن اگر وہ پہلے بیچ چکا ہے اپنے اختیارات دوسرے کو دے چکا ہے یہ اس سے وصول کرسکتا ہے اور، وہ منافع
اتنا کم ہوتا ہے کہ اس کو سارے لوگ نظر انداز ہی کر دیتے ہیں، چلیے تھوڑا بہت ہے گیا اس سال کا، اگلے سال کے لیے ہم
کرائیں گے، کیوں کہ روزانہ جو قیمتوں میں فرق ہوتا ہے وہ کہیں زیادہ ہوتا ہے منافع سے، منافع تو ایک شیئر پہ مان لیجیے
پچیس روپے ملا، تو اس کے بازار میں جو قیمتوں میں اتار چڑھاؤ ہے اس کا کہیں دو سو روپے تین سو روپے اس شیرز کی قیمت
میں اتار چڑھاؤ ہوگا، جیسے مان لیجیے ACC ہے، اس کی تین ہزار روپے قیمت ہے بازار کی، منافع مشکل سے وہ پچیس
روپے دیتی ہے ایک شیئر پر، اور قیمت تین ہزار روپے ہے، اور اس کی جب پیچھے مارکیٹ گری تھی اس کی پندرہ سو ساڑھے
پندرہ سو روپے قیمت رہ گئی تھی، اب جب مارکیٹ بڑھنی شروع ہوئی ہے تو اس کی تین ہزار روپے قیمت بڑھ گئی ہے، یہاں
پچیس روپے کو کوئی نہیں گرواتا، ہر آدمی چھوڑتا ہے کہ جانے دیجیے اس کو، اب ہم مارکیٹ میں جو منافع مل رہا ہے اس کو لے
لیتے ہیں، یا ہمارے جو تین ہزار روپے کے پندرہ سو روپے رہ گئے تھے وہ پچیس روپے اور برداشت کرلیں گے۔

مفتی عزیز الرحمٰن صاحب:

اس بیان سے یہ سمجھ میں آیا کہ جو شیئر کے Document ہوتے ہیں وہ ایک وثیقہ ہے، تو اصحاب فقہ و
فتاویٰ کے لیے محلِ غور ہے کہ اس وثیقہ کی متزاد قیمت پر بیع وشراء جائز ہوگی یا نہیں؟

احسان صاحب:

دیکھیے قرض کا معاملہ نہیں ہے اس میں بالکل بھی، یہ ایک حصہ ہے ....

مفتی یوسف جودھپوری صاحب:

سوال صرف اتنا ہے کہ مثلاً مارچ میں منافع تقسیم کرنے کی معاد ہے، شیئر ایسے ہیں کہ مارچ میں ......
[...]ں آئیگا کہ اس کی اطلاع کردیں کہ کون اس کا آخری مالک ہے تو اب یہ آخری اطلاع نہیں پہنچی یا پہنچ جاتی ہے تو

سابق جو مالک تھا جس کے نام وہ شیئر تھا تو اس کا اعتبار کمپنی کے نزدیک کیا ہے، مارچ کے بعد یا مارچ سے پہلے؟

احسان صاحب:

کمپنی کے رجسٹر میں اس کی حیثیت مالک کی ہی ہے (مارچ کے بعد بھی وہی رہے گی؟ اصلی صاحب) ہاں اسی کی رہے گی جب تک کہ یہ نیا آدمی اپنا اندارج نہیں کرائے گا، لیکن مارکیٹ کے اعتبار سے نیا آدمی مالک ہوگا ہی، اور یہ اپنا نام اندارج کرا سکتا ہے جب چاہے، اور اس کو کسی دوسرے آدمی کو بھی بیچ سکتا ہے انہیں اختیارات کے ساتھ میں۔

مفتی یوسف جودھپوری صاحب:

مارکیٹ کے اعتبار سے یہ اس کا مالک ہوگیا؟

احسان صاحب:

مالک ہوجاتا ہے، جس نے قیمت ادا کر کے وہ چیز خریدی ہے وہ اس کا مکمل مالک ہوتا ہے، اس کی قیمت ادا کرنے کے بعد جس نے قبضہ حاصل کرلیا وہ اس کی ملکیت مکمل ہوگئی، دو شرطیں ہیں: قیمت کے عوض قبضہ، اب ایک سوال اس میں ایسا ہے جو قابل غور ہے، جیسے کہ ہم نے یہ چاہا کہ مالک بنیں ہم اس کے، اور باقاعدہ کمپنی سے جو منافع مل رہا ہے وہ سیدھا ہمارے پاس آئے، تو ہم اس کو ٹرانسفر کے لیے بھیج دیتے ہیں، کمپنی تین مہینے کا وقت لگاتی ہے، کبھی کبھی چار مہینے کا چھ مہینے کا سات مہینے کا، اور ارادۃً بھی کمپنی زیادہ وقت لگا دیتی ہے، کیونکہ کمپنی جو ہے اس کے فیصلے بھی لوگوں کے فیصلے کے اوپر منحصر کرتے ہیں، اور جو لوگ فیصلہ کرنے والے ہیں وہ بھی شرز ہولڈر ہوتے ہیں کافی، تو کبھی کبھی وہ مصنوعی قلت پیدا کرنے کی کوشش بھی کرتے ہیں بازار کے اندر، تاکہ حصص کی قیمت بڑھ جائے، وہ رکوا بھی دیتے ہیں اس کو، اب ایسے میں بازار کی قیمت بڑھ جاتی ہے۔ بازار میں شیئر کی قیمت بڑھ گئی، ہم نے شیئرز کمپنی کو بیچ دیئے، ہمارے ہاتھ میں شیئرز نہیں، ہم مالک ہیں، اور جب بھی وہ شیئرز ہمارے ہاتھ میں آئیں گے ہم اس کو بیچ سکتے ہیں، لیکن ہم آج کی قیمت سے فائدہ اٹھانا چاہتے ہیں، اب چونکہ حصص بازار میں اس بات کی گنجائش رکھ دی گئی ہے کہ اگر آپ کے ہاتھ میں حصص نہیں بھی ہیں تو آپ یہاں سودا کر سکتے ہیں، اور جب آپ کے حصص آجائیں ہاتھ میں تب اس کو ڈال دیجیے اور اس کی قیمت بعد میں لے لیجیے، تو میرا کوئی ارادہ اسے سٹہ کرنے کا نہیں ہے میں ایسا مالک نہیں ہوں جس نے سرے سے شیئرز خریدے ہی نہیں، میں تو ایسا مالک ہوں کہ جس نے شیئرز خریدے ہیں، اس کی قیمت بھی میں نے ادا کر دی ہے، میری مجبوری صرف یہ ہے کہ میں نے اس کو اپنے نام منتقل کرانے کے لیے بھیجے ہیں، اور جس کی واپسی تین مہینے سے پہلے ممکن نہیں، اور بازار ان شیئرز کی واپسی کا انتظار نہیں کر سکتا، میں تو چاہتا ہوں آج ہی بیچنا اس کو، لہٰذا مستقل بازار میں میں نے یہ کہہ کر بھیج دیا کہ میرا سودا آج پکا کر دیا جائے آج کے Rate پر، جب میرے پاس شیئرز آئیں گے میں شیئرز ڈال دوں گا، پیسہ اپنا اسی وقت لے لوں گا، تو بازار کے اصولوں میں اس بات کی گنجائش ہے، کبھی کبھی شیئرز کی بہت زیادہ قلت ہوتی ہے تو بازار اس کے اوپر جرمانہ تو ڈال دیتی ہے کہ آپ جرمانہ ادا کیجیے،

اس کا، آپ نے کہا تھا کہ میں شیئرز دوں گا اور وقت مقررہ پر آپ نے نہیں دیا، لیکن یہ کیفیت بہت کم آتی ہے، سو میں سے پانچ فیصدی جس کے امکانات ہیں، کہ اتنی قلت ہو جائے کہ اس میں تاوان پڑے، نہیں تو کوئی تاوان بیچنے والے کو نہیں پڑتا عموماً، تو کیا ایسا جائز ہوگا کہ میں آج کے Rate پر اپنا سودا کر کے منافع محفوظ کرلوں، اور جب میرے پاس حصص آجائیں تو میں اس کو حصص کی حوالگی کر کے قیمت وصول کرلوں آج کے Rate سے۔

مفتی یوسف جودھپوری صاحب:

یہ وثیقے جو ہیں یہ ایجنٹ کے اعتبار سے، خرید وفروخت کے اعتبار سے ہیں، اب وہ وثیقہ جو ہے صرف کمپنی میں پہنچا ہے، اور اتفاقی طور پر ایسا ہوسکتا ہے کہ رک جائے، باقی کوئی لازم نہیں کہ رک جائے گا (نہیں تین مہینے تو لگ ہی جاتے ہیں۔ احسان صاحب) وہ ٹائم اپنی جگہ پر ہے، تو یہ وثیقہ ہے، اب اس وثیقہ کی حیثیت صرف یہ ہے کہ فقہی اعتبار سے کہ یہ جو کمپنی میں مال ہے اور جائداد ہے غیر منقولہ اور منقولہ، دونوں کے وہ حصہ دار ہیں، ہر چیز میں اس کا حصہ ہے، تو غیر منقولی جائداد جو ہے وہ تو قبضہ کے بغیر بھی فروخت کرنا جائز ہے فقہی اعتبار سے، اور جو منقولی جائداد ہے اس میں قبضہ شرط ہے، تو اب ی وثیقہ تو خالی کاغذ ہے جو پہنچا ہے، باقی جو حق ہے اصل کمپنی کے اندر جائداد، تو اس میں دو شکلیں نظر آرہی ہیں، منقولہ اور غیر منقولہ، تو اس اعتبار سے سوچنا چاہیے کہ منقولہ جو جائداد ہے اس کے قبضہ کے بغیر کیا ہوگا؟ یہ صورت سوچنی چاہیے فقہی اعتبار سے۔

احسان صاحب:

یہ تو اصل میں شرکت کا ایک حصہ ہے، ایک جز ہے، جو کچھ بھی اس میں منقولہ اور غیر منقولہ مشترک جائداد ہے اس کا ایک جز ہے، یوں سمجھیے، اور اس جز کی ہی خرید وفروخت ہوتی ہے، اس کے شرکاء بدلتے رہتے ہیں، کمپنی کا ڈھانچہ ایسا ہی بنا رہتا ہے شرکاء میں تبدیلی آتی رہتی ہے، وہ اپنے حق شرکت منتقل کرتے رہتے ہیں، تو اس میں کوئی منقولہ اور غیر منقولہ کا فرق نہیں ہے، یہ ایک مکمل شرکت کا جز ہے۔

مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب:

نہیں مقصد یہ کہ یہ جو شیئر ہے تو یہ تو منقولہ ہے نا، یہ کہنے کا مطلب ہے۔

احسان صاحب:

نہیں شیئر تو بذات خود منقولہ ہے، اس پر نمبر پڑا ہوا ہے نام بھی لکھا ہوا ہے، لیکن یہ ہے کہ سودا جو بازار میں ہوتا ہے اس کی شکل دوسرے ہوتی ہے، سودا جب بازار میں ہوتا ہے تو اس میں نمبر نہیں دینے پڑتے، اس میں تو صرف ہم نے ایک سو شیئر بیچے یہی کہنا پڑتا ہے، اس کمپنی کے ایک سو شیئر بیچ دیئے، اب وہ کسی بھی نمبر پہ آپ دے دیجیے، آپ کے اپنے نہیں ہیں کسی دوسرے کا دے دیجیے، تب بھی آپ کو پیسہ مل جائے گا، جب آپ کے اپنے آئیں اس شخص کو دے دیجیے واپس۔

مفتی عزیز الرحمٰن صاحب:

نہیں سوال یہ ہے کہ یہ شیئر، اس کی خرید وفروخت Property Base پر ہوتی ہے یا صرف وثیقہ اور

Documents کی بنیاد پر ہوتی ہے۔

احسان صاحب:

یہ دیکھیے قیمت میں جو اضافہ ہوتا ہے یہ تو Property Base ہے اس کا، اور کمپنی سے آگے فائدہ کی کتنی توقع ہے اس سے قیمت کا تعین ہوتا ہے، جیسے آج ایسی کمپنیز بھی ہیں جو کہ فی الحال خسارہ میں چل رہی ہیں، لیکن اگلے دو سال میں تین سال مین ان سے بہت زیادہ منافع کی امید ہے، ان کا شیئر خسارہ میں ہوتے ہوئے بھی اپنی قدر عرفی سے زیادہ قیمت پہ بازار میں بل رہا ہے، یہ تو پورا بازار جو ہے آس اور یاس کا بازار ہے، آج کسی کمپنی کی مالی طور سے حالت بہت اچھی ہے لیکن گورنمنٹ کی پالیسی ایسی آگئی کہ اگلے دس سال میں اس کو منافع نہیں ہوگا، تو مالی استحکام کے باوجود بھی اس کی قیمت اس کے قدر عرفی سے نیچے چلی جائے گی، اور آج جو خسارہ میں کمپنی ہے اس سے اگر زیادہ امیدیں ہیں تو اس کی قیمت بھی بڑھ جائیگی، یہ تو ہر مال کے لیے جو بھی مال آپ خرید رہے ہیں بازار میں، ان ہی وجوہات کی بناپر اآپ یہ سوچتے ہیں کہ مستقبل میں اس کی قیمت میں اضافہ ہوگا...... ابھی جو اخیر میں میں نے سوال پیش کیا اس میں یہ بات ہے کہ حصص کا میں مالک ہوں لیکن میرے ہاتھ میں حصص نہیں ہیں، کمپنی کو میں نے بھیج دیئے ہیں، اور بازار مین اس بات کی گنجائش رکھی ہوئی ہے کہ آپ کے ہاتھ میں حصص نہ ہو تو بھی مستقبل بازار مین آپ اس کو بیچ سکتے ہیں، اگر میں مالک نہیں ہوں اور میں نے اس کی قیمت ادا نہیں کی، میں مستقبل بازار میں بیچ دیتا ہوں اس امید پہ کہ کل قیمت گرے گی، تو یہ تو خالص سٹہ ہوجائے گا، لیکن جس چیز کا میں مالک ہوں، جس چیز کی قیمت ادا کی ہے، اور تین مہینے میں چار مہینے میں اس کی واپسی کی امید بھی ہے، اس کا Payment میرا اتنے ہی تاخیر سے ہوگا، جب میں ڈلیوری کروگا اسی کے بعد مجھے اس کا Payment ہوگا ادائیگی ہوگی، تو یہ کیا جائز ہوگا کہ میں سودا کرلوں مستقبل بازار میں؟

مفتی عزیز الرحمٰن صاحب:

میں نے یہ سمجھا ہے اس گفتگو سے کہ کمپنی کی جو پراپرٹی ہے یہ اس شیئرز کے Weight کو متعین کرنے کی بنیاد ہے، نہ یہ کہ اصل پراپرٹی کی خرید وفروخت ہوتی ہے، تو اس جائداد کی حیثیت ایک ضمان کی ہوگی، شی مبیع نہیں قرار دی جاسکتی۔

احسان صاحب:

مال کوئی بھی ہو اس کی قیمت میں اضافہ کے اور قیمت میں گرنے کے امکانات کوئی وجہ سے ہی ہوتے ہیں، آج اگر ہم کسی جگہ کوئی زمین خرید رہے ہیں، کوئی پلاٹ لے لیتے ہیں، ہم یہ سوچتے ہیں کہ ادھر آبادی بڑھنے والی ہے، آج ہم پلاٹ خریدتے ہیں کہ آبادی جب بڑھ جائے گی اس کی مانگ جب بڑھے گی ہماری زمین کی بھی قیمت بڑھ جائے گی، اسی طرح کمپنی سے بھی توقعات ہوتی ہیں کہ کمپنی کا کاروبار منافع بخش ہوگا، اس کے حصص ہم خریدلیں اس کی قیمت بڑھ جائے گی، دوسری طرف جب ہماری خریدی ہوئی جائیداد کو بھی یہ خطرہ ہوجاتا کہ اس کو سرکار قبضہ کرنے جارہی ہے، کوئی Dam بنانا چاہتی ہے یا کوئی سڑک بنانا چاہتی ہے اس کی قیمت فوراً گرجاتی ہے، اسی طرح جب

کمپنی کے کاروبار کو بھی سرکاری پالیسی سے یا دوسرے تجارتی وجوہ سے خسارہ کے امکانات بڑھ جاتے ہیں تو حصص کی قیمتیں گرنا شروع ہو جاتی ہیں، اور جب منافع کے امکانات بڑھ جاتے ہیں تو حصص کی قیمتیں بڑھتی ہیں، ایک بارش ہی کا معاملہ ہندوستان میں بہت بڑا رول ادا کرتا ہے اس میں اگر بارش اچھی ہو جاتی ہے تو پوری معیشت کے لیے یہ امید کی جاتی ہے کہ ساری معیشت جو ہے اب آگے بڑھے گی، سب کارخانوں کو کچا مال ملے گا، کاشت کار کی جیب میں پیسہ ہوگا، وہ پکا مال خریدے گا، لہٰذا پوری معیشت کو اس کا فائدہ ہوتا ہے، اور سوکھا پڑ جائے تو پوری معیشت خراب ہونے کے مواقع رہتے ہیں، اسی طرح دلی میں بمبئی میں پہلی جون سے دس جون تک کی تاریخوں میں بڑے غور سے خبریں سنی جاتی ہےں کہ کہاں کتنی بارش ہوئی، کیا امکانات بارش کے ہیں، اور جب بارش ہو جاتی ہے تبھی شیئرز کے خریدار شیئرز خریدنا شروع کرتے ہیں، کہ اب پوری معیشت اوپر اٹھے گی، تو یہ تو مال تجارت ہے، اس مین جو بھی خرید کی جاتی ہے اسی لیے خرید کی جاتی ہے کہ آگے قیمتوں میں اضافہ ہوگا تب ہم اس کو بیچیں گے، اب وہ سوال جو میرا تھا وہ صرف اتنا تھا کہ حصص میرے پاس موجود نہیں ہیں، اور اس بات کی گنجائش ہے مستقبل بازار میں کہ میں اس کو بیچ سکتا ہوں، تو کیا میں اس کو بیچ سکتا ہوں یا نہیں؟

احسان صاحب:

جبکہ وہ قبضہ میں میرے پاس آئی ہی ہے کمپنی سے واپس......

ایک آواز:

آپ عرض مسئلہ پیش فرما رہے ہیں تو غور وخوض کے لیے وقفہ مطلوب ہے آپ کو، بس عرض مسئلہ پیش فرماتے جایئے اور طلب رائے کے لیے وقفہ لیتے رہیے۔

احسان صاحب:

اب ایک پرچہ میرے پاس آیا ہے، کسی صاحب نے چاہا ہے کہ Life Insurance اور کارخانوں کے دیگر انشورنس کی وضاحت چاہیے ان کو۔

احسان صاحب:

خرید و فروخت کے معاملہ میں ایک سوال اور پیدا ہوتا ہے کہ حصص کی خرید و فروخت کئی طریقے سے کی جاتی ہے ایک تو یہ ہے کہ ذاتی طور پر دو آدمی مل جائے ہیں، ایک خریدنے والا اور ایک بیچنے والا، خریدنے والا سودا کر لیتا ہے اور بیچنے والا حوالگی دے دیتا ہے اس کو، اور اس سے قیمت لے لیتا ہے، یہ بہت ہی کم ہوتا ہے، حصص بازار میں خرید و فروخت ہوتی ہے حصص کی، وہ منظم بازار ہوتے ہیں، اور ان بازاروں کا طریقہ یہ ہے کہ سودوں کا ایک وقفہ طے ہو جاتا ہے کہ پیر کے دن سے جمعہ کے دن تک سودے ہوں گے، اور یہ سودے سارے لکھے جاتے رہیں گے کہ پانچ دن کیا سودے ہوئے، جن لوگوں نے اپنے حصص بیچے ہیں وہ حصص بازار میں سنیچر کے دن اپنے اپنے بروکرس کے ذریعہ حصص دے دیں گے، جن لوگوں نے وہ حصص خریدے ہیں وہ حصص ان کے بروکرس بیچنے والوں کے بروکرس سے حصص لے

لیتے ہیں اور اپنے خریدار کو مطلع کر دیتے ہیں کہ آپ کے حصص آگئے ہیں، اب آپ پیسہ ادا کر دیجئے اور یہ لے جایئے، وہ حصص اپنے گراہکوں کو دینے کے بعد ان سے پیسہ لے کر وہ اسٹاک ایکسچینج میں پیسہ جمع کر دیتے ہیں، منظم بازار کے کھاتے میں پیسہ جمع کر دیتے ہیں، اور منظم بازار کے کھاتے سے پیسہ بیچنے والوں کے بروکرس کو مل جاتا ہے، اور بیچنے والا بروکر بیچنے والوں کو پیمنٹ کرتا ہے اس کا، اس میں سودے خریدار اور مال کے درمیان ڈائریکٹ نہیں ہوتے ہیں، بروکرس کے ذریعہ ہوتے ہیں سارے سودے، تو یہ پانچ دن تک جو سودے ہوتے ہیں اس میں ایسے امکانات کافی رہتے ہیں کہ جن لوگوں نے آج حصص بیچے ہیں اس کی قیمت گر جانے کے بعد وہ فیصلہ کرتے ہیں کہ لاؤ ہم پھر خرید لیں اس کو، یا جن لوگوں نے خریدے ہیں اگلے دن بازار میں قیمت بڑھ گئی وہ فیصلہ کرتے ہیں کہ لاؤ بڑھی ہوئی قیمت پہ بیچ دیں، تو اس میں دو قسم کے لوگ ہوتے ہیں، ایک تو سٹے والے ہوتے ہیں خالص، جن کی نیت پوری قیمت ادا کرنے کی نہیں ہوتی، اور نہ مال اٹھانے کی نیت ہوتی ہے، وہ یہی چاہتے ہیں کہ جو ڈیفرنس ہمیں مل جائے وہی ہم لے لیں اور سودا کاٹ دیں ہم بیچ میں، دوسرے اسی طرح کے فروخت کرنے والے بھی سٹے والے ہوتے ہیں کہ ان کے پاس حصص ہوتے ہی نہیں اور وہ اس امید پہ حصص بیچ دیتے ہیں کہ کل بازار میں قیمتیں گرنے والی ہیں، جب حقیقت میں قیمت گر جائے گی تو ہم واپس اس کو خرید لیں گے، اور اس طرح سے ہمارا سودا برابر ہوگا، ایک طرف ہم نے بیچا تھا دوسری طرف ہم نے خریدا، اب ہمیں صرف ڈیفرنس مل جائے گا، نہ کچھ لینا نہ کچھ دینا، لیکن اکثریت جو ہے ایسے لوگوں کی ہوتی ہے جو کہ فی الواقع قیمت ادا کرنا چاہتے ہیں اور حصص اپنے قبضہ میں لینا چاہتے ہیں، لیکن ان کا بھی نظریہ یہی ہوتا ہے کہ جب بھی قیمت بڑھ جائے گی ہم بیچ دیں گے، اور اگر ایک ہی وقفہ میں قیمت بڑھ جاتی ہے تو پھر ان کو ضرورت نہیں ہوتی کہ وہ حصص لیں اور ادا کریں اس کی قیمت، بلکہ ان کے دونوں سودے لکھ لئے جاتے ہیں اور ان کا بروکر ان سے صرف ڈیفرنس لے لیتا ہے کہ اب آپ کا کوئی سودا نہیں کھڑا رہا ہے، جو آپ نے خریدے تھے وہ آپ نے بیچ دیئے، آپ نے اتنی اضافی قیمت پہ بیچے، یہ کمیشن کاٹنے کے بعد آپ کو مل گیا، اسی طرح جو آدمی خسارہ کا سودا کرتا ہے وہ بھی ڈیفرنس دے دیتا ہے، تو ایسی صورت میں کیا یہ جائز ہوگا کہ اس طرح Clearing میں ایک ہی وقفہ کے دوران جو ہم نے حصص خریدے ہیں وہ بیچ دیں، جبکہ فی الواقع ہماری نیت یہ تھی کہ ہم وہ حصص خرید کر اپنے پاس رکھیں گے اور جب بھی قیمت بڑھے گی اس کو بیچ دیں گے، اتفاق یہ ہوا کہ قیمت اگلے دن کو بڑھ گئی اسی وقفہ میں بڑھ گئی، اگر یہ قیمت پندرہ دن کے بعد بڑھی ہوتی تو اب ہمیں حصص لینے بھی ہوتے اور اس کی قیمت ادا کرنی ہوتی، اور پندرہ دن کے بعد بیچے ہوتے تب پھر حصص ڈالنے ہوتے اور اس کا واپس پیسہ لینا ہوتا، لیکن چونکہ ایک ہی وقفہ تجارت میں یہ دونوں سودے ہو گئے، اور اس میں مارکیٹ یہ کہتا ہے کہ جب ایک وقفہ تجارت میں ہو گئے تو آپ کو ضرورت نہیں کہ آپ حصص ڈالیں اور اس کی قیمت لیں اور پھر دوبارہ اس کو بیچیں، تو ایک ہی وقت میں وہ سودا پورا ہو جاتا ہے، کچھ وضاحت چاہیں گے اس میں؟

مولانا انیس الرحمٰن قاسمی صاحب:

مال کی جس طرح نوعیت بتائی گئی اس سے سوال پورے طور پر واضح ہو کر سامنے نہیں آیا کہ مسئلہ کیا ہے؟

احسان صاحب:

مسئلہ یہ ہے کہ حصص بازار میں سیکڑوں کی تعداد میں بروکر ہوتے ہیں اور ان سیکڑوں بروکرس کے دلال ہوتے ہیں جو کہ سودا کرنے کا حق رکھتے ہیں وہ اسٹاک ایکسچینج کے ممبر ہوتے ہیں ان کے علاوہ کوئی دوسرا آدمی اس بازار میں سودا نہیں کر سکتا، اب اگر کسی آدمی کو اپنے حصص بیچنے ہیں تو وہ کسی دلال کے پاس جائے گا اور کہے گا کہ میرے حصص آپ بازار میں بیچ دیجئے، جس کو خریدنے ہیں وہ بھی کسی دلال کے پاس جائے گا اور کہے گا کہ میرے لئے اتنے حصص بازار سے خرید دیجئے (ایک دلال دونوں طرف سے ہو سکتا ہے: آواز) نہیں ایک دلال دونوں طرف سے بھی ہوگا تو پھر وہ حصص بازار میں سودا نہیں کرے گا، وہ اپنے کیبن میں بیٹھ کر دونوں کا سودا کر دے گا، وہ پھر حصص بازار میں جب سودا ہوگا تو ایک دلال دوسرے دلال سے سودا کرے گا...... اب چونکہ یہ منظم بازار ہے، اس میں جتنے بھی سودے ہوتے ہیں سب لکھے جاتے ہیں، سب کا اندراج ہوتا ہے، اور اس اندراج کے مطابق حوالگی طلب کی جاتی ہے، اور پھر جب حوالگی آجاتی ہے تو ادائیگی طلب کی جاتی ہے، اب یہ حوالگی اور ادائیگی کے جھنجھٹ سے جو دن بھر کا سودے کا ٹائم ہے اس کو بچانے کے لئے کوئی دن مقرر کر لیتے ہیں کہ روزانہ حوالگی نہیں ہوگی اور روزانہ ادائیگی نہیں ہوگی، یہ پانچ دن جو ہیں اس میں آپ سودے کرتے چلے جائیے، جو آپ کو خریدنا ہے خریدیئے جو آپ کو بیچنا ہے بیچ دیجئے، چھٹے دن دیکھیں کہ کن آدمیوں کو کتنا مال حوالے کرنا ہے، اور جب وہ حوالگی آجائے گی تو پھر جن لوگوں نے جن بروکرس نے خریدا ہے ان کے سپرد کر دی جائے گی اور کہا جائے گا کہ اس کا پیسہ آپ لائیے، وہ اپنے Client جو ان کے خریدار ہیں ان سے کہیں گے کہ آپ کے شیئرز آگئے ہیں آپ پیسہ دے دیجئے، اور اس کو خریدار بروکر اسٹاک مارکیٹ کے کھاتے میں جمع کر دیتے ہیں، تو جو اسٹاک ایکسچینج اتھارٹیز ہیں وہ چیک کاٹ کر ان بروکرس کو دے دیتے ہیں جنہوں نے حوالگی ڈالی تھی، ....وہاں اتنا وقت نہیں ہوتا جو سودے کا ٹائم ہوتا ہے، اس میں صرف سودے ہی ہو رہے ہوتے ہیں اور کوئی کام نہیں ہوتا، حوالگی کا اور ادائیگی کا الگ وقت مقرر ہوتا ہے اور اس میں کم سے کم ایک ہفتہ کا وقفہ ضرور ہوتا ہے، تو جو ہم نے پیر کے دن حصص بازار میں حصص خریدے اور اس نیت سے خریدے کہ جب بھی تیزی آجائے گی ہم اس کو بیچ دیں گے، اور وہ تیزی اسی وقفہ تجارت میں آگئی، منگل میں آگئی یا بدھ میں آگئی، تو ہم نے دوسرا سودا اس کا کر دیا، بیچ دیا، اب ہمارا بروکر کہتا ہے کہ آپ کے نام کوئی سودا نہیں کھڑا ہوا جو آپ نے خریدے تھے، وہ آپ کے بک گئے، لہذا نہ آپ کو کوئی قیمت ادا کرنی ہے اور نہ آپ کو شیئرز لینے ہیں نہ دینے ہیں، سودے کا جو فرق ہے وہ آپ کو مل جائے گا، اسی طرح دوسرے شخص نے جو بیچے تھے اس نے واپس خرید لئے اسی وقفہ تجارت میں، اس سے کہہ دیتے ہیں کہ بھئی اگر تمہیں خسارہ ہوا ہے تو تم اپنا خسارہ دیدو، تمہیں ضرورت نہیں کہ شیئرز پہلے ڈالو پھر بعد میں وہی شیئرز واپس لے لو، تو کیا ایسی صورت میں یہ جائز ہوگا کہ ایک ہی وقفہ تجارت میں بغیر حصص لئے ہوئے اور بغیر اس کی قیمت ادا کئے ہوئے صرف سودے کا فرق ہی وصول کر لیا جائے اور دے دیا جائے؟

امین الحسن رضوی صاحب:

احسان صاحب مختصراً آپ کا مطلب یہ ہے کہ غائب مال کا سودا ہو رہا ہے، مال نہ ہاتھ میں آ رہا ہے......

احسان صاحب:

یہ ایک مجبوری ہے، مال بیچنے والے کے پاس مال موجود ہے، ایسا نہیں ہے کہ سرے سے مال موجود ہی نہیں ہو، لیکن انتظامیہ نے یہ سہولت رکھی ہے کہ حوالگی روز نہیں ہوگی، ہر سودے کی ہر وقت حوالگی نہیں ہوگی، ایک ہفتہ میں ایک دن حوالگی ہوگی، لہذا آپ کے ہاتھ میں جو حصص ہیں آپ رکھئے جب تک کہ وہ حوالگی کا دن نہیں آ جائے۔

مولانا برہان الدین صاحب:

نہیں مال سے مراد آپ کی مبیع ہے یا وہ حصص ہیں؟ (حصص: احسان صاحب) نہیں مال سے مراد آپ کی وہ معلوم ہوتی ہے اصل سودا۔ (نہیں مال تو حصص ہے: احسان صاحب)............لیکن آپ نے نقل نہیں کیا۔

احسان صاحب:

یہ تو مستقبل بازار کا سودا نہیں ہے، مستقبل بازار میں تو وہ چیز ہمارے پاس ہوتی ہی نہیں ہے، ہم تو اس کو آج ہی حوالے کرنا چاہتے ہیں، لیکن وہ انتظامیہ کے اصولوں کی وجہ سے ہم مجبور ہیں کہ ہم چھٹے دن اس کو حوالے کر سکتے ہیں، اس سے پہلے ہم حوالے ہی نہیں کر سکتے۔

مولانا انیس الرحمٰن قاسمی صاحب:

یعنی بیع میں قبضہ نہیں ملا (جی ہاں، قبضہ نہیں ہوا: احسان صاحب)۔

مولانا انیس الرحمٰن قاسمی صاحب:

........مکمل نہیں ہوا، اور دوبارہ جو آپ نے بیچا وہ اسی آدمی سے بیچا جس سے آپ نے خریدا تھا یا کسی اور فریق سے بیچا؟

احسان صاحب:

وہ کوئی بھی آدمی ہو سکتا ہے، ایک بات یہ بھی ہونی چاہئے، جو اصل خریدار اور اصل بکوال ہوتے ہیں ان کو دوسرے فریق کا پتہ نہیں ہوتا، وہ صرف اپنے دلال کو جانتے ہیں، ان کا دلال کہتا ہے میں نے بازار میں بیچ دیئے، اس کی ادائیگی کی ذمہ داری میرے اوپر ہے، میں نے XYZ کسی کو بیچ دیا، آپ کو اس سے کوئی مطلب نہیں ہے، آپ مجھے مال دیجئے گا میں آپ کو Payment دوں گا، تو اس میں یہ بھی قابل غور مسئلہ ہے کہ آیا یہاں جس کو دلال کہا جا رہا ہے کہ وہ واقعی دلال ہے بھی یا نہیں، یا وہ خود خریدار ہے، جبکہ دوسرے فریق کا پتہ ہی نہیں ہے یہاں پر۔

مولانا برہان الدین صاحب:

اس میں ایک نقص اور ہو گیا کہ أن الواحد إذا ولی طرفی شخص، طرفی العقد، ایک دونوں کا ذمہ دار بن گیا، یہ بھی اس میں ایک نقص ہے، وہ تو ہے ہی بیع قبل القبض والا قصہ، اور یہ "واحد یتولی طرفی

العقد''، یہ غور کرنے کی بات ہے۔

احسان صاحب:

اچھا دلال اپنی کتابوں مین بھی اندراج اسی طرح سے کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ جیسے ہم نے رضوی صاحب سے ایک سوشیئرخرید سے Relience کے، اور ہم نے دوسرے دلال کو بیچے، وہ جو ایک پارٹی سے خریدتا ہے وہ دوسرے دلال کو بیچتا ہے، اور اگر ان کے لیے خریدے ہیں تو یہ کہے گا کہ ہم نے رضوی صاحب کو اتنے شیئرز بیچے اور میں نے فلاں دلال سے یہ خریدے، تو اصل جو بیچنے والا شخص کا ہے اس سے یہ دلال بھی ناواقف ہے۔

ایک آواز:

جس طرح دلال جو دوسرے مشتری جو جانتا ہے، بائع کو بھی جانتا ہے کہ وہ بھی مجہول ہے، شیئر جس سے خرید رہا ہے اس کو تو جانتا ہے، جس سے بیچا اس کو تو جانتا ہے۔

احسان صاحب:

ایک شیئر آپ بیچنا چاہتے ہیں بازار میں، تو اپ کا دلال آپ کو جانتا ہے اور پھر بازار کے دوسرے دلال کو وہ شیئر بیچ رہا ہے آپ کے والے اس کو جانتا ہے، اس سے جو خریدار ہے اصل شیئر کا پیچھے اس کو وہ نہیں جانتا ہے، اس کا تعلق صرف دلال سے ہی رہتا ہے، آپس میں دلالوں کا تعلق خریدار اور بکوال کی حیثیت میں ہوتا ہے بازار کے اندر، ایک دلال دوسرے دلال کو مال بیچتا ہے، اور اسی طرح سے خریدتا ہے۔

ایک آواز:

بیچنے اور خریدنے والے جانتے نہیں ہیں کس سے بیچ رہے ہیں کس سے خرید رہے ہیں، صرف دلال کو جانتے ہیں وہ۔

احسان صاحب:

جس دلال کے لیے جو دوسرا دلال ہے وہی خریدار ہے، بیچنے والے تو فلاں صاحب ہیں دلال کی نظر میں، خریدار دوسرا دلال ہے۔

ایک سوال غیر مالیاتی خدمات سے متعلق ہے، (ایک بائع کا وکیل ہوا، ایک مشتری کا وکیل ہوا: ایک آواز) بائع ومشتری کا پتہ تو چلنا چاہیے کون ہیں آپس مین، ان کو پتہ نہیں ہوتا...... ہاں اپنے اپنے کا پتہ ہوتا ہے، دوسرے کا پتہ نہیں ہوتا۔

ایک سوال غیر مالیاتی خدمات سے متعلق ہے کہ مالیاتی ادارہ سے لوگ اکثر تجارتی اسکیمیں بنواتے ہیں کمپنی سے، کہتے ہیں کہ ہمیں ملیز ی کی ایک اسکیم بنا کر دیجیے، مالیاتی ادارہ پورا پروجیکٹ اس کا بناتا ہے کہ کتنا آپ اس میں سرمایہ حصص رکھیں گے، کتنا کل سرمایہ درکار ہوگا، مشینری کہاں سے ملے گی، لیبر کے کیا امکانات ہیں، کتنا اس میں خرچ آئے گا، اور کتنا اس میں منافع ہوگا، یہ مکمل اسکیم بنواتے ہیں، اس اسکیم کے اندر ایسا بھی ہوتا ہے کہ وہ کہتے ہیں

سرمایہ حصص اتنا ہوگا، اتنا آپ کو بینک سے قرض مل سکتا ہے، تو کیا ایسی اسکیم بنا کے اجرت حاصل کرنا جائز ہوگا جس میں کہ قرض بھی موجود ہو بینکوں کا؟ اور عام طور سے یہ مالیاتی ادارے قرض منظور بھی کراتے ہیں بینکوں سے، اسکیم بناتے ہی نہیں ہیں بلکہ اس کو مکمل کراتے ہیں (......ایک اسکیم بنانے کا ایک قرض دلوانے کا دونوں کو آپ مخلوط کیوں کر رہے ہیں اُس کو الگ رکھئے اور اِس کو الگ رکھئے: عبدالعظیم اصلاحی صاحب) ہاں دونوں الگ الگ رکھتے ہیں، صرف پروجیکٹس بھی بکتے ہیں، ایسی بات نہیں ہے پروجیکٹ رپورٹ بھی بکتے ہیں، وہ بھی صحیح فرمایا آپ نے۔

قاضی صاحب:

میرا خیال یہ ہے کہ اب آپ کی بحث ختم کی جائے، اور Banking کے مسئلہ پر جن باتوں پر کل اتفاق ہوا ان کو لکھ لیا جائے، اور باقی نکات کے بارے میں لکھ دیا جائے کہ یہ اجلاس ہدایت کرتا ہے مجمع الفقہ الاسلامی کو کہ وہ اس سلسلہ میں مخصوص نشست بلائے جو خاص اسی موضوع پر بحث کے لئے ہو، اس میں علماء و محقق بھی رہیں اور جوان امور کے ماہر ہیں وہ بھی رہیں،......احسان صاحب، کھنکھنے صاحب اور رضوی صاحب سے درخواست کی جاتی ہے کہ وہ ایک کمرہ میں بیٹھ کر جن مسائل پر کل اتفاق ہو چکا ہے ان کی فہرست بنادیں اور باقی جملہ مسائل جو بینکنگ سے متعلق آئے ہیں ان تمام سوالات کو مزید منقح کر کے آئندہ اس سلسلہ میں منعقد ہونے والے کسی خصوصی اجتماع میں پیش کیا جائے، اس پر فیصلہ ابھی ہم لوگ نہیں کریں گے۔

☆☆☆☆☆

تجاویز:

اسلامی مالیاتی ادارہ اور کمپنیز کے شیئرز

مجمع الفقہ الاسلامی (الہند) کے چھٹے فقہی سمینار میں بینکنگ اور شیئرز سے متعلق بھی کچھ مسائل زیر بحث آئے، اور بحث کے نتیجے میں درج ذیل اتفاقی نقطے سامنے آئے:

۱۔ اسلامی مالیاتی ادارہ کو ریزرو بینک کے حکم کی وجہ سے جبراً اپنے سرمایے کا پانچ فیصد حصہ سرکاری تمسکات میں محفوظ کرنا پڑتا ہے، اس پر حکومت سود بھی دیتی ہے، تو شرکاء سمینار کے نزدیک یہ صورت درست ہے کہ اس محفوظ سرمایہ پر ملنے والے سود کو بتدریج محفوظ سرمایہ بنادیا جائے، اور اصل سرمایہ دھیرے دھیرے نکال لیا جائے۔(۱)

۲۔ ایسی کمپنیاں جن کا کاروبار خالص حلال ہے اسلامی مالیاتی ادارہ یا کوئی بھی مسلمان ان کے شیئرز خرید سکتا ہے۔

۳۔ ایسی کمپنیاں جن کا کاروبار خالص حرام ہے، ان کے شیئرز کی خریداری ہرگز جائز نہیں ہے۔

۴۔ بینکنگ وشیئرز کے دوسرے بہت سے مسائل جو کہ سمینار میں پیش کئے گئے، ان کے متعلق یہ سمینار مجمع الفقہ الاسلامی الہند کو یہ ہدایت کرتا ہے کہ وہ ان مسائل کی پورے طور پر تحقیق وتنقیح کے لئے ماہرین وعلماء کا ایک خصوصی اجلاس منعقد کرے، تاکہ وہ غور وخوض کے بعد کسی آخری رائے تک پہنچ سکیں۔

۱۔ چھٹے فقہی سمینار میں اسلامی مالیاتی ادارہ اور کمپنیز سے متعلق جو سوالات پیش کئے گئے، جو گذشتہ صفحات میں مذکور ہو چکے ہیں، ان کے علاوہ اسلامی بنکنگ سے متعلق بھی پندرہ سوالات پر مشتمل ایک مفصل سوالنامہ کے نکات زیر غور آئے تھے، یہ فیصلہ اسی سوالنامہ کے سوال نمبر ۳ سے متعلق ہے، دیگر سوالات پر فیصلے طے نہیں پاسکے تھے۔

تیسرا موضوع:

مرابحہ سے متعلق ایک سوال

مرابحہ سے متعلق ایک سوال

ایک شخص روئی کی تجارت کرنا چاہتا ہے لیکن اس کے پاس روئی خریدنے کے لئے رقم نہیں ہے، وہ رقم حاصل کرنے کے لئے کسی اسلامی بینک سے رجوع کرتا ہے۔ اسلامی بینک ملکی قانون کے تحت تجارت نہیں کرسکتا، وہ ملک کے مرکزی بینک کے ذریعہ طے شدہ شرح سود پر صرف قرض دے سکتا ہے۔ لہذا اسلامی بینک اس شخص کے سامنے یہ تجویز پیش کرتا ہے کہ بینک زبانی طور پر اسے مرابحہ کے تحت ایک کوئنٹل روئی پر، جس کی بازاری قیمت ۲۰۰۰/روپے ہے، اپنا منافع (مرکزی بینک کے ذریعہ طے شدہ شرح سود کے عین مطابق) ۴۰/روپئے کا اضافہ کرکے دو ماہ کے لئے ادھار فروخت کرے گا۔ لیکن ملکی قانون کی پابندی کی مجبوری کے تحت بینک تحریر میں قیمت فروخت کو دو حصوں ۲۰۰۰/روپے اور ۴۰/روپے میں تقسیم کرکے بالترتیب دو ماہ کے لئے رقم قرض اور اس پر واجب سود کی شکل میں ظاہر کرے گا۔

کیا ملکی قانون کی پابندی کی مجبوری کے تحت مرابحہ کے معاملہ کو قرض کے معاملے کی شکل میں تحریری طور سے ظاہر کرنا جائز ہوگا؟

جوابات:

اگر یہ شخص واقعی روئی ہی کی تجارت کرنے پر اور سودی قرض لے کر یہ تجارت کرنے پر مجبور ہے اور غیر سودی قرض نہیں مل رہا ہے تو "یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح" (الاشباہ والنظائر) کے شرعی ضابطہ کے تحت حکومت کے مرکزی بینک سے یہ معاملہ کرسکتا ہے، پھر اس کے باوجود اسلامی بینک سے کیوں رجوع کرتا ہے، اور پھر اسلامی بینک بھی واجب سود کی شکل میں ظاہر کرے گا، لہذا پہلے اس تنقیح کی شرعی وجہ و حکم شرعی معلوم کرنے کے لئے واضح کرنا ضروری ہے، بغیر اس کے حکم شرعی منقح نہ ہوگا۔

مفتی نظام الدین دارالعلوم دیوبند۔

مرابحہ کی جو شکل پیش کی گئی ہے وہ سود خوری کے لئے حیلہ ہے، اس لئے اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

شمس پیرزادہ، ممبئی

اسلامی بینک ملکی قانون کے تحت تجارت کرنے کا مجاز نہ ہونے کی وجہ سے مرابحہ کے معاملہ کو قرض کی صورت میں ظاہر کرسکتا ہے بشرطیکہ اسلامی بینک روپیہ قرض نہ دے بلکہ تجارتی سامان خرید کر تجارت کرنے والے کے ہاتھ مرابحۃً فروخت کرے۔

محفوظ الرحمٰن، جامعہ مفتاح العلوم مئو

اس کا جواب یہ ہے کہ ایک بعید سی تاویل و توجیہ کرکے اس شکل کے جواز کی گنجائش نظر آتی ہے۔ واللہ اعلم

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی

احقر کے نزدیک یہ جائز صورت ہے، شریعت نے حقیقت واقعہ کا اعتبار کیا ہے نہ کہ اس کا جو خلاف واقعہ تحریر میں آ گیا ہو۔

فتاوی دارالعلوم دیوبند میں فتاوی مہدویہ تکملہ ردالمحتار (۲/۴۵۹) کے حوالہ سے لکھا ہے کہ "العبرة لما في الواقع لا بما كتب خلاف ذلك" (۲۷۵/۶.۵)۔

جب حقیقۃً سودی معاملہ نہیں کیا گیا تو محض قانونی مجبوری سے رقم کو تقسیم کر کے قرض اور سود دکھلانا، ناجائز نہیں بنائے گا۔

مرابحہ، نقد اور ادھار دونوں طرح جائز ہے، البتہ ادھار کی صورت میں عام طور پر نفع اور بڑھ جاتا ہے۔

ألا يرى انه يزاد في الثمن لأجل الأجل (ہدایہ۳/۷۴، باب المرابحۃ والتولیۃ)۔

اس معاملہ کی حقیقت شرعیہ صرف یہ ہے کہ اسلامی بینک نے روئی کے خریدار شخص کو ایک کوئنٹل روئی اپنا نفع رکھ کر اور بتا کر ادھار فروخت کی، یہ بلا شک وشبہ جائز ہے، بینک قانونی دشواریوں سے بچنے کے لئے اپنے رجسٹر پر اس کا اندراج خواہ سود ہی کی صورت میں کرے، وہ سود نہیں ہوگا۔

مفتی جمیل احمد نذیری، مبارکپور

☆☆☆☆☆

چند فقہی معاشی اصطلاحات

ترتیب : مفتی احمد نادر القاسمی

اثمان خلقیة:

(قدرتی کرنسی جو پیدائشی طور پر قابل تبادلہ ثمن اور کرنسی ہو) جیسے سونا اور چاندی، اس کو ثمن خلقی کہا جاتا ہے، لوگ اس کے ذریعہ تبادلہ چھوڑ دیں تب بھی اس کی حیثیت اور ثمنیت ہمیشہ کرنسی کی سی رہے گی۔

اثمان عرفية:

(جو طے کردہ نوٹ اور کرنسی) جیسے سکہ اور کاغذی روپیہ، ڈالر، ریال، یہ وہ کرنسیاں اور ثمن ہیں جو لوگوں کی اصطلاح اور عرف پر مبنی ہیں اور جنہیں لوگوں نے اپنے طور پر قابل تبادلہ ثمن کے مساوی مانا ہے، اسے ثمن عرفی بھی کہا جاتا ہے اور ثمن غیر خلقی بھی۔

اجارة:

(کرایہ داری) کسی چیز کی معلوم منفعت کو طے شدہ رقم یا کسی اور چیز کے بدلہ فروخت کرنا، جیسے مکان، جانور، گاڑی وغیرہ اس کی متعین منفعت کو فروخت کرنا، یا اسے دوسرے کے حوالہ کرکے اس کی اجرت لینا اجارہ کہلاتا ہے۔

إجارة المنافع:

اس کو عربی میں ''التأجیر التشغیلی'' بھی کہتے ہیں، کسی چیز کی منفعت فروخت کرنا، یا کسی چیز کو طے شدہ رقم کے عوض کرایہ پر لگا کر اس کا کرایہ وصول کرنا، ''اجارۃ المنافع'' کہلاتا ہے اور اسی کو ''بیع المنفعۃ'' بھی کہا جاتا ہے۔

الأجر:

کام کی مزدوری کو ''الأجر'' یا ''الأجرۃ'' کہتے ہیں۔

أجر المثل:

کسی کام کی مناسب اجرت جو اس فن کے ماہرین طے کریں اسے ''أجر المثل'' کہتے ہیں۔

الاجير الخاص:

شخص جو ایک ہی آدمی کا ایک معلوم مدت تک کام کرتا ہو، اسے اجیر خاص کہتے ہیں۔

الأجير المشترك:

وہ شخص جو کسی متعین شخص کے لئے کام نہ کرتا ہو بلکہ جس کا وہ اجیر ہے، اس کا بھی اور دوسرے کا بھی کام کرتا ہو تو وہ اجیر مشترک کہلاتا ہے، جیسے ڈاکٹر، الیکٹریشین، پینٹر وغیرہ۔

الاحتكار:

(کسی چیز کو روکنا)، اصطلاح فقہاء میں ایسے وقت میں محض زیادہ سے زیادہ قیمت میں فروخت کرنے کی

غرض سے اپنے سامان کو روکنا اور اسٹاک کرنا، جس وقت لوگوں کو اس کی سخت ضرورت ہو، ''احتکار'' کہلاتا ہے۔

اموال ربوية:

وہ اموال جن کی خرید وفروخت برابر برابر تو جائز ہو، البتہ کمی اور بیشی کے ساتھ جائز نہیں، انہیں اموال ربویہ کہتے ہیں، جیسے سونا، چاندی، نمک، گندم، جو اور کھجور وغیرہ۔

بائع:

بیچنے والا (فروخت کنندہ)

بدل الخلو:

(پگڑی) مکان یا دوکان خالی کرنے کے عوض جو رقم مالک مکان یا دکان سے لی جاتی ہے اسے ''بدل الخلو'' کہتے ہیں۔

بيع الاستجرار:

دکاندار سے اپنی ضرورت کے مطابق چیزیں لیتے رہنا، اور ماہ بماہ، یا کوئی متعین مدت کے مطابق بعد میں اس کی قیمت ادا کرنا، فقہ میں ''استجرار'' کہلاتا ہے۔

بيع اشراك:

مبیع کے بعض حصہ کو اتنی ہی مقدار کے ثمن کے عوض فروخت کرنا، یہ بیع تولیہ ہی کی طرح ہے، فرق صرف یہ ہے کہ تولیہ میں پورے سامان کو بغیر نفع کے فروخت کیا جاتا ہے اور اشراک میں بعض حصہ کو فروخت کیا جاتا ہے۔ فقہاء اس کی تعبیر یوں کرتے ہیں: ''بيع بعض المبيع ببعض الثمن''

بيع بالتقسيط:

خرید وفروخت کا وہ طریقہ جس میں خرید وفروخت کا معاملہ ایک ساتھ ہی طے ہو جاتا ہے، اور قیمت بھی طے ہو جاتی ہے اور سامان کی حوالگی بھی اسی وقت ہو جاتی ہے، البتہ قیمت کی ادائیگی قسط وار ہوتی ہے، اسے ''بیع بالتقسیط'' کہتے ہیں۔

بيع بالحصاة:

پتھر یا مٹی کے ڈھیلے پھینک کر بیع کرنے کو ''بیع بالحصاۃ'' کہتے ہیں، اس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ خریدار کوئی کپڑا یا پتھر اٹھا کر سامان پر پھینکتا ہے، جس سامان پر وہ کپڑا یا پتھر پڑ جائے وہ خریدار کی ملک ہو جاتا ہے اور بغیر کسی غور وفکر اور اختیار کے وہ بیع مکمل ہو جاتی ہے اور خریدار کو سامان کی قیمت ادا کرنی لازم ہوتی ہے، یہ بیع زمانہ جاہلیت میں رائج تھی۔

بيع بالوفاء:

وفاء، غدر کی ضد ہے، فقہاء کی اصطلاح میں ''بیع بالوفاء'' وہ بیع ہے جس میں بیچنے والا یہ شرط لگائے کہ جب وہ قیمت واپس کر دے گا تو خریدار بھی سامان اس کے حوالہ کر دے گا۔

بیع تعاطی:

بغیر ایجاب وقبول کے الفاظ کہے ہوئے، یا صرف ایجاب، یا صرف قبول کے لفظ کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ مکمل ہوجائے، بائع چپ چاپ قیمت ادا کردے، مشتری مبیع حوالہ کردے اور ثمن قبول کرلے، صرف ظاہری نقل وحرکت اور دلالت حال سے خرید وفروخت مکمل ہوجائے اور جانبین سے قیمت وسامان کا تبادلہ ہوجائے، یہ بیع فقہاء کی اصطلاح میں ''معاطاۃ'' یا ''تعاطی'' کہلاتی ہے۔

بیع التلجئة:

بیچنے والا اور خریدار دونوں خرید وفروخت کے معاملہ کا اظہار کریں مگر باطنی طور پر اسے بیچنا نہ چاہتے ہوں، صرف ظاہری طور پر اس طرح معاملہ کریں کہ دیکھنے والا یہ سمجھے کہ یہ سامان بک چکا ہے، یا بک رہا ہے اور دوسرا آدمی اسے لینے کی کوشش نہ کرے اسے ''بیع التلجئۃ'' کہتے ہیں۔

بیع تولیة:

کوئی سامان جتنی قیمت میں خریدا جائے بغیر قیمت کی کمی وزیادتی کے اتنی ہی قیمت پر فروخت کردیا جائے اس کو ''بیع تولیہ'' کہتے ہیں۔

بیع الجنین و الملاقیح:

جانور کے حمل کی بیع، بالفاظ دیگر جانور کے پیٹ میں موجود بچے کی پیدائش سے پہلے خرید وفروخت کو ''بیع الملاقیح'' اور ''بیع الجنین'' کہتے ہیں۔

بیع الحاضر للبادی:

شہر کے باہر سے بیچنے کی غرض سے سامان لے کر آنے والے کے سامان کو کسی شہری کا یہ کہہ کر اپنے پاس رکوالینا کہ جب قیمت بڑھے گی تب اسے فروخت کریں گے، ''بیع الحاضر للبادی'' کہلاتا ہے۔

بیع حبل الحبلة:

حمل کے حمل کی بیع، اس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ دو شخص آپس میں بیع اس طرح کریں کہ بائع کہے کہ اس اونٹنی کو جو حمل ہے، جب وہ جنے گی اور جو بچہ ہوگا (مادہ) اس کا جو حمل ہوگا میں اس کو بیچتا ہوں، خریدار اسے قبول کرتا ہے اور اتنے دن انتظار کرتا ہے جب تک وہ بچہ پیدا ہو اور پھر اس بچے کو بچہ ہو، اسے ''بیع حبل الحبلۃ'' کہتے ہیں۔ یہ بیع بھی جاہلیت میں ہوتی تھی۔

بیع الحقوق:

حقوق دو طرح کے ہوتے ہیں: حقوق مجردہ، اور حقوق غیر مجردہ۔ وہ حقوق جو غیر حسی ہوں اور دیکھنے اور چھونے کے ذریعہ ان کا ادراک نہ ہو، اسے حقوق مجردہ کہتے ہیں، جیسے حق مشورہ، حق تالیف، حق طباعت وغیرہ۔

وہ حقوق جو حسی ہوں اور وہ اپنا مادی وجود رکھتے ہوں انہیں حقوق غیر مجردہ کہتے ہیں، جیسے حق مرور، حق

قصاص جو قاتل کی ذات میں ثابت و متعین ہے۔ اسی طرح حقوق کے بہت سے شعبے ہیں، مثلاً حق حضانت، حق شفعہ، حق زواج، حق ایجاد، حق طباعت، ٹریڈ مارکس وغیرہ ان کی خرید و فروخت کو بیع حقوق کہتے ہیں۔

بیع سلم:

بیع کی وہ صورت جس میں قیمت پہلے لے لی یا دے دی جاتی ہے اور مبیع (سامان) بعد میں ایک متعین مدت کے اندر خریدار کے حوالہ کیا جاتا ہے، اسے "بیع سلم" کہتے ہیں، زیادہ تر یہ بیع اناج اور غلے میں ہوتی ہے۔ قیمت پہلے ادا کر دی جاتی اور غلہ فصل کٹنے کے بعد ادا ہوتا ہے۔

بیع صَرف:

سونے کی سونے یا سونے کی چاندی سے یا اس کے برعکس سے خرید و فروخت کو "بیع الصرف" کہتے ہیں، دوسرے الفاظ میں اثمان خلقیہ کی آپس میں بیع یا ایک ملک کی کرنسی کی دوسرے ملک کی کرنسی سے تبادلہ اور خرید و فروخت کو "بیع صَرف" کہا جاتا ہے۔

بیع عرایا:

درخت پر خوشوں میں موجود کھجور، خوشوں سے الگ کئے ہوئے کھجور کے ساتھ خرید و فروخت کو "بیع العرایا" کہتے ہیں۔

بیع عربون:

لغت میں عربون اعراب سے ماخوذ ہے، خرید و فروخت میں اعراب کی شکل یہ ہوتی ہے کہ خریدار اور بیچنے والے میں سے کوئی ایک کہتا ہے کہ اگر یہ بیع نہیں ہوئی اور میں نے سامان اپنے پاس نہیں رکھا تو اس میں سے اتنی رقم تمہاری ہے۔

اس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ خریدار بیچنے والے سے سامان لے لیتا ہے، اور کچھ پیسے بھی دیتا ہے (جسے بیعانہ کہتے ہیں) اور یہ کہتا ہے کہ اگر میں سامان لے لوں اور اپنے پاس رکھ لوں تو اس پیسے کو اس کی قیمت میں شمار کر لینا اور نہیں تو یہ رقم بھی تمہاری اور سامان بھی واپس۔

بیع العقار:

زمین اور پراپرٹی کی خرید و فروخت "بیع الأرض" یا "بیع العقار" کہلاتی ہے۔

بیع الکالی بالکالی:

خرید و فروخت کا وہ معاملہ جس میں سامان بھی ادھار ہو اور قیمت بھی ادھار، اس کو "بیع الکالی بالکالی" اور "بیع الدین بالدین" اور "بیع النسیئہ بالنسیئہ" بھی کہتے ہیں۔

بیع مالم یقبض:

ایسے سامان کی فروختگی، جو اب تک قبضہ میں نہ آیا ہو، خریداری اگرچہ ہوگئی ہو، اسے "بیع مالم یقبض" کہتے ہیں۔

بیع محاقلة:

خوشوں میں موجود کھجور یا بالی میں موجود گندم، جو اور چنے وغیرہ کی، تیار کھجور، گندم اور جو کے ساتھ برابر سرابر خرید وفروخت کرنے کو ''بیع المحاقلہ'' کہتے ہیں۔

بیع المخاضرة:

درخت پر پھل آنے یا پھلوں کے استعمال کے لائق ہونے سے پہلے باغات کی بیع کو ''بیع المخاضرۃ'' یا ''بیع الثمر قبل بدو صلاحہ'' کہتے ہیں۔

بیع مرابحة:

جتنی قیمت میں سامان خریدا تھا اس پر متعینہ نفع کے اضافہ کے ساتھ دوسرے کے ہاتھ اس سامان کے فروخت کرنے کو ''مرابحہ'' کہتے ہیں۔

بیع مزابنة:

درخت پر خوشوں میں لگے کھجور کو خوشوں سے الگ کھجور کے ساتھ کیل یا اندازے سے بیع کرنے کو ''بیع مزابنہ'' کہتے ہیں۔

بیع المزایدة:

اس کے معنی زیادہ کرنے کے ہیں۔ فقہاء کے یہاں بازار میں سامان رکھ کر خریداروں کو جمع کرنا اور جو ان میں زیادہ قیمت لگائے اس کے ہاتھ سامان فروخت کرنا ''بیع المزایدۃ'' کہلاتا ہے۔

بیع مساومة:

خرید وفروخت کا وہ طریقہ جس میں سامان کی اصل قیمت ظاہر کئے بغیر سامان فروخت کیا جائے۔

بیع مسترسل:

کسی شخص سے یہ کہنا کہ یہ سامان آپ اتنی ہی قیمت میں مجھے دیدیجئے جتنی اس وقت اس کی قیمت بازار میں ہے، یا جتنی قیمت میں اور لوگ فروخت کر رہے ہیں، اسے بیع مسترسل کہتے ہیں۔

بیع المصراة:

جانور کے تھن میں ایک دو دن تک دودھ چھوڑ دینا اور نہ نکالنا تاکہ تھن دیکھنے میں بڑا اور جانور زیادہ دودھ دینے والا معلوم ہو اسے ''تصریہ''، اور تھن میں دودھ چھوڑ کر جانور فروخت کرنا ''بیع المصراۃ'' کہلاتا ہے۔

بیع المضامین:

وہ نر جانور جس سے مادہ جانوروں کے حاملہ ہونے کے لئے جفتی کا کام لیا جاتا ہے، اس کے پٹھوں میں موجود صلب کی بیع یا جفتی کی بیع کو ''بیع المضامین'' کہتے ہیں۔

بيع مقايضة:

سامان کی بیع سامان کے ذریعہ یعنی ایک قسم کا سامان مبیع ہو، دوسرے قسم کا ثمن، یا سامان کا سامان سے تبادلہ ''بیع مقایضہ'' کہلاتا ہے۔

بيع ملامسة:

اس کی شکل یہ ہے کہ بائع اور مشتری ایک دوسرے کے کپڑے بغیر کسی غور وفکر کے چھوتے ہیں اور بیع ہو جاتی ہے، یا یہ کہ بائع یا مشتری ایک دوسرے سے کہے کہ میں جب تیرے کپڑے چھودوں تو بیع ہو جائے گی۔

بيع منابذة:

اس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ بیچنے والا اور خریدار اپنے اپنے رومال یا کوئی کپڑا ایک دوسرے کی طرف پھینکتے ہیں اور دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کے کپڑے کی طرف نہیں دیکھتے، اور بیع مکمل ہو جاتی ہے، اسے ''منابذہ'' کہا جاتا ہے۔

بيع نقود:

نقود، اثمان، یا کرنسی کی آپس میں خرید وفروخت کو ''بیع نقود'' کہتے ہیں۔

بيع وضيعة:

جتنی قیمت کا سامان خریدا گیا تھا اس سے کم قیمت پر فروخت کرنے کو ''بیع وضیعہ'' کہتے ہیں۔

التأمين التجاري:

کاروباری انشورنس، بحری یا بری ٹرانسپورٹ کے ذریعہ سامان پارسل کرتے وقت یا اس سے پہلے سامان کے ہلاک ہونے، برباد اور غرقاب وغیرہ ہونے کے خوف سے جو سامان کا انشورنس ہوتا ہے، یا کمپنی یا فرم وغیرہ کے قیام کے وقت جو انشورنس ہوتا ہے، اسے ''التامین التجاری'' کہتے ہیں۔

ثمن:

بیچنے والے اور خریدار کے درمیان کسی سامان کی طے شدہ قیمت

حوالة:

کسی چیز کو منتقل کرنے کو کہتے ہیں، فقہاء کی اصطلاح میں قرض کی ادائیگی کی ذمہ داری کسی دوسرے شخص کی جانب منتقل کرنے کو ''حوالہ'' کہا جاتا ہے۔ اس کے بھی چار اجزاء ہیں: ''محیل'' قرض لینے والا، ''محتال'' قرض دینے والا، ''محتال علیہ'' قرض کی ادائیگی کی ذمہ داری قبول کرنے والا، یا جس کی جانب یہ ذمہ داری منتقل ہوئی ہے، محتال بہ'' اصل دَین، یا قرضہ جو ''حوالہ'' کے معاملہ کا باعث ہوتا ہے۔

رأس المال:

اصل سرمایہ (تجارت وغیرہ میں جتنا مال لگا ہوتا ہے) رأس المال کہلاتا ہے۔

ربا:

اس کے معنی زیادتی کے ہیں (سود)۔

ربا استثماری:

رباِ استثماری کو ربا انتاجی بھی کہتے ہیں، سرمایہ کاری اور تجارت کی غرض سے جو سودی قرض بینک یا دیگر مالیاتی ادارے سے لئے جاتے ہیں اسے ربا استثماری یا ربا انتاجی کہتے ہیں۔

ربا استھلاکی :

اپنی ذاتی یا گھریلو ضروریات وغیرہ کی وجہ سے جو سودی قرضے لئے جاتے ہیں اسے ربا استھلاکی کہتے ہیں۔

ربا الفضل:

وہ اشیاء جن کو شریعت نے ربوی قرار دیا ہے (مثلاً سونا، چاندی، گندم، جو، نمک اور کھجور) ان کی آپس میں خرید و فروخت میں جو زیادتی ہوگی وہ ربا الفضل ہے، اس لئے کہ ان اشیاء کی بیع صرف برابر سرابر جائز ہے۔

ربا النسیئة:

قرض اور دین جتنے دن ادھار ہو اس حساب سے دین اور قرض کی رقم سے زیادہ لینا ربا النسیئہ کہلاتا ہے، یا یوں کہیئے کہ جتنے دن قرض ادھار رہے گا اتنی مدت جوڑ کر متعین شرح سے قرض دینے والے کا مقروض سے دین پر رقم لینا ربا النسیئہ کہلاتا ہے۔

رھن:

کسی چیز کو کسی سبب سے روک لینا ''رہن'' کہلاتا ہے، یا کسی چیز کو ایسے حق کے عوض گروی رکھنا، جس حق کی کلی یا جزوی طور پر اس کے ذریعہ وصولی ممکن اور یقینی ہو فقہ کی اصطلاح میں ''رہن'' ہے، اس کے چار اجزاء ہوتے ہیں: ''راہن'' سامان گروی رکھنے والا۔ ''مرتہن'' جس کے پاس گروی رکھا جائے، یا گروی لینے والا، ''مرہون'' جو چیز رہن رکھی جارہی ہو، ''مرہون بہ'' یعنی قرض یا عوض جس کی وجہ سے رہن کا معاملہ ہوا ہے۔

سعر، تسعیر:

سامان کی متعین قیمت کو ''سعر'' کہتے ہیں اور ''تسعیر'' سامان کی قیمتوں کے متعین کرنے کو کہتے ہیں۔

شرکت:

شرکت کے معنی چند افراد کے کسی چیز میں شریک اور حصہ دار ہونے کے ہیں، یا دو یا اس سے زیادہ حصوں کا اس طرح مل جانا کہ آپس میں تمیز نہ ہو سکے، ''شرکت'' کہلاتا ہے۔

شرکت صنائع:

اس کو شرکت تقبل بھی کہتے ہیں، یعنی کسی کام میں باہم دو شخص کا شریک ہونا، جیسے دو بڑھئی، یا درزی اس

طرح شرکت کا معاہد کریں کہ وہ دونوں آدمی کام لیں اور کریں، اور جو آمدنی ہو وہ دونوں اس میں برابر کے شریک ہو ں، اس کو شرکت صنا کہتے ہیں۔

شرکت عنان

عنان کے معنیٰ کسی چیز سے منہ موڑنے اور پھیرنے کے ہیں، اور اصطلاح فقہ میں چند اشخاص کا اناج، یا دیگر چیزوں کی تجارت میں باہم شریک ہونا شرکت عنان' ہے، اس کا انعقاد وکالت کے طریقہ پر ہوتا ہے۔

شرکت مفاوضہ:

مفاوضہ کے معنی برابری اور مساوات کے ہیں۔ یعنی دو یا اس سے زائد افراد کا باہم کسی چیز میں شریک ہونا، اور تمام افراد کا مال تصرف اور دَین میں برابر کا حقدار ہونا" مفاوضہ" کہلاتا ہے۔

شرکت وجوہ:

دو شخص باہم خرید و فروخت میں شرکت کا معاملہ کریں اور کسی کا مال اس میں نہ لگا ہو بلکہ دونوں اپنے اپنے طور پر اپنی شخصیت، امانت اور شہرت وغیرہ کے بل بوتے پر سامان لائیں اور فروخت کریں، اور منافع میں دونوں شریک ہوں۔

عقد:

عقد کے معنی جوڑنے اور کسی چیز کو ایک دوسرے کے ساتھ باندھنے کے ہیں، بیچنے والے اور خریدار کے درمیان خرید وفروخت کے وقت طے پانے والے معاملہ، معاہدہ کو اسی مناسبت سے عقد کہتے ہیں، جیسے عقد بیع، (بیع کا معاملہ)، اسی طرح عقد نکاح وغیرہ، اسی سے "عاقد" آتا ہے یعنی معاملہ کرنے والا۔

عقد استصناع:

(کسی سے سامان بنوانے کا معاملہ کرنا) اس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ کسی خاص سامان تیار کرنے والے سے خاص چیز مثلاً لوہار، ویلڈر وغیرہ سے یہ کہنا کہ آپ فلاں سامان تیار کر کے ہمیں دیں، جو اس کی قیمت ہوگی میں دوں گا، یا اتنا پیسہ آپ کو دوں گا فلاں سامان بنا کر ہمیں آپ دیں، اور دونوں اس پر راضی ہوجائیں اسے "عقد الاستصناع" کہتے ہیں۔

الغرر:

وہ جس کا وجود اور عدم دونوں مشتبہ ہو، یعنی اس طرح کہ وہ چیز ہو بھی سکتی ہے اور نہیں بھی ہوسکتی ہے، اس کو "غرر" کہتے ہیں۔

کفالۃ:

کسی مطالبہ (Claim) کے معاملہ میں ایک شخص کی ذمہ داری کے ساتھ کسی اور شخص کی ذمہ داری کو ملا دینا "کفالہ" کہلاتا ہے، یہ مطالبہ عام ہے کسی بھی چیز کا ہوسکتا ہے، "ضمانت" کفالہ کے ہم معنی ہے۔

مال خبیث:

ناجائز ذرائع سے کمایا، یا حاصل کیا گیا مال حرام، مال خبیث کہلاتا ہے۔

مال طیب:

حلال طریقے سے کمایا، یا ملا ہوا حلال مال، مال طیب ہے۔

مبیع:

جو چیز بیچی جارہی ہے (سامان)

مجازفة:

اندازے اور اٹکل سے سامان فروخت کرنا۔

مزارعة:

کاشتکاری، اور کھیتی میں بٹائی کے معاملہ کو یا بٹائی پر کھیت کسی کو دینے کو "مزارعة" کہتے ہیں، جس میں ایک شخص کا کھیت اور دوسرے شخص کی محنت، اور پیداوار میں دونوں شریک ہوتے ہیں، کبھی کبھی بیج محنت کش اور صاحب کھیت دونوں کی طرف سے ہوتی ہے، اور کبھی بیج اور محنت دونوں ایک ہی شخص کی طرف سے۔

مشتری:

خریدنے والا (خریدار)

مضاربت:

تجارت اور بزنس میں شرکت اور پارٹنرشپ کا وہ معاملہ جس میں ایک شخص کا پیسہ یا مال اور دوسرے شخص کی محنت ہو اور منافع میں دونوں شریک ہوں، اسے "مضاربت" کہتے ہیں۔

مکایلة:

کسی خاص قسم کے برتن سے ناپ کر سامان فروخت کرنا "مکایلہ" کہلاتا ہے، جیسے بالو، چونا اور پتھر کی چھوٹی چھوٹی کنکریاں کنستر وغیرہ سے ناپ کر فروخت ہوتے ہیں۔

وکیل:

وہ شخص جو کسی کام میں کسی دوسرے شخص کی طرف سے اس کے سپرد کردہ اختیارات کی بناء پر اس کی نیابت کرتا ہو، اور دوسرے کا کام کر رہا ہو۔

نوٹ: واضح رہے کہ مذکورہ بالا تمام فقہی اور معاشی اصطلاحات کی صرف تشریح کی گئی ہے، حکم شرعی معلوم کرنے کے لئے فقہی کتابوں سے مراجعت کی جائے۔

☆☆☆☆☆

انگریزی اصطلاحات شیئرز و کمپنی

جمع و ترتیب : صفدر زبیر ندوی

یہ تمام اصطلاحات کو جمع کرنے میں "اسلام اور جدید معیشت و تجارت" از مفتی محمد تقی عثمانی، "شیئرز بازار میں سرمایہ کاری۔ موجودہ طریقۂ کار اور اسلامی نقطہ نظر" از ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی اور "شرح اصطلاحات بینکاری" از جناب احسان الحق صاحب، ان دونوں کتابوں سے خاص طور سے مدد لی گئی ہے۔

Above Per	جب کوئی شیئر قدر عرفی سے زیادہ قیمت پر بکنے لگے
Accounts Payable	واجب الادا [illegible]
Accounts Receivable	واجب الوصول حساب (رقم)
Active Shares	ایسے حصص جن کی خرید و فروخت کثیر تعداد میں ہوتی ہو
At Per Issue	برابری قیمت پر اجراء
Arbitrage	دو اسٹاک ایکسچینجوں میں قیمتوں کے فرق سے فائدہ اٹھانا
Application Money	درخواست کی رقم
Annual Report	سالانہ رپورٹ
Allotment	شیئرز کی تقسیم یا حصول۔ شیئرز کی طلب و رسد
Allocation of Resources	وسائل کی تخصیص

Annual General Meeting	عام سالانہ اجتماع
Articles of Association	انتظامی ضوابط
Assets	اثاثے،املاک
Authorised Capital	منظور شدہ سرمایہ،تصریحی سرمایہ
Backwardation	اوندھا بدلہ
Badla Trading(Contango)	بدلہ تجارت
Bad Delivery	عیب دار تمسکات
Balance Sheet	تختہ توازن،کھاتہ،گوشوارۂ آمد و خرچ
Barter	سامان کے بدلے سامان کی بیع
Basket of Goods	نوٹ کے پیچھے سونے کے بجائے متفرق اشیاء کا مجموعہ (ثمن عرفی)
Beneficiary	فائدہ اٹھانے والا
Bear Market	قیمت کم ہو جائے تو اس شیئر مارکیٹ کو بیئر مارکیٹ کہتے ہیں
Bearer Share	نام غیر درج شدہ شیئر
Bear	بیئر (ریچھ)۔قیمتیں نیچے لانے والا کاروباری شخص
Bill of Exchange	ہنڈی
Bid Option	خریداری کا حق
Board of Directors	مجلس منتظمہ
Bonds	تمسکات،قرض کی دستاویز
Bonus Shares	بلا قیمت حصص
Boom	ایسی حالت جس میں حصص کی قیمت نیچے چلی جائے

Book Value	کتابی قیمت
Brand	مارکہ
Break up Value	کمپنی تحلیل ہونے کے بعد ہر شیئر کے مقابلے میں کمپنی کے اثاثوں کا جو حصہ آئے
Broker	شیئر دلال
Brokerage	دلالی کی اجرت
Bull Market	کمپنی کے شیئر کی قیمت بڑھ جائے تو اس شیئر مارکیٹ کو بل مارکیٹ کہتے ہیں
Bull	بل (سانڈ)۔ قیمتیں اوپر اٹھانے والا کاروباری شخص
Capital	سرمایہ
Capital Apprecıat on	افزودئی سرمایہ
Call Optior	اختیار بیع وشراء۔ فروخت کرنے کا حق
Capital Gaın	قیمتوں کے بڑھنے کی وجہ سے جو نفع حاصل ہو
Capitalizdtion	سرمایہ کی بنیاد
Capital Appreciation	سرمایہ کی قدر افزونی
Capital Market	سرمایہ بازار
Carry Forward	تقدیم
Cash	نقد
Certificate to commence the Business	
Certificates	سندات

Charter	اجازت نامہ
Clearing House	تصفیہ گھر
Closed End	در بند
Client	معاملہ دار
Commodities Market	وہ منڈی جہاں مال کی خرید وفروخت ہوتی ہے
Conatract Order	رقعہ معاہدہ
Collective Interest	اجتماعی مفاد
Collective Property	اجتماعی ملکیت
Commercial Company	تجارتی کمپنی
Commercial Insurance	تجارتی بیمہ
Company Act	کمپنی قوانین
Compensation	تعویض مالی
Consumption of Wealth	صَرف دولت
Contract	معاہدہ۔عقد
Convertible Bonds	قابل تبدیل سندات
Convertible Debentures	قابل تبدیل قرض تمسکات
Convertible Shares	قابل تبدیل حصص
Corporate Law Authority	کمپنیوں کی تشکیل کی اجازت دینے والا اور ان کو کنٹرول کرنے والا ادارہ
Corporate Stockes	اجتماعی تمسکات

Cost Push Inflation	جب افراطِ زر اشیاء کی تیاری کے مصارف میں اضافے کی وجہ سے ہو۔
Competitive Market	مقابلہ جاتی بازار
Creditor	قرض دینے والا
Current Assets	رواں اثاثے
Current Liabilities	رواں ذمہ داریاں
Daily Product Basis	روزانہ پیداوار پر مبنی حساب
Daily Margin	یومیہ حاشیہ
Debentures	قرض تمسکات، قرضے کے رہن کا وثیقہ
Debt Market	قرض بازار
Decreasing Partnership	شرکت متناقصہ
Deference	فرق
Deficit Financing	خساراتی تمویل
Deflation	تفریطِ زر
Demand Pull Inflation	جب افراطِ زر اشیاء کی طلب بڑھ جانے کی وجہ سے ہو
Deposits	امانتیں۔ ودائع
Determination of Priorities	ترجیحات کا تعین
Direct Expenses	براہ راست فروختگی
Discount	منہا
Discounter	بٹہ لگانے والا

Distributable Profit	قابل تقسیم منافع
Distribution of Wealth	تقسیم دولت
Distribution of income	آمدنی کی تقسیم
Dividend	منافع قابل تقسیم
Earning Per Share (EPS)	فی حصہ کمائی
Endorsement	کسی دستاویز کے پشت پر مہر تصدیق ثبت کرنا
Entrepreneur	آجر
Equilable Distribution	منصفانہ تقسیم
Equity Fund	مساوی فنڈ
Equity Shares	مساوی شیئرز (برابری کے حصص)
Equity Capital	شراکتی سرمایہ
Equity Participation	مساوی شرکت
Exchange	تبادلہ
Exchange of Wealth	مبادلہ دولت
Experts	ماہرین
Face Value, Par Value	متعین لکھی ہوئی قیمت
Factors of Production	عوامل پیداوار
Fictitious Person	فرضی شخص
Fiduciary Money	ایسے نوٹ جس کی پشت پر سو فیصد سونا نہ ہو
Finance Company	سرمایہ کار کمپنی

Financial Leas	اجارہ کی ایک قسم
Financing	سرمایہ فراہم کرنا
Financial Market	اسٹاک ایکسچینج، سرمایہ بازار
Financial Option	مالیاتی اختیار
Fixed Assets	جامد اثاثے
Fixed Deposit	میعادی جمع اسکیم
Floating Loans	رواں قرضے
Forwardation Charge,Contango	اجرت تقدیم
Foreign Loans	بیرونی قرضے
Forward Sale	غائب سودا
Forward Trading	بیع مستقبل
Foreign Investment Institution (FIIS)	سرمایہ کاری کے بیرونی ادارے
Free Competition	آزاد مقابلہ
Freely Floating Exchange Rage	کرنسی کے ریٹ کو کھلے بازار پر چھوڑ دیا جانا
Full Margin	اگر درآمد کنندہ لائف انشورنس کھلواتے وقت ہی پوری رقم ادا کر دیتا ہے تو کہتے ہیں کہ فل مارجن پر ایل سی کھلوائی گئی۔
Fully Convertible	مکمل طور پر نا قابل تبدیل
Fundamental Analysis	بنیادی تجزیہ
Future Sale	بیع مستقبلیات

Future Financial Market (F.F.M)	مالیاتی مستقبل بازار
Future Buying	مستقبل خریداری
Future Selling, Short Position	مستقبل فروخت
General Agreement on Tariff & Trade (GATT)	محصولات وتجارت کا معاہدہ عام
Global Deposit Receipts	عالمی جمع رسید
Gold Bullion Standard	جتنا سونا ہو اتنے ہی نوٹ جاری کیا جانا
Gross Profit	اجمالی منافع
Gross Sales	مجموعی فروختگی
Group Insurance	اجتماعی انشورنس
Guarantee	ضمانت
Hedging	نقصان سے تحفظ
Income Statement	مالیاتی وضاحت
Index	اشاریہ
Insider Trading	داخلی تجارت
Inflation	افراط زر
Initial Issue	ابتدائی اجراء
Instruments	دستاویزات
Insurance	بیمہ

Intangible Assets	غیر مادی اثاثے
Interest	سود
Interest Bearing	سود بردار
Interest Bearing Instruments	سودی ذرائع
Internal Loans	داخلی قرضے
Investment	سرمایہ کاری
Investment Trust	سرمایہ کاری کے درمیانی ادارے
Investment Bank	سرمایہ کاری بینک
Investor	سرمایہ کار
Inactive Shares	ایسے حصص جن کا اندراج تو ہوتا ہے لیکن ان کی خرید و فروخت کبھی کبھار ہوتی ہے
Irredeemable	ناقابل انفکاک
Issue	اجراء
Issue House	اجراء جدید
Issue at a discount	منہائی پر اجراء
Issue at a premium	اضافی قیمت پر اجراء
Issue at par	برابری پر اجراء
Issued Capital	جاری کردہ سرمایہ
Islamic Financial Instruments	اسلامی مالیاتی ذرائع
Joint Stock Company	مشترکہ سرمایہ کمپنی

Leasing	اجارہ
Legal Person, Juristic Person, Juridical Person	شخص قانونی
Legal Tender	زرِ قانونی
Legal Entity	قانونی وجود
Lender of the Last Resort	آخری چارۂ کار کے طور پر قرض دینے والا
Lessee	مستاجر
Lessor	موجر
Letter of Credit	خطِ اعتماد
Liability	ذمہ داری
Life Insurance	جیون بیمہ
Limited Company	محدود ذمہ داری والی کمپنی
Limited Legal Tender	محدود زرِ قانونی
Limited Liability	محدود ذمہ داری
Limited Order	ایسا آرڈر جس میں قیمت مقرر کر کے آرڈر دیا جائے۔
Liquidity	نقد پذیری، سیالیت
Listed Companies	جن کمپنیوں کے شیئرز کی خرید و فروخت اسٹاک ایکسچینج میں ہوتی ہے۔
Listing	درجِ فہرست
Liquidator	تحلیل کنندہ

Loan	قرض
Long Term Capital Gain	طویل مدتی سرمایہ نفع
Long Term Credit	طویل المیعاد قرضے
Long Term Liabilities	طویل المیعاد ذمہ داریاں
Mandatory Order	وجوبی حکم
Mark up	نفع کی جو شرح طے کی جائے
Market Forces	بازار کی قوت
Market Order	ایسا آرڈر جس میں مارکیٹ ریٹ پر شیئرز خریدے جائیں
Market Value	بازاری قیمت
Mercantilism	سوداگری، ملک کی اقتصادی ترقی کے لئے سونا بڑھانا
Merchant Banker	درمیانی واسطہ
Monetary System	نظام زر (نقد)
Monopoly	اجارہ داری
Mortgage	رہن رکھنا
Multinational Company	کثیر قومی کمپنی
Mutual Fund	باہمی فنڈ
Mutual Insurance	باہمی انشورنس
Net Sales	صافی فروختگی
Net Asset Value	خالص قدر اثاثہ
New Issue	اجراء جدید

Net Worth	صافی مالیت
Non Voting Shares	غیر رائے دہی والے حصے
Non Specified Shares	غیر مخصوص حصص
Non Convertible Fund	مبہم جو سرمایہ کا فنڈ
Offer Price	پیش کش قیمت
Offer For Sale	فروخت کی پیش کش
On The Spot	حاضر یا فی الفور سودا
Open End	در کھلا
Operating Leas	اجارہ کی ایک قسم
Options	اختیارات خاص چیز کو خاص قیمت پر خرید و فروخت کا حق
Origination	بنیادی تیاری
Ordinary Share	معمولی شیئر
Over Head Expenses	روزمرہ کی تجارتی ضروریات کے لیے قرض لیا جانا
Over the Counter Transaction	جن شیئرز کا کاروبار اسٹاک ایکسچینج کے توسط کے بغیر ہوتا ہے
Paid up Capital	ادا شدہ سرمایہ۔ وہ سرمایہ جو شیئر جاری کر کے حاصل کیا جاتا ہے
Partnership	شرکت
Partly Convertale	جزوی طور پر قابل تبدیل
Payment	ادائیگی
Permenent Loans	مستقل قرضے

Port Folio	مختلف مالیاتی رقعہ جات (تمسکات) پر مشتمل سرمایہ کاری کا مجموعہ
Preference Shares	ترجیحی حصص
Premium	شیئر کی قیمت فروخت کا وہ حصہ جو اس کی قدر عرفی سے زائد ہو
Price Index	قیمتوں کا اشاریہ
Price Earning Ratio	قیمت اور کمائی کا تناسب
Price Bond	قیمت کی بندش
Primery Market	ابتدائی بازار
Private Property	ذاتی ملکیت
Private Proprietorship	شخصی کاروبار
Private Sector	نجی شعبہ
Privatization	نج کاری
Private Placement	ذاتی بالواسطہ فروخت
Procedure	کارروائی
Produced Factor of Production	پیدا کردہ عامل پیدائش
Production of Wealth	پیدائش دولت
Profit	نفع
Profit Motive	ذاتی منافع کا محرک
Promoters	ترقی دینے والے (بانی)
Prospectus	کیفیت نما

Promissory Note	معاہداتی دستاویز
Public Company	عوامی کمپنی
Public Issue	اجراء عام،عوامی اجراء
Public Limited Company	محدود ذمہ داری والی عوامی کمپنی
Public Sector	سرکاری شعبہ
Put Option	اختیار بیع
Quality	نوعیت
Quantity	کمیت
Quotation	قیمت کا اظہار
Quick Assets	آسانی کے ساتھ نقد روپے میں تبدیل ہونے والے اثاثے
Quoted Share	وہ حصص جو باضابطہ طور پر فہرست میں درج ہوں اوران کی قیمت بھی شائع ہوئی ہو
Ratification	قیمت متعین کرنا
Real Value	حقیقی قیمت
Receivable	واجب الوصول
Receiver	تقسیم کنندہ
Redeemable	قابل انفکاک
Refund	رقم کی واپسی
Registered Share	نام درج شدہ شیئر
Rent	کرایہ،لگان

Renouncement	کسی کا اپنے استحقاقی حصص کے حق سے دستبردار ہوجانا
Repurchase Price	واپس خریداری کی قیمت
Reserve	احتیاطی۔محفوظ فنڈ
Resolution	قرارداد
Restriction	پابندی
Returns	واپسی
Right Share	استحقاقی شیئر
Right Issues	استحقاقی اجراء
Risk	ضمان
Risk Factors	کمپنی کے ممکن خطرات
Row Material	خام مال
Sale on Margin	شیئرز کی ایسی خریداری جس کی قیمت کا کچھ حصہ فی الحال ادا کردیا جائے اور باقی ادھار ہو
Saler	بائع (بیچنے والا)
Sale Before Possesion	بیع قبل القبض (قبضہ سے پہلے خرید وفروخت)
Secured	مکفول
Secondary Market	ثانوی بازار
Securities	تمسکات
Securities Market	بازار تمسکات

Securities & Exchange Board of India (SEBI)	سیکیورٹیز اینڈ ایکسچینج بورڈ آف انڈیا
Settlement Trading	تصفیہ پر مبنی تجارت
Settlement Price/ Made up Price	تصفیہ قیمت
Share	حصہ (جمع حصص) سہم
Share Capital	سرمایہ حصص
Share Holder	حصہ دار
Share Transfer Agent	حصص منتقلی ایجنٹ
Share Market	حصص بازار
Short Sale	بیع غیر مملوک
Short Term Capital Gain	قصیر المیعاد سرمایہ نفع
Short Term Credit	قصیر المیعاد قرضے
Specified Shares	مخصوص شیئرز، پرزور طریقے پر خرید و فروخت کیے جانے والے شیئرز
Speculation	عمل تخمین، سٹہ بازی
Sponsors Capital	کمپنی قائم کرنے والوں کی طرف سے کمپنی میں شامل کی جانے والی رقم
Spot Sale	حاضر سودا
Stock Exchange	بازار حصص
Share Certificate	اسناد حصص

Stop Order	ایسا آرڈر جس میں شیئرز کا مالک اپنے شیئرز کی بیع کا مشروط آرڈر دیتا ہے
Subscribed Capital	اشتراک شدہ سرمایہ، پیش کش سرمایہ
Subscription	اشتراک
Subsidy	امداد
Supply	رسد
Sub- Broker	ماتحت دلال
Slump	ایسی حالت جس میں حصص کی قیمت نیچے چلی جائے
Take Over Bid	بڑی کمپنی کا کسی درماندہ کمپنی کو اپنے ہاتھ میں لے لینا
Thory of Surplus Value	قدر زائد کا نظریہ
Token Money	ایسے نوٹ جس کی پشت پر سونے یا چاندی کا وجود ضروری نہ ہو
Transfer Certificate	ٹرانسفر سرٹیفکیٹ
Transfer Deed	منتقلی کے دستاویز
Trade Ring	تجارتی دائرہ
Under Writing	کسی ادارہ کا نئی کمپنی کے شیئرز کی ضمانت لینا
Unfunded Loans	قصیر المیعاد قرضے
Unlisted Companies	جن کمپنیوں کے شیئرز اسٹاک ایکسچینج نہیں لیتا ہے۔ان کے شیئرز کی خرید وفروخت اوور دی کاؤنٹر ہوسکتی ہے۔
Unsecured	غیر مکفول
Unloading Charge	فروختگی اجرت

Unit Trust Of India	یونٹ ٹرسٹ آف انڈیا
Value At Par	مساوی قیمت عرفی
Venture Capital Fund	مکمل طور پر قابل تبدیل
Voting Shares	رائے دہی والے حصص
Wages	اجرت
Weighted Average	وزن دار اوسط
Working Capital	کاروبار کے رواں اخراجات کے لئے قرض حاصل کیا جانا
Zero Interest	صفر سود
Zero Interest Convertible Debenture	صفر سود مبدل ڈبینچر
Zero Coupon Bond	صفر کوپن بانڈ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ

اُسوۂ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

حدیث کی مستند کتابوں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شمائل و خصائل
کو جمع کرکے انسانی زندگی کے ہر پہلو، ہر شعبہ اور ہر حال کے متعلق ہدایات
پیش کی گئی ہیں جن سے اتباعِ سنت اور اتباعِ رسول کا صحیح مفہوم متعین ہوتا ہے

مؤلف

حضرت عارف باللہ ڈاکٹر محمد عبدالحی صاحب قدس سرہ

خلیفۂ مجاز

حکیم الامت مجدد الملت حضرت مولانا شاہ محمد اشرف علی تھانوی نور اللہ مرقدہ

مقدمہ: حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ

تاثرات: شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب رحمۃ اللہ علیہ

دیباچہ: مولانا سید ابوالحسن علی ندوی صاحب مدظلہ العالی

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ

گلشن اقبال کراچی فون 34965877

ایصالِ ثواب کے لیے

اجتماعی ختمِ قرآن ویس شریف

کی

شرعی حیثیت

یہ کوئی مستقل تصنیف نہیں بلکہ قرآن کریم وحدیث شریف اور اسلاف کے اقوال

نیز اکابر علماء کرام کی جدید وقدیم کتب کے اقتباسات او، مفتیان عظام کے

فتاوی میں موضوع سے متعلق مختلف مقامات پر منتشر ، داد

مؤلف نے نئی ترتیب سے جمع کردیا ہے

یعقوب اسمٰعیل قاسمی

ناشر

ادارة القرآن والعلوم الاسلامیہ

گلشن اقبال کراچی فون: 34965877

ادارۃ القرآن کراچی کی چند اہم اور مفید مطبوعات

کیا آپ موت کیلئے تیار ہیں	پاکستان میں مغربی ثقافت
بنیادی فقہی احکام	دور نبوی کا نظام حکومت
احکام میت	درود شریف کے فضائل
اسلامی عدالت	رہنمائے سعادت
اسوۂ رسول اکرم ﷺ	طبی اخلاقیات
اہم فقہی فیصلے	فضائل اعمال اعلیٰ
بائبل قرآن سائنس	متاع نور (سوانح مولانا نور احمدؒ)
تلخیص حجۃ اللہ البالغہ	مسند ابوداؤد طیالسی ۲ جلد
تعلیم سیرت	معلم الحجاج طبع اعلیٰ
تحفہ افواج اسلام دو جلد	نکاح مشروط
تحفہ سفر بڑا سائز	نامور مسلم سپہ سالار
جواہر حکیم الامت	نبیوں کی سچی کہانیاں
جدید فقہی مباحث ۱۱ جلد	JESUS .... (پیغمبر اسلام حضرت عیسیٰؑ) The Authority of Sunnah (حجیت حدیث) ISLAM AN INTRODUCTION (تعارف اسلام)
جو تم مسکراؤ تو سب مسکرائیں	The Life and Message. (خطبات مدراس) SHAMAA-IL TIRMIDHI (شمائل ترمذی) BIBLE QURAN & SCIENCE (بائبل قرآن اور سائنس)
دل کی دنیا	"Life Example of P.U.H" (اسوۂ رسول اکرم ﷺ) "Death and Inheritance" (احکام میت)

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ
گلشن اقبال کراچی فون: 34965877
E-Mail:quran@digicom.net.pk

طشتِ جواہر

حکمت و معرفت کے موتیوں سے بھری ہوئی ایک قابل مطالعہ کتاب

تالیف

محترم جناب نثار احمد خان فتحی

مجاز حضرت مولانا قاری فتح محمد صاحب پانی پتی مہاجر مدنی رحمۃ اللہ علیہ

تاثرات

ڈاکٹر پروفیسر ابوالخیر کشفی

ناشر:

ادارة القرآن والعلوم الاسلامیہ

گلشن اقبال کراچی فون: 34965877

ولایت نکاح

ترتیب

قاضی مجاهد الاسلام قاسمی

ناشر:

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ

گلشن اقبال کراچی فون. 34965877

جملہ حقوق محفوظ ہیں

Islamic Fiqh Academy (India) مجمع الفقہ الاسلامی (الھند)

اجازت نامہ سلسلۂ مطبوعات اسلامی فقہ اکیڈمی

محترمی نعیم اشرف نور، فہیم اشرف نور سلمہم اللہ تعالیٰ. السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

دعائے عافیت دارین اللہ تعالیٰ آپ حضرات کی دینی وعلمی خدمات کو قبول فرمائے اور دینی ودنیاوی ترقیات سے نوازیں، آمین۔ اسلامی فقہ اکیڈمی کی جملہ مطبوعات کی پاکستان میں اشاعت وطباعت وتقسیم کے لیے آپ کے ادارے ''ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ'' کو اجازت دی جاتی ہے، اور پاکستان میں یہ حق صرف آپ کے ادارے کو حاصل رہے گا۔ تمام پرسان احوال کو میرا اسلام پہنچادیں۔

والسلام مجاہد الاسلام قاسمی

صدر اسلامی فقہ اکیڈمی

باہتمام .... نعیم اشرف نور

ناشر .... ادارۃ القرآن گلشن اقبال

کراچی، فون: 021-34965877

اشاعت ۲۰۰۹ء

ڈسٹری بیوٹرز

☆مکتبۃ القرآن، بنوری ٹاؤن کراچی 021-34856701

مرکز القرآن اردو بازار کراچی 021-32624608

ملنے کے پتے

☆دارالاشاعت اردو بازار کراچی 021-32631861

☆بیت القرآن اردو بازار کراچی 021-32630744

☆ادارۃ المعارف دارالعلوم کورنگی 021-35032020

☆مکتبہ معارف القرآن دارالعلوم 021-35031565-6

☆ادارۂ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور 042-37353255

☆بیت العلوم نابھہ روڈ پرانی انارکلی لاہور 042-37352483

☆مکتبہ رحمانیہ لاہور 042-37334228

☆مکتبہ رشیدیہ سرکی روڈ کوئٹہ 2668657

☆ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ H-8/1 اسلام آباد

فهرست مضامين

فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف

(سورہ بقرہ/۲۳۲)۔

للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء مما اكتسبن

(سورہ النساء/۳۲)۔

عن عبد الله بن بريدة عن أبيه قال: جاءت فتاة إلى النبي ﷺ فقالت: إن أبي زوجني ابن أخيه ليرفع بي خسيسته، قال: فجعل الأمر إليها، فقالت: قد أجزت ماصنع أبي، ولكن أردت أن أعلم النساء أن ليس إلى الآباء من الأمر شيئ.

(ابن ماجہ، نسائی، احمد)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ابتدائیہ

اسلام نے عورتوں کو جو حقوق عطا کئے ہیں اور جو عزت واحترام دیا ہے، مذاہب عالم اور موجودہ اور گذشتہ نظام ہائے قانون میں اس کی کوئی مثال نہیں ملتی، مغرب اپنے جن پیش روفلاسفر اور واضعین قانون پر ناز کرتا ہے، ان کا حال یہ تھا کہ وہ عورتوں کو انسان ماننے کو بھی تیار نہ تھے۔ اور اس عہد کے بعض روشن خیال فلاسفر کہا کرتے تھے کہ عورتوں کے وجود میں ایسی روح کارفرما ہے جو انسانی روح سے کمتر اور حیوانی روح سے بہتر ہے، عورتوں اور غلاموں سے زیادہ مظلوم کوئی اور طبقہ نہیں تھا۔ پیغمبر اسلام جناب محمد رسول اللہ ﷺ جس وقت اس دنیا میں تشریف لائے اس وقت عورت ملکیت اور جائداد کے درجہ میں سمجھی جاتی تھی، نہ وہ خود اپنا نکاح کرسکتی تھی نہ رشتہ کے قبول ورد کرنے میں اس کی رائے کو کوئی دخل تھا، اگر ان کے مرد اولیاء اپنے حرص وطمع کی وجہ سے عورت کا نکاح نہ کریں یا بالکل بے جوڑ کردیں ان کو روکا نہیں جاسکتا تھا۔

رسول اللہ ﷺ پوری کائنات کے عموماً اور ستم رسیدہ اور مظلوم ومقہور طبقوں کے لئے خصوصاً مژدۂ رحمت بن کر آئے، انہیں عزت واحترام کا مقام دیا، اور میراث میں حق دار بنایا، اور نکاح کو ایک ایسے معاہدہ کی حیثیت سے پیش کیا کہ جس میں مرد عورت کا مالک اور عورت مرد کی ملکیت نہیں ہے بلکہ یہ دونوں ایک معاہدہ کے دو فریق اور زندگی کے سفر میں ایک دوسرے کے قابل احترام اور باعزت رفیق ہیں۔ قانون ولایت بھی اسلام کی منصفانہ تعلیمات اور انسانی معاشرہ میں قیام عدل کی ایک روشن مثال ہے۔

افسوس کی بات یہ ہے کہ عام طور پر سماج میں لڑکی کی مرضی اور پسند کو بہت کم وزن دیا جاتا ہے بسا اوقات اولیاء کی جانب سے بیجا جبر بھی ہوتا ہے اور لڑکی کی اجازت کے بغیر نکاح کا فیصلہ کرلیا جاتا ہے۔

یہ حقیقت ہے کہ ہمارے معاشرہ میں بالخصوص دیہی علاقوں میں لڑکی کے اپنے شوہر کے انتخاب کے حق کو تقریباً سلب کر لیا گیا ہے، کیونکہ جس ماحول میں وہ رہتی ہے اسے اپنے باپ یا اولیاء کے خلاف اعتراض کا کوئی حق ہی نہیں رہتا، اس صورتحال میں ہونے والی شادیاں بڑے المیے سے دوچار ہوتی ہیں، حالانکہ شریعت سے اس بارے میں کوئی واضح سند نہیں سوائے اس کے کہ چند اجتہادی مذاہب (فقہی مسالک) کی رائے میں باپ کو اپنی کنواری بیٹی کو شادی پر مجبور کرنے کا اختیار حاصل ہے اور لڑکی کی رائے لینا اس کے لئے مستحب قرار دیا گیا ہے، اس سلسلہ میں سیدنا امام ابوحنیفہؒ اور ان کے موافق فقہاء نے فتوی دیا کہ باپ یا کسی اور ولی کو بالغہ باکرہ لڑکی کو شادی پر مجبور کرنے کا کوئی اختیار حاصل نہیں ہے۔ باپ یا اولیاء پر شادی کے معاملہ میں لڑکی کی مرضی یا امر معلوم کرنا واجب

ہے اور باپ یا اولیاء کو لڑکی پر اس کی مرضی کے خلاف جبر کر کے شادی کرنے کا کوئی اختیار نہیں۔اس لئے کہا امام ابوحنیفہؒ اور ان کے موافق فقہاء کی رائے میں اولیاء کو حق اعتراض دو وجہ سے حاصل ہوسکتا ہے: اول یہ کہ شوہر ہم کفو نہ ہو، دوم یہ کہ مہر مثل نہ ہو۔

حضرت عائشہؓ جنہوں نے نکاح میں ولی کی شرط والی روایت بیان کی، انہوں نے حضرت امام مالکؒ کے بقول خود اپنے بھائی عبدالرحمٰن کی بیٹی کا نکاح ان کی غیر موجودگی میں کیا۔امام ابوحنیفہؒ ولی کی شرط کے بالکل حق میں نہیں، ان کی رائے میں لڑکی کا از خود نکاح کرنا جائز ہے خواہ ولی کی اجازت کے بغیر ہی ہو، اگر کفو میں ہو۔انہوں نے بیع پر قیاس کو حجت بنایا، کیونکہ بیع و شراء میں اسے آزادانہ تصرف کی حیثیت حاصل ہے، اور ولی کی شرط لگانے سے متعلق روایات کو کم عمر نابالغہ بچی کے مسئلہ پر محمول کیا، اور قیاس کے ذریعہ روایات میں وارد رائج فقہی اصول کے مطابق عموم کی تخصیص کر دی۔اختیار و انتخاب کے سلسلہ میں چند روایات کا ذکر اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ اس اہم مسئلہ میں ان سے رہنمائی حاصل کی جاسکے۔نکاح کا مسئلہ شریعت میں بہت اہمیت کا حامل ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ:

تین کام خواہ سنجیدگی کے ساتھ کیا جائے یا مذاق کے طور پر وہ نافذ ہو جائے گا، نکاح، طلاق، اور رجعت (ابوداؤد)۔

فضالہ بن عبید سے مروی ہے کہ:

تین باتوں میں کھلواڑ کی کوئی گنجائش نہیں، طلاق، نکاح، غلام کی آزادی (طبرانی)۔

حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ:

ثیبہ سے خود اس کی ذات کے بارے میں دریافت کیا جائے، اگر وہ خاموشی اختیار کرے تو اظہار رضا ہے اور اگر انکار کرے تو اس کی مرضی کے خلاف فیصلہ کا کوئی جواز نہیں (ترمذی شریف)۔

خنساء بنت حذام انصاریہؓ سے مروی ہے کہ:

ان کے والد نے ان کی شادی کر دی اور وہ ثیبہ تھیں لیکن انہوں نے اس شادی کو ناپسند کیا اور وہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں تو آپؐ نے ان کے والد کے کئے ہوئے نکاح کو رد کر دیا (بخاری)۔

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ:

ایک کنواری لڑکی حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور بیان کیا کہ اس کے باپ نے اس کی شادی اس حال میں کی کہ وہ اس رشتہ کو ناپسند کرتی ہے تو حضور ﷺ نے اس نکاح کو رد کرنے یا باقی رکھنے کا اسے اختیار دے دیا (ابوداؤد)۔

حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ:

عثمان بن مظعون کے انتقال کے بعد ان کی بیٹی سے مشورہ کے بغیر ان کے چچا نے ان کا نکاح کر دیا تو انہوں نے اس نکاح کو ناپسند کیا، چنانچہ ان کی پسند کے مطابق نکاح کیا گیا (ابن ماجہ)۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ:

بے شوہر (طلاق یافتہ، یا شوہر کی وفات ہو چکی ہو) خاتون کا نکاح اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ خود اس کا حکم نہ دے، اور بن بیاہی کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ صحابہ نے پوچھا کہ اے اللہ کے رسول! اس کی اجازت کیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کا خاموش رہنا۔ حضرت عائشہؓ نے کہا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ بن بیاہی کنواری تو شرماتی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کی رضامندی اس کا سکوت ہے (بخاری و مسلم)۔

حضرت عباسؓ سے مروی ہے کہ:

وہ خاتون (جس کی پہلی شادی ہو چکی ہو) وہ اپنے ولی کی بہ نسبت اپنی ذات کے بارے میں فیصلہ کرنے کا زیادہ حق رکھتی ہے (مسلم)۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے حجۃ اللہ البالغہ میں "لا تنکح الثیب حتی تستامر ولا البکر حتی تستاذن واذنها الصموت" کی روایت نقل کرنے کے بعد تحریر فرمایا ہے کہ صرف اولیاء کا اپنے طور پر فیصلہ کرنا بھی جائز نہیں اس لئے کہ انہیں وہ سب کچھ نہیں معلوم، جو عورت خود اپنے بارے میں جانتی ہے، اور اس لئے بھی کہ نفع ونقصان اسی کی طرف لوٹنے والا ہے، استمار کا مفہوم یہ ہے کہ خود عورت صراحت کے ساتھ حکم دے، اور استئذ ان اس طرح اذن طلب کرنے کو کہتے ہیں کہ وہ روکے نہیں اور اذن کا ادنی درجہ سکوت ہے نیز استئذ ان صرف باکرہ کے لئے ہے۔

گو ولایت کا مسئلہ کوئی نیا مسئلہ نہیں، لیکن ذرائع ابلاغ کے ذریعہ پھیلائے گئے اور غلط طریقہ پر پیش کئے گئے بعض واقعات، نیز سماجی اقدار میں در آئی تبدیلیاں، رشتوں کے سلسلہ میں بدلتے رجحانات اور نئی نسل کی اپنے ذاتی معاملات میں بزرگوں کے تجربات اور ان کے مشوروں سے بے اعتنائیاں جو یقیناً کوئی بہتر علامت نہیں، ان جیسے مسائل و امور کو سامنے رکھتے ہوئے ولایت فی النکاح کے مسائل پر اسلامک فقہ اکیڈمی نے اپنا گیارہویں سمینار منعقدہ ۷ا/۹ا اپریل ۱۹۹۹ء پھلواری شریف پٹنہ میں اس مسئلہ کو موضوع بحث بنایا۔ جس میں ولایت سے متعلق تمام ضروری اور اہم مسائل کے احاطہ کی کوشش کی گئی۔ ولایت کا مفہوم، اولیاء کے اختیارات، اولیاء کا اپنے زیر ولایت لڑکوں اور لڑکیوں کا نکاح، نیز ان کے مال و اسباب کی حفاظت وصیانت میں ان کا کیا رویہ ہونا چاہئے؟ اولیاء کی اہمیت وضرورت، نکاح کے بارے میں خود لڑکوں اور لڑکیوں کے اختیارات اور ان اختیارات کے استعمال میں ان کو کیا باتیں پیش نظر رکھنی چاہئیں؟ ان سب پہلوؤں کو سامنے رکھتے ہوئے ترتیب دئے گئے سوالنامہ کے جو جوابات آئے ان کا مجموعہ آپ کے سامنے ہے۔

اس مجموعہ میں سوالنامہ اور تجاویز (جو اصل میں مقالات اور مناقشات کا ماحصل ہے) کے علاوہ ابتداء میں مسئلہ ولایت سے متعلق چند تمہیدی اور اصولی تحریریں ہیں، اس کے بعد سمینار میں آنے والے مقالات اور مختصر جوابات کو اس طرح جمع کیا گیا ہے کہ ہر سوال سے متعلق مقالہ نگاروں کی آراء ایک جگہ آ گئی ہیں، اس سے قارئین کو مختلف نقاط نظر کو پڑھنے اور سمجھنے میں سہولت ہوگی، اخیر میں وہ مناقشات ہیں جو حاضرین کے درمیان ہوئے تھے۔

ان فقہی سمیناروں کا مقصد اللہ کی رضا اور خوشنودی اور اس کے دین کی تشریح و ترجمانی ہے، تا کہ اسلام کے بقاء و دوام اور ہر عہد میں اسلام کی رہنمائی کی صلاحیت عملی طور پر لوگوں کے سامنے آ سکے۔ ان سمیناروں کا سب سے اہم اور بڑا فائدہ یہ ہے کہ ایسے نوجوان اور اہل قلم فضلاء تیار ہو گئے ہیں جو پوری محنت، دیانت اور حزم و احتیاط کے ساتھ نئے مسائل پر کام کر رہے ہیں، اور نہ صرف ہندوستان بلکہ پورے برصغیر اور عالم اسلام میں بھی اس کام کے وزن کو محسوس کیا جا رہا ہے۔

اخیر میں خدا کے حضور دعا گو ہوں کہ وہ ہمیں ایسے کاموں کی توفیق عطا فرمائے جن میں اس کی رضا اور خوشنودی ہے، اور ہر طرح کی گمراہیوں اور فکر و عمل کی کوتاہیوں سے ہماری حفاظت فرمائے (آمین)۔

فحسبنا الله ونعم الوكيل، نعم المولى و نعم النصير۔

قاضی مجاہد الاسلام قاسمی

۱۲ر رجب ۱۴۲۱ھ

سوالنامہ:

ولایت نکاح

نکاح سماجی زندگی کا ایک اہم مسئلہ ہے، کیونکہ بنیادی طور پر نکاح ہی سے خاندان وجود میں آتا ہے، اسی لئے کتاب وسنت میں عبادات کے بعد سب سے زیادہ نکاح وطلاق، زوجین کے حقوق وفرائض اور ازدواجی زندگی سے متعلق جزوی تفصیلات کا ذکر آیا ہے، اسلام نے زندگی کے بارے میں جو احکام دیئے ہیں ان کی روح یہ ہے کہ نکاح کا رشتہ زیادہ سے زیادہ مستحکم اور پائیدار ہو، شریعت نے اس کے لئے مختلف تدابیر اختیار کی ہیں، منجملہ ان کے ولایت وکفاءت کا مسئلہ بھی ہے۔

عصر حاضر میں سماجی قدروں میں تبدیلیوں کی وجہ سے ولایت وکفاءت سے متعلق بعض مسائل موضوع بحث بنے ہوئے ہیں، اس پس منظر میں ولایت وکفاءت کی بابت اسلامی تعلیمات اور عصر حاضر میں اس کی تطبیق کے لئے علماء وارباب افتاء کو غور وفکر کی دعوت دینے کی ضرورت محسوس ہوئی، اس سلسلہ میں حسب ذیل سوالات آپ کی خدمت میں پیش ہیں:

ولایت کے اقسام ان کے شرائط کیا ہیں:

سوال نمبر ۱: شریعت اسلامیہ میں ولایت کا مفہوم کیا ہے، اور ولایت علی النفس کے لئے کیا شرطیں ہیں؟

سوال نمبر ۲: اسلامی شریعت نے کن لوگوں کو خود اپنا نکاح کرنے کا اختیار دیا ہے، اور کن کے نکاح کا اختیار اولیاء کے حوالہ کیا ہے؟ ان نکات کو بھی ملحوظ رکھیں:

(الف) ولایت کے بارے میں لڑکی اور لڑکے میں کیا کچھ فرق ہے؟ لڑکے پر ولی کی ولایت کب ختم ہوتی ہے؟ اور لڑکی پر ولی کی ولایت کب ختم ہوتی ہے؟

(ب) نکاح کے بارے میں عاقلہ بالغہ لڑکی کے خود اپنے نفس پر کیا اختیارات ہیں، کیا وہ ولی کی مرضی کے بغیر اپنا نکاح خود کرسکتی ہے؟ ولی کی مرضی کے بغیر لڑکی نے اگر از خود اپنا نکاح کرلیا تو شرعاً منعقد ہوا یا نہیں، ایسا کرنے سے لڑکی گنہگار ہوئی یا نہیں؟

(ج) عاقلہ بالغہ نے ولی کی اجازت اور مرضی کے بغیر اپنا نکاح کرلیا، اور جب ولی کو اس نکاح کا علم ہوا تو اس نے اس نکاح سے اتفاق کیا یا اسے رد کردیا تو شرعاً اس اجازت اور رد کا اس نکاح پر کیا اثر ہوگا؟

سوال نمبر۳: عاقلہ بالغہ لڑکی کے از خود نکاح کر لینے کی صورت میں اولیاء کو اس نکاح پر اعتراض کرنے کا حق ہے یا نہیں؟ کیا اولیاء اس نکاح کو بذریعہ قاضی فسخ کرا سکتے ہیں؟

سوال نمبر۴: زیر ولایت لڑکی کا نکاح ولی نے اس کی نابالغی کے زمانہ میں کر دیا، لیکن لڑکی اس نکاح سے مطمئن اور خوش نہیں ہے تو نکاح وہ فسخ کرا سکتی ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں باپ اور دادا کے کئے ہوئے نکاح اور دوسرے اولیاء کے کئے ہوئے نکاح کے حکم میں کچھ فرق ہے یا نہیں؟

سوال نمبر۵: خیار بلوغ کا حق لڑکی کو کب تک حاصل ہوتا ہے اور کب ساقط ہو جاتا ہے؟ قریب تر ولی زندہ ہو اور نسبۃً دور کے ولی نے لڑکے یا لڑکی کا نکاح کر دیا تو یہ نکاح صحیح اور نافذ ہوگا یا نہیں؟

سوال نمبر۶: اگر ولی نے لڑکی کا نکاح کرتے وقت خود لڑکی کے مصالح و مفادات کا لحاظ نہیں کیا بلکہ کسی دباؤ یا اپنے کسی مفاد کی خاطر نامناسب جگہ لڑکی کی شادی کر دی، لڑکی اس نکاح سے مطمئن اور راضی نہیں ہے اور قاضی کے یہاں فسخ نکاح کا دعوی لے کر آئی ہے، بیانات اور گواہوں کے بعد قاضی یہ بات محسوس کرتا ہے کہ ولی نے اس نکاح میں لڑکی کے مصالح و مفادات کا سرے سے لحاظ نہیں کیا تو اس نکاح کو فسخ کر سکتا ہے یا نہیں؟ ولی کے معروف بسوء الاختیار، ماجن اور فاسق متہتک ہونے سے کیا مراد ہے؟

سوال نمبر۷: ولی کون لوگ ہیں، اور اولیاء میں باہم کیا ترتیب ہے؟

سوال نمبر۸: کسی لڑکی کے اگر یکساں درجہ کے ایک سے زائد ولی ہوں اور اجازت ولی کو شرط صحت قرار دیا جائے تو کیا نکاح کی صحت کے لئے کسی ایک ولی کی اجازت کافی ہوگی یا تمام مساوی اولیاء کا اتفاق ضروری ہوگا؟

فیصلے:

ولایت نکاح

مجمع الفقہ الاسلامی الہند کے گیارہویں سمینار (منعقدہ ۱۷ تا ۱۹/اپریل ۱۹۹۹ء) کی طرف سے موضوع "ولایت نکاح" کی بابت شرکائے سمینار کے درمیان بحث و مباحثہ کے بعد درج ذیل تجاویز پاس کی گئیں۔

۱۔ (الف) شریعت اسلامیہ میں ولایت نکاح کا مفہوم یہ ہے: کسی کو دوسرے کے عقد نکاح کا اختیار حاصل ہونا۔

(ب) اس کی دو صورتیں ہیں: ۱۔ ولایت اجبار، ۲۔ ولایت استحباب۔

ولایت اجبار: ایسا اختیار جو دوسرے کی رضامندی پر موقوف نہ ہو۔

ولایت استحباب: ایسا اختیار جو دوسرے کی رضامندی پر موقوف ہو۔

(ج) شرعاً ولی کے لئے حسب ذیل صفات ضروری ہیں:

دماغی توازن کا درست ہونا، بالغ ہونا، آزاد ہونا، وراثت کا استحقاق ہونا، مسلمان ہونا۔

اولیاء کی ترتیب عصبات میں وراثت کی ترتیب کے مطابق ہے۔

۲۔ ہر عاقل و بالغ کو خواہ مرد ہو یا عورت خود اپنا نکاح کرنے کا حق حاصل ہے، اور جو بالغ نہیں یا جس کا دماغی توازن صحیح نہ ہو تو ان کے نکاح کا اختیار اولیاء کو حاصل ہے، اور اس سلسلہ میں لڑکی و لڑکے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

۳۔ عاقلہ بالغہ لڑکی کو ولی کی مرضی کے بغیر خود اپنا نکاح کرنے کا حق حاصل ہے، البتہ بہتر یہ ہے کہ اولیاء اور لڑکی کی رضامندی سے نکاح ہو۔

۴۔ عاقلہ بالغہ لڑکی اپنے نکاح میں کفاءت یا مہر کے مطلوبہ معیار کا لحاظ نہ کرے تو اولیاء کو قاضی کے ذریعہ تفریق کا حق حاصل ہوگا۔

۵۔(الف) جس لڑکی کا نکاح باپ یا دادا نے نابالغی میں کر دیا ہو وہ نکاح لازم ہے، الا یہ کہ وہ لڑکی اس وجہ سے اس نکاح کو پسند نہ کرے کہ باپ دادا نے اس کا نکاح کسی لالچ میں آ کر یا لاپرواہی سے کام لے کر یا بدتدبیری کے ساتھ کر دیا ہے، یا ولی اعلانیہ فاسق ہے تو اس کو قاضی کے ذریعہ حق تفریق حاصل ہے۔

(ب) باپ اور دادا کے علاوہ دوسرے اولیاء کا کرایا ہوا نکاح درست ہے، البتہ اگر لڑکی اس نکاح پر مطمئن نہ ہو تو بوقت بلوغ اس کو نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل ہوگا۔

(ج) کنواری لڑکی کے لئے اس حق (خیار بلوغ) کا استعمال بوقت بلوغ ضروری ہے، بشرطیکہ بلوغ سے پہلے اس کو نکاح کا علم ہو چکا ہو اور حکم شرعی کا بھی علم ہو، بصورت دیگر اس کو یہ اختیار نکاح کا علم ہونے تک یا مسئلہ کا علم ہونے تک باقی رہے گا۔

(د) شوہر دیدہ یعنی ثیبہ لڑکی کو یہ حق (خیار بلوغ) اس وقت تک حاصل رہے گا جب تک کہ اس کی طرف سے رضامندی کا اظہار نہ ہو، خواہ یہ اظہار صراحۃً ہو یا قرائن کے ذریعہ۔ اسی طرح یہ حق واختیار اس وقت تک رہے گا جب تک کہ اس کو مسئلہ کا یا نکاح کا علم نہ ہو۔

۶۔(الف) ایک سے زائد یکساں درجہ کے اولیاء موجود ہوں تو جو ولی پہلے نکاح کر دے اس کا نکاح صحیح ہے۔

(ب) اور قریب تر ولی کی موجودگی میں نسبتاً دور کا ولی نابالغ لڑکی یا لڑکے کا نکاح کر دے تو قریب تر ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا، البتہ اگر قریب تر ولی کی رائے سے بروقت واقف ہونا ممکن نہ ہو اور تاخیر میں کفو کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو دور کے ولی کا کرایا ہوا نکاح درست ہے۔

☆☆☆☆☆

ولایت نکاح

تمہیدی مقالات

۱۔	مفتی نظام الدین اعظمیؒ	صدر مفتی دارالعلوم دیوبند
۲۔	مولانا شمس پیرزادہؒ	ادارہ دعوۃ القرآن، ممبئی
۳۔	مفتی مصلح الدین احمد	جامعۃ تعلیم الاسلام، ڈیوزبری، برطانیہ
٤۔	علامہ شیخ وہبہ زحیلی	کلیۃ الشریعۃ، دمشق یونیورسٹی، شام
۵۔	مولانا اختر امام عادل	مہتمم جامعہ ربانی، سمستی پور

①

مفہوم ولایت

مفتی نظام الدین اعظمیؒ

ولایت کے بیسیوں معنی شریعت میں آتے ہیں، جن کا حاصل یہ ہے کہ صاحب اختیار فی الجملہ ہو، مثلاً مرنے سے پہلے کوئی آدمی بچوں میں انتظام کے لئے وصی مقرر کرتا ہے تو اسے بھی محض اختیار فی الجملہ کا اختیار ہوتا ہے، اور اگر اس نے وصی مقرر نہیں کیا تو بالغ وارث کو نابالغین کی حضانت وتربیت کا اختیار فی الجملہ حاصل ہوتا ہے۔

اس جگہ ایک اور چیز ذہن میں آگئی، اس کا لکھنا بھی مفید معلوم ہوتا ہے، اس لئے عرض ہے کہ طلاق دینے کا حق اللہ تعالی نے محض مردوں کو دیا ہے عورتوں کو نہیں دیا ہے، اس سلسلہ میں متعدد نصوص موجود ہیں، مثلاً:

"یا أیها النبي إذا طلّقتم النساء فطلّقوهن لعدّتهن" (سورہ طلاق/۱) اور مثلاً "المطلّقات یتربّصن بأنفسهن ثلاثة قروء" (سورہ بقرہ/۲۲۸) اور "السکوت في معرض البیان بیان" کے اصل شرعی سے بطور اشارۃ النص معلوم ہوگیا کہ اگر عورتوں کو بھی طلاق دینے کا حق ہوتا تو کسی نہ کسی انداز میں طلاق دینے کا اختیار مل جاتا بلکہ "یتربّصن بأنفسهن ثلاثة قروء" میں بطور اشارۃ النص یہ حکم نکل آیا کہ نکاح نہ کرنے کا حکم اگرچہ تبریہ رحم کے لئے بھی ہوتا ہے مگر یہ تربص مردوں کا حق ہے، اور یہ شرعی حکم ہے کہ جو شخص جس کے حق میں محبوس ہوتا ہے اُس کا نفقہ اسی حبس کرنے والے پر ہوتا ہے، اس لئے کہ "ثلاثة قروء" میں جس میں حق شوہر محبوس رہے گی اس کا نفقہ بذمہ شوہر رہے گا، اور اس تربص کی مدت ختم ہوجانے کے بعد حکم شرعی یہ ہے کہ اگر عورت نکاح کی خواہش یا ضرورت محسوس کرتی ہو تو حکم دیا جائے گا کہ نکاح کرلے ورنہ صبر کرے، یا اپنا کوئی ذریعہ معاش جو جائز ہو اختیار کرلینا چاہئے، اور بصورت مجبوری اس کا نفقہ اس کے عصبات پر درجہ بدرجہ حسب تصریح حکم شرع لازم ہوگا۔ اور یہیں سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ یہ قانون کہ تا نکاح ثانی یا تا عمر نفقہ شوہر کے ذمہ رہے گا، یہ حکم سراسر خلاف حکم شرع اور ناجائز ہے، اور قرآن پاک میں ہے:

"الرجال قوّامون علی النساء بما فضّل الله بعضهم علی بعض وبما أنفقوا من أموالهم، فالصالحات قانتاتٌ حافظاتٌ للغیب بما حفظ الله واللّاتي تخافون نشوزهنّ فعظوهنّ واهجروهنّ في المضاجع واضربوهنّ فإن أطعنکم فلا تبغوا علیهنّ سبیلا إن الله کان علیّاً کبیراً" (سورہ النساء/۳۴)۔

یہ آیت بھی جوامع الکلم میں سے ہے اور موجزات ومعجزات کے قبیل سے ہے، اس آیت میں اللہ تعالی نے مردوں میں ایک جائز اور خاص فضیلت رکھی ہے جس کی وجہ سے مردوں کو عورتوں پر حکم ومنتظم ونگراں بنایا ہے۔

اور عام طور سے عورتیں علم وعمل میں نیز تشریعیات میں تکوینیات میں مردوں کے برابر نہیں ہوتیں بلکہ ماتحت وتابع اور نیچے ہوتی ہیں، اور یہ فضیلت خاص اللہ تعالی نے محض مردوں کو اس وجہ سے بھی دی ہے کہ مرد عورتوں پر مال خرچ کرتا ہے، مہر دیتا ہے اور دیگر نفقات بھی دیتا ہے، اور مردوں کے ذمہ عورتوں کو عموماً کھانا کپڑا ومکان اور سکنی بھی دینا پڑتا ہے، اور یہ سب چیزیں مردوں پر لازم ہیں۔ اور جو عورتیں دیندار ہوتی ہیں وہ سب مردوں کے تابع ہوتی ہیں اور یہ سب امور بیان فرما کر اللہ تعالی نے ان سب باتوں میں اپنا علم والا ہونا اور حکمت والا ہونا بتا کر اشارہ فرمادیا کہ ان باتوں میں کسی کو اپنی عقل وفہم اور قوت کو مقدم اور راجح نہ ماننا ضروری ہے، اور اس فضیلت خاصہ کی جانب بخاری شریف کے اس ارشاد میں بھی اشارہ ہے، فرمایا گیا:

''**لن يفلح قوم ولّوا أمورهم امرأة**''۔

اور اس کے علاوہ بہت سی روایات کثیرہ شہیرہ ہیں جن میں ان تمام مذکورہ بالا باتوں کا ذکر ہے جس کا انکار کرنا جائز نہیں ہے بلکہ ان باتوں کے ماننے کا حکم قرآن پاک میں صراحۃً منصوص ہے، فرمایا گیا ہے:

''**وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا**'' (سورہ حشر ۷)۔

اور اسی طرح اشارہ اس آیت کریمہ میں بھی ہے:

''**وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى**'' (سورہ النجم ۳-۴) اسی طرح اشارہ اس آیت کریمہ میں بھی ہے:

''**إنه لحق مثل ما أنكم تنطقون**'' (سورہ الذاریات ۲۳) لہذا ان آیات کا انکار کرنا بھی کفر ہو جائے گا، کیونکہ اشارۃ النص عبارۃ النص سے کسی طرح کمزور نہیں ہوتا۔ **اللهم احفظنا من الضلال والهوىٰ**۔

اتنی گفتگو سے سوال نمبر ۳ کے اہم اور بنیادی امور کے احکام کا ذکر بھی آ گیا ہے، اس لئے اب سوال ۳ کے جواب کی حاجت نہیں رہی، فقط واللہ تعالی اعلم۔

☆☆☆☆☆

(۲)

ولایت۔ تشریح و تجزیہ

مولانا شمس پیر زادہؒ

یہاں ولایت نکاح سے بحث ہے اس لئے ولایت کی دیگر اقسام کو بیان کرنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔

۱۔ قرآن کریم میں نکاح کے تعلق سے ولی کا لفظ استعمال نہیں ہوا ہے، لیکن متعدد آیات میں خطاب کا رخ عورتوں کے اولیاء کی طرف ہے جو ان کے اقرباء ہوتے تھے اور اس وقت کے معاشرہ میں عرفاً اور عادۃً عورتوں کا نکاح کر دیا کرتے تھے۔ ولایت علی النفس کے لئے عاقل اور بالغ ہونا کافی ہے۔

۲۔ شریعت نے ہر عاقل و بالغ کو خواہ وہ مرد ہو یا عورت اپنا نکاح کرنے کا اختیار دیا ہے۔

فقہاء کے نزدیک نابالغ لڑکی اور لڑکے کے نکاح کا اختیار اولیاء کو ہے، لیکن قرآن وسنت کی اس پر کوئی واضح دلیل نہیں ہے۔ قرآن کی آیت "حتی إذا بلغوا النكاح" (سورۂ نساء/۶) (یہاں تک کہ وہ نکاح کی عمر کو پہنچ جائیں) اس معاملہ میں صریح ہے کہ نکاح کی عمر بلوغت ہے، اور نکاح کی ضرورت بالغ مرد اور عورت ہی کو ہوتی ہے، اس لئے نابالغ مرد وعورت کے نکاح کا سوال پیدا ہی نہیں ہوتا۔ رہا حضرت عائشہ کی کم سنی میں نکاح سے استدلال تو اولاً حضرت عائشہ کی نکاح کے وقت عمر کیا تھی، یہ مسئلہ متنازع فیہ ہے۔ ثانیاً یہ معاملہ نبی ﷺ سے متعلق تھا جو آپ کے لئے خصوصی طور پر جائز رہا ہوگا۔ ثالثاً یہ سورۂ نساء کے نزول سے پہلے کا واقعہ ہے جس میں بلوغ کو نکاح کی عمر قرار دیا گیا ہے۔

رہا سورہ طلاق کی آیت "واللائي لم يحضن" (جن کو حیض نہ آیا ہو) سے نابالغہ کے نکاح پر استدلال تو یہ صحیح نہیں، کیونکہ اس میں ایسی مطلقہ عورتوں کی عدت بیان کی گئی ہے جن کو حیض نہ آیا ہو، اور حیض کا نہ آنا بیماری وغیرہ کی وجہ سے ہوسکتا ہے، لہذا اس سے مطلقہ کا نابالغ ہونا ثابت نہیں ہوتا، اور بالفرض اگر کسی نے نابالغ لڑکی سے نکاح کر لیا تو اس سے مباشرت تو وہ کر نہیں سکے گا، کیونکہ اس کی اجازت نہ شریعت دیتی ہے اور نہ عقل وفطرت۔ پھر اگر وہ اس نابالغہ کو طلاق دیتا ہے تو مباشرت نہ کر سکنے کی بنا پر اس کی کوئی عدت نہ ہوگی جیسا کہ سورہ احزاب میں بیان کیا گیا ہے:

"إذا نكحتم المؤمنات ثم طلّقتموهن من قبل أن تمسّوهن فما لكم عليهنّ من عدّة تعتدّونها" (الاحزاب/۴۹)۔

(جب تم مومن عورتوں سے نکاح کرو اور پھر انہیں ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دو تو تمہارے لئے ان پر کوئی عدت واجب نہیں ہے، جس کو تم شمار کرو)۔

جب کہ سورۂ طلاق کی مذکورہ بالا آیت میں ان عورتوں کی عدت جن کو حیض نہ آیا ہو تین ماہ بیان کی گئی ہے۔ معلوم ہوا کہ اس کا تعلق نابالغہ سے نہیں ہے، لہذا یہ آیت نابالغہ کے نکاح کے لئے حجت نہیں بن سکتی۔

(الف) ولایت کے بارے میں لڑکی اور لڑکے میں یہ فرق ہے کہ بالغ لڑکا اپنا نکاح ولی کے توسط کے بغیر کرسکتا ہے، اور لڑکی بھی اپنا نکاح ولی کے توسط کے بغیر کرسکتی ہے، لیکن لڑکی کی غیرت کی وجہ سے ایسا کرنا مناسب نہیں ہے، اور عرف بھی یہی ہے کہ لڑکی کا ولی اس کی اجازت سے اس کا نکاح کردے۔

(ب) نکاح کے بارے میں عاقلہ بالغہ لڑکی کو خود اپنے نفس پر اختیار ہے، وہ اپنی مرضی سے نکاح کرسکتی ہے، ولی کی اجازت ضروری نہیں۔ اگر ولی کی مرضی کے بغیر لڑکی نے از خود اپنا نکاح کرلیا تو شرعاً منعقد ہوگا اور لڑکی گنہگار نہیں ہوگی، البتہ ولی کو بالکل نظر انداز کردینا کوئی مناسب بات نہیں ہے۔ قرآن وسنت سے اس کا ثبوت اس طرح ملتا ہے۔

قرآن کریم میں فرمایا گیا ہے:

''فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف''(البقرہ/۲۳۴)۔

(پھر جب وہ اپنی عدت پوری کرلیں تو معروف طریقہ پر وہ جو کچھ اپنے لئے کریں اس کا تم پر کوئی گناہ نہیں)۔

اس آیت سے عورت کا خود اپنا نکاح کرنے کا حق ثابت ہوتا ہے۔

دوسری جگہ فرمایا گیا ہے:

''فإن طلّقها فلا تحلّ له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره''(البقرہ/۲۳۰)۔

(پھر اگر اس نے (دوبار کے بعد) طلاق دے دی تو اب یہ عورت اس کے لئے حلال نہیں جب تک کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرلے)۔

اس آیت میں نکاح کی نسبت عورت کی طرف کی گئی ہے جو اس بات کی صریح دلیل ہے کہ عورت کو اپنا نکاح کرنے کا اختیار ہے۔

تیسری جگہ ارشاد ہوا ہے:

''فإن طلّقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنّا أن يقيما حدود الله''(البقرہ/۲۳۰)۔

(پھر اگر وہ بھی اس کو طلاق دے دے تو ان دونوں پر مراجعت کرنے (پھر سے نکاح کرنے) میں کوئی گناہ نہیں بشرطیکہ وہ یہ خیال کرتے ہوں کہ وہ اللہ کے حدود کو قائم رکھیں گے)۔

یہ آیت بھی اس بات کی دلیل ہے کہ مرد و عورت ولی کے بغیر ایجاب و قبول کر سکتے ہیں۔ چنانچہ چوتھی جگہ فرمایا گیا:

''وإذا طلّقتم النساء فبلغن أجلهنّ فلا تعضلوهنّ أن ينكحن أزواجهنّ إذا تراضوا بينهم بالمعروف''

(البقرہ، ۲۳۲)۔

(اور جب تم عورتوں کو طلاق دے دو اور وہ اپنی عدت پوری کر لیں تو پھر انہیں اپنے شوہروں سے نکاح کرنے سے نہ روکو جب کہ وہ معروف طریقہ پر باہم رضامندی سے معاملہ طے کریں)۔

اس آیت میں بھی نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے، اور اولیاء کو جو عرفاً اور عادۃً عورتوں کے نکاح کر دیا کرتے تھے، منع کیا گیا ہے کہ وہ عورتوں کو اپنے نکاح سے نہ روکیں جب کہ وہ معروف طریقہ پر اپنے سابق شوہروں سے باہمی رضامندی سے نکاح کرنا چاہیں۔

اس پر یہ معارضہ کیا جاتا ہے کہ ان آیتوں میں ثیبہ (مطلقہ یا بیوہ) عورتوں کا حکم بیان کیا گیا ہے، مگر اول تو شان نزول سے حکم کی عمومیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، مزید یہ کہ باکرہ عورتوں کے نکاح کا حکم علیحدہ سے بیان نہیں ہوا ہے، اس لئے عورت خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ، اس کی اپنی مرضی کے مطابق نکاح کرنے کا اختیار ہے، اور ولی کو اس پر نہ جبر کرنے کا اختیار ہے اور نہ اسے اپنی مرضی کے مطابق نکاح کرنے سے روکنے کا۔

ولی کے حق میں سورہ نور کی آیت نمبر ۳۲ ''وانكحوا الأيامىٰ منكم'' (اور تم میں سے جو لوگ مجرد ہوں ان کے نکاح کر دو) بھی پیش کی جاتی ہے، لیکن ایامیٰ (مجرد) میں مرد اور عورتیں دونوں شامل ہیں، تو کیا مرد ولی کے بغیر اپنا نکاح نہیں کر سکتا؟ اگر کر سکتا ہے تو عورت کیوں نہیں کر سکتی؟ پھر اس آیت میں خطاب معاشرہ سے ہے نہ کہ صرف اولیاء سے، مزید برآں یہ آیت ولی کو نہ جبر کرنے کا اختیار دیتی ہے اور نہ عورت کے حق نکاح کو ولی کی طرف منتقل کرتی ہے۔

اور جہاں تک حدیث کا تعلق ہے اس میں صراحت کے ساتھ فرمایا گیا ہے کہ باکرہ کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر نہ کیا جائے۔

''لا تنكح الأيم حتى تستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن'' (مسلم: کتاب النکاح)۔

(ثیبہ کا نکاح اس کی رضامندی کے بغیر نہ کیا جائے اور باکرہ کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر نہ کیا جائے)۔

اور جب باکرہ کی اجازت ضروری قرار پائی تو ولی کی رضامندی کہاں لازم قرار پائی؟ اگر ولی کی رضامندی کو بھی لازم قرار دیا جائے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر باکرہ کو ایک رشتہ پسند ہو اور ولی اس پر رضامند نہ ہو تو کیا اس کو نکاح سے روک دیا جائے گا؟ اگر روک دیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ولی کی رضامندی کے بغیر باکرہ کا نکاح ہو ہی نہیں سکتا۔ ایسی صورت میں باکرہ کی اجازت یا رضامندی ہی بے معنی ہو کر رہ جاتی ہے، کیونکہ کبھی ولی راضی ہوگا تو باکرہ راضی نہیں ہوگی، اور اگر باکرہ راضی ہو تو ولی راضی نہیں ہوگا۔

ظاہر ہے اسلام عورتوں کے لئے ایسی مشکلات پیدا کرنا نہیں چاہتا جس کے نتیجہ میں وہ شادی سے محروم رہیں، اور اس محرومی کی مثالیں موجودہ معاشرہ میں دیکھنے میں آتی ہیں، اس لئے ولی کی رضامندی کو شرط قرار دینا خلاف مصلحت ہے۔

مؤطا امام مالک میں حضرت عبداللہ بن عباس سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

''الأيّم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها'' (المؤطا: کتاب النکاح)۔

(ثیبہ اپنے معاملہ میں ولی سے زیادہ حق رکھتی ہے اور بکر (کنواری) سے اس کے معاملہ میں اجازت لی جائے اور اس کی اجازت اس کا خاموش رہنا ہے)۔

یہ حدیث صراحت کرتی ہے کہ ثیبہ کو نکاح کے معاملہ میں اختیار ہے اور وہ ولی کی رضامندی کی پابند نہیں ہے۔ رہی بکر (کنواری) تو وہ زیادہ شرمیلی ہوتی ہے، اس لئے اس کی خاموشی کو اس کی اجازت پر محمول کیا گیا، جس سے واضح ہے کہ ولی کو اپنی مرضی اس پر تھوپنے کا اختیار نہیں ہے۔

واقعات سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہے۔ بخاری کی روایت ہے:

عن خنساء بنت خدام أن أباها زوّجها وهي ثيبٌ فكرهت ذلك فأتت رسول الله ﷺ فردّ نكاحه (البخاری: کتاب النکاح)۔

(خنساء بنت خدام سے روایت ہے کہ وہ ثیبہ تھیں اور ان کے والد نے ان کا نکاح کر دیا جو انھیں پسند نہیں تھا، وہ رسول اللہؐ کی خدمت میں حاضر ہوئیں تو آپ نے ان کا نکاح رد کر دیا)۔

دوسرا واقعہ وہ ہے جسے نسائی نے صحیح اسناد کے ساتھ حضرت عائشہؓ سے نقل کیا ہے:

عن عائشة أن فتاة دخلت عليها فقالت: إن أبي زوّجني ابن أخيه ليرفع بي خسّته وأنا كارهة قالت: اجلسي حتى يأتي النبي ﷺ فجاء رسول الله ﷺ فأخبرته فأرسل إلى أبيها فدعاه فجعل الأمر إليها فقالت: يا رسول الله! قد أجزت ما صنع أبي ولكن أردت أن أعلم أ للنساء من الأمر شيء (النسائی: کتاب النکاح)۔

(حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ ایک عورت ان کے پاس آئی اور کہنے لگی کہ میرے باپ نے میرا نکاح اپنے بھتیجے کے ساتھ کر دیا تا کہ میرے ذریعہ اس کی خست کو دور کرے جبکہ میں اسے پسند نہیں کرتی۔ حضرت عائشہؓ نے کہا: نبی ﷺ کے تشریف لانے تک بیٹھی رہو۔ پھر جب رسول اللہ ﷺ تشریف لائے تو اس نے آپؐ کو یہ واقعہ سنایا۔ آپؐ نے اس کے والد کو بلا بھیجا اور عورت کو اختیار دیا۔ عورت نے کہا: یارسول اللہ! میرے والد نے میرا جو نکاح کر دیا ہے اسے میں برقرار رکھتی ہوں، میں دراصل یہ جاننا چاہتی تھی کہ کیا عورتوں کو اپنے نکاح کا حق ہے؟)۔

یہ واقعہ باکرہ سے تعلق رکھتا ہے، چنانچہ امام نسائی نے باب باندھا ہے "باکرہ کا نکاح اس کا باپ اس کی نارضامندی کے

باوجود کردے''۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر باپ (ولی) نے باکرہ کا نکاح اس کی رضامندی کے بغیر کر دیا ہو تو باکرہ کو اس بات کا اختیار ہے کہ وہ اس نکاح کو فسخ کردے۔

ان حدیثوں کے مقابلے میں کچھ ایسی حدیثوں کو پیش کیا جاتا ہے جو ان کی معارض ہیں۔ اس سلسلہ کی ایک حدیث ترمذی کی ہے:

قال رسول الله ﷺ: لا نکاح إلا بولي (الترمذی: ابواب النکاح)۔

(رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ولی کے بغیر نکاح نہیں)۔

اس کے ایک راوی ابواسحاق ہیں جو مدلس ہیں (تہذیب ۶۶/۸) اور اس کے دوسرے راوی شریک بن عبداللہ کے بارے میں متعدد محدثین نے کہا ہے کہ وہ سیئ الحفظ ہیں اور بہ کثرت غلطیاں کرتے ہیں۔ نسائی اور دارقطنی کہتے ہیں: وہ قوی نہیں ہیں (تہذیب ۳۳۳/۴)۔

اس حدیث کی اسناد دوسرے طریقہ پر بھی ہے جس کے ایک راوی اسرائیل ہیں جن کے بارے میں محدثین کی مختلف رائیں ہیں۔ بعض محدثین نے انہیں ضعیف کہا ہے، اور ابن حزم نے ان کی کئی حدیثیں رد کر دی ہیں (تہذیب ۲۹۰/۱)۔

تیسرے طریقہ کی اسناد میں ابوعوانہ ہیں جن کا اصل نام وضاح بن عبداللہ یشکری ہے، ان کے بارے میں متعدد محدثین کی رائے یہ ہے کہ وہ جب لکھی ہوئی حدیث پیش کرتے ہیں تو صحیح ہوتی ہے لیکن جب یادداشت سے بیان کرتے ہیں تو بہ کثرت غلطیاں کرتے ہیں۔ ابوحاتم کی یہی رائے ہے۔ ابن مدینی کہتے ہیں کہ ان کی حدیث میں عجیب وغریب باتیں ہوتی ہیں (تہذیب ۱۱۶/۱۱)۔

چوتھے طریقہ کی اسناد میں یونس بن ابی اسحاق ہیں جن کے بارے میں محدثین کی رائیں مختلف ہیں۔ علی ابن المدینی سے منقول ہے کہ وہ شدید غفلت برتتے ہیں۔ امام احمد بن حنبل ان کی حدیث کو ضعیف قرار دیتے تھے۔ ابوحاتم کہتے ہیں: وہ سچے ہیں لیکن ان کی حدیث کو حجت کے طور پر پیش نہیں کیا جاسکتا (تہذیب ۴۳۳/۱۱)۔

ان تمام طریقوں سے اسناد امام ترمذی نے ''باب ماجاء لانکاح الابولی'' میں بیان کر دی ہیں اور حدیث کے بارے میں جو اختلاف ہے اس کو بھی نقل کر دیا ہے۔ جن صحابہ سے یہ روایت بیان کی گئی ہے اس میں حضرت عائشہ کا نام بھی ہے جب کہ حضرت عائشہ نے اپنی بھتیجی کا نکاح اس کے باپ عبدالرحمٰن کی غیر موجودگی میں کر دیا تھا (تحفۃ الاحوذی ۲۲۹/۴) اگر وہ اس حدیث کی راوی ہوتیں کہ ولی کے بغیر نکاح نہیں تو اپنے بھائی کا انتظار کئے بغیر اس کی لڑکی کا نکاح کیسے کر دیتیں؟ علاوہ ازیں اگر اس حدیث کو صحیح تسلیم کیا جائے تو اس کا اطلاق ثیبہ پر بھی ہوگا کیونکہ ''ولی کے بغیر نکاح نہیں'' میں بکر کی کوئی قید نہیں ہے جبکہ ثیبہ کے بارے میں بدلائل واضح ہو چکا کہ اس کو اپنے نفس پر اختیار ہے۔

دوسری حدیث جس سے نکاح کے لئے ولی کو شرط کے طور پر پیش کیا جاتا ہے ترمذی کی درج ذیل حدیث ہے:

حدثنا ابن أبی عمر أخبرنا سفیان بن عیینة عن جریج عن سلیمان عن الزهری عن عروة عن عائشة أن رسول الله ﷺ قال: أیما امراة نکحت بغیر إذن ولیها فنکاحها باطل، فنکاحها باطل، فنکاحها باطل. فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له (الترمذی ابواب النکاح)۔

(ابن ابی عمر نے ہم سے بیان کیا، ہمیں سفیان بن عیینہ نے خبر دی، وہ جریج سے اور وہ سلیمان سے اور وہ زہری سے اور وہ عروہ سے اور وہ حضرت عائشہ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس عورت نے اپنا نکاح اپنے ولی کی اجازت کے بغیر کیا تو اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، پھر اگر اس سے (مرد نے) مباشرت کی تو اس مباشرت کو حلال کر دینے کی بنا پر عورت کے لئے مہر ہے، اور اگر اولیاء کے درمیان نزاع ہو جائے تو سلطان اس کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہیں)۔

امام ترمذی نے اس حدیث کو نقل کر کے لکھا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، مگر ان کی اس رائے سے اتفاق نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اس میں متعدد پہلوؤں سے کلام کی گنجائش ہے:

اولاً: یہ حدیث عنعنہ کے ساتھ مروی ہے جس کے ایک راوی زہری ہیں، اور جب زہری سے اس روایت کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے انکار کیا (تحفۃ الاحوذی ۴/۲۲۸۔۲۳۱) اس لئے زہری کی طرف اس کی نسبت صحیح نہیں۔

ثانیاً: اس کے ایک راوی سلیمان بن موسیٰ اموی ہیں جن کے بارے میں محدثین کے مختلف اقوال ہیں۔ امام بخاری کہتے ہیں: "ان کے پاس منکر حدیثیں ہیں۔ نسائی کہتے ہیں: وہ فقیہ ہیں لیکن حدیث میں قوی نہیں۔ ابن مدینی کہتے ہیں: ان کا حافظہ موت سے پہلے خراب ہو گیا تھا (تہذیب ۴/۲۲۶۔۲۲۷)۔

ثالثاً: اس کے ایک راوی ابن جریج ہیں جو مشہور ثقہ راوی ہیں لیکن تدلیس کیا کرتے تھے اور انہوں نے ستر عورتوں سے متعہ کیا تھا اور وہ اس کو جائز سمجھتے تھے۔ احمد بن حنبل کہتے ہیں: ابن جریج کی بعض مرسل حدیثیں موضوع ہوتی ہیں (میزان الاعتدال ۲/۶۵۹)۔ امام مالک کہتے ہیں: ابن جریج حاطب اللیل ہیں۔ دارقطنی کہتے ہیں: وہ بری طرح تدلیس کرتے تھے۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ثقہ راویوں میں کیا ہے (تہذیب ۶/۴۰۲)۔

رابعاً: یہ روایت حضرت عائشہؓ سے مروی ہے جب کہ حضرت عائشہؓ نے اپنی بھتیجی کا نکاح ولی کی غیر موجودگی میں کر دیا تھا جس کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے، اس لئے اس حدیث کی نسبت حضرت عائشہ کی طرف صحیح معلوم نہیں ہوتی۔

خامساً: اس حدیث میں ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کو باطل قرار دیا گیا ہے اور ساتھ ہی ایسے نکاح پر مہر کو لازم قرار دیا گیا ہے۔ اگر نکاح ہی سرے سے باطل ہوا تو اس پر مہر کا کیا سوال؟ اور ایسی صورت میں تو تعزیر لازم آ جاتی مگر حدیث میں اس کا کوئی ذکر نہیں۔

سادساً: اس حدیث میں باکرہ کی کوئی صراحت نہیں ہے، اس لئے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کے باطل ہونے کا اطلاق ثیبہ پر بھی ہوگا جب کہ بدلائل واضح ہو چکا کہ ثیبہ کو اپنے نفس پر اختیار ہے۔

سابعاً: حدیث میں اولیاء کے تنازع کا ذکر ہے اور پھر اس کا حل یہ پیش کیا گیا کہ سلطان اس کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہیں، حالانکہ یہاں اولیاء موجود ہیں، اس لئے اس کے متن کو حدیث رسول باور کرنا مشکل ہے۔

ان وجوہ سے یہ حدیث ضعیف حجت نہیں ہوتی، لہذا اس حدیث کو بلا اجازت ولی باکرہ کے نکاح کو باطل قرار دینے کی دلیل بنانا صحیح نہیں۔

تیسری حدیث ابن ماجہ کی ہے جس کو ولی کی شرط کے طور پر پیش کیا جاتا ہے:

حدثنا جميل بن الحسن العتكي، ثنا محمد بن مروان العقيلي، ثنا هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها، فإن الزانية هي التي تزوج نفسها (ابن ماجہ: کتاب النکاح)۔

(جمیل بن حسن عتکی نے ہم سے بیان کیا، ہم سے محمد بن مروان عقیلی نے بیان کیا، ہم سے ہشام ابن حسان نے بیان کیا، وہ محمد بن سیرین سے روایت کرتے ہیں، وہ ابو ہریرہ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: عورت عورت کا نکاح نہ کرے اور عورت خود اپنا نکاح بھی نہ کرے کیونکہ زانیہ اپنا نکاح خود کرتی ہے)۔

اس حدیث کے راوی جمیل بن حسن عتکی ہیں جن کے بارے میں ابن ابی حاتم کہتے ہیں کہ ہم نے ان سے کوئی روایت نہیں لکھی۔ عبدان کہتے ہیں کہ وہ کذاب اور فاسق ہے۔ اور ابن حبان نے ان کا ذکر ثقہ راویوں میں کیا ہے اور کہا ہے کہ وہ غیر مانوس روایتیں بیان کرتے ہیں (تہذیب ۲/۱۱۳)۔ اس حدیث کے دوسرے راوی محمد بن مروان عقیلی ہیں جن کے بارے میں بھی محدثین کے اقوال مختلف ہیں۔ عبداللہ بن احمد اپنے والد سے بیان کرتے ہیں کہ میں نے انہیں دیکھا وہ حدیثیں بیان کررہے تھے، لیکن میں نے ان کو نہیں لکھا اور دانستہ ان کو ترک کردیا (تہذیب ۹/۴۳۵) مطلب یہ کہ امام احمد بن حنبل کے نزدیک وہ ضعیف راوی ہیں۔ اس طرح اسناد کے اعتبار سے یہ حدیث ضعیف ہے جو حجت نہیں بن سکتی۔ علاوہ ازیں اس حدیث کا مطلب اس کے آخری فقرہ سے واضح ہے یعنی کوئی عورت زانیہ کی طرح اپنا نکاح نہ کرے۔ ظاہر ہے زانیہ بغیر گواہوں کے اپنا نکاح کرتی ہے اور اس کا کوئی اعلان نہیں ہوتا لیکن شرعی نکاح میں گواہوں کا اور اعلان کا ہونا ضروری ہے، اور مذکورہ حدیث میں اس کے بغیر نکاح کرنے کی ممانعت کی گئی ہے۔ اور زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ عورت اپنا نکاح از خود نہ کرے بلکہ کسی مرد کو مقرر کرے جو اس کا نکاح پڑھائے۔ بہر صورت اس حدیث میں ولی کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

جہاں تک فقہاء کی آراء کا تعلق ہے امام ابو حنیفہؒ ولی کو بالغہ کے نکاح کے لئے شرط نہیں قرار دیتے لیکن امام شافعی کے نزدیک ولی کے بغیر نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ امام مالک ولی کی اجازت کو اتمام نکاح کے لئے ضروری قرار دیتے ہیں نہ کہ صحت نکاح کے لئے۔ امام احمد بن حنبل کے نزدیک ولی نکاح کے لئے شرط ہے۔ اور جہاں تک مسلم پرسنل لاء کا تعلق ہے عورت کے نکاح کے اختیار کو اس طرح بیان کیا گیا ہے۔

23.(3) (a) Under Hanafi and Ismaili Shite law she becomes competent when being of sound mind she attains puberty.

(b) Under the Shafii and Malki law, a 'thayyiba' is competent so to contract but not a woman who is a virgin; the marriage of an adult virgin governed by the Shafii law, contracted by her father without her consent, has however been held not to be valid (Muslim Law by Tayabji P.47)

ولایت نکاح کے مسئلہ پر ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن نے مجموعہ قوانین اسلامی میں تفصیلی اور مدلل بحث کی ہے اور اخیر میں اپنا یہ تجزیہ پیش کیا ہے کہ:

"مندرجہ بالا بحث کی روشنی میں ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ معاہدہ نکاح کے اصل فریق مرد اور عورت ہیں نہ کہ ان کے ولی۔ اس لئے ایک بالغ اور عاقل عورت کو یہ حق ہونا چاہئے کہ وہ بلا وساطت ولی اپنا نکاح کرنے پر قادر ہو (مجموعہ قوانین اسلامی، مطبوعہ پاکستان ۱۰۰/۱)۔

بالغہ کے نکاح کے لئے ولی کو شرط قرار دینے والے کہتے ہیں کہ اگر یہ اختیار باکرہ کو حاصل ہو تو وہ الٹے سیدھے فیصلے کرے گی، مگر موجودہ زمانہ میں تو لڑکی کے باپ کے بارے میں بھی یہ بات دیکھنے میں آتی ہے کہ وہ اپنی لڑکی کو بیچ دیتے ہیں۔ اور کتنے ہیں جو اپنی برادری کے باہر نکاح کر دینے کے لئے تیار نہیں ہوتے جس کی وجہ سے عورتوں کی شادیاں نہیں ہو پاتیں۔ لہٰذا اولیاء کو اختیار دے کر لڑکیوں کو بے بس کرنا ہوگا، اور شریعت کا یہ منشا ہرگز نہیں ہوسکتا۔ شریعت نے جس طرح مرد کو اپنی مرضی کے مطابق نکاح کرنے کا اختیار دیا ہے اسی طرح عورت کو بھی اپنی مرضی کے مطابق نکاح کرنے کا اختیار دیا ہے۔ اور ولی کو یہ اختیار نہیں دیا ہے کہ وہ اپنی مرضی اس پر تھوپے، البتہ مناسب اور پسندیدہ بات عورت کے حق میں یہ ضرور ہے کہ وہ ولی کے توسط سے یا کسی مرد کو اپنا وکیل بنا کر نکاح کرے۔ عورت کی غیرت اور حیاداری کا یہ تقاضا ضرور ہے کہ وہ براہ راست اپنا نکاح نہ کرے۔

(ج) عاقلہ بالغہ نے ولی کی اجازت اور مرضی کے بغیر اپنا نکاح کرلیا اور جب ولی کو اس نکاح کا علم ہوا تو اس نے اس نکاح سے اتفاق کیا یا اسے رد کر دیا تو شرعاً دونوں صورتوں میں اس کا نکاح منعقد ہوگیا۔

۳۔ عاقلہ بالغہ لڑکی کے از خود نکاح کر لینے کی صورت میں اولیاء کو اس نکاح پر اعتراض کرنے کا حق نہیں ہے اور اولیاء اس نکاح کو بذریعہ قاضی فسخ نہیں کرا سکتے۔ جن فقہاء نے کفاءت یا مہر میں کمی کی وجہ سے اولیاء کے اعتراض کے حق کو تسلیم کیا ہے انہوں نے قرآن وسنت کی کوئی دلیل پیش نہیں کی ہے۔ کفاءت تو فقہاء کا اجتہاد ہے، اور مہر عورت کا حق ہے، اگر وہ کم پر راضی ہے تو کسی کو اس پر اعتراض کا کیا حق؟

۴۔ زیر ولایت لڑکی کا نکاح ولی نے اس کی نابالغی کے زمانہ میں کر دیا لیکن لڑکی اس نکاح سے مطمئن اور خوش نہیں ہے تو وہ اس نکاح کو یقیناً فسخ کرا سکتی ہے۔ اول تو نابالغہ کا نکاح کرنے کے لئے کوئی وجہ جواز نہیں ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا۔ اور جب بالغہ کی اجازت کو شریعت نے ضروری قرار دیا ہے تو نابالغہ کو اس کے بالغ ہونے کے بعد بے اختیار قرار دینا کیا معنی؟ اگر باپ دادا نے بھی نابالغہ کا نکاح کر دیا ہو تو اس کے بالغ ہو جانے کے بعد اس نکاح کو رد کرنے کا اختیار لڑکی کو ہے اور باپ دادا کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ اپنی مرضی اس پر تھوپیں۔ نکاح کے بعد نباہ لڑکی کو کرنا ہے نہ کہ باپ یا دادا کو، پھر اس کی مرضی کے علی الرغم اسے کس طرح کسی کے نکاح میں دیا جا سکتا ہے؟

۵۔ خیار بلوغ کا حق لڑکی کو اس وقت تک حاصل ہوتا ہے جب تک کہ وہ معاملہ کو اچھی طرح سمجھ نہ لے یا جب تک شوہر سے مباشرت نہ کر لے۔

۶۔ اگر ولی نے لڑکی کا نکاح اس کی مرضی کے بغیر کر دیا تو عورت اس نکاح کو خود رد کر سکتی ہے۔ قاضی کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں۔

۷۔ ولی عورت کے اقرب لوگ ہیں جن کو عصبات کہتے ہیں۔ باپ پھر بیٹا پھر بھائی وغیرہ۔

۸۔ جب شرعاً ولی کی اجازت بالغہ کے لئے شرط نہیں ہے تو یہ سوال پیدا نہیں ہوتا کہ کسی ایک ولی کی اجازت کافی ہوگی یا تمام مساوی اولیاء کا اتفاق ضروری ہوگا۔

☆☆☆☆☆

(۳)

ولایت کے احکام

مفتی مصلح الدین احمد

نکاح کی تعریف:

احناف کے یہاں عقد نکاح کی تعریف "عقد یفید ملک المتعة قصداً " یا "عقد وضع لتملیک منافع البضع" ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ نکاح کی وجہ سے ایک مرد کو ایسی عورت کہ جس کے ساتھ نکاح کرنے سے کوئی مانع شرعی نہ ہو، اس سے فائدہ اٹھانے کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔

نکاح کی مشروعیت کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع امت سے ثابت ہے۔

کتاب اللہ:

ارشاد خداوندی ہے: "فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلث ورباع" (سورہ نساء) یعنی حلال عورتوں میں سے جو تم کو پسند ہو ان سے نکاح کرلو، "وانکحوا الأیامیٰ منکم والصالحین من عبادکم وإمائکم" (سورہ نور) تم میں سے جو مرد وعورت بے نکاح ہوں، ان کا نکاح کر دیا کرو۔

سنت رسول اللہ:

ارشاد نبوی ہے: "یا معشر الشباب من استطاع منکم البائة فلیتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج" (بخاری ومسلم) یعنی اے نوجوانوں کے گروہ! تم میں سے جو شخص بیوی بچوں کے نان ونفقہ وغیرہ اخراجات کی ادائیگی پر قادر ہو، اس کو نکاح کر لینا چاہئے کیونکہ نکاح نگاہوں کو نیچی رکھنے اور شرمگاہ کی حفاظت کا ذریعہ ہے۔

اجماع امت:

نکاح کے جواز پر پوری امت مسلمہ کا اجماع ہے۔

نکاح کا حکم شرعی:

احوال واشخاص کے اعتبار سے حکم شرعی مختلف ہوتا ہے، جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

واجب:

جس شخص کو نکاح نہ کرنے کی صورت میں مبتلائے زنا ہوجانے کا یقین یا ظن غالب ہو، اور وہ بیوی کے مہر، نان ونفقہ، حقوق زوجیت ادا کرنے پر قادر ہو، نیز بیوی پر ظلم اور اس کے حقوق زوجیت میں قصور وکوتاہی کا اس کو اندیشہ نہ ہو اور روزہ وغیرہ سے خود کو وقوع زنا سے بچانا ممکن نہ ہو، تو پاکدامنی اور خود کو حرام سے بچانے کے لئے اس کو نکاح کرنا واجب ہے، شرعی ضابطہ وقانون ہے "ما لا یتم الواجب إلا به فهو واجب وطریقه الزواج" یعنی جس امر پر کسی واجب کی تکمیل موقوف ہو، وہ امر واجب ہے۔

حرام:

جس شخص کو بیوی پر ظلم اور حقوق زوجیت ادا نہ کرنے کا یقین یا ظن غالب ہو بایں طور کہ وہ نکاح کی تکالیف شرعیہ کی ادائیگی سے عاجز ہو، ایسے شخص کے لئے نکاح کرنا حرام ہے، لأن ما أدی إلی الحرام فهو حرام۔

حکم نکاح بہ وقت تعارض اسباب:

وجوب نکاح اور حرمت نکاح کے وجوہ واسباب متعارض ہوں مثلاً نکاح نہ کرنے کی صورت میں زنا کے اندر مبتلا ہوجانے کا یقین یا ظن غالب ہو، نیز نکاح کرنے کی صورت میں بیوی پر ظلم اور حقوق زوجیت ادا نہ کرنے کا بھی یقین یا ظن غالب ہو، اس صورت میں کیا حکم ہوگا؟

ایک قول یہ ہے کہ ایسے شخص کے لئے نکاح حرام ہے کیونکہ حلت وحرمت کے پہلو جمع ہونے کی صورت میں حرمت کے پہلو کو ترجیح ہوتی ہے، نیز حق تعالی کا ارشاد ہے: "ولیستعفف الذین لا یجدون نکاحاً حتی یغنیهم الله من فضله" (سورہ نور) جو لوگ نکاح کرنے کی استطاعت نہیں رکھتے وہ حصول غناء تک نکاح سے باز رہیں، اجتناب کریں۔ نیز ارشاد نبوی ہے: "ومن لم یستطع فعلیه الصوم فإنه له وجاء (بخاری ومسلم)، اس حدیث میں استطاعت نکاح نہ ہونے کی صورت میں شہوات پر قابو اور کنٹرول کے لئے روزے رکھنے کی ہدایت کی گئی ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ ایسے شخص کو نکاح کرلینا بہتر ہے کیونکہ عام طور پر نکاح کے بعد مرد کی طبیعت میں نرمی پیدا ہوجاتی ہے، معاملات درست ہوجاتے ہیں، قساوت قلبی میں کمی آجاتی ہے، علاوہ ازیں نکاح نہ کرنے کی صورت میں وقوع زنا کا اندیشہ ہے۔

کراہت:

بہ صورت نکاح ظلم اور حقوق زوجیت ادا نہ کرسکنے کا خوف ہو اور مبتلائے زنا ہونے کا خطرہ نہ ہو تو ایسے شخص کے لئے نکاح کرنا مکروہ ہے۔

استحباب وندب:

جو شخص معتدل المزاج ہو بایں طور کہ عدم نکاح کی صورت میں وقوع زنا اور نکاح کی صورت میں بیوی پر ظلم اور حقوق زوجیت ادانہ کرنے کا اسے خطرہ نہ ہو، اس کے لئے نکاح کرنا مستحب اور بہتر ہے، کیونکہ ارشاد نبوی ہے کہ نکاح کرنا میری سنت ہے۔ پس جو شخص میری سنت سے روگردانی کرے وہ میرے طریقہ پر نہیں، نیز حضور اکرم ﷺ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے نکاح کیا اور اس پر مداومت کی، نیز امت مسلمہ نے ہر دور میں اس معاملہ کے اندر حضور ﷺ اور صحابہؓ کی متابعت کی، پس یہ مداومت اور متابعت دلیل سنت ہے۔

مشروعیت نکاح کی حکمت ومصلحت:

انسان کا وقوع فی الحرام سے محفوظ رہنا، نسل انسانی کی بقاء وتحفظ، حسب ونسب کی حفاظت، زوجین کے خاندانوں میں محبت ومودت اور باہمی تعاون وتناصر، صالح معاشرہ کا وجود وقیام وغیرہ بہت سے منافع ومصالح ہیں جس کی بنا پر نکاح مشروع کیا گیا۔

اہلیت زوجین:

انعقاد وصحت نکاح کے لئے زوجین کا عاقل وبالغ ہونا شرط ہے یا نہیں؟ ابن شبرمہ، ابوبکر اصم اور عثمان بتی رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ نابالغ بچوں کا نکاح قبل از بلوغ نہ کرایا جائے، ارشاد خداوندی ہے: "حتی إذا بلغوا النكاح" (سورہ نساء) پس اگر قبل از بلوغ درست ہو تو بلوغ کی قید کا کوئی فائدہ نہیں۔

علامہ ابن حزمؒ فرماتے ہیں کہ نابالغ لڑکی کا نکاح تو آثار مرویہ کی بنا پر جائز ہے اور نابالغ لڑکے کا نکاح جائز نہیں۔

لیکن جمہور فقہائے امت کے نزدیک جواز وصحت نکاح کے لئے بلوغ اور عقل شرط نہیں، اس لئے وہ فرماتے ہیں کہ صغیر ومجنون کا نکاح صحیح ہے۔

صغر:

ائمہ اربعہ وجمہور فقہاء کے نزدیک نابالغ لڑکے اور لڑکی کا نکاح کرا دیا جائے تو درست ہو جاتا ہے بلکہ ابن منذر نے تو نابالغ بچی کا کفو میں نکاح کر دیا جاوے تو اس نکاح کے جواز پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے، نابالغ کے نکاح کو فقہائے امت نے درج ذیل دلائل کی بنیاد پر جائز قرار دیا ہے:

ا۔ "واللائي يئسن من المحيض من نساء كم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللائي لم يحضن" (سورہ طلاق)۔ آیت کریمہ میں نابالغہ بچی کی عدت عورت کی طرح تین ماہ بیان کی گئی ہے، اور ظاہر ہے کہ عدت نکاح وفراق کے بعد ہی واجب ہوا کرتی ہے۔

۲۔" وأنكحوا الأيامىٰ منكم" (سورہ نور) بے نکاحوں کا نکاح کرادیا کرو، جس میں بے خاوند عورت بھی داخل ہے، اور بے خاوند عورت مطلق ہے اس میں بالغہ کی قید نہیں۔ اسی طرح بے نکاح کے اطلاق میں بالغ مرد اور نابالغ بچہ دونوں شامل ہیں۔

۳۔ عن عائشة تزوجني النبي وأنا بنت ست وبنى بي وأنا بنت تسع (بخاری ومسلم) حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حضورؐ سے میرا نکاح چھ سال کی عمر میں ہوا اور نو سال کی عمر میں میری رخصتی ہوئی، حضورؐ نے حضرت حمزہ کی بیٹی کا نکاح ابن ابی سلمہ سے کیا حالانکہ اس وقت دونوں نابالغ تھے۔

۴۔ آثار صحابہ: بہت سے صحابہ کرامؓ سے نابالغ لڑکے و لڑکی کا نکاح کرادینا ثابت ہے۔

تزویج صغار کا حق کس کو ہے؟

جمہور فقہاء امت جو تزویج صغار کے جواز کے قائل ہیں وہ اس بارے میں مختلف ہیں کہ تزویج صغار کا حق کس کو حاصل ہے؟ مالکیہ وحنابلہ کہتے ہیں کہ صرف باپ، باپ کا وصی، حاکم، ان تینوں ہی کو تزویج صغار کا حق ہے کیونکہ اولاد پر باپ کی شفقت کامل ہے، بچوں کی خیر خواہی اور ان کے مصالح وغیرہ کی حقیقی دلچسپی باپ ہی کو ہوتی ہے، اور باپ کا وصی اور حاکم باپ کے حکم میں ہوا کرتے ہیں (المغنی ۶/۴۸۹ وغیرہ)۔

حنفیہ فرماتے ہیں کہ باپ اور دادا اور ان کے علاوہ دیگر عصبات کو صغیر وصغیرہ کا نکاح کرانے کا حق ہے کیونکہ ارشاد خداوندی ہے: "وإن خفتم أن لا تقسطوا في اليتامىٰ فانكحوا ما طاب لكم الخ" (سورہ نساء) یعنی یتامیٰ کے نکاح کے سلسلہ میں جب ظلم کا اندیشہ ہو تو آیت کریمہ میں اولیاء یتامیٰ کو ان کے نکاح کا حکم دیا گیا ہے، اور ایک روایت میں تو امام ابوحنیفہؒ نے صاحبینؒ کے برخلاف عصبہ رشتہ داروں کے نہ ہونے کی صورت میں غیر عصبہ رشتہ داروں (ماں، بہن، خالہ وغیرہ) کو تزویج صغار کی اجازت دی ہے، اور اس کی دلیل ارشاد خداوندی: "وأنكحوا الأيامىٰ منكم" (سورہ نور) کا عموم ہے کہ آیت کریمہ میں عصبہ کی تفریق کے بغیر نکاح کرادینے کا حکم دیا ہے (بدائع ۲/۲۴۰، مبسوط ۴/۲۱۳ وغیرہ)۔

شافعیہ کے نزدیک باپ اور دادا کے علاوہ اور کسی کو تزویج صغار کا حق نہیں۔ "الثيب أحق بنفسها من وليها والبكر يزوجها أبوها" (دار قطنی) ثیبہ اپنے ولی کی بہ نسبت اپنے نکاح کی زیادہ حقدار ہے اور باکرہ (کنواری) کا نکاح اس کا باپ کرائے۔ نیز مسلم شریف کی روایت میں ہے: "والبكر يستأمرها أبوها" یعنی باکرہ سے اس کا باپ اجازت نکاح لے، اور باپ کی غیر موجودگی میں ولایت وعصوبت کے اندر دادا باپ کے قائم مقام ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ مالکیہ یوں کہتے ہیں کہ قیاس اس بات کا مقتضی ہے کہ تزویج صغائر جائز نہ ہو، مگر آثار مرویہ کی بنا پر باپ کے حق میں قیاس کو ترک کر دیا گیا لہٰذا باپ کے علاوہ کا حکم قیاس کے تقاضہ پر برقرار رہا۔

حنابلہ نے دیکھا کہ تزویج صغار کے سلسلہ میں احادیث باپ پر مقصور ہیں۔

شافعیہ نے احادیث سے استدلال کیا مگر انہوں نے دادا کو باپ پر قیاس کیا۔

حنفیہ نے آیات قرآنیہ کہ جن میں یتامی وغیر یتامی کی تزویج کا اولیاء کو حکم دیا گیا ہے، ان کے عموم کو تزویج صغار کے بارے میں اختیار کیا ہے۔

البتہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے تزویج صغار کی صحت وجواز کے لئے کفاءت اور مہر مثل کو شرط قرار دیا ہے، کیونکہ ولایت مصلحت پر مبنی ہے اور غیر کفو یا غیر مہر مثل میں کیا جانے والا نکاح کسی صورت میں مصلحت وخیر خواہی پر مبنی نہیں ہو سکتا۔

عقل: صحت نکاح کے لئے زوجین کا عاقل ہونا بھی بالاتفاق شرط نہیں، لہذا ولی کا مجنون اور مجنونہ، اسی طرح معتوہ اور معتوہہ (مغلوب العقل اور ناقص العقل کو معتوہ کہتے ہیں) کا نکاح کرادینا صحیح ہے، بالغ ہوں یا نابالغ، باکرہ ہوں یا ثیبہ (بدائع ۲/۲۴۱)۔

ولایتِ نکاح:

بہ اتفاق فقہاء نکاح کی صحت وانعقاد کے لئے ولایت انشاء ضروری ہے، یا تو بذات خود یا بالغیر۔ پس اگر یہ ولایت انشاء پائی جائے گی تو عقد نکاح صحیح اور نافذ ہو جائے گا ورنہ جمہور کے نزدیک باطل اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک موقوف رہے گا۔

اب ولایت کے بارے میں درج ذیل امور بحث طلب ہیں: ولایت کے معنیٰ، ولایت کی انواع، عورت کے نکاح میں ولایت کی شرط، ولی کی شرائط، ولایت نکاح کس کو حاصل ہے؟ ولایت کس پر ثابت ہوگی؟ اولیاء کی ترتیب، عورت کی اجازت نکاح کی کیفیت، عضل ولی یعنی ولی کا روکنا، ولی کا غائب یا مفقود یا قید ہونا۔

ولایت کے معنیٰ:

ولایت کے لغوی معنیٰ محبت ونصرت کے ہیں **"ومن يتولّ الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون"، "والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض"**۔ ولایت کے معنیٰ قوت اور غلبہ کے بھی آتے ہیں، اسی معنیٰ کے اعتبار سے صاحب غلبہ واقتدار کو والی کہا جاتا ہے۔

فقہاء کی اصطلاح میں: **القدرة على مباشرة التصرف من غير توقف على إجازة أحد**۔ یعنی دوسرے کی اجازت پر توقف کے بغیر کسی تصرف پر بذات خود قادر ہونا۔ ایسا تصرف کرنے والے کو متولی عقد (یعنی ولی) کہا جاتا ہے، جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے: ﴿**فليملل وليه بالعدل**﴾۔

مشروعیتِ ولایت کا سبب: نابالغ اور مجنون کی مصلحتوں کی رعایت اور ان کے حقوق کی حفاظت، تاکہ ان کے عاجز وضعیف ہونے کی بنا پر ان کے حقوق ضائع نہ ہونے پاویں۔

ولایت کی اقسام:

حنفیہ کے یہاں ولایت کی تین قسمیں ہیں: ولایت علی النفس، ولایت علی المال، نفس اور مال دونوں پر ولایت۔

ولایت علی النفس: شخصی اور ذاتی ضرورتوں سے قاصر و عاجز کے حالات کی طرف توجہ کرنا، مثلاً نکاح، تعلیم وتربیت، دوا علاج وغیرہ۔

ولایت علی المال: تصرفات مالیہ (جیسے کہ مال کو بڑھانا، اس میں تصرف کرنا، مال کی حفاظت، مال خرچ کرنا وغیرہ) سے عاجز وقاصر کے حالات کی تدبیر کرنا۔ باپ اور دادا، باپ اور دادا کا وصی، قاضی کا وصی، ان کو ولایت علی المال حاصل ہوتی ہے۔

ولایت علی النفس والمال: شخصی اور مالی ضرورتوں کو شامل ہے۔ یہ صرف باپ اور دادا کو حاصل ہے۔ نکاح کے سلسلہ میں زیر بحث ولایت علی النفس ہوا کرتی ہے۔

پھر ولایت کی دو قسمیں ہیں: ولایت اجبار اور ولایت اختیار۔

۱۔ ولایت اجبار: هي تنفيذ القول على الغير (دوسرے پر اپنی بات کو نافذ کرنا)۔ اس عام معنیٰ کے اعتبار سے ولایت اجبار کے چار اسباب ہیں: قرابت، ملکیت، ولاء اور امامت۔

ولایت قرابت: صاحب قرابت (رشتہ دار) کو اپنے مولی علیہ پر یا تو قریبی رشتہ داری کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے جیسے کہ باپ، دادا، بیٹا، یا دور کی رشتہ داری کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے جیسے کہ چچازاد بھائی وغیرہ۔

ولایت ملک: یہ ولایت آقا کو بشرط عقل وبلوغ اپنے مملوک پر حاصل ہوتی ہے، لہذا آقا اپنے غلام یا باندی کا نکاح جبراً کرا سکتا ہے، اور غلام یا باندی کا نکاح (اگر وہ ازخود کرلیں) آقا کی اجازت پر موقوف رہتا ہے۔

ولاء الموالاة: دو شخصوں کے درمیان یہ عقد (عہد) ہو کہ ایک دوسرے کی مدد کرے گا اور جنایت کرنے کی صورت میں تاوان ادا کرے گا اور موت کی صورت میں وارث ہوگا، چنانچہ اس عقد سے ولایت انکاح حاصل ہوگی بشرطیکہ ولی عاقل بالغ آزاد ہو اور مولی علیہ کا کوئی نسبی یا عصبۂ سببی وارث نہ ہو۔

ولایت امامت: امام عادل اور اس کے نائب کی ولایت جیسے کہ سلطان اور قاضی۔ پس جس شخص کے اندر نکاح کی اہلیت معدوم ہو یا ناقص ہو، ایسے شخص پر امام عادل اور اس کے نائب کو ولایت انکاح حاصل ہوتی ہے بشرطیکہ اس شخص کا کوئی ولی قریب موجود نہ ہو، کیونکہ حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: السلطان ولي من لا ولي له (ترمذی وغیرہ) بادشاہ ایسے شخص کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہ ہو۔

ولایت اجبار بمعنیٰ خاص: یہ ولی کا حق ہے کہ وہ اپنے علاوہ جس کے ساتھ چاہے نکاح کردے۔

ولایت اجبار بمعنیٰ خاص حنفیہ کے نزدیک نابالغہ (اگرچہ ثیبہ ہو) معتوہہ، مجنونہ پر ولی کو حاصل ہوتی ہے، اور ایسی ولایت اجبار جس کو حاصل ہو اس کو ولی مجبر کہتے ہیں۔

۲۔ ولایت اختیار: یہ ولی کا حق ہے، اپنے مولٰی علیہ کا نکاح وہ اپنی مرضی واختیار سے کرسکتا ہے اور ایسے شخص کو ولی مخیر یعنی اختیاری ولی کہتے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عاقلہ بالغہ آزاد عورت کے نکاح کے سلسلہ میں خواہ یہ عورت باکرہ ہو یا ثیبہ، ولایت اختیار مستحب ہے۔ عاقلہ بالغہ عورت اپنی مرضی سے اپنا نکاح کرسکتی ہے مگر ناتجربہ کاری کی وجہ سے عورت اپنے مصالح پر کما حقہ نظر نہیں کرسکتی، لہذا اس کے لئے مستحب یہی ہے کہ وہ اپنے نکاح کا معاملہ اپنے ولی کے حوالہ کردے اور اسی کے ذریعہ اپنا نکاح کرائے۔

عورت کے نکاح کے لئے ولایت شرط ہے یا نہیں؟

بغیر ولی کے عورتوں کی عبارت سے نکاح کے منعقد ہونے کے بارے میں فقہائے امت کی دو رائیں ہیں:

حنفیہ کے نزدیک عورتوں کی عبارت سے نکاح منعقد اور صحیح ہوجاتا ہے، اور دیگر ائمہ کے نزدیک عورت کا نکاح بغیر ولی کے صحیح نہیں ہوتا بلکہ باطل ہے (فتح القدیر ۲/۳۱۹، درمختار ۲/۳۰۷، المہذب ۲/۳۵، المغنی ۶/۴۴۹ وغیرہ)۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ ظاہر روایت میں فرماتے ہیں کہ آزاد بالغ عاقل عورت کا نکاح اس کے ولی کی مرضی کے بغیر صحیح ونافذ ہوجاتا ہے۔

ولی عصبہ کی موجودگی میں عاقلہ بالغہ آزاد عورت کا نکاح اپنی مرضی سے صحیح ہوجاتا ہے بشرطیکہ وہ نکاح کفو میں ہو اور مہر مثل سے کم پر نہ ہو، پس اگر وہ غیر کفو میں نکاح کرے گی تو اس کے ولی کو اس نکاح پر اعتراض کرکے قاضی کے ذریعہ نکاح کو فسخ کرانے کا حق حاصل ہے۔

ولی عصبہ کی موجودگی میں کسی عورت نے غیر کفو میں نکاح کیا اور اس نکاح سے اس کو بچہ پیدا ہوگیا، یا اس نکاح سے اس کو حمل قرار پایا اور وہ حمل ظاہر ہے۔ ان دونوں صورتوں میں بچہ کی تربیت وحفاظت کے پیش نظر ولی کا حق اعتراض اور قاضی کے ذریعہ فسخ نکاح کا حق ساقط ہوجاتا ہے، کیونکہ ماں باپ کی تفریق کی صورت میں بچہ ضائع ہوجائے گا اور دونوں کا اکٹھا رہنا بلاشبہ بچہ کے حق میں قرین مصلحت ہے۔

احناف کی دلیل یہ حدیث ہے: **الأيم أحق بنفسها من وليها و البكر تستأمر و إذنها صماتها** (بے نکاحی عورت اپنی ذات کی اپنے ولی کی بہ نسبت زیادہ حقدار ہے، اور کنواری سے اجازت لی جائے گی اور خاموشی اس کی اجازت قرار دی جائے گی)۔

''لاأیم'' بے نکاحی اور بے خاوند عورت کہا جاتا ہے خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔ علاوہ ازیں عورت جب تمام تصرفات بیع، رہن، اجارہ وغیرہ کی اہلیت کاملہ رکھتی ہے تو اپنا نکاح کرنے کی بھی اہل قرار دی جائے گی کیونکہ یہ خالص اپنی ذات میں تصرف ہے۔

ولی کی شرائط:

احناف کے نزدیک ولی کے اندر چار شرائط کا پایا جانا ضروری ہے: عقل، بلوغ، حریت، اتحاد دین (بدائع الصنائع ۲/۲۳۹)۔

کمال اہلیت بلوغ، عقل اور حریت پر موقوف ہے۔ لہذا نابالغ، مجنون، معتوہ (ضعیف العقل)، نشہ والا، بوڑھاپے کی وجہ

سے مختل العقل اور غلام کو ولایت حاصل نہ ہوگی، کیونکہ قصور ادراک اور عاجز ہونے کی بنا پر ان کو اپنے نفس پر ولایت حاصل نہیں تو دوسرے پر ان کو کیسے ولایت حاصل ہو سکتی ہے؟

ولی اور زیر ولایت شخص کا دین کے اعتبار سے متحد ہونا بھی شرط ہے، لہذا غیر مسلم کو مسلم پر اور مسلم کو غیر مسلم پر ولایت حاصل نہ ہوگی "**ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا**"۔ اور حدیث میں ہے: **الإسلام يعلو ولا يُعلى**۔ اسلام غالب رہتا ہے مغلوب نہیں ہوتا، اس شرط کا سبب یہ ہے کہ تحقیق مصلحت اسی میں ہے۔

احناف کے یہاں ولایت کے لئے مرد ہونا شرط نہیں، لہذا ان کے نزدیک عاقلہ بالغہ آزاد عورت بطور ولایت یا بطور وکالت دوسرے کا نکاح کرا سکتی ہے، اسی طرح ولایت کے لئے عدالت (احکام شرعیہ کی تعمیل، کبیرہ گناہ سے بچنا، صغیرہ گناہ پر اصرار نہ کرنا) بھی ضروری نہیں، لہذا ولی (عادل ہو یا فاسق) کو نکاح کرانا جائز ہے کیونکہ فسق، شفقت اور اپنے رشتہ دار کی رعایت مصلحت کے منافی اور مانع نہیں، نیز اس لئے بھی کہ حق ولایت عام ہے، اور عہد نبوی و خیر القرون کے دور میں کہیں کسی ولی کو اس کے فسق کی بنا پر تزویج سے منع کیا جانا منقول نہیں۔

اولیاء کی ترتیب:

حنفیہ کے نزدیک ولایت سے صرف ولایت اجبار مراد ہے۔ عصبہ میت کے اس مذکر (مرد) رشتہ دار کو کہتے ہیں جس کی نسبت میت کی طرف کسی عورت کے واسطے سے نہ ہو، ولایت اجبار عصبہ رشتہ داروں کو الأقرب فالأقرب کی بنیاد پر حاصل ہوتی ہے، یعنی جو عصبہ جتنا زیادہ قریبی رشتہ دار ہوگا اسی کے مطابق اس کو ترجیح ہوگی (بدائع ۲/۲۴۰، فتح القدیر ۲/۳۰۵، ۳۱۳، ۳۱۶، درمختار ۲/۳۲۹، ۳۳۱)۔

اس لئے کہ حضرت علیؓ کا ارشاد ہے: **النكاح إلى العصبات**، یعنی نکاح کا حق واختیار عصبات کو ہے۔

ولایت اجبار کی ترتیب: یہ ولایت درج ذیل ترتیب سے حاصل ہوتی ہے، بنوۃ، أبوۃ، أخوۃ، عمومۃ، معتق، امام وحاکم، (۱) بیٹا اور پوتا نیچے تک، (۲) باپ اور جد عصبی اوپر تک، (۳) حقیقی بھائی اور علاتی (باپ شریک) بھائی اور ان کے بیٹے نیچے تک، (۴) حقیقی چچا اور علاتی چچا اور ان کے بیٹے نیچے تک، (۵) معتق یعنی آزاد کرنے والا پھر معتق کے عصبہ نسبی، (۶) سلطان اور اس کا نائب یعنی قاضی۔

قول معتمد کے مطابق باپ کے وصی کو صغیر اور صغیرہ کا نکاح کرانا درست نہیں اگرچہ باپ نے اس وصی کو وصیت کی ہو۔

ولی اقرب (قریب تر) کی موجودگی میں ولی ابعد (نسبۃً دور) نے نکاح کرادیا تو یہ نکاح ولی اقرب کی اجازت پر موقوف رہے گا، مگر یہ کہ قریب تر ولی نابالغ یا مجنون ہو تو ایسی صورت میں ولی ابعد کا نکاح نافذ ہو جائے گا۔

کسی لڑکی کے مساوی درجہ کے ایک سے زائد ولی ہوں اور ان میں سے کسی ایک نے کفو میں مہر مثل وغیرہ شرائط کی رعایت کے ساتھ نکاح کرادیا تو یہ نکاح درست ہو جائے گا۔ سب اولیاء کی اجازت واتفاق ضروری نہیں۔ **وذلك فيما قاله هذا إذا**

اجتمع في الصغير والصغيرة والمجنون الكبير والمجنونة الكبيرة وليان أحدهما أقرب والآخر أبعد فأما إذا كانا في الدرجة سواء كالأخوين والعمين ونحو ذلک فلكل واحد منهما على حياله أن يزوج رضي الآخر أو سخط بعد أن كان التزويج من كفوء بمهر وافر وهذا قول عامة العلماء (بدائع ۲/۲۵۱) اولیاء کی مذکورہ بالا باہمی ترتیب صاحبین کی رائے کے مطابق ہے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ عصبہ رشتہ داروں کے نہ ہونے کی صورت میں غیر عصبہ رشتہ داروں کو ولایت انکاح حاصل ہے، یعنی ذوی الارحام کو الا قرب فالا قرب کی بنیاد پر نکاح کرانے کا حق حاصل ہوگا۔

چنانچہ عصبات نہ ہونے کی صورت میں ماں، پھر دادی، پھر نانی کو ولایت تزویج ہوگی، اور اصول کے نہ ہونے کے وقت یہ ولایت فروع کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ پس بیٹی، پوتی پر قرب کی وجہ سے، اور پوتی، نواسی پر قوت قرابت کی وجہ سے مقدم اور راجح ہوگی۔ اس کے بعد جد غیر صحیح یعنی نانا اور دادی کا باپ، پھر بہنیں، پھر اخیافی چچا، پھر مطلقاً پھوپھیاں، پھر ماموں اور خالائیں اور ان کی اولاد۔ اگر ذوی الارحام میں سے بھی کوئی رشتہ دار نہ ہو تو پھر حاکم یعنی قاضی کی طرف ولایت تزویج منتقل ہو جائے گی۔

کسی مجنون (پاگل) عورت کا باپ اور بیٹا دونوں موجود ہوں تو اس پاگل عورت کی ولایت انکاح امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مجنونہ کے بیٹے کو ہوگی، کیونکہ وہ عصبہ ہونے میں مقدم ہے، اور زیادتی شفقت کا اعتبار نہیں۔ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ولایت تزویج مجنونہ کے باپ کو حاصل ہوگی کیونکہ بیٹے کی بہ نسبت باپ زیادہ شفیق ہوتا ہے۔

حنفیہ اور دیگر ائمہ مجتہدین کا باہمی فرق یہ ہے کہ دیگر ائمہ مجتہدین باپ اور دادا کے علاوہ دیگر رشتہ داروں کے لئے ثبوت ولایت تزویج کے قائل نہیں، اور حنفیہ باپ اور دادا کے علاوہ دیگر رشتہ داروں کے لئے بھی ثبوت ولایت تزویج کے قائل ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم سے ابن العم یعنی چچازاد بھائی کے لئے تزویج ثابت ہے "ويستفتونک في النساء قل الله يفتيكم فيهن ـ " (سورہ نساء) بقول حضرت عائشہ صدیقہؓ آیت کا شان نزول وہ یتیم بچی ہے جو اپنے کسی ولی کی زیر ولایت ہو اور وہ خود اس یتیم بچی سے نکاح کرنا چاہتا ہو لیکن اس کے مہر کی مقدار میں ناانصافی کر رہا ہو، یعنی اس بچی کے مہر مثل سے کم پر اس سے نکاح کرنا چاہتا ہو۔ اور ظاہر ہے کہ یہ ولی متصور ابن العم یعنی بچی کا چچازاد بھائی ہی ہو سکتا ہے، اور جب چچازاد بھائی کو ولایت حاصل ہے تو اس سے قریب تر رشتہ دار مثلاً بھائی اور چچا کو تو بطریق اولیٰ ولایت تزویج حاصل ہوگی۔ علاوہ ازیں حضرت علیؓ کا قول "النكاح إلى العصبات" میں لفظ عصبات کے عموم میں باپ کے علاوہ دیگر عصبی رشتہ دار بھی داخل ہیں۔

اسی طرح حنفیہ دیگر ائمہ مجتہدین کے برخلاف اسی قول علیؓ کی بنا پر فرماتے ہیں کہ باپ کے وصی کو ولایت تزویج اس لئے حاصل نہیں کہ وہ عصبہ رشتہ داروں میں سے نہیں۔

فقہائے امت اس پر متفق ہیں کہ کسی عورت کا کوئی ولی نہ ہو یا وہ اس عورت کو نکاح سے روکتا ہو، ایسی صورت میں سلطان کو

ولایت تزویج ہوگی کیونکہ حضرت عائشہ صدیقہؓ کی حدیث ہے: السلطان ولي من لا ولي له۔ سلطان سے مراد امام یا حاکم یا ان کا مقرر کردہ قاضی ہے۔

انعقاد و لزوم نکاح کی شرائط و تفصیل:

عاقلہ بالغہ آزاد نے اجازت ولی کے بغیر کسی سے نکاح کرلیا تو یہ نکاح منعقد ہوا یا نہیں؟ اور ولی کو حق اعتراض اور حق فسخ نکاح ہے یا نہیں؟

فقہاء احناف ظاہر روایت میں امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عاقل و بالغ آزاد عورت کو خود اپنے نکاح اور اپنی نابالغہ بیٹی کے نکاح اور دوسرے کی طرف سے وکیل بالنکاح بننے کا حق حاصل ہے، لیکن غیر کفو میں اپنا نکاح کرنے کی صورت میں اس کے اولیاء کو حق اعتراض اور قاضی کے ذریعہ فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا (بدائع الصنائع ۲/۲۴۷) اور امام محمد فرماتے ہیں کہ یہ نکاح جائز نہیں تاوقتیکہ ولی یا حاکم اجازت نہ دیدے۔ لہذا معلوم ہوا کہ ولی کی اجازت کے بغیر کفو اور مہر مثل کے ساتھ عورت کا یہ نکاح درست قرار پائے گا اور وہ عورت گنہگار نہ ہوگی۔

لزوم نکاح کی شرائط:

لزوم عقد کے معنی یہ ہیں کہ نکاح کے بعد زوجین یا ان کے علاوہ اور کسی کو فسخ نکاح کا حق باقی نہ رہے۔ لزوم نکاح کی چار شرطیں ہیں:

۱۔ عدیم الاہلیہ: جیسے کہ مجنون و معتوہ، یا ناقص الاہلیہ جیسے کہ نابالغ لڑکا یا نابالغ لڑکی، ان میں سے کسی کا نکاح اس کا باپ یا دادا کردے، یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک شرط ہے۔ چنانچہ باپ یا دادا کے علاوہ اور کسی ولی جیسے کہ بھائی، چچا وغیرہ نے نکاح کرایا اگرچہ کفو اور مہر مثل کے ساتھ ہو، تو یہ نکاح لازم نہ ہوگا بلکہ جنون سے افاقہ اور بلوغ کے بعد ان کو فسخ نکاح کا حق حاصل رہے گا، کیونکہ اصول و فروع کے علاوہ کی قرابت کمال شفقت و رعایت مصالح میں اصول و فروع کے برابر نہیں ہوسکتی۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل وہ روایت ہے کہ قدامہ ابن مظعونؓ نے اپنی بھتیجی کا نکاح عبداللہ بن عمرؓ سے کردیا تو حضور اکرم ﷺ نے ان کو بلوغ کے بعد فسخ نکاح کا اختیار دیا اور انہوں نے عبداللہ بن عمرؓ سے اپنا نکاح فسخ کرلیا۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ باپ اور دادا کے علاوہ کا کرایا ہوا نکاح بھی لازم ہو جاتا ہے اور زوجین کو فسخ نکاح کا حق نہیں رہتا۔

اسی طرح حاکم وقت نے کسی مجنون یا نابالغ کا نکاح کرادیا، تو افاقہ اور بلوغ کے بعد امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان کو فسخ نکاح کا حق نہیں رہتا (برخلاف امام محمدؒ کے) کیونکہ حاکم کی ولایت بھائی اور چچا کی ولایت کی بہ نسبت عام و تام ہے کیونکہ حاکم کو نفس اور مال دونوں میں تصرف کا حق ہے، لہذا اس کی ولایت باپ اور دادا کی ولایت کے مشابہ ہونے کی وجہ سے ولایت ملزمہ ہوگی۔

۲۔خاوند بیوی کا کفو ہو، مرد کا بہ وقت نکاح دین، آزادی، مال، پیشہ وصنعت، مہرِ مثل وغیرہ صفات میں بیوی کے مساوی اور برابر ہونے کو اصطلاحِ شریعت میں ''کفو ہونا'' کہتے ہیں۔

کفاءت شرطِ لزوم ہے صحتِ نکاح کی شرط نہیں کیونکہ حضور اکرمؐ نے فاطمہ بنت قیسؓ کو اسامہ بن زیدؓ سے نکاح کا حکم کیا اور فاطمہ بنت قیسؓ نے حکم کی تعمیل کی۔ عائشہؓ کی روایت ہے کہ حضرت حذیفہ بن عتبہ بن ربیعہؓ نے حضرت سالم کو متبنیٰ (منہ بولا بیٹا) بنا کر اپنی بھتیجی سے ان کا نکاح کر دیا حالانکہ سالمؓ آزاد کردہ غلام ہیں۔

۳۔ عاقلہ بالغہ عورت نے مہرِ مثل سے کم پر نکاح کیا، اس صورت میں بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ولی کو حقِ اعتراض ہے، وہ قاضی سے فسخِ نکاح کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ مگر یہ کہ خاوند اضافہ کر کے اس کو مہرِ مثل کے برابر کر دے تو پھر ولی کو فسخِ نکاح کے مطالبہ کا حق نہیں رہے گا۔ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ مہرِ مثل کی مماثلت لزومِ نکاح کے لئے شرط نہیں، اس کے بغیر بھی نکاح لازم ہو جائے گا۔

۴۔ خاوند مجبوب (مقطوع الذکر) یا عنین (نامرد) نہ ہو اور بیوی اس کے ساتھ رہنے پر رضامند نہ ہو۔ اور اگر بیوی رضامند ہو تو اس کو حقِ فسخ نہ رہے گا۔

ایک عورت نے اجازتِ ولی کے بغیر نکاح کر لیا اور اس کے متعدد اولیاء میں سے کسی ایک ولی نے اجازت دیدی تو بقیہ اولیاء کا حقِ فسخِ نکاح امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ساقط ہو جائے گا، اور امام ابویوسفؒ کے یہاں دیگر اولیاء کا حقِ فسخ ساقط نہ ہوگا۔

کسی عورت کے متعدد اولیاء میں سے کسی ایک ولی نے عورت کی رضامندی سے اس کا نکاح غیر کفو میں کر دیا اور دیگر اولیاء راضی نہیں تو عام علماءِ امت کے نزدیک وہ نکاح صحیح ہو جائے گا (بدائع الصنائع ۲/۳۱۸)۔

عورت کی اجازتِ نکاح کی کیفیت:

الثیب تعرب عن نفسها والبكر رضاها صمتها (ابن ماجہ وغیرہ) ثیبہ اپنی رائے صراحۃً ظاہر کرے کہ وہ اس نکاح پر راضی ہے یا ناراض، اور کنواری عورت کی خاموشی رضامندی نکاح سمجھی جائے گی۔ الثيب أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها (ترمذی شریف وغیرہ) ان روایات کی بنا پر باکرہ کی خاموشی رضامندی کی دلیل سمجھی جائے گی۔ اسی طرح ہر وہ امر جو رضامندی پر دلالت کرتا ہو، مثلاً بغیر استہزاء کے ہنسنا، تبسم، بغیر چلائے رو دینا وغیرہ اجازت و رضامندی قرار دیا جائے گا۔

ثیبہ کی اجازت کے لئے قولِ صریح ضروری ہے کہ وہ اپنی زبان سے کہے کہ میں راضی ہوں، میں نے اجازت دی وغیرہ۔

ولی کا نکاح کرانے سے انکار کرنا:

عاقلہ بالغہ آزاد عورت کو کفو میں نکاح کرنے سے اس کے مطالبہ کے باوجود اور ہونے والے زوجین کی باہمی رغبت و رضامندی کے باوجود ولی کے منع کرنے اور نکاح کرانے سے انکار کرنے کو شریعت میں عضل کہا جاتا ہے، اور اللہ تعالیٰ نے ﴿وإذا

طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن﴾ (سورہ بقرہ) اس آیت کریمہ میں عورت کے اولیاء کو اس طرح منع کرنے اور انکار کرنے سے روکا ہے۔

مہر مثل سے کمی کی بنا پر شافعیہ، حنابلہ اور صاحبین کے نزدیک ولی کو نکاح سے روکنے کا حق حاصل نہیں کیونکہ مہر خالص عورت کا حق ہے، نیز وجوب مہر کے بعد جب وہ کل مہر معاف و ساقط کر سکتی ہے تو شروع میں کچھ کمی کر دینے کا بھی اس کو حق ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مہر مثل سے کمی کی بنا پر اولیاء کو منع کرنے کا حق حاصل ہے کیونکہ یہ کمی اولیاء کے حق میں عار ہے، نیز اولیاء کے خاندان کی دوسری عورتوں کا اس میں ضرر ہے ان کا مہر مثل کم ہو جانے کی وجہ سے۔

تحقق عضل کا معیار:

باپ اپنی بیٹی کا پیغام صرف رد کر دینے کی وجہ سے عاضل و مانع نہیں قرار پائے گا، مگر یہ کہ اس سے ضرر پہنچانا متحقق ہو جائے اور یہ ظاہر ہو جائے کہ وہ محض اپنی خدمت کے لئے یا اپنی بیٹی کی آمدنی و دولت کسی اور جگہ نہ چلی جائے، اس بنا پر اس کا نکاح نہیں کر رہا ہے اور انکار کر رہا ہے تو اب عضل متحقق ہو جائے گا۔

امام مالکؒ کے متعلق منقول ہے کہ صالح خاوندوں کے انتظار میں انہوں نے اپنی صاحبزادیوں کو نکاح سے منع فرمایا تھا، اسی طرح حضرت سعید بن مسیبؒ وغیرہ دیگر فقہاء کے متعلق یہ منقول ہے، اور ظاہر ہے کہ ان کا مقصد اپنی بیٹیوں کو ضرر پہنچانا نہ تھا، لہذا ان میں سے کسی کو بھی عاضل نہیں قرار دیا گیا۔

عضل و منع کا حکم:

نقصان پہنچانے کی نیت سے تکرار عضل کی بنا پر وہ ولی فاسق قرار پائے گا کیونکہ عضل صغیرہ گناہ ہے۔

عضل ولی کی بنا پر امام احمدؒ کے نزدیک ولی اقرب سے ولی ابعد کی طرف ولایت منتقل ہو جاتی ہے، اور جب تمام اولیاء منع کر دیں تو حاکم وقت اس کا نکاح کرائے گا۔

حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ کے یہاں اس صورت میں ولی ابعد کے بجائے حاکم وقت کی طرف ولایت منتقل ہو جاتی ہے کیونکہ حدیث میں ہے: **فإذا اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له** یعنی اولیاء باہم جھگڑیں تو بادشاہ وقت ہر ایسے شخص کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہ ہو۔ نیز اس وجہ سے بھی کہ عضل کی بنا پر وہ ولی نہیں رہا بلکہ ظالم بن گیا، اور رفع ظلم قاضی کے فرائض میں سے ہے۔

ولی کی غیوبت:

حنفیہ کے نزدیک ولی اگر غائب بہ غیبت منقطعہ ہو اور اس نے کسی کو تزویج کا وکیل نہ بنایا ہو، ایسی صورت میں عصبات میں سے جو ولی ابعد (بعید تر) ہو اس کی طرف ولایت منتقل ہو جاتی ہے، چنانچہ باپ کے غائب ہونے کی صورت میں دادا نکاح کرائے گا،

اس صورت میں سلطان وقت کی طرف ولایت منتقل نہیں ہوتی، کیونکہ حدیث میں ہے: **السلطان ولي من لا ولي له**۔ اور یہاں پر اس عورت کا ولی موجود ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ ولایت نظر و مصلحت پر مبنی ہے، اور عورت جس کی رائے سے منتفع نہ ہو سکے اس کو تفویض نکاح کرنے میں خیر خواہی اور بہبودی نہیں، لہذا خیر خواہی اور ہمدردی کے جذبہ و تقاضہ کے پیش نظر ولی ابعد کو نکاح کرانے کا حق ملے گا، اور وہ سلطان پر مقدم ہے، جیسے کہ ولی اقرب کی موت کی صورت میں ولی ابعد کو ولایت انکاح حاصل ہو جاتی ہے۔

غیبت منقطعہ کی حد:

صاحب قدوری کے قول مختار کے مطابق یہ ہے کہ ولی اتنی مسافت بعیدہ پر ہو کہ جہاں قافلے سال میں ایک ہی مرتبہ پہنچ سکتے ہوں، اور بعض متاخرین فقہاء احناف کہتے ہیں کہ ادنیٰ مسافت قصر اڑتالیس میل (۸۹ کیلومیٹر) ہے۔ امام ابوبکر محمد بن فضل بخاریؒ فرماتے ہیں کہ ولی اقرب اتنے فاصلہ پر ہے کہ اس کی رائے معلوم کرنا بسہولت ممکن نہ ہو تو غیبت منقطعہ ہے ورنہ غیبت منقطعہ نہیں۔ صاحب بدائع علامہ کاسانیؒ نے اس قول کو اقرب الی الفقہ کہا ہے (بدائع الصنائع ۲/۲۵۰-۲۵۱، فتح القدیر ۲/۳۱۵ وما بعدہا)۔

ولی کے کرائے ہوئے نکاح کو فسخ کرانے کا حق:

باپ، اور اس کے نہ ہونے کی صورت میں دادا کو اپنے نابالغ لڑکے اور نابالغ لڑکی کا نکاح کسی جگہ جبراً کرانے کا حق حاصل ہے، اور یہ نکاح صحیح و لازم بھی ہو جائے گا۔ لزوم نکاح کا مطلب یہ ہے کہ نکاح کے بعد زوجین یا ان کے علاوہ اور کسی کو فسخ نکاح کا حق باقی نہ رہے، باپ اور دادا نے غیر کفو میں نکاح کر دیا تب بھی نکاح صحیح اور لازم ہو جائے گا۔

باپ اور دادا نے غبن فاحش (یعنی صغیرہ کا نکاح اس کے مہر مثل سے کم پر کر دینا یا صغیر کا نکاح مہر مثل سے زیادہ مقدار پر کرنا) کے ساتھ کر دیا تب بھی یہ نکاح صحیح اور لازم ہو جائے گا۔

باپ اور دادا کے علاوہ اور کسی ولی نے صغیر یا صغیرہ کا نکاح غیر کفو میں کیا یا غبن فاحش کے ساتھ کیا تو بہر صورت یہ نکاح قطعاً صحیح نہ ہوگا بلکہ باطل ہوگا۔

باپ اور دادا کے علاوہ کا کرایا ہوا نکاح کفو میں مہر مثل پر صحیح تو ہو جائے گا لیکن صغیر اور صغیرہ کو بلوغ کے بعد یا بعد از بلوغ نکاح کا علم ہونے کے بعد قاضی کے یہاں مقدمہ دائر کر کے قاضی کے ذریعہ فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا، بغیر قضاء قاضی کے وہ از خود اپنا نکاح فسخ نہیں کر سکتے۔

علامہ شامیؒ بحوالہ شرح مجمع فرماتے ہیں کہ غیر کفو اور غبن فاحش کے ساتھ باپ کے لئے تزویج صغیر و صغیرہ کا جواز امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک باپ کو بھی غیر کفو میں اور غبن فاحش کے ساتھ نکاح کرانا جائز نہیں، ان کے نزدیک یہ نکاح ہی صحیح نہ ہوگا۔

ولی کا معروف بسوء اختیار و فاسق وغیرہ ہونا:

سوء اختیار اور سوء رائے کا مطلب یہ ہے کہ وہ شخص (ولی) فاسق یا ماجن ہو، یعنی اس کو اپنے کام کی کوئی پرواہ اور خیال نہ ہو، یا وہ سفیہ (ضعیف العقل) طماع (لالچی) ہو۔ باپ اور دادا کے عدم کفو اور عدم مہر مثل میں کرائے ہوئے نکاح کی صحت و نفاذ کے لئے فقہاء کرام کے یہاں یہ شرط ہے کہ وہ باپ یا دادا سوء اختیار کے ساتھ معروف و مشہور نہ ہو یعنی ماجن (بے پرواہ) و فاسق نہ ہو۔

شرح مجمع میں ہے کہ باپ سفاہت یا طمع کی بنا پر معروف بسوء اختیار ہو تو اس کا کرایا ہوا نکاح بالا جماع جائز نہیں۔

اس قسم کے نکاح کے باطل ہونے کے لئے صرف سوء اختیار کا تحقق اور پایا جانا کافی نہیں بلکہ ولی کا سیئ الاختیار ہونا قبل از عقد لوگوں کے اندر معروف و مشہور ہونا ضروری ہے، چنانچہ سوء اختیار کی شہرت سے پہلے کسی سیئ الاختیار ولی یعنی باپ نے اپنی نابالغ لڑکی کا نکاح کسی فاسق سے کر دیا تو یہ نکاح صحیح قرار پائے گا۔

عدم کفاءت کے مفہوم میں خاوند کا فاسق و فاجر ہونا یا فسق و فجور کے علاوہ اور کسی وجہ سے کفو (مساوی) نہ ہونا دونوں شامل ہیں حتی کہ باپ نے اپنی صغیرہ بیٹی کا نکاح کسی فقیر سے کر دیا، یا کسی حقیر پیشہ والے سے کر دیا جو اس لڑکی کا کفو نہیں، تو یہ نکاح صحیح نہ ہوگا۔

ماقبل میں مذکور ہوا کہ لڑکی کو بعد از بلوغ نکاح فسخ کرانے کا حق ہوگا، یہ نابالغ لڑکی کے سلسلہ میں ہے، لیکن اگر اولیاء نے کسی بالغ لڑکی کا نکاح اس کی اجازت سے کسی شخص کو کفو سمجھ کر اس کے ساتھ کرایا، پھر نکاح کے بعد اس شخص کا غیر کفو ہونا ظاہر ہوا، تو اس صورت میں خود عورت یا اس کے ولی وغیرہ کو یہ نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل نہ ہوگا (درمختار و رد المحتار ۲/۶۶-۶۸)۔

☆☆☆☆☆

(۴)

ولایت نکاح

علامہ شیخ وھبہ زحیلی

الحمدلله رب العالمین، والعاقبة للمتقین، والصلاة والسلام علی أفضل الأنبیاء والمرسلین وعلی آله وصحبه أجمعین۔امابعد

یہ ایک حقیقت ہے کہ زندگی میں باہمی عہد و پیمان کا نظام معاشرتی روابط کو منظم اور استوار کرنے کا ذریعہ ہوتا ہے، معاملات میں سب سے نازک اور اہم معاملہ نکاح کا ہوتا ہے، کیونکہ اس کے ذریعہ ایک ایسے نئے خاندان کی تشکیل ہوتی ہے جسے پوری زندگی کے لئے بقاء اور استحکام حاصل ہوتا ہے، اسی بنیاد پر فریقین کے حقوق اور فرائض کا تعین ہوتا ہے، لہذا اسلام کی طرف سے اس پر توجہ دیا جانا ضروری اور واضح تھا، فقہ میں اس کے احکام اور اس کے ضمن میں پیدا شدہ فسخ یا طلاق کے احکام ذکر کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ہر اس پہلو کی اجمالاً اور تفصیلاً وضاحت ہو جائے جس کا اس سے کسی بھی طرح کا تعلق ہو۔

اس سلسلہ میں رہنمائی کرنے والے قرآن وسنت سے ثابت شرعی نصوص زیادہ تفصیل سے بیان کئے گئے ہیں بہ نسبت ان دوسرے تشریعی احکام کے جو عبادات اور خاندان کے احکام یعنی وراثت ووصیت کے علاوہ ہیں۔

عقد نکاح کے احکام وشرائط میں سے ایک ولایت بھی ہے، جو عقد اور کفاءت کے سلسلے میں اس لئے حاصل ہوتی ہے تاکہ رشتہ مستحکم ہو، اس کا باہمی رابطہ مضبوط ہو اور تاعمر برقرار رہے۔

ولایت کے اثبات یا نفی کے سلسلہ میں فقہاء کے نقطہائے نظر یا تو حق آزادی اور عورت کی کامل اہلیت کو ملحوظ رکھنے سے متاثر ہیں، جیسا کہ حنفیہ کا نقطۂ نظر ہے، یا اس کا مقصد زیادہ باخبر اور واقف ولی کے ذریعہ عورت کے مفاد کا حصول ہے، جیسا کہ جمہور فقہاء کا رجحان ہے۔

عملی زندگی کا تقاضا ہے کہ مندرجہ ذیل سوالات کی روشنی میں اس موضوع پر گفتگو کی جائے۔

ا۔ نکاح میں ولایت سے کیا مراد ہے، اور ولایت علی النفس کی شرطیں کیا ہیں؟

ولایت کے لغوی معنی یا تو محبت اور نصرت کے ہیں، جیسا کہ اللہ تعالی کے ارشاد "**والمؤمنون والمؤمنات بعضهم**

أولياء بعض"(توبہ/۷۱) میں ہے، یا اس کے معنی اقتدار اور قدرت کے ہیں، کہا جاتا ہے: "صاحب الولایة علی القطر الفلانی"۔ یا اس کے معنی والی کے ہیں یعنی صاحب اقتدار واختیار۔ ولایت، وَلْیٌ بمعنی قرب سے مشتق ہے۔

ولایت شرعاً جیسا کہ امام نووی نے اپنی کتاب "التوقیف علی مہمات التعاریف" میں ذکر فرمایا ہے، یہ ہے: "تنفیذ القول علی الغیر، شاء الغیر أم أبی"، یعنی دوسرے پر قول کو نافذ کرنا، دوسرا چاہے یا نہ چاہے۔ یا اس کا مفہوم ہے: "القدرة علی مباشرة التصرف من غیر توقف علی إجازة أحد" یعنی دوسرے کی اجازت پر توقف کے بغیر کسی تصرف پر قادر ہونا۔

عقد کرانے والے کو ولی کہتے ہیں، اسی لئے اللہ تعالی کا فرمان ہے: "فلیملل ولیّه بالعدل" (بقرہ/۲۸۲)۔ چھوٹوں اور پاگلوں کے نکاح کے سلسلے میں ولایت (بالاتفاق ولایت اجبار) کی مشروعیت کا سبب ان کے مفادات کی رعایت اور ان کے حقوق کا تحفظ ہے، تاکہ عاجز اور کمزور ہونے کی بنا پر ان کے حقوق ضائع نہ ہوں۔

ولایت نکاح کی دو قسمیں ہیں: ولایت اجبار، ولایت اختیار۔

ولایت اجبار کا مفہوم یہ ہے کہ دوسرے کی رضا یا اس کا انتخاب معلوم کئے بغیر اس پر قول کو نافذ کیا جائے، اس کا ثبوت یا تو قرابت کے سبب ہوتا ہے، ایسی صورت میں اسے ولایت قرابت کہتے ہیں، یا اس کا ثبوت امامت کے سبب ہوتا ہے، ایسی صورت میں اسے ولایت امامت کہتے ہیں۔

ولایت قرابت کا اثبات ولی کے لئے مولی علیہ (زیر ولایت شخص) سے قرابت کے سبب ہوتا ہے تو یہ قرابت یا تو قریب کی ہوگی جیسے باپ، دادا اور بیٹا۔ یا دور کی ہوگی جیسے ماموں زاد اور چچا زاد بھائی۔

ولایت امامت سے مراد امام عادل اور اس کے نائب، مثلاً سلطان اور قاضی کی ولایت ہے، لہذا ان میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ اہلیت سے عاری یا ناقص اہلیت والے کا نکاح کرائے، بشرطیکہ اس شخص کا کوئی ولی قریب موجود نہ ہو، سلطان اور قاضی کا یہ عمل حدیث نبوی ﷺ "السلطان ولي من لا ولي له(۱)" (سلطان اس شخص کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہ ہو) کے مطابق ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ نکاح میں ولایت اجبار اپنے مخصوص مفہوم کے اعتبار سے ولی کا وہ حق ہے جس کی بنیاد پر اسے اختیار ہے کہ دوسرے کا نکاح جس سے چاہے کردے۔

رہا ولایت اختیار تو اس سے مراد ولی کا وہ حق ہے جو مولی علیہ (زیر ولایت شخص) کے انتخاب اور اس کی مرضی کے مطابق نکاح کرانے کے سلسلے میں اسے حاصل ہوتا ہے، ایسی ولایت کے حامل شخص کو ولی مختار کہتے ہیں، امام ابوحنیفہؒ اور ان کے شاگرد امام زفرؒ کے نزدیک آزاد، عاقلہ، بالغہ عورت کے نکاح میں یہ ولایت مستحب ہے، خواہ وہ عورت باکرہ ہو یا ثیبہ، اس طرح ان روایات اور طریقوں کے محاسن کی رعایت ہوجاتی ہے جنہیں اسلام نے ملحوظ رکھا ہے، کیونکہ مذہب حنفی کے مطابق عورت اپنے اختیار اور اپنی مرضی سے اپنا نکاح خود کرسکتی ہے، لیکن اس کے لئے بہتر یہی ہے کہ نکاح کا معاملہ اپنے ولی کے سپرد کردے۔ ولایت اختیار کے اثبات کے لئے صرف مولی علیہ (زیر ولایت شخص) کی رضامندی شرط ہے، کسی اور کی نہیں۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک ولی صرف ولی مجبر ہے جس کی ولایت نابالغوں، پاگلوں اور معتوہین پر ہوتی ہے، اور ولایت اجبار صرف نابالغہ پر ہوتی ہے خواہ وہ ثیبہ اور معتوہہ ہی کیوں نہ ہو، اسی طرح نابالغ اور مجنون کے نکاح میں ولی کی موجودگی شرط ہے، لیکن مکلفہ (عاقلہ، بالغہ) کے نکاح میں یہ شرط نہیں ہے (۲)۔

عورت کے نکاح میں ولایت کی شرط سے متعلق فقہاء کے نقطہائے نظر:

عورت کے نکاح کے سلسلے میں ولایت کی شرط یا عبارت نساء کے ذریعہ انعقاد نکاح سے متعلق مسلم فقہاء کی دو رائیں ہیں: ایک رائے حنفیہ کی ہے جس کے مطابق اگر ایک عورت بغیر ولی کے عقد نکاح کے دو اجزاء (ایجاب وقبول) میں سے کسی ایک کو استعمال کرتی ہے تو اس کی عبارت سے نکاح صحیح ہو جائے گا، دوسری رائے جمہور (بقیہ ائمہ) کی ہے جس کی رو سے ولی کے بغیر عقد ہی باطل ہو جائے گا (۳)۔

جہاں تک پہلی رائے کا تعلق ہے تو ظاہر الروایہ میں امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کا قول ہے کہ آزاد مکلفہ (عاقلہ بالغہ) کا نکاح بغیر ولی کی رضامندی کے نافذ ہو جائے گا، لہذا عاقلہ بالغہ عورت کو اختیار ہے کہ اپنا اور اپنے علاوہ دوسرے کا نکاح کرائے، لیکن اگر عورت اپنا نکاح خود کرائے اور اس کا ولی عصبہ موجود ہو تو اس کے نکاح کی صحت اور لزوم کے لئے شرط یہ ہے کہ شوہر کفو ہو، اور مہر، مہر مثل سے کم نہ ہو، لہذا اگر اس نے غیر کفو میں نکاح کر لیا تو ولی کو اس نکاح پر اعتراض کا حق حاصل ہوگا اور قاضی ایسے نکاح کو فسخ کر دے گا، لیکن اگر ولی خاموش رہا یہاں تک کہ عورت کو بچہ پیدا ہو گیا یا اسے حمل قرار پا گیا اور وہ حمل ظاہر ہے، تو ایسی صورت میں بچہ کی پرورش کے پیش نظر ولی کا حق اعتراض ومطالبۂ تفریق ساقط ہو جائے گا، کیونکہ ماں باپ کی تفریق سے بچہ ضائع ہو جائے گا، اور دونوں کا ساتھ رہنا بلاشبہ بچہ کی تربیت کے لئے قرین مصلحت ہے۔

مفتی بہ قول یہ ہے کہ اگر عورت غیر کفو میں نکاح کر لے تو عقد فاسد ہو جائے گا، لہذا اگر ولی ایسے عقد سے اتفاق بھی کر لے تب بھی عقد صحیح نہیں ہوگا، یہ حکم حضرت حسن کی روایت کے مطابق ہے، اور یہی مختار ہے، لیکن ظاہر الروایہ کے مطابق کفاءت کا اعتبار لزوم نکاح کے لئے ہوگا، کفاءت کے اعتبار کے سلسلے میں امام مالک، ثوری اور حنفیہ میں سے امام کرخی کا مسلک اس کے خلاف ہے (۴)۔

کفاءت کے شرط لزوم ہونے کے سلسلے میں فقہاء کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ حدیث "الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأمر في نفسها وإذنها صماتها" (۵) (ثیبہ اپنے نفس کے سلسلے میں اپنے ولی سے زیادہ حق رکھتی ہے، اور کنواری سے اس کے معاملہ میں رائے معلوم کی جائے گی، اور اس کا خاموش رہنا ہی اس کی اجازت ہے) اور ایم کا معنی ہے: وہ عورت جس کا کوئی شوہر نہ ہو، خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عورت کو اپنا نکاح خود کرنے کا اختیار ہے، کیونکہ اس حدیث میں مذکور "أحق" سے معلوم ہوا کہ عورت اور ولی میں سے ہر ایک کو ایک قسم کا حق حاصل

ہے، یہ بھی واضح رہے کہ اگر عورت راضی ہوتو ولی کو صرف نکاح کرانے کا حق ہے، جبکہ اس حدیث نے عورت کو ولی سے زیادہ نکاح کا حقدار بنایا ہے۔

۲۔ عورت تمام مالی تصرفات بیع، اجارہ، رہن وغیرہ کی کامل اہلیت رکھتی ہے، لہذا وہ اپنا نکاح خود کرنے کی بھی اہل قرار پائے گی، کیونکہ تصرف کرنا خالص اس کا حق ہے، جہاں تک دوسری رائے کا تعلق ہے جو جمہور کی رائے ہے، تو وہ یہ ہے کہ نکاح بغیر ولی کے درست نہیں ہوگا، عورت اپنا یا دوسرے کا نکاح کرانے کی اہلیت نہیں رکھتی ہے، اسی طرح وہ اپنے نکاح کے سلسلے میں ولی کے سوا دوسرے کو وکیل بھی نہیں بنا سکتی ہے، لہذا اگر وہ عاقلہ بالغہ ہونے کی صورت میں بھی ایسا کرے گی تو اس کا نکاح صحیح نہیں ہوگا۔

یہی رائے بیشتر صحابہ ؓ کی بھی ہے، جیسے ابن عمر، علی، ابن مسعود، ابن عباس، ابو ہریرہ، اور عائشہ رضی اللہ عنہم۔ سعید بن المسیب، حسن بصری، عمر بن عبدالعزیز، جابر بن زید، ثوری، ابن أبی لیلی، ابن شبرمہ، ابن المبارک، عبیداللہ العنبری، اسحاق اور ابوعبیدہ رحمہم اللہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

ان حضرات کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ حضرت عائشہ، حضرت ابوموسی اور حضرت ابن عباس کی حدیث: "لا نكاح إلا بولي"(۶) (بغیر ولی کے نکاح درست نہیں)۔ نیز حضرت عائشہ ؓ کی حدیث: أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها، فنكاحها باطل باطل باطل، فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له(۷) (جو عورت ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرلے اس کا نکاح باطل ہے، باطل ہے، باطل ہے، تو اگر مرد نے اس عورت سے مباشرت کرلی تو اس کی شرمگاہ کو حلال کرنے کی بنا پر اس کے لئے مہر ہے، اور اگر اولیاء کے درمیان نزاع پیدا ہو جائے تو سلطان اس کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہیں)۔ اسی طرح حضرت ابوہریرہ ؓ کی حدیث: "لاتزوج المرأة نفسها، فإن الزانية هي التي تزوج نفسها"(۸) (کوئی عورت اپنا نکاح خود نہ کرے، کیونکہ زانیہ ہی اپنا نکاح خود کرتی ہے)۔

۲۔ شادی ایک اہم، پائیدار اور کثیر المقاصد معاملہ ہے، ایک خاندان کی تشکیل، اطمینان کا حصول اور استحکام اور اس طرح کے دوسرے امور نکاح کے خاص مقاصد ہیں، مرد امور زندگی کا وسیع تجربہ رکھنے کی بنیاد پر ان مقاصد کو ملحوظ رکھنے کی زیادہ صلاحیت رکھتا ہے، رہی عورت تو اس کا تجربہ محدود ہوتا ہے اور وہ وقتی حالات سے متاثر ہو جاتی ہے، لہذا اس کے لئے بہتر یہ ہے کہ اپنا نکاح خود نہ کرے بلکہ یہ معاملہ اپنے ولی کے سپرد کردے۔

ولایت علی النفس کی شرطیں:

اس سوال کے دوسرے جز کا تقاضا یہ ہے کہ ولایت علی النفس کے سلسلہ میں مطلوب معروضی شرطوں کو بیان کیا جائے، چنانچہ ولایت یا تو صرف نفس پر ہوتی ہے، یا صرف مال پر، یا دونوں پر۔

ولایت علی النفس سے مراد نابالغ کے شخصی امور کی سرپرستی ہے، جیسے شادی کرانا، تعلیم دلانا، دوا علاج کرانا اور برسرروزگار بنانا۔ یہ ولایت باپ، دادا اور دیگر تمام اولیاء کو حاصل ہوتی ہے۔

ولایت علی المال سے مراد نابالغ کے مالی امور کی تدبیر کرنا ہے، مثلاً مال میں سرمایہ کاری، اس میں تصرف، اس کی حفاظت اور اسے خرچ کرنا۔ یہ ولایت باپ، دادا، ان دونوں کے وصی اور قاضی کے وصی کو حاصل ہوتی ہے۔

ولایت علی النفس والمال: یہ ولایت شخصی اور مالی دونوں ضرورتوں کو شامل ہے، اور یہ صرف باپ اور دادا کو حاصل ہوتی ہے۔

ولایت علی النفس کے سلسلے میں فقہاء نے پانچ شرطیں بیان کی ہیں، ان میں سے دو شرائط متفق علیہ ہیں اور یہ اول اور دوم ہیں، اور تین شرائط مختلف فیہ ہیں، ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:

ا۔ کمال اہلیت: بلوغ، عقل اور حریت کی بنا پر(۹)، لہذا بچہ، مجنون، معتوہ (ضعیف العقل) اور نشہ میں مبتلا شخص کو ولایت حاصل نہیں ہے، اسی طرح درازی عمر یا فساد عقل کی وجہ سے کمزور فکر ونظر والے شخص اور غلام کو ولایت حاصل نہیں ہے، کیونکہ نقص ادراک اور عجز کی وجہ سے ان میں سے کسی کو اپنے اوپر ولایت حاصل نہیں، لہذا دوسرے پر بھی ولایت حاصل نہ ہوگی، اس لئے کہ ولایت کمال حال کا تقاضا کرتی ہے۔ اور جہاں تک غلام کا تعلق ہے تو چونکہ وہ اپنے آقا کی خدمت میں مشغول ہوتا ہے اس لئے وہ دوسرے کے معاملات کو سمجھنے کے لئے فارغ نہیں ہوسکتا۔

۲۔ ولی اور مولی علیہ (زیر ولایت شخص) کے دین میں یکسانیت: لہذا غیر مسلم کو مسلم پر اور مسلم کو غیر مسلم پر ولایت حاصل نہیں ہے، یعنی فقہاء حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک کوئی کافر کسی مسلمان عورت کا نکاح نہیں کرسکتا، ایسا ہی حکم اس کے برعکس صورت میں بھی ہے۔ شافعیہ کا خیال ہے کہ کافر کافرہ کا نکاح کرسکتا ہے، خواہ کافرہ کا شوہر کافر ہو یا مسلمان ہو۔ اور مالکیہ کا خیال ہے کہ ایک مسلمان کافرہ کتابیہ کا نکاح کرسکتا ہے۔ مرتد کو مسلمان یا کافر کسی پر ولایت حاصل نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض" (توبہ/۷۱)۔ دوسری جگہ ارشاد ہے: "والذين كفروا بعضهم أولياء بعض" (الانفال/۷۳)۔ اسی طرح ارشاد ہے: "ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا" (النساء/۱۴۱)۔ اسی طرح حدیث نبوی ہے: "الإسلام يعلو ولا يُعلى" (۱۰) (اسلام غالب ہوتا ہے، مغلوب نہیں)۔ اتحاد دین کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے تاکہ مصالح کے حصول میں نقطۂ نظر یکساں ہو، کیونکہ مسلمان پر کافر کو ولایت حاصل ہونے کا مطلب کافر کی طرف سے مسلمان کی تحقیر کرنا ہے۔ امام یا اس کا نائب اس سے مستثنیٰ ہے، کیونکہ ان کو تمام مسلمانوں پر ولایت عامہ حاصل ہے۔

۳۔ ذکورت: یہ حنفیہ کے سوا جمہور فقہاء کے نزدیک شرط ہے، لہذا عورت کو ولایت نکاح حاصل نہیں ہوگی، کیونکہ عورت کو خود اپنے اوپر ولایت حاصل نہیں ہوتی تو اسے دوسرے پر بدرجہ اولی ولایت حاصل نہیں ہوگی۔ حنفیہ کا خیال ہے کہ ولایت کے ثبوت

کے لئے ذکورت (مرد ہونا) شرط نہیں، لہذا ان کے نزدیک عاقلہ بالغہ عورت کو ولایت یا وکالت کے طور پر دوسروں کا نکاح کرنے کا اختیار ہے۔

فقہاء کا یہ اختلاف عبارت نساء سے انعقاد نکاح کے سلسلے میں ان کے سابقہ اختلاف سے متفرع ہے۔

۴۔ عدالت سے مراد: دینی فرائض کی ادائیگی کے ذریعہ دین پر قائم رہنا، اور کبائر مثلاً زنا، والدین کی نافرمانی وغیرہ سے اجتناب اور صغیرہ گناہوں پر اصرار نہ کرنا۔

عدالت شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک شرط ہے، لہذا غیر عادل یعنی فاسق کو ولایت حاصل نہیں، کیونکہ حضرت ابن عباس سے مروی ہے: "لا نكاح إلا بشاهدي عدل وولي مرشد" (۱۱) (دو عادل گواہوں اور ولی مرشد کے بغیر نکاح نہیں ہوتا) اور اس لئے بھی کہ ولایت میں غور وفکر اور مصلحت بینی کی ضرورت ہوتی ہے، لہذا ولایت مال کی طرح اس کا اختیار فاسق کو نہیں ہوگا۔

ظاہری عدالت کافی ہے، چنانچہ مستور الحال ہونا بھی کافی ہے، کیونکہ ظاہری اور باطنی دونوں قسم کی عدالتوں کی شرط لگانے میں حرج اور مشقت ہے، اور اس کے نتیجہ میں بیشتر نکاحوں کو باطل قرار دینا لازم آئے گا۔

اس شرط سے سلطان مستثنیٰ ہے، چنانچہ سلطان اس کا نکاح کرائے گا جس کا کوئی ولی نہیں ہوگا، لہذا عملی ضرورت کے پیش نظر اس کی عدالت شرط نہیں۔

حنفیہ اور مالکیہ کا خیال ہے کہ ثبوت ولایت کے لئے عدالت شرط نہیں، لہذا ولی خواہ عادل ہو یا فاسق، اپنی بیٹی یا بھتیجی کی شادی کرسکتا ہے، کیونکہ اس کا فسق اس کی شفقت کے پائے جانے اور اپنے رشتہ دار کی مصلحت کو ملحوظ رکھنے سے مانع نہیں، اور اس لئے بھی کہ ولایت عام ہے، اور عہد رسالت اور بعد کے ادوار میں کسی کو فسق کی بنا پر شادی کرانے سے منع کیا جانا منقول نہیں۔

یہی رائے راجح ہے، کیونکہ حضرت ابن عباس کی مذکورہ حدیث ضعیف ہے، اور اس لئے بھی کہ "مرشد" کے معنی عادل کے نہیں ہیں، بلکہ مرشد وہ ہوتا ہے جو مصلحت کے مقامات کی طرف لوگوں کی رہنمائی کرتا ہے، اور فاسق اس کی اہلیت رکھتا ہے۔

۵۔ رشد: فقہاء حنابلہ کے نزدیک اس کا مفہوم ہے: کفو اور مصالح نکاح کی معرفت، نہ کہ مال کی حفاظت، کیونکہ ہر موقع کا رشد اس کے اعتبار سے ہے۔ شوافع کے نزدیک اس کا مفہوم ہے: مال کا عدم اسراف۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ثبوت ولایت کے لئے رشد شرط ہے، کیونکہ جس شخص پر سفاہت کی بنا پر پابندی ہوتی ہے وہ اپنی شادی خود نہیں کرسکتا، لہذا وہ دوسرے کا کام بھی انجام نہیں دے سکتا، لیکن اگر سفیہ محجور علیہ نہ ہو تو شافعیہ کے معتمد قول کے مطابق اس کے لئے دوسرے کی شادی کرانا جائز ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کا خیال ہے کہ رشد بمعنی مال میں بطریق احسن تصرف، ثبوت ولایت کے لئے شرط نہیں ہے، لہذا سفیہ مبذر (فضول خرچ کم عقل) خواہ وہ محجور علیہ ہی کیوں نہ ہو اسے دوسرے کی شادی کرانے کا اختیار ہے، لیکن مالکیہ کے نزدیک بھی مستحب یہ

ہے کہ اگر شادی ذی الرائے سفیہ کرار ہا ہو تو ولی اور مولیہ (زیر ولایت لڑکی) کی اجازت ہی سے کرائے، لہذا اگر مثال کے طور پر اس نے اپنی لڑکی کی شادی اپنے ولی کی اجازت کے بغیر کردی تو مستحب ہے کہ ولی اس نکاح کی مصلحت پر غور کر لے، اگر وہ نکاح قرین مصلحت ہو تو اسے برقرار رکھے ورنہ اسے رد کردے، اور اگر اس نے مصلحت نکاح پر غور نہ کیا تو نکاح نافذ ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ حنفیہ کے نزدیک شرائط ولی چار ہیں: عقل، بلوغ، آزادی، اتحاد دین۔ عدالت اور رشد شرط نہیں ہیں۔

۲۔ شریعت نے کن لوگوں کو اپنا نکاح خود کرنے کا اختیار دیا ہے، اور کن کے نکاح کا اختیار ان کے اولیاء کے حوالہ کیا ہے؟

شادی بھی دیگر تمام معاملات کی طرح ایک معاملہ ہے جس کو ہر وہ شخص انجام دے سکتا ہے جو اسے انجام دینے کی کامل اہلیت رکھتا ہو، یعنی عاقل بالغ خواہ وہ مرد ہو یا عورت، لہذا جن کو اپنا نکاح خود کرنے کا اختیار ہے وہ ہیں: عاقل بالغ مرد اور عورتیں، چنانچہ فقہاء حنفیہ کی کتابوں میں مندرجہ ذیل عبارت ملتی ہے:

وعبارة النساء معتبرة في النكاح حتى لو زوّجت الحرة العاقلة البالغة نفسها جاز، وكذلك لو زوّجت غيرها بالولاية أو الوكالة، وكذا إذا وكّلت غيرها في تزويجها أو زوّجها غيرها فأجازت (۱۲)۔

(نکاح میں عورتوں کی عبارت معتبر ہے، لہذا اگر آزاد عاقلہ بالغہ عورت نے اپنا نکاح خود کرلیا تو جائز ہے، اسی طرح اگر اس نے ولایت یا وکالت کے طور پر دوسرے کا نکاح کر دیا تو بھی جائز ہے، اسی طرح اگر اس نے دوسرے کو اپنے نکاح کا وکیل بنادیا یا دوسرے نے اس کا نکاح کردیا اور اس نے اجازت دے دی تو بھی جائز ہے)۔

ولا يجوز للولي إجبار البالغة على النكاح لأنها حرة مخاطبة بالتكاليف الشرعية بالغة فلا يكون للغير عليها ولاية (۱۳)۔

(ولی کے لئے جائز نہیں کہ بالغہ کو نکاح پر مجبور کرے، کیونکہ وہ آزاد تکالیف شرعیہ کی مخاطب اور بالغہ ہے، لہذا دوسرے کو اس پر ولایت حاصل نہیں ہوگی)۔

شامی پرسنل لاء قانون دفعہ نمبر ۲۰ میں ہے: "بالغہ لڑکی جس کی عمر سترہ سال ہو چکی ہو اگر نکاح کرنا چاہے تو قاضی ایک متعینہ مدت کے اندر اس لڑکی کے ولی سے اس کی رائے معلوم کرے گا، اگر ولی کو کوئی اعتراض نہ ہو یا اس کا اعتراض قابل اعتناء نہ ہو تو قاضی کفاءت کی شرط کے ساتھ اس کی شادی کی اجازت دے گا"۔

یہ واضح رہے کہ فقہی اعتبار سے بلوغ کی پہچان اس کی طبعی علامتوں کے ظہور سے ہوتی ہے (لڑکے میں اس کی علامت انزال ہے، اور لڑکی میں حیض یا حمل) اس کے لئے کسی متعین عمر کی قید نہیں، اور اگر بلوغ کا عمل تاخیر سے ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک

لڑکوں کے سلسلے میں اٹھارہ سال ہو جانے پر اور لڑکیوں کے سلسلے میں سترہ سال ہو جانے پر بلوغ کا حکم لگایا جائے گا، صاحبین اور جمہور کے نزدیک پندرہ سال کی تکمیل پر لڑکے اور لڑکی دونوں پر بلوغ کا حکم لگا دیا جائے گا، حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ رائے یہی ہے۔

رہے وہ لوگ جن کے نکاح کا اختیار شریعت نے ان کے اولیاء کے حوالہ کیا ہے تو وہ ہیں: نابالغی یا جنون یا کم عقلی کے سبب اہلیت نہ رکھنے والے یا ناقص اہلیت والے، کم عقل اگر چہ وہ بالغ ہوں، نشہ میں مبتلا شخص، درازی عمر یا فساد عقل کے سبب غور وفکر میں کوتاہی کرنے والا اور غلام، کیونکہ بصیرت کی کمی اور عاجز ہونے کی بنا پر اور غلام کے اپنے آقا کی خدمت میں مشغول ہونے کی وجہ سے ان لوگوں کو خود اپنے اوپر ولایت حاصل نہیں ہے(۱۴)۔ یعنی ولی (جو کہ امام ابوحنیفہؒ کے علاوہ جمہور فقہاء کے نزدیک عصبہ ہوتا ہے) جن لوگوں کا نکاح کرائے گا وہ ہیں: نابالغ لڑکا اور لڑکی خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ، حنفیہ کے مطابق۔

مالکیہ نے حق تزویج کو باپ میں محدود کر دیا ہے، اور شافعیہ نے باپ اور دادا میں، کیونکہ ان کے علاوہ میں شفقت کی کمی اور قرابت کی دوری پائی جاتی ہے۔ شافعیہ نے ثیبہ صغیرہ سے صراحتاً اجازت حاصل کرنے کو واجب قرار دیا ہے، جہاں تک باکرہ کا تعلق ہے تو ولی کے لئے مستحب ہے کہ اس سے اجازت لے لے، اور اس کی اجازت اس کی خاموشی ہے، اور ولی کو اختیار ہے کہ اس کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کر دے چاہے وہ بالغہ ہی کیوں نہ ہو، لیکن ثیبہ کا نکاح ولی اس کی اجازت سے کرے گا، اور باپ کی ولایت کے ساقط ہونے کی وجہ سے ثیبہ صغیرہ کا نکاح بلوغ سے قبل نہیں کیا جائے گا۔

اس سوال کا تقاضا ہے کہ مندرجہ ذیل تین مسائل پر تفصیلی گفتگو کی جائے:

(الف) کیا ولایت کے بارے میں لڑکے اور لڑکی کے درمیان کچھ فرق ہے؟ لڑکے پر ولی کی ولایت کب ختم ہوتی ہے؟ اور لڑکی پر ولی کی ولایت کب ختم ہوتی ہے؟

نکاح میں ولایت اجبار کے بارے میں لڑکے اور لڑکی کے درمیان کوئی فرق نہیں، لہذا حنفیہ کی رائے کے مطابق ولی عصبہ کے لئے جائز ہے کہ وہ صغیر وصغیرہ، مجنون ومجنونہ، معتوہ ومعتوہہ اور غلام کا نکاح کرائے، نابالغہ لڑکی خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ، ان کے نزدیک مکلفہ (یعنی عاقلہ بالغہ) خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ، کے نکاح میں ولی کی موجودگی شرط نہیں ہے، لیکن باکرہ کے لئے بہتر یہی ہے کہ اپنے نکاح کا معاملہ اپنے ولی کے سپرد کر دے۔

عاقل ہونے کی صورت میں مرد یا عورت پر بلوغ سے ولایت ختم ہو جاتی ہے، مجنون، مجنونہ، معتوہ، معتوہہ پر عقل آ جانے سے ولایت ختم ہو جاتی ہے، نشہ میں مبتلا شخص پر نشہ ختم ہونے یا افاقہ سے اور غلام پر آزادی سے ولایت ختم ہو جاتی ہے۔ درمختار کے مصنف لکھتے ہیں: بالغہ باکرہ کو نکاح پر مجبور نہیں کیا جائے گا، کیونکہ بلوغ سے اس پر ولایت ختم ہو جاتی ہے(۱۵)۔

(ب) نکاح کے بارے میں عاقلہ بالغہ لڑکی کے خود اپنے نفس پر کیا اختیارات ہیں، کیا وہ ولی کی مرضی کے بغیر اپنا نکاح خود کر سکتی ہے؟ ولی کی مرضی کے بغیر لڑکی نے اگر خود اپنا نکاح کر لیا تو شرعاً منعقد ہوا یا نہیں، ایسا کرنے سے لڑکی گنہگار ہوئی یا نہیں؟

عاقلہ بالغہ عورت کے لئے اپنا نکاح خود کرنا اور دوسرے کو اپنے نکاح کا وکیل بنانا درست ہے، امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے ظاہر الروایہ میں مروی قول اور امام زفرؒ کے قول کے مطابق یہ نکاح اگرچہ ولی کی مرضی کے بغیر ہو مطلقاً صحیح ہوگا، کیونکہ اصل یہ ہے ہے: "جس شخص کو اپنے مال میں تصرف کا حق ہے اسے اپنے نفس میں بھی تصرف کا حق ہے، اور جس کو اپنے مال میں تصرف کا حق نہیں اس کو اپنی ذات میں بھی تصرف کا حق نہیں"۔ اس نکاح پر طلاق و میراث وغیرہ کے احکام مرتب ہوں گے، لیکن نکاح لازم نہ ہوگا، لہذا ولی عصبہ ہو اور وہ غیر محرم ہی کیوں نہ ہو، جیسے اصح قول کے مطابق چچازاد بھائی، کو غیر کفو میں نکاح کی صورت میں اعتراض کا حق حاصل ہوگا نہ جنا، عورت کو بچہ پیدا نہ ہوا ہو، یا اس کا حمل ظاہر نہ ہوا ہو، ایسی صورت میں قاضی نکاح کو فسخ کر دے گا اور تجدید نکاح سے ولی کا اعتراض بعد ہو گا، مثال کے طور پر اپنی زیر ولایت لڑکی کی شادی ولی نے اس کی اجازت سے غیر کفو میں کر دی، اور شوہر نے اسے طلاق دے دی، پھر اس لڑکی نے دوبارہ اسی شوہر سے اپنا نکاح از خود کر لیا تو ولی کو تفریق کا حق حاصل ہوگا، اور نکاح اول سے رضامندی نکاح ثانی پر رضامندی نہیں قرار پائے گی، الا یہ کہ ولی اس عورت کے بچہ پیدا ہونے تک خاموش رہے، ایسا اس لئے تاکہ بچہ ضائع نہ ہو اور حمل ظاہر کو ولادت سے ملحق کیا جا سکے۔ فساد زمان کی وجہ سے غیر کفو میں نکاح کی صورت میں عدم جواز کا قول ہی مفتی بہ ہے۔ اسی طرح ولی کی اجازت کے بغیر عورت کے خود سے کئے ہوئے نکاح کے لزوم کے لئے شرط یہ ہے کہ مہر مہر مثل سے کم نہ ہو۔

بنابریں عورت کو حق ہے کہ اپنا نکاح ولی کی رضامندی کے بغیر کر لے، اور اگر اس نے ایسا اقدام کیا تو عقد منعقد اور صحیح ہوگا اور عورت ایسا کرنے سے گنہگار نہ ہوگی، لیکن ایسی صورت میں اس نے سنت نبوی کی مخالفت کی، کیونکہ سنت نبوی میں نکاح کو ولی کی رضا سے مربوط کر دیا گیا ہے، لہذا ولی ہی سے نکاح کرانے کا مطالبہ کیا جائے گا تاکہ عورت بے شرم نہ سمجھی جائے۔

حنفیہ کے دلائل کتاب وسنت اور عقل کی روشنی میں:

جہاں تک کتاب اللہ کی بات ہے تو قرآن کی متعدد آیات میں صراحتاً نکاح کی نسبت عورت کی طرف کی گئی ہے، اور اسناد میں اصل یہ ہے کہ وہ فاعل حقیقی کی طرف ہو، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "فإن طلّقها فلا تحلّ له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره" (بقرہ/۲۳۰)۔ ایک جگہ ارشاد ہے: "وإذا طلّقتم النساء فبلغن أجلهنّ فلا تعضلوهنّ أن ينكحن أزواجهنّ" (بقرہ/۲۳۲)۔ ایک اور موقع پر ارشاد ہے: "فإذا بلغن أجلهنّ فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهنّ بالمعروف" (بقرہ/۲۳۴)۔ ان آیات کا ظاہر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ عورت کا نکاح، اس کی مراجعت اور جو کچھ وہ اپنے سلسلے میں معروف کے مطابق کرے، سب کا صدور اسی سے ہوتا ہے اور اس سے صادر ہونے والے عمل پر اس کا اثر مرتب ہوتا ہے، یہ عمل ولی کی اجازت یا اس کی انجام دہی پر موقوف نہیں۔

جہاں تک سنت کی بات ہے تو بخاری کے علاوہ تمام محدثین نے حضرت ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: قال رسول الله ﷺ: "الثيب أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها"۔ اور ایک روایت میں ہے: "الأيم أحق بنفسها"۔

ایم کا مفہوم ہے: جس عورت کا کوئی شوہر نہ ہو، خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔ ابوداؤد اور نسائی کی روایت ہے: " ليس للولي مع الثيب أمر واليتيمة تستأمر وصمتها إقرارها" (ثیبہ کے ساتھ ولی کا کوئی اختیار نہیں، یتیم عورت سے اس کی رائے معلوم کی جائیگی، اور اس کی خاموشی اس کا اقرار ہے)۔

درحقیقت ثیبہ اور باکرہ کے درمیان فرق صرف اتنا ہے کہ باکرہ پر عموماً حیا غالب ہوتی ہے، جو اس کے لئے نکاح کی صراحت سے مانع ہوتی ہے، لہذا شریعت نے اسے رخصت عطا کرتے ہوئے صرف ایسے عمل پر اکتفاء کیا جو اس کی رضا پر دلالت کرے، یہ چیز اہلیت کے عام ضوابط سے ہم آہنگ ہے۔ ایک حدیث وہ ہے جو نبی ﷺ کے ام سلمہ سے شادی کرنے کے سلسلے میں مروی ہے کہ جب آپ ﷺ ان کے پاس ان ہی سے نکاح کرنے کا پیغام بھیجا تو انہوں نے کہا: "میرے اولیاء میں سے کوئی موجود نہیں ہے"، تو اس پر آپ ﷺ نے فرمایا: " ليس أحد من أوليائك شاهد ولا غائب يكره ذلك" (۱۶) (تمہارے اولیاء میں سے کوئی حاضر اور غائب ایسا نہیں جو اسے ناپسند کرتا ہو) اس سے معلوم ہوا کہ اولیاء کو کراہت کی جگہ کے علاوہ میں کراہت کے اظہار کا حق نہیں ہے۔

جہاں تک عقل کا تعلق ہے تو یہ بات واضح ہے کہ عقد نکاح کے اولین مقاصد عورت کے ساتھ مخصوص ہیں، ان مقاصد میں کوئی ولی اس کا شریک نہیں، مثلاً جماع کی حلت، نفقہ اور سکنیٰ کا وجوب، اور اس طرح کے دوسرے مخصوص حقوق جو اس عقد کے نتیجہ میں عورت کو حاصل ہوتے ہیں، اس قسم کے معاملات میں اصل یہ ہے کہ ان کو وہ شخص انجام دے جو اس کے اصلی مقاصد سے متعلق ہو، دوسرے کے ثانوی حق ملحوظ رکھنے کے لئے صرف اتنا کافی ہے کہ اسے عقد پر اعتراض کرنے کا حق دے دیا جائے بشرطیکہ ان فوائد کے حصول کی توقع نہ ہو جو اس کی طرف راجع ہوتے ہوں۔

دیگر مذاہب کے دلائل:

حنفیہ کے سوا جمہور نے نکاح کے منعقد ہونے کے لئے ولی کا ہونا شرط ہے اس پر کتاب وسنت اور مندرجہ ذیل عقلی دلائل سے استدلال کیا ہے۔

کتاب اللہ سے استدلال:

اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم" (النور: ۳۲) ایک موقع پر ارشاد ہے: "ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا" (بقرہ: ۲۲۱)، مذکورہ دونوں آیتوں میں خطاب اولیاء سے ہے، لہذا معلوم ہوا

کہ نکاح کی ذمہ داری ان کے سپرد ہے نہ کہ عورتوں کے ذمہ۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وإذا طلّقتم النساء فبلغن أجلهنّ فلا تعضلوهنّ أن ينكحن أزواجهنّ" (بقرہ/۲۳۲)۔ یہ آیت بتاتی ہے کہ اولیاء عورتوں کو شوہروں کے انتخاب سے روکتے ہیں، اور روکنا اسی کی طرف سے ممکن ہے جس کے اختیار میں شئ ممنوع ہو، اس طرح اس آیت سے معلوم ہوا کہ عقد نکاح کا اختیار ولی کو ہے نہ کہ عورت کو۔

جہاں تک سنت کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں چند احادیث ہیں، ایک حدیث ہے: "لانكاح إلا بولي" (۱۷)۔ یہ حدیث اس باب میں صریح ہے کہ نکاح بغیر ولی کے درست نہیں ہوتا۔ ایک حدیث ہے: "**أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل۔ قالها ثلاثا۔ فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها فإن تشاجروا فالسلطان ولي من لا ولي له**" (۱۸)۔ ایک حدیث میں ہے: "**لاتزوّج المرأة المرأة، ولا تزوّج المرأة نفسها، فإن الزانية هي التي تزوج نفسها**" (۱۹)۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ ولی کے تجربے سے عورت کے حق میں مقاصد نکاح یعنی محبت اور بقائے معاشرت کی تکمیل ہوتی ہے، جبکہ عورت عموماً جذبات کے فیصلے سے مغلوب ہو جاتی ہے۔

حنفیہ نے مندرجہ ذیل پہلوؤں سے ان دلائل پر بحث کی ہے:

پہلی اور دوسری دونوں آیتوں میں مسلمانوں سے عام خطاب ہے، اولیاء سے خاص خطاب نہیں۔ تیسری آیت کا حقیقی مفہوم یہ ہے کہ اس میں مردوں کو اس بات سے روکا گیا کہ وہ عورتوں کو عقد نکاح کرنے سے منع کریں، بلکہ اس میں تو خطاب شوہروں سے ہے، جس کو فخر الدین رازی نے بھی اختیار کیا ہے۔

رہ گئی بات حدیث "لانكاح إلا بولي" کی تو وہ ضعیف ہے اور اس کی سند میں اضطراب ہے، اسی طرح حدیث "أيما امرأة" بھی منقطع ہے، اور اس کے مفہوم سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت کا نکاح اس کے ولی کی اجازت سے درست ہے، اور یہ مفہوم جمہور کی رائے کے خلاف حجت ہے۔ رہا سوال حدیث "لاتزوج المرأة المرأة" کا تو جیسا کہ ابن کثیر نے اس کے بارے میں فرمایا ہے، صحیح یہ ہے کہ: یہ حدیث حضرت ابو ہریرہؓ پر موقوف ہے۔ اس حدیث کا مقصد عقد نکاح کے اختیار میں عورت کے خودسر ہونے سے نفرت دلانا ہے، لیکن اس میں ایسا کوئی اشارہ نہیں کہ اگر عورت از خود عقد نکاح کرلے تو عقد فاسد ہو جائے گا۔ پھر یہ احادیث آپؐ کے قول: "الأيّم أحق بنفسها من وليّها" (۲۰) سے متعارض ہیں، اور ایّم کا مطلب جیسا کہ گذر چکا، وہ عورت ہے جس کا کوئی شوہر نہ ہو، خواہ وہ عورت باکرہ ہو یا ثیبہ۔

خلاصہ یہ ہے کہ عورت کے تصرفات کی صحت کو ثابت کرنے والی اہلیت ہی عورت کو اس قابل بناتی ہے کہ وہ دیگر معاملات کی طرح عقد نکاح کو بھی انجام دے سکے، لیکن اسلامی آداب کو ملحوظ رکھتے ہوئے بہتر ہے کہ ولی کی رائے یا اس کی اجازت لے لی جائے اور ولی ہی عقد نکاح کو انجام دے تاکہ عورت بے حیائی کی طرف منسوب نہ کی جائے اور عرف و دستور کے خلاف بھی نہ ہو۔

(ج) عورت نے ولی کی اجازت اور مرضی کے بغیر اپنا نکاح کرلیا، اور جب ولی کو اس نکاح کا علم ہوا تو اس نے اس نکاح سے اتفاق کیا یا اسے رد کردیا، تو شرعاً اس اجازت اور رد کا اس نکاح پر کیا اثر ہوگا؟

اگر ولی نے عورت کی اپنی پسند سے کی گئی شادی سے اتفاق کیا تو سنت نبوی کا تحقق ہو گیا اور عقد صحیح اور بابرکت ہوا، کیونکہ اس میں نکاح کے تمام ارکان، شرائط اور آداب کو ملحوظ رکھا گیا ہے، لیکن امام محمد بن الحسن (جن کے نزدیک ولی کی موافقت شرط ہے) کی رائے کے مطابق اس اتفاق سے نقص ختم ہو جائے گا، کیونکہ ولی کی اجازت متحقق ہوگئی (۲۱)۔

لیکن اگر ولی نے نکاح کو رد کردیا تو اس سے عقد کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا اور عقد صحیح، نافذ اور لازم ہوگا، الا یہ کہ نکاح غیر کفو میں ہو یا مہر میں غبن فاحش کے ساتھ ہو (۲۲)۔

۳۔ عاقلہ بالغہ لڑکی کے از خود نکاح کر لینے کی صورت میں اولیاء کو اس نکاح پر اعتراض کا حق ہے یا نہیں؟ اور کیا اولیاء اس نکاح کو بذریعہ قاضی فسخ کرا سکتے ہیں؟

فقہاء مذاہب اربعہ کا اتفاق ہے کہ عقد نکاح میں کفاءت شرط لزوم ہے نہ کہ شرط صحت عقد، لیکن حنفیہ کے نزدیک مفتیٰ بہ یہی ہے کہ یہ صحت نکاح کے لئے شرط ہے، چنانچہ اگر عورت غیر کفو میں نکاح کرلے تو عقد صحیح ہوگا، اور اولیاء کو اس پر اعتراض کرنے اور اسے فسخ کرانے کا حق حاصل ہوگا۔

حنفیہ فرماتے ہیں (۲۳): ولی کو غیر کفو کی صورت میں اعتراض کا حق ہوگا، لہذا اگر عورت نے اپنا نکاح غیر کفو میں کرلیا تو اولیاء اگرچہ وہ محارم نہ ہوں جیسے چچا زاد بھائی، کو اپنی طرف سے عار کو دفع کرنے کے لئے زوجین کے درمیان تفریق کرانے کا حق ہے۔ اسی طرح انہیں اس میں بھی اعتراض کا حق ہے جب مہر میں غبن فاحش پایا جائے، لہذا اگر کوئی ولی عصبہ غیر کفو میں نکاح کی صورت میں قاضی کے سامنے اعتراض کرے تو قاضی کو فسخ نکاح کا حق ہوگا، بشرطیکہ ولی عورت کے بچہ ہونے یا اس کے حمل ظاہر ہونے تک خاموش نہ رہے، یہ حکم ظاہر الروایہ کے مطابق ہوگا تاکہ بچہ ضائع اور مجہول النسب نہ ہو، یہ تفریق قضاء قاضی سے ہی ممکن ہے، کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے۔

صاحب درمختار نے ذکر کیا ہے کہ شوہر کے غیر کفو ہونے کی صورت میں فساد زمانہ کی بنا پر عدم جواز ہی مفتیٰ بہ ہے، لہذا ولی کی رضامندی کے بغیر غیر کفو میں نکاح کے ذریعہ اس کے ولی کے علم میں آنے کے بعد مطلقہ ثلاثہ حلال نہیں ہوگی۔

ابن عابدین کے مذکورہ قول کے بارے میں شمس الائمہ فرماتے ہیں: یہ احتیاط سے قریب تر ہے۔ علامہ قاسم کی تصحیح میں بھی اسی طرح ہے، کیونکہ ہر ولی مقدمہ کو اچھی طرح نہیں پیش کرسکتا اور نہ ہر قاضی عدل کرتا ہے، اور اگر ولی مرافعت اچھی طرح کر بھی لے اور قاضی انصاف بھی کرے پھر بھی ہوسکتا ہے کہ ولی بار بار حکام کے دروازے پر آنے سے غیرت محسوس کرتے ہوئے اور مقدمہ کو گراں

بار سمجھ کر اعتراض ہی ترک کر دے۔ ایسی صورت میں ضرر متحقق ہے، لہٰذا ولی کا روکنا اس ضرر کو دفع کرتا ہے۔ فتح القدیر سے یہی منقول ہے (۲۴)۔

۴۔ ولی نے زیر ولایت لڑکی کا نکاح اس کی نابالغی کے زمانہ میں کر دیا، لیکن لڑکی اس نکاح سے مطمئن اور خوش نہیں ہے تو اس نکاح کو وہ فسخ کرا سکتی ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں باپ اور دادا کے کیے ہوئے نکاح اور دوسرے اولیاء کے کئے ہوئے نکاح کے حکم میں کچھ فرق ہے یا نہیں؟

اس مسئلہ میں حنفیہ کے نزدیک اختلاف وتفصیل ہے (۲۵)۔ اگر صغیر یا صغیرہ خواہ وہ ثیبہ ہو، کا غیر کفو میں نکاح کرانے والا باپ یا دادا ہو، اور ان میں سے کوئی مجون یا فسق کے سبب سوء اختیار میں معروف نہ ہو، تو ایسی صورت میں نکاح صحیح اور لازم ہوگا، اور صغیرہ کو اعتراض اور فسخ نکاح کا حق حاصل نہ ہوگا، خواہ وہ نکاح مہر میں غبن فاحش (جس میں لوگ غبن کا تحمل نہ کر سکتے ہوں) کے ساتھ ہی کیوں نہ کیا گیا ہو۔

لزوم نکاح کا مفہوم یہ ہے کہ نکاح کسی کی اجازت پر موقوف نہ ہوگا، اور نہ اس میں خیار ثابت ہوگا، کیونکہ باپ اور دادا پختہ رائے اور بھرپور شفقت والے ہیں، لہٰذا ان دونوں کے نکاح کر دینے سے عقد اسی طرح لازم ہو جائے گا جیسا کہ بلوغ کے بعد بچہ اور بچی کی مرضی سے ان دونوں کا کرایا ہوا نکاح لازم ہوتا ہے۔ لیکن اگر باپ یا دادا فسق یا مجون کے سبب سوء اختیار میں معروف ہوں یا نشہ کی حالت میں انہوں نے نابالغہ لڑکی کا نکاح فاسق یا شریر یا فقیر یا کمتر پیشہ والے سے کر دیا، یا اس کی شادی مہر میں غبن فاحش کے ساتھ کر دی، تو نکاح سوء اختیار کے ظاہر ہونے کی وجہ سے صحیح نہیں ہوگا، اور ایسی صورت میں اس کی متوقع شفقت اس کے معارض نہیں ہوگی۔

اور اگر نابالغہ لڑکی کی شادی کرانے والے باپ یا دادا کے علاوہ ہوں، خواہ ماں ہو یا قاضی یا باپ کا وکیل، تو غیر کفو یا مہر میں غبن فاحش کی صورت میں سرے سے نکاح ہی صحیح نہ ہوگا، اور اگر کفو میں اور مہر مثل کے ساتھ ہو تو صحیح ہوگا، لیکن بلوغ کے بعد یا نکاح کا علم ہونے کے بعد صغیر اور صغیرہ کو خیار فسخ حاصل ہوگا اگر چہ دخول کے بعد ہی ہو، اگر چاہیں تو نکاح کو باقی رکھیں اور چاہیں تو فسخ کرا لیں، کیونکہ شفقت کی کمی ہے، اور زوجین کے درمیان بشرط قضاء فسخ کے ذریعہ تفریق کرادی جائے گی۔ حاصل یہ کہ اگر صغیر وصغیرہ کا نکاح کرانے والے اب وجد کے علاوہ ہوں تو انہیں بلوغ یا علم نکاح سے خیار بلوغ حاصل ہوگا، کیونکہ اختیار فسخ بشرط قضاء مثبت فسخ ہے، ثبوت فسخ سے پہلے اس نکاح میں زوجین کے درمیان وراثت کا عمل جاری ہوگا اور شوہر پر پورا مہر لازم ہوگا، کیونکہ پورا مہر جس طرح دخول سے لازم ہوتا ہے اگر چہ وہ دخول حکماً ہی ہو مثلاً خلوت صحیحہ، اسی طرح دخول سے پہلے ان میں سے کسی ایک کی موت سے بھی مہر لازم ہوگا۔ یہی راجح رائے ہے اور یہی امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی رائے بھی ہے، لہٰذا عقد کے بموجب بلوغ کے بعد خیار حاصل ہوگا۔

اور جب عورت نے خیار بلوغ میں فسخ کو اختیار کیا اور قاضی نے دونوں کے درمیان تفریق کرادیا تو یہ تفریق بغیر طلاق ہوگی، کیونکہ یہ ایسا فسخ ہے جو دفع لزوم کے نتیجہ میں ثابت ہوا، لہذا اس کی حیثیت طلاق کی نہ ہوگی، اور اسی لئے اس کا ثبوت عورت کے حق میں ہوگا۔ اور اگر یہ فسخ دخول سے پہلے ہوا تو عورت کے لئے مہر نہیں ہوگا، کیونکہ فسخ کا مطلب عقد کے تقاضوں کو زائل کرنا ہے، اور اگر دخول کے بعد ہو تو عورت کو مہر مسمیٰ (متعین کردہ مہر) ملے گا، کیونکہ شوہر نے معقود علیہ (جس پر معاملہ طے پایا ہے) کو حاصل کرلیا۔

امام ابو یوسف کا خیال ہے کہ باپ اور دادا کے علاوہ دیگر اولیاء کا کیا ہوا نکاح بھی لازم ہوگا، لہذا نابالغوں کو بلوغ کے بعد خیار حاصل نہیں ہوگا۔

۵۔ خیار بلوغ کا حق لڑکی کو کب تک حاصل ہوتا ہے اور کب ساقط ہوجاتا ہے؟ قریب تر ولی زندہ ہو اور نسبۃً دور کے ولی نے لڑکے یا لڑکی کا نکاح کردیا تو یہ نکاح صحیح اور نافذ ہوگا یا نہیں؟

یہ سوال دو شقوں پر مشتمل ہے:

پہلی شق: باکرہ لڑکی کے حق میں خیار بلوغ فوری ہوگا، مجلس میں محض اس کے سکوت سے ہی اس کا خیار باطل ہوجائیگا، لہذا مجلس (مجلس بلوغ) میں اس کا سکوت ہی اس کی رضا ہے، مثلاً اسے نکاح کی خبر مل چکی تھی، اس کے بعد کسی مجلس میں حائضہ ہوئی، اور یا باکرہ بالغہ ہوچکی تھی، اس کے بعد کسی مجلس میں نکاح کی خبر پہونچی، بہر حال یہ خیار آخر مجلس تک باقی نہیں رہے گا۔ اور یہ عورت حکم خیار سے ناواقفیت کی بنیاد پر معذور نہیں سمجھی جائے گا، کیونکہ اس کی پرورش دارالاسلام میں ہوئی ہے۔

جہاں تک اس ثیبہ کی بات ہے جو حالت ثیوبت میں (یعنی بلوغ سے قبل شوہر اس سے مباشرت کرچکا ہو) بالغ ہوئی ہو تو اس کا خیار تمام عمر ہے، کیونکہ اس کا سبب عدم رضا ہے، لہذا وہ اس وقت تک باقی رہے گا جب تک نکاح سے رضامندی پر دلالت کرنے والا کوئی عمل ظاہر نہ ہوجائے، اور مجلس سے اٹھ جانے پر اس کا خیار باطل نہیں ہوگا۔

اسی طرح لڑکے کا خیار اس وقت تک باطل نہیں ہوگا جب تک وہ یہ نہ کہے: رضیت (میں راضی ہوں)، یا جب تک اس کی طرف سے کوئی ایسا عمل ظاہر نہ ہوجائے جس سے معلوم ہو کہ وہ راضی ہے، یعنی ثیبہ کی طرح اس کا بھی خیار بلوغ تمام عمر ہے، اور مجلس سے اٹھ جانے سے اس کا خیار ساقط نہیں ہوگا۔

حاصل یہ کہ باکرہ کا خیار مجلس بلوغ میں یا خبر نکاح ملنے کی مجلس میں اس کے سکوت سے باطل ہوجائے گا۔ رہے ثیبہ اور لڑکا تو ان کا خیار بلوغ اس سے باطل نہیں ہوگا، ان کے خیار کی مدت پوری عمر ہے تاوقتیکہ ان میں سے کوئی یہ نہ کہے: رضیت (میں راضی ہوں) یا ان دونوں کی طرف سے ایسا عمل صادر ہو جو رضامندی پر دلالت کرے (۲۶)۔

اس سوال کی دوسری شق ہے: ولی اقرب کی موجودگی میں ولی ابعد کا نکاح کرانا۔

حنفیہ کے نزدیک یہ بات طے شدہ ہے کہ اگر ولی اقرب کے ہوتے ہوئے کوئی ولی اپنے مرتبہ کے پیش نظر نکاح کر دے تو یہ نکاح ولی اقرب کی اجازت پر موقوف ہوگا، الا یہ کہ ولی اقرب نابالغ یا مجنون ہو تو ولی ابعد کا کیا ہوا عقد نافذ ہوگا (۲۷)۔

ولی اقرب کو اس صورت میں فسخ کا حق حاصل ہوگا جب وہ لڑکے یا لڑکی کے شہر میں موجود ہو، لیکن اگر ولی اقرب غیبت منقطعہ کے طور پر غائب ہو تو ولی ابعد کے لئے نکاح کرانا جائز ہے۔

غیبت منقطعہ: یہ ہے کہ وہ کسی ایسے شہر میں ہو جہاں قافلے سال میں صرف ایک ہی مرتبہ پہونچتے ہوں، قدوری نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

یہ واضح رہے کہ ولایت اجبار کے سلسلے میں اولیاء کی ترتیب عصبات میں سے الأ قرب فالأ قرب کے اعتبار سے ہوگی، کیونکہ حضرت علیؓ سے مروی ہے: "النكاح إلى العصبات" (نکاح کا اختیار عصبات کو ہے) اور اس کی ترتیب حسب ذیل ہے:

بنوۃ (بیٹا ہونا)، اُبوۃ (باپ ہونا)، اُخوۃ (بھائی ہونا)، عمومۃ (چچا ہونا)، معتق (آزاد کرنے والا)، امام اور حاکم۔

امام ابوحنیفہؒ کا خیال ہے کہ عصبات اقرب کی عدم موجودگی میں ولایت تزویج استحساناً غیر عصبات کو حاصل ہوگی، کیونکہ ولایت نظری (جس میں حصول مصلحت کا لحاظ کیا جاتا ہے) ہوتی ہے، اور نظر کا تحقق اس صورت میں ہوگا جب ولایت اس شخص کو حاصل ہوگی جو شفقت پر آمادہ کرنے والی قرابت سے متصف ہو۔ صاحبین نے حضرت علیؓ کی مذکور الصدر روایت پر عمل کرتے ہوئے اس سے اختلاف کیا ہے، اور اس لئے بھی کہ ولایت قرابت کو غیر کفو سے بچانے کے لئے ثابت ہوتی ہے، اور قرابت کا تحفظ عصبات ہی سے ممکن ہے، اور یہی قیاس کا بھی تقاضا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی رائے کے مطابق ولایت الأ قرب فالأ قرب کے اعتبار سے ذوی الارحام کو حاصل ہوگی، اگر عصبہ نہ ہو تو ولایت ماں کو حاصل ہوگی، پھر دادی کو، پھر نانی کو، اگر اصول میں سے کوئی نہ پایا جائے تو ولایت فروع کو حاصل ہوگی، اس طور پر کہ بیٹی کو پوتی پر قرب کی وجہ سے مقدم رکھا جائے گا، اور پوتی کو نواسی پر قوت قرابت کی وجہ سے مقدم کیا جائے گا، پھر جد رحمی یعنی نانا کو اور دادی کے باپ کو، پھر بہنوں کو پھر ماں شریک چچا کو، پھر علی الاطلاق پھوپھیوں کو، پھر ماموؤں کو، پھر خالاؤں اور ان کی اولاد کو، اگر ذوی الارحام میں سے کوئی موجود نہ ہو تو ولایت حاکم کی طرف لوٹ جائے گی، اور حاکم کی جگہ اس وقت قاضی ہے۔

اور اگر دو ولی قرب اور درجہ میں برابر ہوں تو ان میں سے کوئی ایک نکاح کرا دے گا، شامی قانون (م ۲/۲۲) میں اس کی صراحت موجود ہے کہ اگر دو ولی قرب میں مساوی ہوں تو ان میں سے جو بھی اپنی شرائط کے ساتھ نکاح کرا دے، جائز ہے۔

۲۔ اگر ولی نے زیر ولایت لڑکی کے نکاح میں اس کے مصالح اور مفادات کا لحاظ نہیں کیا، بلکہ بالجبر یا اپنے کسی مفاد کی خاطر نامناسب جگہ لڑکی کی شادی کر دی، لڑکی اس نکاح سے مطمئن اور خوش نہیں ہے اور قاضی کے پاس فسخ نکاح کا دعوی لے کر آئی ہے، گواہوں کی بات سننے کے بعد قاضی کے سامنے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ولی نے اس نکاح میں لڑکی کے مفادات کا سرے

سے کوئی لحاظ نہیں کیا ہے تو کیا قاضی اس نکاح کو فسخ کرسکتا ہے یا نہیں؟ ولی کے معروف بسوء الاختیار، ماجن اور فاسق متہتک ہونے سے کیا مراد ہے؟

جہاں تک اس سوال کی پہلی شق کا تعلق ہے تو فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کفاءت جو کہ زوجین کے درمیان عقد نکاح میں شرط ہے، عورت اور اس کے اولیاء کا حق ہے، لہذا اگر کوئی عورت غیر کفو میں نکاح کرلے تو اس کے اولیاء کو فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق ہے، اور اگر ولی نے اس کا نکاح غیر کفو میں کردیا تو اسے بھی فسخ کا حق حاصل ہے، کیونکہ یہ خیار معقود علیہ (جس پر معاملہ طے ہوا ہو) میں نقص کی بنا پر حاصل ہوتا ہے، تو یہ خیار بیع کے مشابہ ہوگیا(۴۸)۔ اور اس لئے بھی کہ پہلے گذر چکا ہے کہ ایک لڑکی رسول اللہ ﷺ کے پاس آئی اور اس نے عرض کیا: میرے والد نے میرا نکاح اپنے بھتیجے سے کردیا ہے تاکہ میرے ذریعہ اس کی خست کو دور کرے، راوی کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے اس کو اختیار دے دیا، تو اس نے کہا: میں اپنے والد کے کئے ہوئے نکاح کو برقرار رکھتی ہوں، لیکن میں عورتوں کو یہ بتانا چاہتی تھی کہ باپ کو کچھ اختیار نہیں (۴۹)۔

حاصل یہ کہ اگر عورت نے کفاءت کو ترک کیا تو ولی کا حق باقی رہے گا، اسی طرح اس کے برعکس صورت میں۔ اس شق کا جواب یہ ہے کہ عورت کو قاضی سے واقعہ کی تحقیق کے بعد فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق حاصل ہے، لہذا اگر ولی نے عورت کے مفادات کا لحاظ نہیں کیا تو قاضی اس نکاح کو فسخ کرسکتا ہے۔

جہاں تک دوسری شق کا تعلق ہے تو سوء اختیار کا مفہوم ہے: فسق یا مجون میں مبتلا ہونے کی وجہ سے یا سفاہت یا طمع کی بناپر شرعی آداب اور اسلامی اخلاق کی پرواہ نہ کرنا۔ المغرب میں ہے: ماجن وہ ہے جسے اپنے فعل کی یا دوسرے اسے کیا کہتے ہیں، اس کی پرواہ نہ ہو۔

شرح مجمع الأنہر میں ہے: "حتی لو عرف من الأب سوء الاختیار لسفهه، أو لطمعه، لایجوز عقده إجماعا" (یہاں تک کہ اگر باپ کی طرف سے سفاہت یا طمع کی وجہ سے سوء اختیار معروف ہو تو اس کا کیا ہوا عقد بالاتفاق جائز نہیں)۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ سوء اختیار یا تو سفہ کی بناپر ہوگا یعنی اسراف اور ناسمجھی کی وجہ سے، یا حرص وطمع اور اپنے مصالح کو عورت کے مصالح پر ترجیح دینے کی وجہ سے، یا فسق میں مبتلا ہونے کی وجہ سے۔ اور امام راغب اصفہانی کے قول کے مطابق فسق سے مراد: ارتکاب گناہ کے ذریعہ خواہ وہ چھوٹا ہی کیوں نہ ہو، اللہ کی اطاعت سے نکل جانا، لیکن اس میں معروف اس صورت میں ہوگا جب کہ وہ کبیرہ ہو۔ اور عموماً فاسق اس شخص کو کہتے ہیں جو حکم شرعی کو مانتا ہو لیکن اس کے احکام پر عمل کرنے میں کوتاہی کرتا ہو۔ اسی طرح سوء اختیار مجون کی وجہ سے بھی ہوتا ہے، اور مجون جیسا کہ مختار الصحاح اور دیگر معاجم میں ہے، یہ ہے کہ انسان اپنے عمل کی پرواہ نہ کرے۔

حاصل یہ کہ یہ امور ولی کی ولایت میں قادح ہیں، اگرچہ وہ باپ دادا ہوں، اور جو اس میں معروف ہو اس کے لئے

بالاتفاق اپنی زیرولایت لڑکی کا نکاح کرانا درست نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر ولی نشہ میں مبتلا ہو اور اس نے لڑکی کی شادی فاسق یا شریر یا فقیر یا کم تر پیشہ والے سے کردی تو بھی اس کا نکاح کرانا درست نہ ہوگا، کیونکہ اس کا سوء اختیار ظاہر ہوگیا، لہٰذا اس کی متوقع شفقت اس کے منافی نہیں ہوگی (۳۰)۔

۷۔ ولی کون لوگ ہیں اور اولیاء میں باہم کیا ترتیب ہے؟

ولی لغت کے اعتبار سے عدو کی ضد ہے، عرفاً اس سے مراد عارف باللہ ہوتا ہے، اور شرعاً اس کا مفہوم ہے: بالغ، عاقل، وارث، اگر چہ وہ فاسق ہی ہو۔ جیسا کہ مذہب ہے۔ بشرطیکہ متہتک نہ ہو، لیکن اگر وہ متہتک ہو تو مہر مثل سے کم پر یا غیر کفو میں اس کی طرف سے اپنی مولیہ (زیر ولایت لڑکی) کا کیا گیا نکاح نافذ نہیں ہوگا۔

فسق اگر چہ حنفیہ کے نزدیک سلب اہلیت کا باعث نہیں ہے، لیکن اگر باپ متہتک ہو تو اس کا کیا گیا نکاح بشرط مصلحت ہی نافذ ہوگا۔ اور اگر ولی باپ یا دادا ہو، اور ان کا سوء اختیار معروف نہ ہو تو ان کا کیا گیا نکاح لازم ہوگا اگر چہ غبن فاحش کے ساتھ ہو یا غیر کفو میں ہو۔

اس سے ظاہر ہوا کہ فاسق متہتک (جو سیئ الاختیار کے مفہوم میں ہے) کی ولایت علی الاطلاق ساقط نہیں ہوتی، کیونکہ اگر اس نے کفو میں مہر مثل کے ساتھ نکاح کرایا تو اس کا کیا گیا نکاح درست ہوگا (۳۱)۔

جہاں تک اولیاء کی ترتیب کا تعلق ہے تو حنفیہ کے مسلک کے مطابق اس کا بیان گذر چکا ہے، اور یہ ترتیب عصبات میں اس طرح ہے:

۱۔ بیٹا اور پوتا، اسی طرح نیچے تک۔

۲۔ باپ اور دادا، اسی طرح اوپر تک۔

۳۔ سگا بھائی، علاتی بھائی اور ان دونوں کے بیٹے، اسی طرح نیچے تک۔

۴۔ سگا چچا اور باپ شریک چچا اور ان دونوں کے بیٹے، اسی طرح نیچے تک۔

پھر سلطان، یا اس کا نائب جو قاضی ہوتا ہے، کیونکہ وہ مسلمانوں کی جماعت کا نائب ہے جیسا کہ حدیث گذر چکی ہے: "السلطان ولي من لا ولي له" سلطان اس کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہ ہو۔

معتمد قول کے مطابق وصی کو نابالغ اور نابالغہ کے نکاح کا اختیار نہیں، اگر چہ باپ نے اسے اس کی وصیت کی ہو، یہ ترتیب صاحبین کے مسلک کے مطابق ہے، اور یہ گذر چکا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا خیال ہے کہ عصبات کی عدم موجودگی میں غیر عصبہ اقارب کو نکاح کی ولایت حاصل ہوگی، ترتیب "الأقرب فالأقرب" کے اعتبار سے ہوگی، لہٰذا اگر عصبہ نہ ہو تو ولایت ماں کو حاصل ہوگی، پھر

دادی کو، پھر نانی کو، اگر اصول میں سے کوئی نہ پایا جائے تو ولایت فروع کو حاصل ہوگی، جیسا کہ گذر چکا، اگر ذوی الا رحام میں سے کوئی موجود نہ ہو تو ولایت حاکم کی طرف منتقل ہو جائے گی جو کہ ہمارے زمانہ میں قاضی ہے (۳۲)۔

۸۔ کسی لڑکی کے اگر یکساں درجہ کے ایک سے زائد ولی ہوں اور اجازت ولی کو شرط صحت قرار دیا جائے تو کیا نکاح کی صحت کے لئے کسی ایک ولی کی اجازت کافی ہوگی یا تمام مساوی اولیاء کا اتفاق ضروری ہوگا؟

ظاہر الروایہ کے مطابق کفاءت لزوم نکاح کی شرط ہے نہ کہ صحت نکاح کی، لہذا عقد صحیح ہو جائے گا لیکن لازم نہیں ہوگا، یعنی ولی کو یہ اختیار ہوگا کہ قاضی کے سامنے نکاح پر اعتراض کر کے فسخ نکاح کا مطالبہ کرے، حضرت امام حسن کی مختار روایت کے مطابق مفتی بہ یہ ہے کہ: کفاءت صحت نکاح کی شرط ہے۔

اور اگر اقرب ولی کئی ہوں، اس طور پر کہ وہ قرابت میں یکساں درجہ کے حامل ہوں جیسے حقیقی بھائی، ان میں سے بعض نکاح پر راضی ہوں اور بعض راضی نہ ہوں تو امام ابوحنیفہ اور ان کے شاگرد امام محمد کے نزدیک بعض کی رضامندی دوسروں کے حق کو ساقط کر دے گی، کیونکہ یہ ایک ایسا حق ہے جس میں تجزی نہیں ہوتی، چونکہ جس سبب سے یہ حق ثابت ہوا ہے اس میں بھی تجزی نہیں ہوتی یعنی قرابت، اور یہ حق قرابت دار کے لئے مکمل طور پر ثابت ہوتا ہے، اس میں تقسیم نہیں ہوتی ہے، اور یہ طے شدہ اصول ہے کہ کسی غیر متجزی چیز کے جز کا ساقط کرنا کل کا ساقط کرنا ہے، لہذا اگر ایک ولی نے اپنا حق ساقط کر دیا تو دیگر کا حق بھی ساقط ہو گیا، جیسے دشمنوں کے لئے ولایت امان اور ولایت قصاص، چنانچہ اگر ایک مسلمان نے کسی حربی کو امان دے دی تو دوسرے مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ اس حربی یا اس کے مال سے تعرض کرے، اور اگر حق قصاص کے مالک اولیاء کی جماعت میں سے کسی ایک نے قاتل کو معاف کر دیا جو ایک ناقابل تجزی حق ہے تو بقیہ کا حق ساقط ہو جائے گا اور کسی دوسرے ولی کو اس کے مطالبہ کا حق حاصل نہ ہوگا (۳۳)۔

الاختیار میں ہے: اگر کئی اولیاء میں سے ایک راضی ہو تو دوسرے ولی کو جو اس کے مساوی ہو یا اس سے نیچے درجہ کا ہو، اعتراض کا حق نہیں، اور اگر کوئی ولی اس سے بھی قریب تر ہو تو اسے اس کا اختیار ہے (۳۴)۔

امام ابو یوسفؒ اور امام زفرؒ دیگر ائمہ مذاہب کے ساتھ اس بات پر متفق ہیں کہ اگر یکساں درجہ کے بعض اولیاء راضی ہوں تو دوسروں کا حق اعتراض ختم نہ ہوگا، کیونکہ کفاءت ایک مشترک حق ہے جو ہر ایک کے لئے ثابت ہوتا ہے، اگر متعدد شرکاء میں سے کوئی اپنا حق ساقط کر دے تو اس کے دوسرے شریک کا حق ساقط نہیں ہو جاتا، مثلاً دین مشترک۔

نکاح میں ولایت کی شرط سے متعلق مختلف سوالات کے یہ جوابات ہیں، علمی اور نظری اعتبار سے ایک مسلمان مرد اور ایک مسلمان عورت کے لئے ان کا جاننا ضروری ہے۔

حواشي:

۱۔ اس حدیث کی تخریج سنن اربعہ کے مصنفین نے سوائے نسائی کے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور ابوعوانہ، ابن حبان اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔

۲۔ درمختار مع ردالمحتار ۲/۳۰۷ طبع الامیریہ۔

۳۔ فتح القدیر ۲/۳۹۱ اور بعد کے صفحات، درمختار ۲/۳۰۷ اور بعد کے صفحات، الشرح الصغیر وحاشیہ الصاوی ۲/۳۵۳، مغنی المحتاج ۳/۱۴۷ اور بعد کے صفحات، المغنی ۶/۴۴۹۔

۴۔ ردالمحتار علی الدرالمختار ۲/۳۲۲۔

۵۔ اس حدیث کی تخریج مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے کی ہے، اور امام مالکؒ نے اسے مؤطا میں نقل فرمایا ہے۔

۶۔ اسے امام احمدؒ اور سنن اربعہ کے مصنفین نے روایت کیا ہے۔

۷۔ اس حدیث کی تخریج امام احمد اور سوائے نسائی کے سنن اربعہ کے مصنفین نے کی ہے، ابوعوانہ، ابن حبان، حاکم اور ابن معین اور دیگر حفاظ حدیث نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اس حدیث کی تخریج گذر چکی ہے۔

۸۔ اس حدیث کی تخریج دارقطنی نے کی ہے، اس کی سند میں کلام ہے۔

۹۔ البدائع ۲/۲۳۹، الشرح الصغیر للدردیر ۲/۳۶۹ اور بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۳/۱۵۴ اور بعد کے صفحات، کشاف القناع ۵/۵۵ اور بعد کے صفحات۔

۱۰۔ دارقطنی نے اس حدیث کو اپنی سنن میں اور رویانی نے اپنی مسند میں عائذ بن عمرو مزنی سے مرفوعاً بیان کیا ہے، طبرانی نے اسے اوسط میں اور بیہقی نے دلائل میں عمر سے اور اسلم بن سہل نے تاریخ واسط میں معاذ بن جبل سے مرفوعاً بیان کیا ہے، اور بخاری نے اپنی صحیح میں اسے تعلیقاً بیان کیا ہے۔

۱۱۔ امام احمد فرماتے ہیں: اس باب میں اصح قول ابن عباس کا ہے جو مرفوعاً مروی ہے: "**لا نكاح إلا بولي و شاهدي عدل، وأيما امرأة نكحها ولي مسخوط عليه، فنكاحها باطل**"، اور برقانی نے اسے اپنی سند سے حضرت جابر سے مرفوعاً روایت کیا ہے: "**لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل**"۔

۱۲۔ کتاب الاختیار شرح المختار از علامہ عبداللہ بن محمود بن مودود الموصلی الحنفی ۲/۱۵۲، طبع دارالبشائر، دمشق۔

۱۳۔ ہدایہ مع فتح القدیر وعنایہ ۲/۳۹۵، طبع المکتبۃ التجاریۃ، مصر۔

۱۴۔ البدائع ۲/۲۳۹، الدرالمختار وردالمحتار ۲/۳۱۷۔

۱۵۔ درمختار ۲/۳۱۰۔

۱۶۔ سبل السلام ۳/۱۲۰۔

۱۷۔ اس روایت کو امام احمد اور نسائی کے علاوہ تمام اصحاب سنن نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے نقل کیا ہے۔

۱۸۔ اسے ائمہ خمسہ (امام احمد اور نسائی کے علاوہ اصحاب سنن) نے حضرت عائشہؓ سے نقل فرمایا ہے۔

۱۹۔ اسے ابن ماجہ، دارقطنی اور بیہقی نے حضرت ابوہریرہؓ سے نقل کیا ہے۔

۲۰۔ اسے مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی نے اور امام مالک نے موطا میں بیان کیا ہے، جیسا کہ گذر چکا۔

۲۱۔ فتح القدیر ۲/۳۹۲۔

۲۲۔ الدر المختار ۲/۳۱۹، نیز دیکھیے حضرت ابن عباسؓ سے مروی حدیث جسے احمد، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے نقل کیا ہے اور ارسال کی بنا پر معلول قرار دیا ہے (سبل السلام ۲/۱۲۲۔۱۲۳)۔

۲۳۔ فتح القدیر ۲/۳۹۳، ۴۱۹، الدر المختار ۲/۴۰۸۔۴۰۹، ۴۱۸۔۴۱۹۔

۲۴۔ فتح القدیر ۲/۴۱۹۔

۲۵۔ درمختار ورد المحتار ۲/۴۱۸۔۴۱۹، فتح القدیر ۲/۴۰۷۔۴۰۸، ۴۲۵، البدائع ۲/۳۱۵، الاختیار ۲/۱۵۶۔

۲۶۔ فتح القدیر مع عنایہ ۲/۴۰۹۔۴۱۱۔

۲۷۔ فتح القدیر ۲/۴۱۳۔۴۱۶، الدر المختار ۲/۴۰۹ اور بعد کے صفحات۔

۲۸۔ البدائع ۲/۳۱۸، فتح القدیر ۲/۴۲۳، الشرح الکبیر للدردیر ۲/۲۹۴، مغنی المحتاج ۳/۱۶۳، کشاف القناع ۵/۲۷۔

۲۹۔ اس حدیث کو امام احمد، ابن ماجہ اور نسائی نے حضرت عبداللہ بن بریدہ عن أبیہ کے واسطے سے بیان کیا ہے (منتقی الاخبار مع نیل الاوطار ۶/۱۲۷)۔

۳۰۔ الدر المختار ۲/۴۱۸۔۴۱۹، ۴۳۶۔

۳۱۔ الدر المختار ورد المحتار ۲/۴۰۶، ۴۱۷۔۴۱۸۔

۳۲۔ البدائع ۲/۳۴۰ اور بعد کے صفحات، فتح القدیر ۲/۴۰۵، ۴۱۳۔۴۱۶، الدر المختار ۲/۴۲۹۔۴۳۱۔

۳۳۔ الدر المختار ورد المحتار ۲/۴۰۹۔

۳۴۔ الاختیار ۲/۱۶۲۔

☆☆☆☆☆

(۵)

ولایت۔حقائق ومسائل

مولانا اختر امام عادل

رشتہ نکاح کو نتیجہ خیز اور گھریلو زندگی کو مربوط بنانے کے لئے اسلام نے جو ہدایات دی ہیں ان میں "ولایت نکاح" کو خاص اہمیت حاصل ہے، اسلام نے ایک طرف نکاح میں انسان کی اپنی پسند اور ذاتی دلچسپی کو اہمیت دی، تو دوسری طرف معاشرتی قدروں کے تحفظ، اندرون خانہ اخلاقی ماحول کی تعمیر، جذبات کی بیجا اشتعال انگیزیوں پر گرفت اور دور دور سے دور تک دیکھنے اور سوچنے کا رجحان پیدا کرنے کے لئے "ولایت نکاح" کی دفعہ بھی قائم کی ہے، مگر ان دونوں کے درمیان اعتدال شرط ہے، اعتدال مفقود ہو جائے تو گھریلو اور ازدواجی زندگی بحران کا شکار ہو کر رہ جائے گی۔

۱- ولایت کا مفہوم:

ولایت کے لغوی معنی ہیں تصرف کرنا، ذمہ داری اٹھانا، محبت کرنا وغیرہ۔ اسی طرح ولایت نکاح کے لغوی معنی ہوئے کسی کے نکاح کی ذمہ داری اٹھانا اور اس کو نباہنا، جس کی بنیاد محبت، خیر خواہی اور ہمدردی پر ہو۔

اور اصطلاح میں ولایت کا مفہوم ہے مخصوص افراد کا مخصوص حالات وظروف میں مخصوص شرائط کے ساتھ کسی کے نکاح کی ذمہ داری لینا، اور خیر خواہانہ طور پر اس کو پایہ تکمیل تک پہنچانا۔ فقہاء نے ولایت کے مختلف پہلوؤں پر جس انداز میں بحث کی ہے اس کی روشنی میں یہی تعریف جامع لگتی ہے، یوں فقہاء نے مختصر لفظوں میں اس کو اس طرح بیان کیا ہے:

"الولاية هي تنفيذ الأمر على الغير" (عنایہ علی ہامش الہدایہ ۲۹۳/۲)۔ یعنی دوسرے پر تنفیذی قوت کے حصول کا نام ولایت ہے۔

علامہ شامیؒ ولی کی تعریف کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

الولي هو لغةً خلاف العدو و عرفاً العارف بالله تعالى و شرعاً العاقل البالغ الوارث ولو فاسقاً على المذهب ما لم يكن متهتكاً (شامی باب الولی ۳۰۲/۲)۔

یعنی ولی لغت میں دشمن کی ضد ہے، عرف میں عارف باللہ کو اور شریعت میں عاقل بالغ وارث کو کہتے ہیں اگر چہ وہ فاسق ہو، بشرطیکہ متہتک نہ ہو، یہی مذہب ہے۔

ولایت کی قسمیں:

ولایت نکاح کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ ولایت استحباب، ۲۔ ولایت اجبار۔ ولایت استحباب عاقلہ بالغہ لڑکی پر حاصل ہوتی ہے، خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ، یعنی مستحب یہ ہے کہ عاقلہ بالغہ لڑکی کا نکاح ولی کی اجازت اور مرضی سے ہو۔ اور ولایت اجبار نابالغہ لڑکی پر ہوتی ہے خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ، اسی طرح بالغہ معتوہہ اور مرقوقہ پر بھی ولایت اجبار حاصل ہوتی ہے۔

الولاية في النكاح نوعان: ولاية ندب واستحباب: وهو الولاية على العاقلة البالغة بكرا كانت أو ثيبا، وولاية إجبار: وهو الولاية على الصغيرة بكرا كانت أو ثيبا و كذا الكبيرة المعتوهة والمرقوقة (مرقاۃ شرح مشکوۃ ۶/۲۰۳)۔

ولایت اجبار کا مطلب یہ نہیں کہ زبردستی مار پیٹ کر نکاح کیا جائے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ زیر ولایت لڑکی کی مرضی وعلم کے بغیر بھی ولی کو نکاح کرنے کا اختیار حاصل ہے۔

ليس المراد بولاية الإجبار أن ينكحها جبرا و ضربا بل المراد صحة الإنكاح ونفاذه بدون الأمر (العرف الشذی علی الترمذی ۱/۲۱۲)۔

یہ تعریف حنفیہ کے نقطۂ نظر کے مطابق ہے، دیگر فقہاء کو اس کے کئی اجزاء سے اختلاف ہے جس کی تفصیل آئندہ مباحث کے ذیل میں معلوم ہوگی۔

ولایت کی روح:

شریعت میں نظریہ ولایت کے پیچھے جو روح کام کررہی ہے وہ دراصل یہ ہے کہ شارع کو عورت کا اپنے نکاح کے تعلق سے خود معاملہ کرنا مطلوب نہیں ہے، عورت کے پاس جو فطری حیا، تستر اور تمانع ہے اس کا تقاضا ہے کہ اپنے جنسی معاملات میں وہ خود کوئی پیش رفت نہ کرے، بلکہ اپنے سرپرست مردوں کو اس کے لئے آگے بڑھائے، اسی طرح بعض دفعہ ان بچوں کے نکاح کی نوبت آجاتی ہے جو ابھی دائرہ تکلیف سے خارج ہیں، ایسے موقع پر بھی ولی کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

عورت کے بارے میں اسلام کا یہی وہ عمومی مزاج ہے جو" وأنكحوا الأيامى منكم" الخ (نور/۳۲) اور "لانكاح إلا بولي" (ترمذی ۱/۲۰۸) جیسی آیات وروایات میں بیان کیا گیا ہے۔

لیکن بعض صورتیں ایسی ممکن ہیں کہ ان میں عورت کو مردوں کی مناسب رہنمائی اور مدد حاصل نہ ہو، اور بطور خود اس کو اقدام نکاح کی واقعی ضرورت پیش آجائے، ان حالات میں عورتیں اپنا نکاح اپنی مرضی سے خود کرنے کا قانونی حق رکھتی ہیں، ان کو ہر حالت میں مردوں کا بالکلیہ اسیر بنادینا ان کی فطری آزادی، تکلیف، اور دیگر معاملات میں ان کی مالکانہ حیثیت کے خلاف ہے، یہی وہ قانونی

اختیار ہے جو"فإذا بلغن أجلهنّ فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهنّ بالمعروف" . اور "قد حللت فانكحي من شئت" الخ (العرف الشذی ۱؍۲۱۰) جیسی آیات واحادیث میں بیان کیا گیا ہے۔

عورت کی زندگی میں دونوں طرح کے حالات پیش آسکتے ہیں، اس لئے قرآن وسنت میں دونوں کے مطابق ہدایات موجود ہیں، فقہاء نے اپنے اپنے طور پر آیات اور احادیث کا مختلف حالات پر انطباق کیا ہے، مگر اس موضوع پر سب سے زیادہ توازن اور اعتدال امام ابوحنیفہ کے یہاں نظر آتا ہے۔

ولایت علی النفس کی شرطیں:

تمام فقہاء کے یہاں نکاح میں ولایت کا تصور موجود ہے مگر اس ولایت نکاح یا ولایت علی النفس کے لئے ولی کے لئے کچھ شرائط ضروری ہیں، جو حسب ذیل ہیں:

۱۔ پہلی شرط یہ ہے کہ ولی مکلف ہو یعنی عاقل اور بالغ ہو، اس لئے کہ بے عقل، مجنون اور نابالغ مرفوع القلم ہیں، ان کو خود اپنی ذات پر بھی ولایت حاصل نہیں ہے تو دوسرے پر کیوں کر حاصل ہوگی، نیز اس ولایت کی بنیاد ہمدردی پر ہے، اور معاملہ کسی مجنون یا نابالغ کے حوالہ کردینا ہمدردی نہیں (ہدایہ ۲؍۲۹۸)۔

بلوغ کی شرط حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں ہے، استدلال اس حدیث سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"لانكاح إلا بإذن ولي مرشد أو سلطان"۔

صاحب مجمع الزوائد کہتے ہیں کہ اس روایت کو طبرانی نے الاوسط میں نقل کیا ہے اور اس کے رجال، صحیح کے رجال ہیں۔

ایک قول جس کی نسبت بعض حنابلہ اور مالکیہ کی طرف کی گئی ہے، یہ ہے کہ بلوغ شرط نہیں ہے، اس قول کی بنیاد وہ روایت ہے جس میں ہے کہ عمر بن ابی سلمہ نے اپنی ماں حضرت ام سلمہؓ کا نکاح حضور اکرم ﷺ سے کرایا جب کہ ان کی عمر اس وقت تین سال یا چھ سال کی تھی (مؤطا امام مالک ۲۱۶، شرح معانی الآثار ۲؍۷) مگر یہ استدلال روایت میں موجود بعض احتمالات کی بنا پر محل نظر ہے، اس لئے کہ امام طحاوی نے اس کو ولایت کے بجائے وکالت قرار دیا ہے، یعنی حضرت ام سلمہ نے خود ایجاب کرنے کے بجائے اپنے بیٹے کو وکیل بنایا (طحاوی ۲؍۷) بعض لوگوں نے کہا ہے کہ عمر سے مراد عمر بن ابی سلمہ نہیں بلکہ عمر فاروق ہیں، ایک قول یہ ہے کہ نکاح عمر نے نہیں بلکہ ان کے بڑے بھائی سلمہ نے پڑھایا تھا (العرف الشذی ۱؍۲۱۰)۔

علاوہ ازیں ارشاد نبوی ہے:

رفع القلم عن ثلاثة المجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والصغير حتى يبلغ (مشکوۃ)۔

کہ تین اشخاص مرفوع القلم ہیں، مجنون افاقہ سے قبل، سویا ہوا شخص جاگنے سے قبل، نابالغ بالغ ہونے سے قبل۔

اس حدیث سے نابالغ کی جو پوزیشن واضح ہوتی ہے، اس کا بھی تقاضا ہے کہ ولایت جیسے ذمہ دارانہ منصب پر نابالغ شخص

فائز نہ ہو، جبکہ بہت سے ائمہ کے نزدیک وہ خود دوسرے کی ولایت اجبار کے تحت ہے۔

۲۔ دوسری شرط یہ ہے کہ وہ وارث ہو، عملاً اسے حصۂ وراثت ملنا ضروری نہیں، محض وہ رشتہ کافی ہے جس سے کوئی انسان مستحق وراثت ہوسکتا ہے، خواہ وہ عصبہ میں سے ہو یا ذوی الفروض یا ذوی الارحام میں سے، اور عملاً وہ وراثت کا حقدار بن سکتا ہو یا محجوب یا محروم ہو، فقہاء احناف نے اولیاء کی جو فہرست پیش کی ہے اس کے پیش نظر یہ شرط ثابت ہوتی ہے۔ شامی نے تو ولی کی تعریف ہی ان الفاظ میں کی ہے: الولي .... شرعاً العاقل البالغ الوارث الخ (شامی ۲/۳۰۳)۔

اس سے صرف سلطان کا اشتثناء کیا جاسکتا ہے جو آخری ولی کی حیثیت رکھتا ہے، ارشاد نبوی ہے:

فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له (ترمذی ۱/۲۰۸)۔

یعنی اختلاف کے وقت سلطان اس کا ولی ہے جسکا کوئی ولی نہیں ــــ۔ چونکہ یہ آخری اور فیصلہ کن مرحلہ ہے، اس لئے اس کو عام قاعدہ سے الگ رکھا جاسکتا ہے۔

۳۔ تیسری شرط یہ ہے کہ ولی آزاد ہو، اس لئے کہ غلام خود اپنے ذاتی تصرفات کا بھی مالک نہیں ہے، تو دوسرے کے تصرفات کا مالک کیسے ہوگا (ہدایہ ۲/۲۹۸)۔

۴۔ ولی اور زیر ولایت لڑکی میں اتحاد مذہب بھی شرط ہے، کوئی کافر مسلمان عورت کا ولی نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ فرمان خداوندی ہے:

"ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا"۔ اور اللہ ہرگز کافروں کو مؤمنوں پر راہ نہیں دے گا۔

ہاں کافر، کافر کا ولی ہوسکتا ہے، ارشاد باری تعالی ہے:

"والذين كفروا بعضهم أولياء بعض"۔ اور کفار باہم ایک دوسرے کے ولی ہیں۔

اس شرط سے بعض صورتیں مستثنیٰ ہیں، مثلاً سلطان کی ولایت کے لئے اتحاد مذہب شرط نہیں ہے، مسلم حکمراں لاوارث ذمیہ کا ولی ہوسکتا ہے، اسی طرح مسلمان آقا اپنی غیر مسلم باندی کا اور کافر آقا اپنی مسلم باندی کا نکاح کراسکتا ہے (نیل الاوطار ۶/۱۹۷)۔

۵۔ پانچویں شرط یہ ہے کہ ولی معاملہ کا شعور رکھتا ہو، مصالح نکاح سے باخبر اور لڑکی کے حق میں حساس، سنجیدہ اور ہمدرد ہو، اسی لئے فقہاء نے ایسے ولی کی ولایت ساقط قرار دی ہے جس کے بارے میں خاص معاملہ نکاح میں خیانت یا فسق کا ثبوت مل جائے، حنفیہ کے نزدیک زندگی کے عام معاملات میں فسق وخیانت ولایت کے لئے نقصان دہ نہیں ہے، لیکن خاص معاملہ نکاح میں اگر بد دیانتی یا طمع وسفاہت کا ثبوت مل جائے تو اس کی ولایت ساقط مانی جائے گی، اور اس کا کیا ہوا نکاح نافذ نہیں ہوگا، اس معاملے میں باپ کا بھی استثناء نہیں ہے، یوں عام حالات میں باپ طاقتور ولی مانا گیا ہے۔ وہ اپنی لڑکی کا نکاح غیر کفو میں یا غبن فاحش کے ساتھ بھی کردے تو

امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ قابل اعتراض نہیں سمجھا جاتا، بلکہ یہ مانا جاتا ہے کہ شاید کوئی اور بڑی مصلحت پیش نظر ہوگی جس کی بنا پر کفاءت اور نفع ونقصان کو اس نے نظر انداز کردیا ہوگا (ہدایہ ۲/۳۰۲)۔

لیکن باپ جیسے ولی کے بارے میں بھی اگر یقین کے ساتھ ثابت ہوجائے کہ اس نے لڑکی کے نکاح میں اپنے کسی مفاد کے لئے لڑکی کے مصالح کو نظر انداز کردیا ہے اور اس نے فسق، لاپرواہی یا بددیانتی کا مظاہرہ کیا ہے، تو اس کا کیا ہوا نکاح نافذ نہ ہوگا، فقہاء نے بڑی وضاحت کے ساتھ اس مسئلے پر روشنی ڈالی ہے (دیکھئے: شامی ۲/۳۰۳)۔

البتہ ولی عام معاملات میں متہتک، خائن اور بددیانت مشہور ہونے کے باوجود خاص معاملہ نکاح میں کفاءت اور مصالح نکاح کا لحاظ کرے تو اس حد تک اس کی ولایت معتبر ہوگی، اور نکاح درست ہوگا (ملاحظہ ہو: شامی ۲/۳۱۸، فتاوی خیریہ ۱/۲۳، باب الأولیاء، نیز فتح القدیر ۳/۱۷۳)۔

یہاں ایک قابل وضاحت بات یہ ہے کہ اگر ولی اور زیر ولایت لڑکی کے درمیان کسی دوسرے معاملے میں کوئی مقدمہ بازی یا تحصیل حق کا نزاع چل رہا ہو تو فقہاء نے اسے باہم عداوت قرار دینے سے انکار کیا ہے جس کا مقتضا یہ ہے کہ اس سے ولایت نکاح مشتبہ نہ ہوگی، اس لئے کہ دونوں الگ الگ معاملے ہیں، صاحب درمختار عداوت کی تشریح کے ذیل میں رقمطراز ہیں:

ثم إنما يثبت العداوة بنحو قذف أو جرح أو قتل ولي لا بمخاصمة، نعم هي تمنع الشهادة فيما وقعت فيه المخاصمة.

اس پر شامی نے ابن وہبان کے حوالے سے لکھا ہے:

وقد يتوهم بعض المتفقهة من الشهود أن من خاصم شخصا في حق أو ادعى عليه يصير عداوة فيشهدون بينهما بالعداوة، وليس كذلك، وإنما يثبت بنحو..... الخ (ردالمحتار کتاب القضاء ۴/۳۳۲)۔

لیکن آج ہمارے دور میں اس پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ کیا دونوں معاملوں کو آج واقعۃً الگ الگ رکھا جاسکتا ہے؟ اور کیا آج ایک معاملہ کی مخالفت دوسرے معاملے پر اثر انداز ہوگی؟ یہ تو ہوئی اور ہوس کا دور ہے، آج جنگ صرف حق کی نہیں بلکہ زیادہ تر ہوس کی ہوتی ہے، ایک ولی جو ایک معاملے میں زیر ولایت لڑکی سے مخالفت رکھتا ہو وہ نکاح کے معاملے میں اس مخالفت سے قطع نظر کرکے واقعی اس کا مخلص ہوگا؟ کم از کم آج کے دور میں میرے لئے یہ سمجھنا مشکل ہے۔

۶۔ ائمہ ثلاثہ (امام مالک، امام شافعی اور امام احمد) نے ولی کے لئے مرد ہونے کی بھی شرط لگائی ہے، اس لئے کہ مرد کی نگاہ زیادہ دوررس ہوتی ہے، وہ معاملہ کے مصالح وعواقب کو زیادہ اچھی طرح سمجھ سکتا ہے، اس سلسلہ میں بعض آیات وروایات سے استدلال کیا گیا ہے۔

ارشاد باری تعالی ہے: **الرجال قوّامون على النساء** (نساء ۳۴) مردوں کو عورت پر حکمرانی حاصل ہے۔

نیز ارشاد ہے: ولا تعضلوهنّ أن ينكحنّ أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف (سورہ بقرہ/۲۳۲)۔
جب عورتیں باہمی رضامندی سے معروف طریقے پر اپنے شوہروں سے نکاح کرنا چاہیں تو ان کو نہ روکو۔

ان دونوں آیات میں عورتوں کے معاملے کا مالک مردوں کو بتایا گیا ہے۔ مگر ان دونوں آیات سے ولایت نکاح کے مسئلے کو کوئی واضح تعلق نہیں ہے، اس لئے کہ پہلی آیت میں نکاح کے بعد کی قوامیت بھی مراد ہو سکتی ہے۔ اسی طرح دوسری آیت میں مردوں کی اس خلل انداز طبیعت پر قدغن لگائی گئی ہے جو عام طور پر عورتوں کے معاملے میں رونما ہوتی ہے، بلکہ "ينكحن" سے تو نکاح کے معاملے میں عورتوں کی خود اختیاری کا ثبوت فراہم ہوتا ہے، مگر ممکن ہے کہ سماجی برتری کی بنا پر وہ ان کے ذاتی اختیارات میں رکاوٹ ڈالیں، اس لئے مردوں کو اس سے باز رکھا گیا، اس کا ہرگز یہ معنی نہیں کہ نکاح کی ولایت صرف مردوں کو حاصل ہے۔

ایک استدلال حضرت ابو ہریرہ کی حدیث مرفوع سے کیا گیا ہے، جس کو ابن ماجہ اور دار قطنی نے روایت کیا ہے: لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها (نیل الاوطار ۶/۱۱۸) کہ عورت کسی عورت کی شادی نہیں کر سکتی اور نہ عورت خود اپنی شادی کر سکتی ہے۔ یہ روایت کئی طرق سے منقول ہے۔

طبرانی، دار قطنی، ابن عدی اور اسحق بن راہویہ نے اس کو حضرت جابر، عمران بن حصین، ابن عمر، حضرت علی، حضرت انس وغیرہ صحابہ سے بھی نقل کیا ہے، مگر حافظ ابن حجر نے اس حدیث کی تمام سندوں کو لغو اور واہی قرار دیا ہے (الدرایہ فی تخریج احادیث الہدایہ ۲/۲۹۶، ۲۹۷)۔

حنفیہ کے نزدیک ولی ہونے کے لئے مرد کی شرط نہیں ہے، بعض صورتوں میں عورتیں بھی ولی بن سکتی ہیں اور معاملہ نکاح میں وہ تصرف کر سکتی ہیں، حضرت عائشہؓ نے اپنی بھتیجی حفصہ کی شادی اپنے بھائی کے غائبانے میں کرائی تھی، اس سے کچھ اس طرف رہنمائی حاصل کی جا سکتی ہے (طحاوی ۲/۵)۔

۷۔ بعض فقہاء نے ولی کے لئے عدالت کی بھی شرط لگائی ہے، ان کا استدلال حضرت ابن عباس کی اس حدیث سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

لا نكاح إلا بإذن ولي مرشد أو سلطان (طبرانی)۔

اس میں "ولی مرشد" کی تفسیر ان حضرات نے ولی عادل سے کی ہے، مگر یہ مفہوم متعین نہیں ہے، اس لئے کہ رشد کا استعمال عقل کے لئے بھی ہوتا ہے، رشید اسی سے آیا ہے۔

یہ رائے حنابلہ اور شافعیہ کی ہے، ان کے بالمقابل امام ابوحنیفہ اور امام مالک ولایت کے لئے عدالت کو مشروط نہیں کرتے۔

۲۔ کون اپنا نکاح خود کر سکتا ہے اور کون نہیں؟

جو لوگ اپنا نکاح خود کرنے کی اہلیت وصلاحیت رکھتے ہوں، شریعت اسلامی نے ان کو اپنا نکاح خود کرنے کا اختیار دیا ہے

خواہ وہ مرد ہوں یا عورت، لیکن جو اپنا نکاح خود کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے ان کی سہولت اور مصالح کے پیش نظر ان کے نکاح کا اختیار ان کے اولیاء کے حوالہ کیا ہے۔

ولایت کے ذیل میں ان دو قسموں کے وجود سے تمام فقہاء کا اتفاق ہے، البتہ افراد کی تقسیم میں جزوی طور پر اختلاف پایا جاتا ہے۔

فقہاء احناف نے ہر عاقل، بالغ، آزاد اور مکلّف شخص کو خواہ وہ مرد ہو یا عورت، قسم اول میں داخل کیا ہے، اور بے عقل، مجنون، معتوہ، مرقوق اور نابالغ افراد کو قسم ثانی میں داخل کیا ہے، خواہ وہ مرد ہوں یا عورت۔

قسم اول کے افراد اپنے نکاح کے معاملے میں ولی کی مرضی واجازت کے پابند نہیں ہیں، وہ اپنا نکاح خود اپنی عبارت سے کر سکتے ہیں، بشرطیکہ عورت ہونے کی صورت میں وہ کفاءت اور مہر مثل کا لحاظ رکھیں، اولیاء کو اس صورت میں صرف ولایت ندب حاصل ہوتی ہے، یعنی بہتر یہ ہے کہ نکاح کا معاملہ اولیاء کی نگرانی اور سرپرستی میں انجام پذیر ہو، البتہ کفاءت کے فقدان یا مہر مثل کی کمی کی صورت میں ظاہر الروایہ کے مطابق اولیاء کو حق اعتراض حاصل ہوگا، یعنی وہ قاضی کے ذریعہ اس نکاح کو فسخ کرا سکتے ہیں، اور امام ابوحنیفہ سے مروی حسن بن زیاد کی روایت کے مطابق غیر کفو میں نکاح ہی منعقد نہ ہوگا (ہدایہ ۲/۲۹۴، شرح وقایہ ۲/۲۱)۔

قسم ثانی کے افراد اپنے نکاح کے باب میں ولی کی مرضی واجازت کے پابند ہیں، وہ اپنی عبارت سے اپنا نکاح نہیں کر سکتے، اگر وہ اپنا نکاح اپنی عبارت اور مرضی سے کر لیں تو ان کا نکاح اولیاء کی اجازت پر موقوف ہوگا، اولیاء کو ان افراد پر ولایت اجبار حاصل ہے، یعنی اولیاء ان کی مرضی جانے بغیر اپنی پسند سے ان کا نکاح کر سکتے ہیں، یہ الگ بات ہے کہ اس معاملہ میں باپ اور دادا و دیگر اولیاء میں فرق ہے، کہ باپ اور دادا کا کیا ہوا نکاح لازم ہوتا ہے، قابل فسخ نہیں ہوتا ہے، جبکہ دیگر اولیاء کا کیا ہوا نکاح غیر لازم اور قابل فسخ ہوتا ہے (ہدایہ ۲/۲۹۴۔۲۹۸)۔

دیگر ائمہ کو اس تقسیم کی بعض جزئیات سے اختلاف ہے۔

نکاح کے باب میں عورت کی خود اختیاری کا معاملہ:

مثلاً امام ابوحنیفہ کے علاوہ تمام ائمہ کے یہاں ایجاب وقبول کے باب میں عورت ومرد کے درمیان فرق کیا گیا ہے، امام مالک، امام شافعی، اور امام احمد کے نزدیک عورت کی عبارت سے نکاح منعقد نہیں ہوتا، چاہے اس کا ولی سو بار اظہار رضامندی کرے (العرف الشذی ۱/۲۰۹)۔

امام ابو یوسف کی ایک روایت بھی یہی ہے، امام محمد کے نزدیک عورت کی عبارت سے نکاح تو ہو جاتا ہے مگر ولی کی اجازت پر موقوف رہتا ہے، امام ابوحنیفہ کے نزدیک بالغہ عورت اپنی عبارت سے اپنا نکاح خود کر سکتی ہے، عبارت یا اجازت کے باب میں وہ ولی

کی پابند نہیں ہے، البتہ بہتر یہ ہے کہ وہ خود نکاح نہ کرے بلکہ اولیاء کے توسط سے نکاح کا معاملہ کرے تاکہ بے حیائی تصور نہ ہو۔ ظاہر الروایہ میں امام ابو یوسف بھی امام ابوحنیفہ کے ہم خیال ہیں (ہدایہ ۲/۲۹۳-۲۹۴)۔

ائمہ ثلاثہ کی طرف سے استدلال میں عام طور پر جو روایات پیش کی جاتی ہیں ان میں ایک خاص روایت حضرت ابو موسیٰ اشعری کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

لا نكاح إلا بولي (ترمذی ۱/۲۰۸) کہ بغیر ولی کے نکاح نہیں ہوتا۔

روایت کا جائزہ:

یہ حدیث کئی طرق سے منقول ہے مگر محدثین نے اس پر کلام کیا ہے، یہ حدیث متصل ہے یا مرسل؟ اس میں علماء کا اختلاف پایا جاتا ہے، امام طحاوی نے ارسال کے قول کو ترجیح دی ہے، اس حدیث کی متعدد اسانید پر امام طحاوی نے مفصل کلام کیا ہے، اور اپنے خاص طرز میں اس سے استدلال کے نقائص پر روشنی ڈالی ہے (طحاوی ۲/۶۵)۔

ملا علی قاری نے بھی اس حدیث کو سنداً مضطرب قرار دیا ہے، اور اس کے بالمقابل دیگر زیادہ صحیح روایات کو ترجیح دی ہے (مرقاۃ ۶/۲۰۷)۔

اور اصولی طور پر بھی یہ بات قابل لحاظ ہے کہ ایک مضطرب روایت جب صحیح ترین روایات کے بالمقابل آجائے تو مضطرب روایت کو ترجیح حاصل نہ ہوگی۔

اس کے علاوہ یہ روایت ائمہ ثلاثہ کے بجائے زیادہ سے زیادہ امام محمد کے موقف کی دلیل بن سکتی ہے، جو اس کے قائل ہیں کہ ولی کی جانب سے عبارت شرط نہیں ہے، بلکہ صرف اجازت شرط ہے۔ "لا نكاح إلا بولي" کا معنی یہی ہوسکتا ہے کہ نکاح بغیر ولی کے، یعنی بغیر اس کی اجازت کے درست نہیں ہے، عورت کی عبارت کا عدم اعتبار اس کے معنی میں ایک طرح کا اضافہ ہے۔

اس کے علاوہ اس روایت کا کوئی ایک محمل متعین نہیں ہے، اس میں کئی معنی محتمل ہیں، اس لئے کہ حدیث میں نفی، نفی صحت پر بھی محمول ہوسکتی ہے اور نفی کمال پر بھی، دوسری روایات کے تناظر میں نفی کمال پر محمول کرنا زیادہ بہتر معلوم ہوتا ہے۔ علامہ کشمیری کہتے ہیں کہ لفظ میں نہیں بلکہ مصداق لفظ میں نفی کمال مراد ہے یعنی ناقص کو معدوم کے درجہ میں فرض کیا گیا ہے، ولی کے نہ ہونے سے معاملہ میں جو نقص پیدا ہوسکتا ہے اسی کو عدم سے تعبیر کیا گیا ہے، اس لئے نقص کو دور کرنے کے لئے ولی کی اجازت کی ضرورت ہے (العرف الشذی ۱/۲۰۹) لیکن یہاں اس نقطۂ نظر سے بھی غور کیا جائے کہ کسی عورت پر ولی کو جو ولایت حاصل ہوتی ہے وہ ولی کے حق کے طور پر یا عورت کی ہمدردی و خیر خواہی کے پیش نظر؟ شافعیہ اس کو ولی کے حق کے طور پر دیکھتے ہیں جبکہ حنفیہ اس کو عورت کے مفاد کی چیز قرار دیتے ہیں (موطا امام محمد/۲۳۹)۔

اس لحاظ سے اگر عاقلہ بالغہ عورت خود اپنے شوہر کا صحیح طور پر انتخاب کرے اور کفاءت یا مہر کسی لحاظ سے اس میں نقص واقع

نہ ہوتو ولایت کی علت کے لحاظ سے یہ قابل اعتراض نہیں ہونا چاہئے، امام محمد نے حضرت عمر فاروق کا ایک اثر امام ابوحنیفہ کے موقف کے حق میں پیش کیا ہے، نیز اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ نزاع کی صورت میں سلطان سے رجوع کا حکم دیا گیا ہے۔

فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له (ترمذی ۱/۲۰۸)۔

ظاہر ہے کہ اگر یہ ولی کا حق ہے تو سلطان کی طرف مراجعت کی حاجت کیا ہے، اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ عورت کے مصالح کے پیش نظر اس مراجعت کا حکم دیا گیا ہے (العرف الشذی ۱/۲۰۹، مرقاۃ ۶/۲۰۳)۔

پھر حدیث میں ولایت عام ہے، ولایت اجبار اور ولایت استحباب دونوں مراد ہو سکتے ہیں، اور یہ بھی ممکن ہے کہ حدیث اپنے عموم پر باقی نہ ہو، بلکہ اس میں صرف وہ افراد داخل ہوں جو مذکورہ بالاقسم ثانی کے ذیل میں آتے ہیں، جن پر ولی کو ولایت اجبار حاصل ہوتی ہے، اس تخصیص کی بنیاد وہ دلائل ہیں جن میں نکاح کے باب میں عورتوں کو خود مختاری دی گئی ہے (مرقاۃ شرح مشکوۃ ۶/۲۰۷)۔

اسی طرح یہ قیاس بھی اس کے لئے مخصص بن سکتا ہے کہ جب عورت عقل وبلوغ کے مرحلے میں پہونچ کر بیع، اجارہ اور دیگر مالی معاملات میں خود مختار ہو جاتی ہے، تو صرف نکاح کے معاملے میں وہ ولی کی پابند کیوں رہے گی؟ رہا یہ کہ رائے سے تخصیص درست ہے یا نہیں؟ تو "إحکام الأحکام" میں ابن دقیق العید کی تصریح کے مطابق اگر رائے بالکل واضح اور جلی ہو تو مخصص بن سکتی ہے، جیسا کہ اخلاقیات کی بیشتر روایات میں یہ عمل ہوا ہے (العرف الشذی ۱/۲۰۹)۔

علامہ کشمیریؒ نے اس حدیث کا ایک اور معنی بتایا ہے کہ عورت اگر اپنی مرضی اور اپنی عبارت سے کفاءت اور مہر مثل کا لحاظ رکھے بغیر نکاح کر لے تب تو ظاہر ہے کہ ولی کو حق اعتراض حاصل ہے اور وہ نکاح قابل فسخ ہے، اس لئے کہ عورت نے اپنے مصالح کا لحاظ نہیں رکھا، لیکن اگر عورت کفاءت اور مہر مثل کو ملحوظ رکھتے ہوئے نکاح کرے تو اس حدیث پر عمل کی صورت یہ ہوگی کہ ولی کو اجازت دینے پر مجبور کیا جائے گا جیسا کہ حدیث ذیل کا مقتضی ہے:

"والأيم إذا وجدت لها كفوا" الخ (ترمذی)۔ بے شوہر کی عورت کا کفو ملے تو نکاح میں تاخیر نہ کرو۔

اسی طرح آیت پاک بھی اس طرف اشارہ کرتی ہے:

"ولا تعضلوهنّ أن ينكحن أزواجهنّ" الخ۔ اور ان کو اپنے شوہروں سے نکاح کرنے سے نہ روکو۔

اسی طرح ولی اگر جبری اجازت دے دے تو "لا نكاح إلا بولي" کا منشا پورا ہو گیا، اس طرح "لا نكاح إلا بولي" کا معنی یہ ہوا کہ "لا نكاح إلا باستيذان الولي" یعنی نکاح میں ولی کی رضامندی حاصل کرنے کی کوشش ہونی چاہئے، خواہ وہ رضامندی نکاح سے قبل حاصل ہو یا نکاح کے بعد (العرف الشذی ۱/۲۱۱)۔

غرض ان چند در چند احتمالات ومعانی کی بنا پر یہ حدیث ائمہ ثلاثہ کے حق میں کافی کمزور ہو جاتی ہے، مسانید ابوحنیفہ میں یہ

روایت حضرت امام ابوحنیفہ کے حوالے سے بھی آئی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ روایت امام ابوحنیفہؒ کے سامنے بھی تھی، مگر اس کا مفہوم ان کے نزدیک اس سے مختلف تھا جو ائمہ ثلاثہ نے سمجھا ہے، اور اسی لئے یہ کہنا بھی صحیح نہ ہوگا کہ ممکن ہے کہ امام ابوحنیفہ تک یہ حدیث نہ پہونچی ہو (العرف الشذی ۱/۳۰۹)۔

حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت:

ایک حدیث حضرت عائشہ صدیقہ کی بھی اس سلسلے میں پیش کی جاتی ہے، جس کو احمد، ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجہ اور دارمی نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

أیما امرأة نکحت بغیر إذن ولیها فنکاحها باطل، باطل، باطل، فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له (مشکوۃ علی المرقاۃ ۲۰۷/۶)۔

جو عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرلے اس کا نکاح باطل ہے، باطل ہے، باطل ہے، اگر اس کے ساتھ دخول کرے تو شرمگاہ حلال کرنے کی وجہ سے اس کے لئے مہر واجب ہے، اگر ان میں باہم اختلاف ہو جائے تو سلطان اس شخص کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہیں۔

اس حدیث کے طرق پر بھی کلام کیا گیا ہے، مگر امام ترمذی نے اس کو حسن قرار دیا ہے، لیکن حدیث کو قابل استدلال تسلیم کرنے کے باوجود زیر بحث مسئلہ پر اس سے استدلال مشکل ہے، اس لئے کہ "**فنکاحها باطل**" کا ایک معنی یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ''نکاح کے باطل ہونے کا امکان ہے''۔ یہ اس وقت ہے جبکہ لڑکی نے غیر کفو میں یا مہر مثل سے کم پر شادی کرلی ہو، باطل کے معنی بے فائدہ کے بھی ہیں، ارشاد باری تعالی ہے:

''**ربنا ما خلقت هذا باطلا**'' (اے پروردگار آپ نے اس کو بے فائدہ پیدا نہیں کیا)۔

اگر یہ معنی ملحوظ ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ ولی کی مرضی کے بغیر کیا ہوا نکاح بے فائدہ اور مصالح و مفادات سے خالی ہے۔

حدیث کی یہ تخصیص یا تاویل اس لئے کی جائے گی کہ ان آیات اور روایات صحیحہ سے تعارض لازم نہ آئے، جن میں نکاح کی نسبت عورت کی طرف کی گئی ہے، یا جن میں اس کی رائے اور مرضی کو خاص اہمیت دی گئی ہے، بلکہ خود زیر نظر حدیث میں بھی بعض ایسے اشارات موجود ہیں جن سے ولی کی اجازت کے بغیر کئے ہوئے نکاح کا جواز ثابت ہوتا ہے، مثلاً اسی حدیث کا یہ ٹکڑا ہے کہ:

"**فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها**"۔

دخول کے بعد وجوب مہر کا حکم اور اس کے لئے استحلال فرج کی تعلیل صحت عقد کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

علاوہ ازیں اس حدیث کے دو راوی اپنے عمل و فتوی کے لحاظ سے امام ابوحنیفہ کے ہم خیال نظر آتے ہیں، حضرت عائشہ کے بارے میں گذر چکا ہے کہ انہوں نے اپنی بھتیجی حضرت حفصہ کی شادی اپنے بھانجے منذر بن زبیر سے بطور خود کردی تھی، جبکہ حفصہ کے

باپ عبدالرحمن شام میں تھے، اور حضرت عائشہ اصولی طور پر بھتیجی کی ولی نہیں تھیں، لیکن ولی کے بغیر انہوں نے شادی کر دی، حضرت عبدالرحمن شام سے واپسی پر اس معاملہ پر کچھ کبیدہ خاطر ہوئے لیکن بہن کی عزت کا لحاظ کر کے اس کو رد نہیں کیا، بعض روایات میں آیا ہے کہ حضرت عائشہ نے ایجاب وقبول دوسرے مردوں کے ذریعہ کرایا تھا، خود نہیں کیا تھا (طحاوی ۶/۲) لیکن سوال یہ ہے کہ وہ مرد حضرات بھی تو ولی نہیں تھے، زیادہ سے زیادہ ان کو حضرت عائشہ کا وکیل قرار دیا جاسکتا ہے۔

غرض مذکورہ واقعہ سے کم از کم اتنا ضرور ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ کے نزدیک نکاح کی صحت کے لئے ولی کا موجود ہونا ضروری نہیں تھا، اسی طرح اسی سند کے دوسرے راوی امام زہری بھی اس معاملے میں امام ابوحنیفہ کے ہم خیال ہیں (العرف الشذی ۱/۳۰۹)۔

راوی کا اپنی روایت کے خلاف مسلک اختیار کرنا اس بات کی علامت ہے کہ روایت کا معنی وہ نہیں ہے جو بظاہر مفہوم ہو رہا ہے، بلکہ دوسری روایات اور خود رواۃ حدیث کے مذہب کے تناظر میں وہی تاویل یا تخصیص کرنی ہوگی جو مذکور ہوئی۔

ایک حدیث یہ پیش کی جاتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها فإن الزانية هي التي تزوج نفسها (مشکوۃ علی المرقاۃ ۶/۲۰۹)۔

مگر اس حدیث کے بارے میں ابن حجر کے حوالے سے پہلے بتایا جاچکا ہے کہ اس حدیث کی کوئی سند محفوظ نہیں، ہر سند لغو اور واہی ہے (الدرایہ فی تخریج احادیث الہدایہ ۲/۲۹۶۔۲۹۷)۔

عقلی دلیل:

ائمہ ثلاثہ اپنے موقف کی تائید میں ایک بات یہ بھی کہتے ہیں کہ عورتیں ناقص العقل ہوتی ہیں، اس لئے معاملۂ نکاح ان کے حوالے کرنا خطرے سے خالی نہیں، مگر اس دلیل میں کمزوری یہ ہے کہ جس خطرے کا امکان ہے وہ اولیاء کی مداخلت سے دور ہوسکتا ہے، حنفیہ بھی اس کے قائل ہیں کہ اگر عورت جذبات میں بہہ کر غیر کفو میں شادی کرے یا نکاح میں مہر مثل کا لحاظ نہ رکھے تو اولیاء کو اعتراض کا حق حاصل ہے (ہدایہ ۲/۲۹۶)۔

حنفیہ کے دلائل:

حنفیہ کی طرف سے عام طور پر وہ آیات وروایات پیش کی جاتی ہیں جن میں نکاح کی نسبت خود عورت کی طرف کی گئی ہے، اگر عورت اپنے نکاح کے باب میں خود مختار نہ ہو، اور اسے اپنی عبارت سے حق نکاح حاصل نہ ہو تو یہ نسبت بے معنی ہو جائے گی، مثلاً ارشاد باری تعالی ہے:

۱۔ ''فإن طلّقها فلا تحلّ له من بعد حتی تنکح زوجا غیره''۔

تیسری طلاق کے بعد عورت اس وقت تک شوہر کے لئے حلال نہیں ہوگی جب تک کہ وہ اس شوہر کے علاوہ کسی دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرے۔

۲۔ ایک دوسرے مقام پر ارشاد ہے: ''فلا تعضلوهنّ أن ينكحن أزواجهنّ''۔ ان کو ان کے شوہروں سے نکاح کرنے سے نہ روکو۔

۳۔ ایک اور جگہ ارشاد ہے: ''فإذا بلغن أجلهنّ فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهنّ بالمعروف''۔

پھر جب وہ اپنی مدت کو پہونچ جائیں تو وہ اپنے حق میں معروف طریقے پر جو بھی کریں تمہارے لئے کوئی مضائقہ نہیں۔

ان تمام آیات میں نکاح کی نسبت خود عورتوں کی طرف کی گئی ہے، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے لئے بطور خود نکاح کرنا درست ہے۔

۴۔ احادیث کی طرف آیئے تو خود نبی کریم ﷺ نے ولی کی شرط کو عملاً کالعدم قرار دیا ہے، حضرت ام سلمہ کے شوہر ابو سلمہ کا جب انتقال ہوگیا تو حضور نے ان سے نکاح کرنے کا ارادہ فرمایا، حضرت ام سلمہ نے اس سلسلہ میں کئی اعذار پیش کئے جس میں ایک یہ تھا کہ:

''ليس أحد من أوليائي حاضراً (کہ یا رسول اللہ میرا کوئی ولی موجود نہیں ہے)۔

اس پر حضور نے ان کو اطمینان دلایا کہ:

''ليس أحد من أولياءك حاضرا ولا غائبا إلا ويرضاني'' الخ.

تمہارے کسی ولی کو خواہ موجود ہو یا نہ ہو، میرے معاملے میں اعتراض نہ ہوگا۔

اس طرح حضور ﷺ نے صاف طور پر نکاح میں ولی کی موجودگی کو غیر ضروری اور محض اس کی رضامندی کو کافی قرار دیا، اور بالآخر ایک چھ سالہ نابالغ بچے نے ایجاب کیا اور معاملہً نکاح مکمل ہوگیا (شرح معانی الآثار ۲؍۷)۔

بعض حضرات نے اس میں یہ نکتہ پیدا کیا ہے کہ حضور تو خود تمام مسلمانوں کے ولی تھے، اس لئے ان کے لئے ولی کی ضرورت نہ تھی، امام طحاوی اس نکتہ آفرینی پر سخت ناراض ہیں، وہ کہتے ہیں کہ اگر ایسی بات تھی تو حضور ﷺ کو حضرت ام سلمہ کے ولی کی غیر موجودگی والے عذر کے جواب میں یہ کہنا چاہئے تھا کہ تمہارے لئے ولی کی کیا حاجت؟ میں تو خود تمہارا ولی ہوں، مگر حضور نے یہ ارشاد نہ فرمایا (طحاوی ۲؍۷)۔

مؤطا امام مالک میں یہ ٹکڑا بھی ہے کہ ''وكان أهلها غائبا'' الخ.

کہ ام سلمہ کے گھر والوں کی غیر موجودگی میں نکاح ہوا۔

اس سے اور وضاحت ہو جاتی ہے کہ عورت اپنے اولیاء کی غیر موجودگی میں ان کے علم واطلاع کے بغیر بھی بطور خود نکاح

کر سکتی ہے، اسی کے ساتھ حضرت ام سلمہ کے اختتام عدت کے موقعہ پر حضور کا یہ ارشاد بھی پیش نظر رکھا جائے تو نکاح کے باب میں عورت کی خود اختیاری کا مسئلہ بالکل صاف ہو جاتا ہے:

''قد حللت فانكحي من شئت'' (موطا امام مالک ۲۱۶)۔

تم حلال ہو چکی ہو پس جس سے چاہو نکاح کرلو۔

۵۔ایک اور روایت انہی الفاظ کے ساتھ آئی ہے جس کو سعید بن منصور نے حضرت ام سلمہ کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ

''جاء ت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت إن أبي أنكحني رجلا وأنا كارهة فقال لأبيها لا نكاح لك اذهبي فانكحي من شئت (الدرایہ ۲/۲۹۴)۔

ایک عورت دربار نبوت میں حاضر ہوئی اور عرض رسا ہوئی کہ میرے باپ نے میری شادی ایک مرد سے کر دی ہے حالانکہ مجھے وہ پسند نہیں ہے، تو اس کے باپ سے آپ نے ارشاد فرمایا کہ تیرے کئے ہوئے نکاح کا اعتبار نہیں، (اور عورت سے فرمایا) جاؤ جس سے چاہو نکاح کرلو۔

حافظ ابن حجر نے اس کو مرسل جید تسلیم کیا ہے (الدرایہ فی تخریج احادیث الہدایہ ۲/۲۹۴)۔

ولایت اجبار کی بنیاد:

یہاں ایک اہم ترین اختلاف ولایت اجبار کی بنیاد کا ہے، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک ولایت اجبار کی بنیاد بکارت ہے، ترمذی نے ان حضرات کا مذہب نقل کیا ہے:

وقال بعض أهل المدينة: تزويج الأب على البكر جائز وإن كرهت ذلك وهو قول مالك بن أنس والشافعي وأحمد وإسحاق (ترمذی ۱/۲۱۰)۔

بعض اہل مدینہ کا خیال یہ ہے کہ باپ کے لئے باکرہ کی شادی اس کی مرضی کے بغیر کرانا درست ہے، مالک بن انس، امام شافعی، امام احمد اور اسحق کی رائے یہی ہے۔

ان کے بالمقابل حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ ولایت اجبار کی بنیاد بکارت پر نہیں صغر پر ہے (ہدایہ ۲/۲۹۴)۔

شافعیہ میں شیخ تقی الدین سبکی شافعی بھی حنفیہ کے ہم خیال ہیں، سبکی ۱۰۰ سے زائد مسئلوں میں شافعیہ سے اختلاف رکھتے ہیں، جن میں ایک یہ بھی ہے (العرف الشذی ۱/۲۱۴)۔

حنابلہ میں ابن تیمیہ اور ابن قیم بھی اس معاملے میں حنفیہ سے اتفاق کرتے ہیں (نیل الاوطار ۶/۱۲۱)۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل:

ائمہ ثلاثہ کے پاس اس سلسلے میں کوئی منصوص بنیاد نہیں ہے، وہ عقلی طور پر یہ استدلال کرتے ہیں کہ کنواری لڑکی خواہ بالغ ہو

یا نابالغ، نکاح کا کوئی تجربہ نہیں رکھتی، اس لئے اس کا معاملہ اس کے حوالہ کر دینا مناسب نہیں، اس لئے مدار کنوار پن پر رکھا جانا چاہئے (ہدایہ ۲/۲۹۴)۔

اور چونکہ ان کے نزدیک اصل چیز تجربہ ہے، امام شافعی اس تجربہ کو عرفی بنیاد کے بجائے حقیقی بنیاد پر دیکھتے ہیں، چنانچہ اگر کوئی لڑکی زنا کی مرتکب ہو جائے تو وہ ان کے نزدیک حقیقی تجربہ حاصل ہونے کی بنا پر ثیبہ کے حکم میں ہے، چاہے عرف میں وہ کنواری سمجھی جاتی ہو، یہی وجہ ہے کہ نکاح کے تعلق سے استمزاج کے وقت ایسی لڑکی کا محض سکوت کافی نہیں، بلکہ زبان سے اظہار ضروری ہے۔

لأنها ثيب حقيقة لأن مصيبها عائد إليها (ہدایہ ۲/۲۹۵)۔

مگر اس عقلی استدلال میں کمزوری یہ ہے کہ تجربہ بھی موقوف ہے بلوغ اور شہوت پر، بلوغ سے قبل شادی بھی ہو جائے، اور شوہر سے ملاقات بھی کرلے تو جنسی تجربہ حاصل نہ ہوگا، اور نہ عورت ہونے کی حیثیت سے مردوں کو سمجھنے کا سلیقہ اس کو آئے گا، اس لئے جب بات تجربہ کی آئے گی تو بھی بنیاد بکارت وثیوبت کے بجائے بلوغ وعدم بلوغ کو بنانا ہوگا۔

حنفیہ کے دلائل:

حنفیہ کے پاس اس سلسلہ میں منصوص بنیادیں موجود ہیں:

۱۔ بخاری شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ:

لا تنكح الأيم حتى تستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن (بخاری ۲/۷۷۱)۔

بے شوہر کی عورت کا نکاح مشورہ کے بغیر اور باکرہ کا نکاح اجازت کے بغیر نہیں کیا جائے گا۔

"الأیم" کے معنی اگر ثیبہ کے لیے جائیں جیسا کہ بعض روایات میں یہ لفظ بھی آیا ہے، تو مطلب یہ ہوگا کہ ثیبہ کے نکاح میں استیمار اور باکرہ میں استیذان کی ضرورت ہے۔ استیمار کے معنی مشورہ کے ہیں، اور مشورہ میں زبانی اظہار ضروری ہوتا ہے۔ اور استیذان کے معنی اجازت کے ہیں، اور اجازت دلالت حال سے بھی ممکن ہے۔ حدیث پاک کی ان بلیغ تعبیرات سے فقہاء نے یہ مسئلہ مستنبط کیا ہے کہ ثیبہ کے لئے محض سکوت کافی نہیں جبکہ باکرہ کے لئے سکوت کافی ہے۔ بہر حال خواہ استیذان ہو یا استیمار، حدیث اس باب میں بالکل صریح ہے کہ ثیبہ اور باکرہ کسی پر بھی اجبار درست نہیں، اس حدیث سے بکارت کو بنیاد بنانے کا تصور رد ہو جاتا ہے۔

اس معنی کی اور بھی کئی روایات موجود ہیں (مشکوۃ علی المرقاۃ ۶/۲۰۲۔۲۰۹)۔

۲۔ ابوداؤد کی ایک روایت ہے، حضرت ابن عباس فرماتے ہیں:

إن جارية أتت النبيؐ فذكرت أن اباها زوّجها وهي كارهة فخيّرها النبي ﷺ (ابوداؤد ۱/۲۸۵، ۲۸۶)۔

کہ ایک باکرہ لڑکی دربار نبوت میں حاضر ہوئی اور عرض رسا ہوئی کہ اس کے باپ نے اس کی شادی اس کی مرضی کے بغیر کر دی ہے، تو حضور اکرم ﷺ نے اس کو نکاح کے معاملے میں اختیار دیا۔

۳۔ بخاری میں اسی طرح کا واقعہ ایک ثیبہ کے بارے میں بھی آیا ہے:

عن خنساء بنت خذام الأنصارية أن أباها زوّجها وهي ثيّب فكرهت ذلك فأتت رسول الله ﷺ فردّ نكاحها (بخاری ۲/۷۷۱۔۷۷۲)۔

خنساء بنت خذام انصاریہ سے روایت ہے کہ ان کے باپ نے ان کی شادی ان کی مرضی کے بغیر کر دی اور وہ ثیبہ تھیں، وہ دربار رسالت میں اس معاملے کو لے کر حاضر ہوئیں تو آپ نے ان کا نکاح رد فرما دیا۔

یہ دونوں الگ الگ واقعے ہیں، ابوداؤد میں دونوں روایتیں الگ الگ مذکور ہیں (ابوداؤد ۱/۲۸۵)۔

اگر چہ نسائی وغیرہ کی بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ خنساء بھی باکرہ تھیں، اور اس طرح دونوں کے ایک واقعہ ہونے کا شبہ ہوتا ہے، مگر محققین نے بخاری کی روایت کو ترجیح دیتے ہوئے خنساء کو ثیبہ قرار دیا ہے، اور دونوں کو الگ الگ دو واقعہ تسلیم کیا ہے، ابن قطان نے اس تعدد پر دار قطنی کی ایک روایت سے استدلال کیا ہے:

عن ابن عباس أن النبيّ ردّ نكاح ثيّب و بكر أنكحهما أبوهما و هما كارهتان (مرقاۃ شرح مشکوۃ ۶/۲۰۸۔۲۰۹)۔

حضرت ابن عباسؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے ایک ثیبہ اور ایک باکرہ کا نکاح رد فرما دیا جن کے والدین نے ان کی مرضی کے بغیر زبردستی ان کا نکاح کر دیا تھا۔

ولایت اجبار کن لوگوں کو حاصل ہے؟

یہاں ایک بحث یہ ہے کہ ولایت اجبار کن اولیاء کو حاصل ہے؟ حنفیہ کے نزدیک فی الجملہ تمام اولیاء کو یہ ولایت حاصل ہے، البتہ اس میں تفصیل یہ ہے کہ باپ اور دادا کو ولایت ملزمہ حاصل ہے، اور ان کے علاوہ دیگر اولیاء کو ولایت غیر ملزمہ۔ ملزمہ کا مطلب یہ ہے کہ ان کا کیا ہوا نکاح لازم ہوگا، اور لڑکا یا لڑکی کو خیار بلوغ حاصل نہ ہوگا، اور غیر ملزمہ کا مطلب ہے کہ خیار بلوغ حاصل ہوگا (ہدایہ ۲/۲۹۶)۔

حنفیہ میں امام ابو یوسف اولیاء کے درمیان ملزمہ وغیر ملزمہ کا یہ فرق تسلیم نہیں کرتے، ان کے نزدیک نابالغی کے زمانے کا کیا ہوا نکاح خواہ کسی ولی نے کیا ہو، بہر صورت لازم ہوگا، اور لڑکا یا لڑکی کو خیار بلوغ حاصل نہ ہوگا، مگر امام ابوحنیفہ اور امام محمد نے بچے کے ساتھ باپ دادا اور دیگر اولیاء کی محبتوں اور شفقتوں میں جو مبینہ فرق پایا جاتا ہے اس کا لحاظ کیا ہے (ہدایہ ۲/۲۹۷)۔

امام مالک صرف باپ کے لئے ولایت اجبار مانتے ہیں، اور امام شافعی باپ اور دادا کے لئے مانتے ہیں، دیگر اولیاء کے لئے نہیں۔ ہاں حاجت کی صورت میں اس کی گنجائش ہو سکتی ہے، مگر نابالغی کے زمانہ میں یہ حاجت متصور نہیں، اس لئے کہ نکاح کا مقصد جنسی تقاضوں کی تسکین ہے، البتہ باپ کا معاملہ اس سے الگ ہے، کیونکہ خلاف قیاس اس کا ثبوت نص سے ہے۔

عن عائشة أن النبي ﷺ تزوجها وهي بنت سبع سنين وزفت إليه وهي بنت تسع سنين ولُعَبُها معها ومات عنها وهي بنت ثماني عشرة، رواه مسلم (مشکوۃ مع المرقاۃ ۲۰۵/۶)۔

حضرت عائشہ کا نکاح نبی کریم ﷺ سے سات سال کی عمر میں اور رخصتی نو سال کی عمر میں ہوئی، درآنحالیکہ وہ اپنے کھلونے بھی ساتھ لے گئی تھیں، اور حضور ﷺ کا وصال جب ہوا تو وہ اٹھارہ برس کی تھیں۔

حضرت امام شافعی مسئلہ ولایت کو غیر قیاسی تو نہیں مانتے مگر اس کو باپ اور دادا میں محصور کرتے ہیں، ان کے خیال میں باپ اور دادا کو جو قرب قرابت اور بے انتہاء شفقت حاصل ہے وہ دوسرے اولیاء کو حاصل نہیں، اس لئے ممکن ہے کہ وہ نابالغ کے نکاح کے معاملے میں زیادہ سنجیدگی، حساسیت اور غور و فکر کا مظاہرہ نہ کرسکیں۔

حنفیہ بھی اس مسئلہ کو قیاسی تسلیم کرتے ہیں، اس لئے کہ نابالغی کے زمانے میں نکاح کی حاجت صرف جنسی اغراض کے لئے نہیں ہوتی بلکہ کفاءت اور اس جیسے دیگر مصالح بھی کبھی اس کے مقتضی ہوتے ہیں کہ آئے ہوئے رشتہ کو ضائع نہ ہونے دیا جائے، اس لئے کہ ہر وقت مناسب رشتہ میسر نہیں ہوتا، ایسے موقعہ پر باپ اور دادا تک ہی معاملہ محصور کرنا خلاف مصلحت ہے، اس لئے کہ ممکن ہے کہ کسی لڑکی کے باپ دادا موجود نہ ہوں، اس صورت میں مذکورہ مصالح کی حفاظت کس طرح ہوگی؟ رہی بات قرابت کی دوری اور شفقت کی کمی کی، اور اس میں درآنے والے امکانی خطرات کی، تو اس کو ولایت غیر ملزمہ کے ذریعہ حل کیا جاسکتا ہے، یعنی باپ اور دادا کے علاوہ دیگر اولیاء کا کیا ہوا نکاح نابالغ کے لئے لازم نہ ہوگا، بلکہ اس کو خیار بلوغ حاصل ہوگا (ہدایہ ۲۹۶/۲)۔ اس ضمن میں وصی کے لیے ولایت نکاح کا مسئلہ بھی سامنے آتا ہے، اس کی تفصیل کے لیے دیکھئے: مرقاۃ شرح مشکوۃ (۲۰۸/۶)۔

(الف) مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بات بھی صاف ہوگئی کہ حنفیہ کے نزدیک ولایت کے باب میں لڑکی اور لڑکے میں کوئی فرق نہیں ہے، بلوغ دونوں کے لئے حد ولایت ہے، البتہ جو فقہاء بکارت کو بنیاد بناتے ہیں ان کے نزدیک لڑکا اور لڑکی میں فرق واقع ہوگا لڑکے پر بلوغ تک ولایت حاصل رہے گی، اور لڑکی پر ثیبہ ہونے تک خواہ لڑکی بالغہ ہو یا نابالغہ۔

(ب) عاقلہ بالغہ لڑکی نکاح کے باب میں اپنے نفس پر مکمل اختیار رکھتی ہے، وہ ولی کی مرضی کے بغیر بھی اپنا نکاح خود کرسکتی ہے، ایسا کرنے سے وہ گناہ گار نہ ہوگی، اور شرعاً یہ نکاح منعقد ہوگا، یہ حنفیہ کا نقطۂ نظر ہے، امام محمد ابتداء میں نکاح کے موقوف ہونے کے قائل تھے لیکن بعد میں رجوع کرلیا تھا (دیکھئے: ہدایہ ۲۹۴/۲ اور ۳۰۱)۔

البتہ غیر کفو میں شادی کرنے کی صورت میں اولیاء کو حق اعتراض حاصل ہوگا، یعنی وہ قاضی کے ذریعہ نکاح فسخ کراسکتے ہیں، یہی ظاہر الروایہ ہے، لیکن امام ابوحنیفہ سے مروی حسن بن زیاد کی روایت میں نکاح ہی منعقد نہ ہوگا، المحیط میں ہے کہ اکثر مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہے، متأخرین نے عام طور پر اسی قول پر فتوی دیا ہے، امام سرخسی کہتے ہیں کہ حسن کی روایت زیادہ محتاط ہے (عالمگیری)۔

خیال یہ ہوتا ہے کہ نکاح سے قبل حسن بن زیاد کی روایت پر اور نکاح کے بعد ظاہر الروایہ پر فتوی دیا جانا چاہئے، تا کہ بے اعتدالیوں پر قابو بھی پایا جا سکے اور قانونی حیثیت بھی برقرار رہے۔

مالکیہ، شافعیہ، اور حنابلہ عورت کی جنس کو اپنے نکاح کا اختیار نہیں دیتے، چاہے وہ عاقل بالغ ہی کیوں نہ ہو، تفصیل پیچھے گذر چکی ہے۔

(ج) عاقلہ بالغہ لڑکی اگر کفو میں نکاح کرے تو حنفیہ کے نزدیک ولی کی اجازت کی ضرورت نہیں، البتہ غیر کفو میں نکاح کی صورت میں حسن بن زیاد کی روایت کے مطابق قبل از نکاح علم ہونا اور صراحتاً یا دلالۃً رضامندی ظاہر کرنا ضروری ہے محض سکوت کافی نہیں، اسی طرح قبل از نکاح سکوت اور بعد از نکاح اظہار رضامندی بھی کافی نہیں (ملاحظہ ہو: فتاوی شامی: باب الولی ۲/۳۴۳)۔

۳۔ عاقلہ بالغہ لڑکی کے از خود نکاح کر لینے کی صورت میں اولیاء کو ظاہر الروایہ کے مطابق حق اعتراض حاصل ہوگا لیکن اس کے لئے قضائے قاضی ضروری ہے، تفصیل پیچھے گذر چکی ہے۔

۴۔ نابالغی کی حالت کا نکاح:

زیر ولایت لڑکی کا نکاح ولی نے اس کی نابالغی کے زمانے میں کر دیا لیکن لڑکی اس نکاح سے مطمئن اور خوش نہیں ہے، اس سلسلہ میں حنفیہ کے نزدیک تفصیل یہ ہے کہ باپ اور دادا کا کیا ہوا نکاح لازم ہے، وہ کسی صورت میں قابل فسخ نہیں ہے، البتہ دوسرے اولیاء کا کیا ہوا نکاح عدم کفاءت یا غبن فاحش کی صورت میں قابل فسخ ہے، ماں اور قاضی بھی صحیح روایت کے مطابق اسی حکم میں ہیں۔

وإن كان المزوج غيرهما أي غير الأب وأبيه ولو الأم أو القاضي أو وكيل الأب الخ. لا يصح النكاح من غير كفء أو بغبن فاحش (درمختار علی ہامش ردالمحتار: باب الولی ۲/۳۱۹)۔

البتہ اس کے لئے قضائے قاضی شرط ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ضرر خفی ہے، لڑکی صحیح طور پر اس کا ادراک کر سکی یا نہ کر سکی اس کا فیصلہ قاضی کرے گا، صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

ويشترط فيه القضاء..... لأن الفسخ هنا لدفع ضرر خفي وهو تمكن الخلل (ہدایہ ۲/۲۹۷)۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ محض لڑکی کا عدم اطمینان کافی نہیں ہے بلکہ واقعیت شرط ہے جس کا فیصلہ شرعی عدالت کرے گی۔

البتہ جس علاقہ میں اسلامی قاضی یا حاکم موجود نہ ہو اس کے بارے میں مولانا عبدالحی لکھنوی رقمطراز ہیں: اور جہاں کفار کی حکومت ہو اور قضائے قاضی مفقود ہو اگر ایسا واقعہ پیش آئے تو صاحب معاملہ بلاد اسلامیہ (جیسے بلاد حجاز، بلاد روم وغیرہ، اور ہندوستان میں رامپور، بھوپال وغیرہ) میں جہاں قاضی موجود ہو جا کر فیصلہ کرا لے یا بذریعہ تحریر قضاۃ بلاد اسلامیہ سے فسخ نکاح کا حکم منگا لے (فتاوی عبدالحی ۲/۲۱-۲۲)۔

آج جن ریاستوں میں امارت شرعیہ اور دارالقضاء یا شرعی پنچایتوں کا باقاعدہ نظم ہے خیال یہ ہوتا ہے کہ ان کے ذریعہ بھی یہ مسئلہ حل کیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ فقہاء نے ان کی شرعی اہمیت تسلیم کی ہے۔

۵۔ خیار بلوغ کا حق کب تک؟

باکرہ لڑکی کو خیار بلوغ کا حق، اگر نکاح کا علم تھا تو بلوغ کے فوراً بعد اور علم نہ تھا تو علم ہونے کے فوراً بعد تک باقی رہتا ہے، اس میں ذرا بھی توقف اور سکوت اس کے حق خیار کو ساقط کردے گا بشرطیکہ اس کو بولنے اور رد کرنے کا اختیار حاصل ہو۔ اگر اختیار حاصل نہ ہو، مثلاً نکاح کی خبر پہونچتے ہی یا بالغ ہوتے ہی کسی نے اس کا منہ بند کرلیا تو اس حالت کا سکوت رضامندی کی دلیل نہیں ہے، البتہ مسئلہ معلوم نہ ہونا کہ میرے سکوت سے میرا اختیار باطل ہوجائے گا، یا مجھ کو خیار بلوغ حاصل ہے، یہ عذر شرعی نہیں ہے، اس لئے کہ آزاد مسلم گھرانوں میں بچوں اور بچیوں کی دینی تعلیم وتربیت مامور بہ ہے۔

البتہ لڑکا اور ثیبہ لڑکی کو خیار بلوغ کا حق اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک کہ وہ صراحۃً اپنی رضامندی کا اظہار نہ کردیں، یا کوئی فعل ایسا کریں جس سے رضامندی سمجھی جائے، مجلس بلوغ سے اٹھ جانا اس کے خیار کو باطل نہیں کرتا (شامی ۲/۳۳۶، ہدایہ ۲/۲۹۷۔۲۹۸)۔

ولی اقرب کے رہتے ہوئے دوسرے ولی کا نکاح:

قریب تر ولی زندہ اور موجود ہو اور اس کی ولایت سے استفادہ ممکن ہو تو نسبۃً دور کے ولی کو ولایت نکاح حاصل نہیں ہے، اگر دور کا ولی اس صورت میں نکاح کردے تو یہ نکاح قریب تر ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا، اس سلسلے میں محض اس کا سکوت کافی نہیں ہے، مجلس عقد میں بھی اس کی موجودگی اور سکوت کافی نہیں ہے بلکہ اس کی طرف سے صراحۃً یا دلالۃً اجازت ضروری ہے (رد المحتار، باب الولی ۲/۳۳۲۔۳۳۳)۔

البتہ اگر قریب تر ولی غائب ہو یا ایسے مقام پر ہو جس کی رائے سے استفادہ وقت کے اندر ممکن نہ ہو اور اس کی آمد یا اس کی اجازت کے انتظار میں کفو کے فوت ہوجانے کا اندیشہ ہو تو ولی اقرب کی زندگی میں بھی ولی ابعد کو نابالغہ کے نکاح کا اختیار ہوگا، اس صورت میں فقہاء نے ولی اقرب کو معدوم فرض کیا ہے (ہدایہ ۲/۲۹۹)۔

یہ فقہاء کی اصطلاح میں غیبت منقطعہ کہلاتی ہے، اس کی راجح تعریف وہی ہے جو مذکور ہوئی، البتہ بعض فقہاء نے مسافت قصر کو اس کی حد قرار دیا ہے مگر محققین نے اس قول کو مرجوح قرار دیا ہے (ملاحظہ ہو: رد المحتار ۲/۳۳۲، باب الولی)۔

یہاں ایک صورت یہ ہے کہ ولی اقرب موجود ہو مگر اس پوزیشن میں نہ ہو کہ اس کی رائے سے فائدہ اٹھایا جاسکے، خیال یہ ہوتا ہے کہ اس صورت کو بھی غیبت منقطعہ کے ذیل میں داخل کرنا چاہئے۔

یہاں ایک قابل لحاظ صورت یہ بھی ہے کہ ولی کی غیبت منقطعہ کی صورت میں اگر ولی ابعد نابالغہ کا نکاح کردے اور دوسری

طرف ولی اقرب بھی اپنے مقام پر اس کا نکاح دوسرے سے کر دے تو اس صورت میں کس کا نکاح نافذ ہوگا؟ بعض فقہاء نے اس صورت میں دونوں کو ولی مساوی کے درجہ میں رکھا ہے، اس لئے کہ ایک کو قرب قرابت اور بُعد تدبیر حاصل ہے تو دوسرے کو قرب تدبیر اور بُعد قرابت حاصل ہے، اس لئے اس صورت میں جس کا نکاح تاریخی طور پر پہلے واقع ہوگا اس کا نکاح نافذ ہوگا، بعد کا نکاح نافذ نہ ہوگا، اگرچہ بہت سے فقہاء کو اس سے اختلاف ہے، ان کے نزدیک غیبت منقطعہ کی صورت میں ولی اقرب معدوم کے حکم میں ہوتا ہے اور مکمل ولایت نکاح اس کے بعد والے ولی کو حاصل ہوتی ہے، اس لئے ولی اقرب کا اپنے مقام پر کیا ہوا نکاح کسی صورت میں نافذ نہ ہوگا، صاحب ہدایہ وغیرہ کار جحان اسی قول کی طرف ہے، لوگوں کی سہولت اور شادی بیاہ کے معاملات میں نظم وضبط کے نقطۂ نظر سے یہ قول زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔

اس مقام پر ایک یہ صورت بھی قابل ذکر ہے کہ اگر ولی اقرب کسی کفو کی جانب سے آئے ہوئے رشتہ کو بلا وجہ رد کر دے تو کیا حکم ہے؟ علامہ شامی اور ابن نجیم نے اس پر مفصل کلام کیا ہے، علامہ شرنبلالی نے تو "کشف المعضل فیمن عضل" نام سے ایک مستقل رسالہ ہی اس موضوع پر لکھ دیا ہے، شامی نے بحر کے حاشیہ پر اس سے کافی استفادہ کیا ہے۔

فقہاء کی گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر ولی اقرب کفو کے رشتہ کو کسی معقول بنیاد پر رد کرے مثلاً اس کے پیش نظر کوئی اس سے بہتر دوسرا اہم کفو رشتہ موجود ہو، تو اس صورت میں اس کا تصرف معتبر ہوگا، لیکن اگر وہ بغیر کسی معقول بنیاد کے خواہ مخواہ رشتہ رد کر دے تو اس کی ولایت ساقط ہو جائے گی، لیکن ولایت ولی ابعد کے بجائے صحیح اور مفتی بہ قول کے مطابق قاضی کی طرف منتقل ہوگی۔

قال وإذا خطبها كفوء وعضلها الولي تثبت الولاية للقاضي نيابة عن العاضل (البحر الرائق ۱۳۶/۳)۔

البتہ جس مقام پر نظام قضاء موجود نہ ہو تو بلا وجہ رد کرنے کی صورت میں ولایت ولی ابعد کی طرف منتقل ہوگی، مگر اس صورت میں ولی ابعد کی طرف سے مکرر اجازت شرط ہے۔

ولو تحالت الولاية إليه يعني الأبعد لم يجز إلا بإجازته بعد التحول (درمختار: باب الولی)۔

شامی بحر کے حاشیہ پر لکھتے ہیں:

ويمكن أن يجاب أن يحمل ما في الخلاصة على ما إذا لم يكن قاض (بحر ۱۳۶/۳)۔

۶- باپ اور دادا کی ولایت نکاح کا امتیاز:

فقہاء حنفیہ باپ اور دادا کے علاوہ دیگر اولیاء کو بھی ولایت نکاح کا حقدار کہتے ہیں مگر باپ اور دادا کے سوا دیگر اولیاء کی ولایت غیر لازمہ ہے، یعنی نابالغ اور نابالغہ کو بلوغ یا علم کے بعد خیار بلوغ حاصل ہوگا، البتہ باپ اور دادا کی ولایت ان کے نزدیک لازمہ ہے، اور ان کے بارے میں انہوں نے تصریح کی ہے کہ ان کا کیا ہوا نکاح قابل فسخ نہیں ہے، حتی کہ کفاءت اور مہر مثل جیسی اہم چیزوں کو بھی نظر انداز کر کے وہ نکاح کر دے تو بھی امام ابوحنیفہ اس کو درست قرار دیتے ہیں خواہ لڑکی یا لڑکا اس سے مطمئن ہو یا نہیں، وہ باپ

دادا کی انتہائی قرابت، محبت، شفقت اور ہمدردی کے پیش نظر تاویل کرتے ہیں کہ ممکن ہے کہ کسی اور بلند مقصد کے لئے انہوں نے کفاءت اور مہر جیسی ظاہری چیزوں سے صرف نظر کیا ہو۔

إن الحكم يدار على دليل النظر وهو قرب القرابة وفي النكاح مقاصد تربو على المهر....لأن الإعراض عن الكفاءة لمصلحة تفوقها(ہدایہ ۲/۳۰۲)۔

صاحبین کو اس سے اختلاف ہے، وہ بچہ کے لئے معمولی نقصان کو تو قابل تحمل قرار دیتے ہیں مگر معمول سے بڑھ کر نقصان کی صورت میں ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ نکاح منعقد ہی نہ ہوگا، چاہے نکاح کرانے والا باپ یا دادا ہی کیوں نہ ہو۔

وقالا: لا يجوز الحط والزيادة إلا بما يتغابن الناس فيه ومعنى هذا الكلام أنه لا يجوز العقد عندهما لأن الولاية مقيدة بشرط النظر فعند فواته يبطل العقد وهذا لأن الحط عن مهر المثل ليس من النظر في شيء....وعندهما هو ضرر ظاهر لعدم الكفاءة فلا يجوز (ہدایہ ۲/۳۰۱، ۳۰۲)۔

البتہ جس صورت میں یہ یقین ہو جائے کہ باپ یا دادا نے لڑکی کے مصالح و مفادات کا لحاظ نہیں کیا ہے بلکہ ناجائز دباؤ یا اپنے کسی مفاد کی خاطر نامناسب جگہ اس کی شادی کر دی ہے، اس وقت ولی کو فقہاء کی اصطلاح میں متہتک قرار دیا جائے گا، اور اگر لڑکی اس نکاح سے راضی نہ ہو تو بلوغ کے بعد اس کو خیار بلوغ حاصل ہوگا اور عدالت کے ذریعہ اس کو نکاح فسخ کرانے کا حق ہوگا۔ فقہاء نے متہتک کی تشریح "معروف بسوء الاختيار" "سيء الاختيار" اور "معروف مجانةً و فسقاً" جیسے الفاظ سے کیا ہے، جس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ شخص بیہودہ، لاپرواہ اور کھلا ہوا فاسق ہو۔ لغت میں متہتک بے غیرت اور لاابالی شخص کو کہتے ہیں (شامی ۲/۳۰۳، باب الولی)۔

فقہاء نے کہیں معروف کا لفظ استعمال کیا ہے اور کہیں صرف سیئ الاختیار کہا ہے، مقصد صرف اتنا ہے کہ یہ متحقق ہو جائے کہ باپ نے اس نکاح میں لڑکی کے مصالح کا قطعی لحاظ نہیں کیا ہے اور بچی کو اپنے کسی مفاد کی بھینٹ چڑھا دیا ہے، ایسا شخص بے ضمیر اور بے غیرت کہلائے گا، ایسے شخص کا تصرف نافذ نہ ہوگا جب تک کہ لڑکی اس پر اطمینان کا اظہار نہ کر دے، علامہ خیر الدین رملی نے فتاوی خیریہ میں ابن فرشتہ کے حوالے سے یہی حاصل مفہوم تحریر کیا ہے (فتاوی خیریہ ۱/۳۳ باب الاولیاء، فتاوی شامی ۲/۳۱۸)۔

فقہاء کی عبارات یہی بتاتی ہیں کہ باپ اور دادا کی ولایت اس وقت محل نظر ہو جاتی ہے جب اسکا سوء اختیار اور طمع وسفاہت متحقق اور غیر مشتبہ ہو جائے۔ سوء اختیار کا مشتہر ہونا یا اس سے قبل کم از کم ایک بار اس کا صدور ہونا شرط نہیں ہے۔

البتہ شامی نے فتح القدیر کے حوالے سے ایک بحث نقل کی ہے جس میں معروف کا معنی مشہور بتایا گیا ہے، اور اس کے لئے کم از کم اس نکاح سے قبل اپنی کسی زیر ولایت لڑکی کے بارے میں ایک بار سوء اختیار کا ثبوت ملنا ضروری قرار دیا ہے، یعنی پہلی بار کسی شخص سے نکاح کے معاملے میں اختیار کا تحقق اس کے کئے ہوئے نکاح پر اثر نہیں ڈالتا، بلکہ ایک بار تحقق کے بعد دوسری بار کا اسی طور کا

نکاح متاثر ہوگا، شامی نے اس نظریہ کی توجیہ یہ نقل کی ہے کہ اگر فقہاء کے نزدیک محض تحقق کافی ہوتا اور شہرت کی ضرورت نہ ہوتی تو وہ یہ مسئلہ ہرگز بیان نہ کرتے کہ اگر باپ یا دادا اپنی زیرولایت لڑکی کا نکاح غیر کفو میں یا غبن فاحش کے ساتھ کردے تو بھی وہ نکاح لازم ہوگا، حالانکہ عدم کفاءت یا غبن فاحش کی بناپر سوءاختیار متحقق ہے مگر عدم شہرت کی بناپر نکاح پر اثر نہیں پڑتا۔

ولو كان المانع مجرد تحقق سوء الاختيار بدون الاشتهار لزم إحالة المسئلة أعنى قولهم ولزم النكاح ولو بغبن فاحش أو بغير كفء إن كان الولى أباً أو جداً (شامی ۲/۳۳۰)۔

مگر شامی کی یہ توجیہ محل نظر ہے، واقعہ یہ نہیں ہے، عدم کفاءت یا غبن فاحش کی ہر صورت کو یقینی طور پر سوء اختیار قرار دینا زیادتی ہے، بعض اوقات ایک شفیق اور عقلمند باپ مہر کی کمی یا غیر کفو ہونے پر اس لئے راضی ہوجاتا ہے کہ دوسرے مصالح اس میں محسوس کرتا ہے، مثلاً ایک عالم صالح غیر کفو ہے اور مہر بھی مثل سے کم دے رہا ہے، مگر وہ ایسا مشہور و معروف بالصلاح عالم ہے کہ اس کے ساتھ لڑکی کی زندگی دینی و دنیاوی دونوں اعتبار سے خوش گوار رہنے کی قوی امید ہے، تو یہ کہنا صحیح نہیں کہ مہر مثل سے کم پر یا غیر کفو میں عقد کرنے سے سوء اختیار متحقق ہوگیا، یہ سوء اختیار نہیں بلکہ عین دانشمندانہ اور خیر خواہانہ اختیار ہے۔ فقہاء کے ''معروف'' کی قید کا یہی مطلب ہے کہ سوء اختیار میں کسی قسم کا اشتباہ باقی نہ رہے، یہ مطلب نہیں کہ اشتہار شرط ہے۔

ماضی قریب کے مشہور فقیہ و عالم حضرت مولانا مفتی محمد شفیعؒ کا خیال یہ ہے کہ شامی کی یہ بحث محض برائے بحث ہے، نہ فتح القدیر کا فتوی اور فیصلہ ہے اور نہ خود علامہ شامی کا، اس کی بنیاد پر تمام فقہاء کی تصریحات سے اور خود مسئلہ کی صریح علت سے صرف نظر نہیں کیا جاسکتا (جواہر الفقہ ۲/۱۱۸)۔

اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ خود علامہ شامیؒ نے ''مجانۃ اور فسقاً'' کی تشریح کے ذیل میں ''مجمع'' کی جو اتفاق و اجماع والی عبارت نقل کی ہے، اس پر بالکل سکوت کیا ہے، اس سے لگتا ہے کہ ان کو اس سے اتفاق ہے (شامی ۲/۳۱۸)۔

اس تفصیل کی روشنی میں محقق یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر باپ سے زیرولایت لڑکی کے نکاح میں پہلی بار بھی یقینی طور پر سوء اختیار کا صدور ثابت ہوجائے تو یہ نکاح لازم نہ ہوگا، اور لڑکی کو بعد بلوغ خیار بلوغ حاصل ہوگا۔

کتب فقہ کی بعض عبارتوں میں ہے کہ نکاح باطل ہوجاتا ہے، جس سے بظاہر لگتا ہے کہ نکاح کا انعقاد ہی نہیں ہوتا، مگر یہ صحیح نہیں۔ زیادہ محقق اور راجح قول یہ ہے کہ نکاح تو ہوجاتا ہے مگر سوء اختیار کی بناپر باطل ہوسکتا ہے، بشرطیکہ لڑکی بعد بلوغ اپنی ناراضی کا اظہار کرے اور عدالت سے رجوع کرے، علامہ خیر الدین رملی لکھتے ہیں:

وقد وقع في أكثر الفتاوى فى هذه المسئلة أن النكاح باطل فظاهره أنه لم ينعقد وفى الظهيرية يفرق بينهما ولم يقل إنه باطل وهو الحق ولذا قال فى الذخيرة فى قولهم فالنكاح باطل أى يبطل انتهى كلام البحر والمسئلة شهيرة (فتاوی خیریہ ۱/۲۳، نیز دیکھئے: شامی ۲/۳۱۸)۔

یہ بات اس لئے بھی قرین قیاس ہے کہ فسق ولا پرواہی کی بنا پر انسان کی ولایت بالکلیہ ساقط نہیں ہو جاتی بس اس کا نفاذ و لزوم ساقط ہو جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ کوئی فاسق ومتہتک شخص کفو میں مہر مثل کے عوض لڑکی کا نکاح کر دے تو وہ نکاح درست اور نافذ ہوتا ہے۔

ابن عابدین لکھتے ہیں:

وبهذا ظهر أن الفاسق المتهتك وهو بمعنى سيء الاختيار لا تسقط ولايته مطلقا لأنه لو زوّج من كفء بمهر المثل صح (شامی ۳۰۳/۲، باب الولی، وکذا فی ۳۱۸/۲)۔

اور اسی بنیاد پر فقہاء نے یہ مسئلہ بھی اٹھایا ہے کہ ولی کے فاسق ومتہتک ہونے کی صورت میں اس کے تصرفات نکاح بعض مواقع پر قابل اعتراض ہو جاتے ہیں لیکن اس کے باوجود اس کی ولایت فی الجملہ قائم رہتی ہے، اور اس کی موجودگی میں ولی ابعد کو یہ حق حاصل نہیں کہ اس کی اجازت ومرضی کے بغیر نابالغ لڑکی کا وہ نکاح کر لے، غالباً اسی بنا پر بزازیہ کے اس جزئیہ کو جس میں ولی کے فاسق ہونے کی صورت میں قاضی کو نکاح کا اختیار دیا گیا ہے، علامہ ابن ہمام نے مذہب کا غیر معروف قول بتایا ہے۔

وما في البزازية من أن الأب والجد إذا كان فاسقا فللقاضي أن يزوج من الكفوء قال في الفتح: إنه غير معروف في المذهب (شامی: باب الولی ۳۰۳/۲)۔

۷۔ اولیاء اور ان کے درمیان ترتیب:

ولی وہی شخص ہو سکتا ہے جس میں ولایت علی النفس کی شرائط پائی جاتی ہوں، ان شرائط کی تفصیل سوال نمبر ا کے تحت گذر چکی ہے، ان شرائط میں ایک شرط یہ ہے کہ ولی زیر ولایت لڑکے یا لڑکی کا وارث ہو، اولیاء کے درمیان باہم ترتیب قائم کرنے میں اس شرط کو خاص دخل ہے۔

یوں تو فقہاء احناف کے نزدیک تمام ورثہ یکے بعد دیگرے ولی بن سکتے ہیں مگر ان کے درمیان وراثت وحجب کی بنیاد پر ترتیب قائم کی گئی ہے، سب سے مقدم عصبہ بنفسہ ہے، یعنی ایسا مرد جو کسی عورت کے واسطے کے بغیر میت سے قرابت رکھتا ہو۔ عصبہ بالغیر، مثلاً لڑکی جب لڑکے کے ساتھ مل کر عصبہ ہو جائے تو اسے اپنی مجنونہ ماں پر ولایت حاصل نہیں ہے۔ اسی طرح عصبہ مع الغیر، مثلاً بہن جو لڑکی کے ساتھ عصبہ ہو جائے اسے اپنی مجنونہ بہن پر ولایت نہیں ہے (شرح وقایہ ۲۵/۲)۔

پھر عصبہ بنفسہ میں بھی وراثت اور حجب کے لحاظ سے ترتیب قائم ہوگی جو حسب ذیل ہے:

(۱) زیر ولایت شخص کا جزو سب سے مقدم ہے، یعنی بیٹا، پوتا وغیرہ درجہ بدرجہ نیچے تک (اگر موجود ہو)، (۲) زیر ولایت شخص کا اصل، اوپر تک درجہ بدرجہ، یعنی باپ دادا وغیرہ، (۳) پھر اصل قریب یعنی باپ کا جزو، یعنی بھائی وغیرہ، (۴) پھر بھائی کا بیٹا،

پوتا وغیرہ درجہ بدرجہ نیچے تک، (۷) پھر باپ کا چچا، (۸) پھر باپ کے چچا کا بیٹا، پوتا وغیرہ درجہ بدرجہ نیچے تک، (۹) پھر دادا کا چچا، (۱۰) پھر دادا کے چچا کا بیٹا وغیرہ درجہ بدرجہ نیچے تک۔

پھر ترجیح قوت قرابت کی بنا پر ہوگی، یعنی جس کے پاس دو قرابتیں ہوں گی وہ ایک قرابت والے سے مقدم ہوگا، مثلاً حقیقی، علاتی پر مقدم ہوگا۔ یہ ترتیب تو عصبات کی تھی، اگر عصبہ موجود نہ ہو تو (۱۱) ماں کا درجہ ہے، (۱۲) پھر دادی (بعض کتابوں میں ترتیب برعکس ہے)، (۱۳) پھر بیٹی، (۱۴) پھر پوتی، (۱۵) پھر نواسی، (۱۶) پھر پوتا کی بیٹی، (۱۷) پھر نواسی کی بیٹی، (۱۸) پھر نانا، (۱۹) پھر حقیقی بہن۔

بعض فقہاء کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ بہن نانا پر مقدم ہے، مگر محققین نے نانا کی تقدیم کو راجح قرار دیا ہے۔

البحرالرائق میں ہے:

ظاهر كلام المصنف أن الجد الفاسد مؤخر عن الأخت لأنه من ذوي الأرحام وذكر المصنف في المستصفى: أنه أولى منها عند أبي حنيفة، و عند أبي يوسف: الولاية لهما كما في الميراث، وفي فتح القدير: قياس ما صحح في الجد والأخ من تقدم الجد تقدم الجد الفاسد على الأخت فثبت بهذا أن المذهب أن الجد الفاسد بعد الأم قبل الأخت.

یعنی مصنف کا ظاہر کلام یہ ہے کہ نانا بہن سے مؤخر ہے کیونکہ وہ ذوی الارحام سے ہے، مصنف نے مستصفی میں کہا ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک نانا بہن سے اولی ہے، اور امام ابو یوسف کے نزدیک دونوں کو ولایت کا حق ہے، جیسا کہ میراث میں ہے، اور فتح القدیر میں ہے کہ جب دادا اور بھائی میں دادا مقدم ہے، تو قیاس کا مقتضی یہی ہے کہ نانا اور بہن میں نانا مقدم ہو، اس سے معلوم ہوا کہ مذہب یہ ہے کہ نانا کا مرتبہ ماں کے بعد اور بہن سے قبل ہے۔

(۲۰) پھر علاتی بہن، (۲۱) پھر اخیافی بہن، (۲۲) پھر ذوی الارحام، جن میں سب سے مقدم پھوپھیاں ہیں، (۲۳) پھر ماموں، (۲۴) پھر خالائیں، (۲۵) پھر چچا کی بیٹی، (۲۶) پھر اسی ترتیب سے ان کی اولاد، یعنی چچا کی بیٹیاں نہ ہوں تو پہلے پھوپھی کی بیٹیاں، (۲۷) پھر ماموں کی بیٹیاں، (۲۸) پھر خالہ کی بیٹیاں، (۲۹) پھر چچا کی بیٹیوں کی بیٹیاں وغیرہ۔

(۳۰) اگر رشتہ دار کوئی نہ ہو، نہ عصبہ اور نہ غیر عصبہ تو پھر مولی الموالاۃ ولی ہوگا۔ مولی الموالاۃ اس مجہول النسب شخص کو کہتے ہیں جو دوسرے سے کہے کہ اگر میں مر جاؤں تو تم میرے وارث ہو، اور اگر میں جنایت کروں تو تم میرے ضمانت دار ہو، اور دوسرا اس کو قبول کرے تو قبول کرنے والا شخص وارث اور دیت ادا کرنے والا ہوگا۔ اگر دونوں مجہول ہوں اور دونوں باہم ایک دوسرے سے اس طرح کا معاہدہ کریں، تو دونوں ایک دوسرے کے وارث اور ضمانت دار ہوں گے، (۳۱) اس کے بعد مولی العتاقہ کا درجہ ہے، (۳۲) اگر کسی کا یہ بھی نہ ہو تو سلطان اس کا ولی ہوگا، (۳۳) اس کے بعد قاضی کی ولایت کا درجہ ہے، جس کے منشور میں سلطان

نے اس طرح کے لاوارث بچوں کے نکاح کا معاملہ بھی شامل کر دیا ہو (ہدایہ ۲/ ۲۹۸، ۲۹۹، شرح وقایہ مع عمدۃ الرعایہ ۲/ ۲۵، ۲۶، فتاوی شامی : باب الولی ۲/ ۴۲۹، ۴۳۰، عالمگیری: کتاب النکاح۔ باب الاولیاء ۲/ ۲۹۱)۔

۸۔ چند مساوی اولیاء میں ایک کی اجازت کافی ہے:

اگر کسی لڑکی کے یکساں درجہ کے ایک سے زائد ولی ہوں تو نکاح کی صحت کے لئے کسی ایک ولی کی اجازت کافی ہے، تمام مساوی اولیاء کا اتفاق ضروری نہیں، احادیث اور فقہی عبارات سے یہی مستفاد ہوتا ہے۔

حضرت سمرہ بن جندب کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **أیما امرأة زوّجها ولیّان فهي للأول منهما** (ابوداؤد: کتاب النکاح ۱/ ۲۸۵، ترمذی ۱/ ۲۱۱)۔

کہ جس عورت کی شادی اس کے دو ولی کر دیں تو پہلے جس کا نکاح واقع ہوا اس کا نکاح درست ہوگا۔

شارحین نے یہاں "ولیان" سے "ولیان متساویان" مراد لیا ہے، یعنی دو برابر درجے کے ولی اگر کسی عورت کا نکاح کر دیں تو جس نے پہلے نکاح کیا اس کا نکاح درست ہوگا، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک نکاح کے معاملے میں خود مختار ہے، اور صحت نکاح کے لئے ایک کی اجازت بھی کافی ہے، دونوں کا اتفاق ضروری نہیں۔

ورنہ حدیث میں دونوں کے نکاح کو غلط قرار دیا گیا ہوتا، کیونکہ دونوں کا اتفاق پایا نہیں گیا، لیکن حدیث میں نکاح اول کو درست کہنے کا صاف مطلب یہ ہے کہ کسی ایک کی اجازت سے بھی نکاح ہو جائے گا، اسی لئے صاحب ہدایہ نے لکھا ہے:

فنزلا منزلة ولیین متساویین فأیهما عقد نفذ ولا یردّ (ہدایہ ۲/ ۲۹۹) کہ دو برابر درجے کے اولیاء میں جو بھی عقد کر دے نافذ ہوگا، اس کو رد نہیں کیا جائے گا۔ امام ترمذی کہتے ہیں کہ میرے علم میں اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

والعمل علی هذا عند أهل العلم لا نعلم بینهم فی ذلک اختلافا إذا زوّج أحد الولیین قبل الآخر فنكاح الأول جائز و نكاح الآخر مفسوخ، وإذا زوّجها جمیعا فنكاحهما جمیعا مفسوخ وهو قول الثوري وأحمد وإسحق (ترمذی ۱/ ۲۱۱)۔

☆☆☆☆☆

تلخیص مقالات

ولایت نکاح

محمد ہشام الحق ندوی

تلخیص مقالات:

ولایت نکاح

از.... محمد ہشام الحق ندوی

۱۔ ولایت کا مفہوم، اس کے اقسام اور ولایت علی النفس کے شرائط:

☆ بیشتر مقالہ نگار حضرات نے کتاب التعریفات (ص ۲۴۵)، البحر الرائق (۳/ ۱۱۷)، عنایہ (۲/ ۳۵۲) کے حوالہ سے ولایت کی فقہی تعریف یہ بتائی ہے: "الولاية في الشرع تنفيذ القول على الغير شاء الغير أو أبى" یعنی شریعت اسلامی میں ولایت سے مراد یہ ہے کہ کسی بات کو دوسرے شخص پر نافذ کردیا جائے، خواہ وہ شخص اس پر راضی ہو یا نہ ہو (مولانا جمال الدین قاسمی، مولانا راشد حسین ندوی، مولانا ابوسفیان مفتاحی)۔

بعض مقالہ نگاروں نے ڈاکٹر وہبہ زحیلی کی کتاب "الفقہ الإسلامی وأدلتہ" (۷/ ۱۸۶) کے حوالہ سے ولایت کی تعریف یہ بیان کی ہے: "القدرة على مباشرة التصرف من غير توقف على إجازة أحد" یعنی وہ اختیارات جن کے حصول کے بعد آدمی کو تصرفات و معاملات کی انجام دہی میں کسی کی اجازت کی ضرورت باقی نہ رہے (دیکھئے: مقالہ مولانا عبدالرشید قاسمی)۔

☆ بیشتر مقالہ نگار حضرات کے نزدیک ولایت کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ ولایت علی النفس، ۲۔ ولایت علی المال، ۳۔ ولایت علی النفس والمال۔

پھر ولایت علی النفس کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ ولایت اجبار، ۲۔ ولایت استحباب۔

(مولانا عبدالرشید قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا سراج الدین قاسمی اور مولانا عبدالحنان)۔

اسی طرح تقریباً تمام مقالہ نگار حضرات کے نزدیک اسباب ولایت چار ہیں:

(۱) قرابت، (۲) ملک، (۳) ولاء، (۴) امامت۔ البتہ مولانا ارشاد احمد اعظمی اور مولانا جمال الدین قاسمی نے اولاً ولایت کی دو قسمیں کی ہیں:

۱۔ اصلیہ یا قاصرہ، ۲۔ نیابیہ یا متعدیہ۔ پھر ولایت نیابیہ کی تین قسمیں کی ہیں:

(۱) ولایت علی النفس، (۲) ولایت علی المال، (۳) ولایت علی النفس والمال۔

مولانا ارشاد احمد اعظمی کے خیال میں ولایت کی تعریف "تنفیذ القول علی الغیر الخ "ولایت نیابیہ ہی کی ایک قسم ہے۔

بعض مقالہ نگار حضرات کے نزدیک امام محمد اور امام شافعی کے اقوال کی روشنی میں ولایت کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ولایت استبداد واجبار،۲۔ ولایت مشارکت واختیار۔ (مولانا ارشاد احمد اعظمی، مولانا ضیاء الحق قاسمی)۔

☆ تمام مقالہ نگار حضرات کے نزدیک ولایت اجبار اور ولایت استحباب کی تشریح مندرجہ ذیل ہے:

۱۔ ولایت اجبار سے مراد وہ ولایت ہے جو نابالغ لڑکی پر حاصل ہو، خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ، اسی طرح یہ ولایت اس بالغ عورت پر بھی ہوتی ہے جو باندی یا مجنونہ ہو۔

۲۔ ولایت استحباب سے مراد وہ ولایت ہے جو عاقل بالغ عورت پر ہو، خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔ (البحر الرائق ۳/۱۱۷، بدائع الصنائع ۲/۲۴۱)۔

☆ بیشتر مقالہ نگار حضرات کے نزدیک ولایت علی النفس کی سات شرطیں ہیں، جن میں سے چار متفق علیہ اور تین مختلف فیہ ہیں، متفق علیہ چار شرطیں یہ ہیں: عقل، بلوغ، حریت، اتحاد دین۔ اور مختلف فیہ تین شرطیں یہ ہیں: عدالت، ذکوریت، رشد۔

بیشتر مقالہ نگار حضرات نے ولایت اجبار کے لئے ایسے ولی کی شرط لگائی ہے جو عاقل و بالغ ہونے کے ساتھ ساتھ حق وراثت سے جڑا ہو، فاسق متہتک نیز اپنے اختیارات کے استعمال میں بدنام نہ ہو، نشہ کی حالت میں اپنی اولاد کا رشتہ نامناسب جگہ یا غیر معقول مہر پر نہ کررہا ہو، اولاد کی تربیت پر قادر ہو اور اس کے اخلاق کے سلسلہ میں امانت دار ہو، اسی طرح بعض کے نزدیک یہ بھی شرط ہے کہ ولی کا تصرف مولی علیہ کے حق میں سودمند ہو، لہذا ضرر کی صورت میں اس کا تصرف نافذ نہیں ہوگا (مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا اختر امام عادل، مولانا حبیب اللہ قاسمی)۔

ولایت علی النفس کے لئے بلوغ کی شرط کی دلیل مولانا اختر امام عادل نے اس حدیث سے پیش کی ہے: رفع القلم عن ثلاثة: المجنون حتی یفیق والنائم حتی یستیقظ والصغیر حتی یبلغ (مشکوۃ)۔ اسی طرح انہوں نے حدیث: "لا نكاح إلا بإذن ولي مرشد او سلطان" سے بلوغ کی شرط پر استدلال کیا ہے، اور اس کی فنی حیثیت کے بارے میں صاحب مجمع الزوائد کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس روایت کو طبری نے فلا وسط میں نقل کیا ہے اور اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں، بعض حنابلہ اور مالکیہ کی طرف منسوب اس قول کا جواب بھی انہوں نے دیا ہے کہ ولایت علی النفس کے لئے بلوغ شرط نہیں، اور اس کی بنیاد وہ روایت ہے جو مؤطا امام مالک (ص/۲۱۶) اور شرح معانی الآثار (۲/۷) میں آئی ہے، اور جس میں ہے کہ عمر بن ابی سلمہ نے اپنی ماں حضرت ام سلمہ کا نکاح حضور ﷺ سے کرایا جبکہ ان کی عمر اس وقت تین سال یا چھ سال کی تھی۔ مولانا اختر امام عادل کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال روایت میں موجود بعض احتمالات کی بنا پر محل نظر ہے، اس لئے کہ امام طحاوی نے اس کو ولایت کے بجائے وکالت قرار دیا ہے، یعنی حضرت ام سلمہ نے از خود ایجاب کرنے کے بجائے اپنے بیٹے کو وکیل بنایا ہے (طحاوی)۔ نیز بعض لوگوں نے کہا ہے کہ

عمر سے مراد عمر بن ابی سلمہ نہیں، عمر فاروق ہیں، ایک قول یہ ہے کہ نکاح عمر نے نہیں ان کے بڑے بھائی سلمہ نے پڑھایا تھا (العرف الشذی ۲۱۰/۱)۔

ولایت علی النفس کے لئے ولی اور مولی علیہ کے درمیان اتحاد دین کی دلیل میں مولانا مصلح الدین قاسمی، مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا اختر امام عادل اور مولانا محمد امین نے قرآن کی آیت "ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا" (سورہ نساء ۱۴۱) سے استدلال کیا ہے، مولانا ظفر عالم ندوی نے المغنی (۴۶۵/۶)، بدائع الصنائع (۲۳۹/۲) کے حوالہ سے یہ حدیث بھی پیش کی ہے: "الإسلام يعلو ولا يُعلىٰ عليه"، لیکن مولانا اختر امام عادل نے نیل الأوطار (۹۷/۶) کے حوالہ سے بعض صورتوں کو اس شرط سے مستثنیٰ بتایا ہے، مثلاً سلطان کی ولایت کے لئے اتحاد مذہب شرط نہیں ہے، مسلم حکمراں لاوارث ذمیہ کا ولی ہوسکتا ہے۔

ولایت علی النفس کے لئے بیشتر مقالہ نگار حضرات کے نزدیک وراثت ضروری ہے، یعنی وہ رشتہ جس سے کوئی انسان مستحق وراثت ہوسکتا ہے، خواہ وہ عصبہ میں سے ہو یا ذوی الفروض یا ذوی الأرحام میں سے۔ مولانا اختر امام عادل کے نزدیک اس شرط سے سلطان کا استثناء کیا جاسکتا ہے جو آخری ولی کی حیثیت رکھتا ہے "السلطان ولي من لا ولي له" (ترمذی ۲۰۸/۱)۔

لیکن مولانا جمال الدین قاسمی اور مولانا اسعد اللہ قاسمی نے منحۃ الخالق علی ہامش البحر (۱۰۹/۳) اور شامی (۳۲۱/۲) کے حوالہ سے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ اس قید (وراثت) کا اضافہ بے محل ہے۔

حنابلہ اور شافعیہ نے ولایت علی النفس کے لئے عدالت کی شرط بھی لگائی ہے، ان کا استدلال "لا نكاح إلا بإذن ولي مرشد أو سلطان" (طبرانی) سے ہے، ان حضرات نے ولی مرشد کی تفسیر ولی عادل سے کی ہے، مولانا اختر امام عادل اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ تفسیر متعین نہیں ہے، اس لئے کہ رشد کا استعمال عقل کے لئے بھی ہوتا ہے، رشید اسی سے آیا ہے۔

مقالہ نگار حضرات کے مطابق ائمہ ثلاثہ نے ولی کے لئے مرد ہونے کی بھی شرط لگائی ہے، اس لئے کہ مرد کی نگاہ زیادہ دوررس ہوتی ہے، وہ معاملہ کے مصالح وعواقب کو زیادہ اچھی طرح سمجھ سکتا ہے، ان کے دلائل مولانا اختر امام عادل نے یہ بیان کئے ہیں:

۱۔ الرجال قوّامون على النساء (نساء ۳۴)۔

۲۔ ولا تعضلوهنّ أن ينكحهن أزواجهنّ إذا تراضوا بينهم بالمعروف (البقرہ ۲۳۲)۔

۳۔ لاتزوّج المرأة المرأة ولا تزوّج المرأة نفسها (نیل الأوطار ۱۱۸/۶)۔

پہلی دلیل کا جواب مولانا اختر امام عادل نے یہ دیا ہے کہ اس آیت میں نکاح کے بعد کی قوامیت بھی مراد ہوسکتی ہے، دوسری دلیل کا جواب وہ یہ دیتے ہیں کہ اس آیت میں مردوں کی اس خلل انداز طبیعت پر قدغن لگائی گئی ہے جو عام طور پر عورتوں کے معاملہ میں رونما ہوتی ہے، اس آیت سے ولایت نکاح کے مسئلہ کا کوئی تعلق نہیں، روایت کا جواب انہوں نے یہ دیا ہے کہ یہ روایت کئی طرق سے منقول ہے، مگر حافظ ابن حجر نے اس کی تمام سندوں کو لغو اور واہی قرار دیا ہے (الدرایہ فی تخریج احادیث الہدایہ ۲۹۶/۲۔۲۹۷)۔ اس مسئلہ

میں تقریباً تمام مقالہ نگار حضرات نے حنفیہ کا مسلک یہ بتایا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک ولی ہونے کے لئے مرد ہونے کی شرط نہیں ہے، بلکہ بعض صورتوں میں عورتیں بھی ولی ہوسکتی ہیں، اور معاملہ نکاح میں وہ تصرف کرسکتی ہیں، اس کی دلیل کے طور پر مولانا اختر امام عادل نے اس واقعہ کو پیش کیا ہے جس میں آیا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اپنی بھتیجی حفصہ کی شادی اپنے بھائی کے غائبانہ میں کرائی تھی (طحاوی ۲/۵)۔

مولانا راشد حسین ندوی نے ولایت علی النفس کے سلسلہ میں دو مزید شرطیں نقل کی ہیں:

۱۔ ایک یہ کہ باپ دادا اگر صغیر یا صغیرہ کی شادی غیر کفو میں یا غبن فاحش کے ساتھ کررہے ہیں تو وہ معروف بسوء الاختیار نہ ہوں (شامی ۲/۳۱۲)۔

۲۔ دوسرے یہ کہ نشہ کی حالت میں نہ ہوں، ورنہ ان کی ولایت میں نکاح درست نہ ہوگا، مولانا راشد حسین ندوی نے علامہ شامی کی شرائط کو دیکھ کر ایک مزید شرط کا اضافہ کیا ہے یعنی بغیر غبن فاحش کے کیا جائے ورنہ ولایت ثابت نہ ہوگی، اس معنی میں کہ نکاح درست نہ ہوگا (الدر المختار ۲/۳۰۵، البحر الرائق ۳/۱۳۲)۔

جبکہ جناب شمس پیرزادہ، مولانا جمال الدین قاسمی، اور مولانا اسعد اللہ قاسمی کے نزدیک ولایت علی النفس کے لئے صرف دو شرطیں کافی ہیں: ۱۔ عقل، ۲۔ بلوغ۔

ولایت علی النفس کی شرائط پر بحث کرتے ہوئے مولانا اختر امام عادل نے یہ سوال اٹھایا ہے کہ اگر ولی اور زیر ولایت لڑکی کے درمیان کسی دوسرے معاملہ میں کوئی نزاع یا مقدمہ چل رہا ہو تو کیا اسے باہم عداوت قرار دیا جائے گا، اور اس سے ولایت نکاح مشتبہ ہوگی یا نہیں؟ وہ لکھتے ہیں کہ فقہاء نے اسے باہم عداوت قرار دینے سے انکار کردیا ہے، اس لئے کہ دونوں الگ الگ معاملے ہیں (الدر المختار: کتاب القضاء ۴/۳۳۲)۔ لیکن کم از کم آج کے دور میں دونوں معاملوں کو الگ الگ نہیں سمجھا جاسکتا ہے۔

۲۔ شریعت نے کن لوگوں کو خود اپنا نکاح کرنے کا اختیار دیا ہے اور کن کے نکاح کا اختیار اولیاء کے حوالہ کیا ہے؟

☆ اس سلسلہ میں بیشتر مقالہ نگار حضرات نے حنفیہ کا مسلک یہ بتایا ہے کہ ان کے نزدیک ہر عاقل، بالغ، آزاد اور مکلف مرد وعورت کو اپنا نکاح خود کرنے کا اختیار ہے، بشرطیکہ عورت ہونے کی صورت میں وہ کفاءت اور مہر مثل کا لحاظ رکھیں، اگرچہ بہتر یہی ہے کہ اس صورت میں بھی نکاح کا معاملہ اولیاء کی سرپرستی اور نگرانی میں انجام پذیر ہو، اس کے برخلاف بے عقل، مجنون، نابالغ، معتوہ اور مرقوق افراد کو اپنا نکاح خود کرنے کا اختیار نہیں، خواہ وہ مرد ہوں یا عورت، بلکہ یہ افراد اپنے نکاح میں ولی کی مرضی اور اجازت کے پابند ہوں گے۔ پہلی صورت میں اولیاء کو اپنے ماتحتوں پر ولایت استحباب حاصل ہوگی اور دوسری صورت میں ولایت اجبار۔ پھر باپ

دادااور دیگر اولیاء میں اس تعلق سے فرق یہ ہے کہ باپ دادا کا کیا ہوا نکاح لازم اور نا قابل فسخ ہوتا ہے، جبکہ دیگر اولیاء کا کیا ہوا نکاح غیر لازم اور قابل فسخ ہوتا ہے (ہدایہ ۲/۲۹۴۔۲۹۸)۔

(مولانا اختر امام عادل، مولانا جمال الدین قاسمی، مولانا راشد حسین ندوی، مولانا عبد الرشید قاسمی)۔

☆ تقریباً تمام مقالہ نگار حضرات کے مطابق ائمہ ثلاثہ اس باب میں مرد و عورت کے درمیان فرق کرتے ہیں، ان کے نزدیک عورتوں کے جملہ سے نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس کے لئے ولی کا جملہ ضروری ہے، حنفیہ کے نزدیک عورتیں اپنا نکاح خود کرسکتی ہیں، ائمہ ثلاثہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ **وانکحوا الأیامیٰ منکم** (سورہ نور/۳۲)۔

۲۔ **ولا تنکحوا المشرکین حتی یؤمنوا** (سورہ بقرہ/۲۲۱)۔

۳۔ **فانکحوھنّ باذن أھلھنّ** (سورہ نساء/۲۵)۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ ان تمام آیات میں اولیاء سے خطاب ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کو خود اپنے نکاح کا حق حاصل نہیں ہے، یہ ذمہ داری اولیاء کی ہے، اسی لئے ان کو خطاب کیا گیا (قرطبی ۱۲/۲۳۹، مقالہ مولانا جمال الدین قاسمی)۔

۴۔ **قال رسول اللہ ﷺ: لا تزوّج المرأۃ المرأۃ ولا تزوّج المرأۃ نفسھا، فإن الزانیۃ ھي التي تزوج نفسھا** (ابن ماجہ/۱۳۵)۔

۵۔ **قال رسول اللہ ﷺ: لا نکاح إلا بولي** (ترمذی ۱/۲۰۸)۔

۶۔ **عن عائشۃ أن رسول اللہ ﷺ قال: أیما امرأۃ نکحت بغیر إذن ولیھا فنکاحھا باطل، فنکاحھا باطل، فنکاحھا باطل** (ترمذی ۱/۲۰۸)۔

۷۔ عورتیں ناقص العقل ہوتی ہیں، اس لئے معاملۂ نکاح ان کے حوالہ کرنا خطرے سے خالی نہیں۔

حنفیہ کے دلائل:

۱۔ **فإن طلّقھا فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجاً غیرہ** (سورہ بقرہ/۲۳)۔

۲۔ **وإذا طلّقتم النساء فبلغن أجلھنّ فلا تعضلوھنّ أن ینکحن أزواجھنّ** (بقرہ/۲۳۲)۔

۳۔ **فإذا بلغن أجلھنّ فلا جناح علیکم فیما فعلن فی أنفسھنّ بالمعروف** (بقرہ/۲۳۴)۔

ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ عبارت نساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے، اس لئے کہ ان آیات میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے، اگر عورتوں کی عبارت سے نکاح منعقد نہ ہو تو ان کی طرف یہ نسبت بے معنی ہو جائے گی۔

۴۔ **عن ابن عباسؓ أن النبي ﷺ قال: الأیّم أحق بنفسھا من ولیھا والبکر تستأذن فی نفسھا وإذنھا**

صماتها (مسلم ۱/۴۵۵)'' ایّم'' کے معنی بے شوہر عورت کے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ بے شوہر عورت اپنے نکاح کی ولی سے زیادہ حقدار ہے۔

۵۔ عن أم سلمة رضی الله عنها قالت: دخل عليّ رسول الله ﷺ بعد وفاة أبي سلمة فخطبني إلى نفسي فقلت: يا رسول الله! إنه ليس أحد من أوليائي شاهداً ، فقال: إنه ليس منهم شاهد ولا غائب يكره ذلک، قالت: قم يا عمر! فزوّج النبي ﷺ فتزوجها (طحاوی ۲/۸)۔

اس حدیث سے مولانا جمال الدین قاسمی اور مولانا اختر امام عادل کا استدلال یہ ہے کہ آپؐ نے اس موقع پر نکاح میں ولی کی موجودگی کو غیر ضروری اور محض عورت کی رضا کو کافی قرار دیا۔ مولانا جمال الدین قاسمی نے اس حدیث کی اس تاویل کو کہ یہ نکاح آپؐ کی ولایت عامہ کے تحت ہوا تھا، رد کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ تاویل معتبر نہیں، کیوں کہ ولایت عامہ کو اس موقع پر استعمال کیا جاتا ہے جب نسبی اولیاء زندہ نہ ہوں، اور اس واقعہ میں حضرت ام سلمہؓ کے نسبی اولیاء موجود تھے، لہذا یہ تاویل بعید معلوم ہوتی ہے۔ مولانا اختر امام عادل نے اس پہلو کو رد کرتے ہوئے کہ آپؐ تو خود تمام مسلمانوں کے ولی تھے اس لئے آپؐ کے لئے ولی کی ضرورت نہ تھی، امام طحاوی کا یہ جواب نقل کیا ہے کہ اگر ایسی بات تھی تو آپؐ کو حضرت ام سلمہؓ کے ولی کی غیر موجودگی والے عذر کے جواب میں یہ کہنا چاہئے تھا کہ تمہارے لئے ولی کی کیا حاجت؟ میں تو خود تمہارا ولی ہوں، مگر حضورؐ نے یہ ارشاد نہ فرمایا (طحاوی ۲/۷)۔

مولانا اختر امام عادل مزید لکھتے ہیں کہ مؤطا امام مالک میں یہ ٹکڑا بھی ہے کہ وکان أهلها غائبا الخ، اس سے اور وضاحت ہو جاتی ہے کہ عورت اپنے اولیاء کی غیر موجودگی میں ان کے علم واطلاع کے بغیر بھی بطور خود نکاح کر سکتی ہے، اسی کے ساتھ حضرت ام سلمہؓ کے اختتام عدت کے موقع پر آپؐ کا یہ ارشاد بھی پیش نظر رکھا جائے: قد حللت فانكحي من شئت (مؤطا امام مالک ۲۱۶) تو نکاح کے باب میں عورت کی خود اختیاری کا مسئلہ بالکل صاف ہو جاتا ہے۔

مولانا اختر امام عادل کے بقول ایک اور روایت انہی الفاظ کے ساتھ آئی ہے، جس کو سعید بن منصور نے حضرت ابوسلمہؓ کے حوالہ سے نقل کیا ہے اور حافظ ابن حجر نے اس کو مرسل جید تسلیم کیا ہے (الدرایہ فی تخریج احادیث الہدایہ ۲/۲۹۴)۔

۶۔ عن سهل بن سعد أن امرأة عرضت نفسها على النبي ﷺ فقال له رجل: يا رسول الله! زوّجنيها فقال النبي ﷺ: أملكنا كها بما معک من القرآن (بخاری ۲/۷۶۷)۔

مولانا جمال الدین قاسمی اس حدیث سے احناف کی تائید میں استدلال کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس واقعہ میں بھی عورت کا کوئی ولی موجود نہ تھا جس سے معلوم ہوا کہ ولی کے بغیر عبارت نساء سے بھی نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔

بعض مقالہ نگار حضرات نے عورتوں کی عبارت سے انعقاد نکاح کے سلسلہ میں ائمہ احناف کی متعدد روایتیں بھی نقل کی ہیں، امام ابوحنیفہ سے دو روایتیں نقل کی گئی ہیں:

۱۔عورتوں کی عبارت سے نکاح منعقد ہوجاتا ہے بشرطیکہ عورت عاقلہ بالغہ ہو (مقالہ مولانا جمال الدین قاسمی، ہدایہ ۲/۳۱۳)، البتہ ولی کا ہونا مندوب ومستحب ہے (بدائع الصنائع ۲/۲۴۷)، یہی ظاہر الروایہ ہے۔

۲۔ایک دوسری روایت حسن بن زیاد سے مروی ہے کہ اگر عورت نے کفو میں نکاح کیا تو درست ہے، اور غیر کفو میں کیا تو درست نہیں ہے (مقالہ مولانا جمال الدین قاسمی، مولانا عبدالرشید قاسمی، مولانا راشد حسین ندوی) (تبیین ۲/۱۱۷)۔

امام ابو یوسف سے اس مسئلہ میں تین روایتیں منقول ہیں:

ان کی پہلی روایت جمہور کے مطابق ہے، یعنی بلا ولی نکاح جائز ہی نہیں، پھر انہوں نے امام ابوحنیفہ کی دوسری روایت کی طرف رجوع کرلیا یعنی غیر کفو میں عورت نے نکاح کیا تو جائز نہیں ہے، آخر میں انہوں نے امام صاحب کی اس پہلی روایت کی طرف رجوع کیا یعنی کفو اور غیر کفو دونوں صورتوں میں کیا ہوا نکاح جائز ہے۔

امام محمد کی اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں:

پہلی روایت یہ ہے کہ جو نکاح ولی کے بغیر ہوا ہے وہ ولی کی اجازت پر موقوف رہے گا، خواہ نکاح کفو میں ہو یا غیر کفو میں، البتہ اگر کفو میں ولی اجازت نہ دے تو قاضی کو چاہئے کہ تجدید عقد کردے اور ولی کی بات کی طرف توجہ نہ دے۔ ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ انہوں نے امام ابوحنیفہ کی پہلی روایت کی طرف رجوع کرلیا۔

مولانا جمال الدین قاسمی نے ائمہ احناف کے اختلافات نقل کرنے کے بعد یہ نتیجہ نکالا ہے کہ امام ابوحنیفہ اور صاحبین کا اس پر اتفاق ہے کہ عبارت مکلفہ سے نکاح منعقد ہوجاتا ہے، خواہ کفو میں ہو یا غیر کفو میں (فتح القدیر ۳/۲۹۰، المبسوط ۵/۱۰)۔

ائمہ ثلاثہ نے قرآن کی جن آیات کے پیش نظر ولایت کو شرط قرار دیا ہے، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی ان کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اگر (ان آیات میں) صرف اولیاء سے خطاب مانا جائے تو اس پر عمل درآمد مشکل ہوتا جب تک اولیاء کی اقسام، صفات اور مراتب نہ بیان کردیے جاتے اور ایسا ہوا نہیں، دوسری طرف کئی ایک آیات ایسی ہیں جن میں اولیاء کو نظر انداز کر کے نکاح کا فعل خود عورتوں کی طرف منسوب کیا گیا ہے، مولانا عبدالرشید قاسمی نے آیت "فإن طلّقها فلا تحلّ له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره" کے تعلق سے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ لفظ نکاح یہاں اپنے اصطلاحی شرعی معنیٰ میں یعنی عقد نکاح کے مرادف نہیں، بلکہ اپنے اصل اور لغوی معنیٰ میں یعنی ازدواجی تعلق کے مرادف ہے، محض عقد کا مفہوم تو خود لفظ "زوجاً" سے نکل آتا ہے، "تنکح" سے مقصود ازدواجی تعلق کو ظاہر کرنا ہے (تفسیر ماجدی ۱/۴۳۲)۔

مولانا جمال الدین قاسمی نے آیت "وأنكحوا الأيامىٰ منكم الخ، ولا تنكحوا المشركين الخ، فانكحوهنّ بإذن أهلهنّ الخ" سے استدلال کا جواب یہ دیا ہے کہ پہلی آیت میں ایامی جمع ہے ایم کی، اور ایم کہا جاتا ہے "من لا زوج له" کو، خواہ وہ مرد ہو یا عورت، جیسا کہ علامہ قرطبی نے بتایا ہے، اس آیت کا مطلب یہ ہوا کہ مرد وعورت دونوں کے لئے بہتر طریقہ یہ ہے کہ وہ

بلاواسطۂ ولی نکاح کا اقدام نہ کریں، رہی یہ بات کہ اگر کوئی بلاواسطۂ ولی نکاح کرلے تو کیا حکم ہوگا؟ اس سے یہ آیت ساکت ہے۔ دوسری آیت میں نکاح کے مستحب طریقہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے خطاب اولیاء سے ہے، آیت میں اس پر کوئی دلالت نہیں کہ عاقلہ بالغہ اپنا نکاح خود کرلے تو اس کا نکاح منعقد نہ ہوگا۔ تیسری آیت کا جواب یہ ہے کہ نکاح کی نسبت عورت کی طرف دوسری آیات سے ثابت ہے، ان کے بقول مذکورہ آیات سے حنفیہ کا مسلک ثابت ہوتا ہے، جناب شمس پیرزادہ کے نزدیک خطاب معاشرہ سے ہے نہ کہ صرف اولیاء سے۔

ابن ماجہ کی روایت "لاتزوج المرأة المرأة الخ" سے استدلال کا جواب مولانا جمال الدین قاسمی نے یہ دیا ہے کہ اس روایت میں ایک راوی جمیل بن حسن العتکی ہیں جو متکلم فیہ ہیں، اور اگر ان کے ثقہ ہونے کے قول کو اختیار بھی کرلیا جائے تب بھی یہ روایت نکاح بلابینہ اور نکاح فی غیر الکفو پر محمول ہوسکتی ہے (مرقاۃ ۲۰۹/۶)۔

مولانا اختر امام عادل نے الدرایہ فی تخریج احادیث الہدایہ (۲۹۶/۲-۲۹۷) کے حوالہ سے اس روایت کے سلسلہ میں حافظ ابن حجر کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس روایت کی تمام سندیں لغو اور واہی ہیں۔

روایت "لا نكاح إلا بولي" اور روایت "أيما امرأة نكحت الخ" کے جواب میں مولانا جمال الدین قاسمی نے یہ لکھا ہے کہ یہ دونوں روایتیں سنداً ضعیف ہیں، مولانا اختر امام عادل اور مولانا جمال الدین قاسمی نے طحاوی (۵/۲-۶) اور مرقاۃ (۲۰۹/۶) کے حوالہ سے پہلی روایت کا اضطراب نقل کیا ہے، اور مولانا اختر امام عادل کی رائے ہے کہ اصولی طور پر یہ بات قابل لحاظ ہے کہ ایک مضطرب روایت جب صحیح ترین روایات کے بالمقابل آجائے تو مضطرب روایت کو ترجیح حاصل نہ ہوگی (واضح رہے کہ اس کے بالمقابل دیگر روایات کو ملا علی قاری نے ترجیح دی ہے)، اس کے علاوہ یہ روایت ائمہ ثلاثہ کے بجائے زیادہ سے زیادہ امام محمد کے موقف کی دلیل بن سکتی ہے، جو اس کے قائل ہیں کہ ولی کی جانب سے عبارت شرط نہیں ہے، بلکہ صرف اجازت شرط ہے، ان کے نزدیک "لا نكاح إلا بولي" کا معنی یہی ہوسکتا ہے کہ نکاح بغیر ولی کے، یعنی اس کی اجازت کے بغیر درست نہیں ہے، عورت کی عبارت کا عدم اعتبار اس کے معنی میں ایک طرح کا اضافہ ہے، اس کے علاوہ اس روایت کا کوئی ایک محمل متعین نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث میں نفی، نفی صحت پر بھی محمول ہوسکتی ہے اور نفی کمال پر بھی (یہی رائے مولانا جمال الدین قاسمی کی بھی ہے)، مولانا اختر امام عادل نے العرف الشذی (۲۰۹/۱) کے حوالہ سے دوسری روایات کے تناظر میں نفی کمال پر محمول کرنے کو زیادہ بہتر قرار دیا ہے، مولانا خورشید احمد اعظمی کے بقول امام مالک کے یہاں یہ تفصیل بھی ملتی ہے کہ ولایت شریف عورت کے لئے شرط ہے رذیل کے لئے نہیں، اور امام احمد اور امام شافعی کے نزدیک علی الاطلاق ولایت شرط ہے۔

حضرت عائشہ کی روایت "أيما امرأة" کے بارے میں مولانا اختر امام عادل کہتے ہیں کہ اس روایت کو احمد، ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجہ اور دارمی نے روایت کیا ہے اور اس کے طرق پر بھی کلام کیا گیا ہے، مگر امام ترمذی نے اس روایت کو حسن قرار دیا ہے،

لیکن اس کے باوجود مولانا اختر امام عادل، مولانا ابوسفیان مفتاحی اور مولانا جمال الدین قاسمی کے نزدیک اس سے استدلال مشکل ہے، اس لئے کہ ان حضرات کے نزدیک " فنکاحها باطل "کا ایک معنی یہ ہوسکتا ہے کہ نکاح کے باطل ہونے کا امکان ہے، یہ اس وقت ہے جب لڑکی نے غیر کفو یا مہر مثل سے کم پر شادی کرلی ہو۔ باطل کے معنی بے فائدہ کے بھی ہیں، قرآن میں ہے: "ربنا ماخلقت هذا باطلا"، اگر یہ معنی ملحوظ ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ ولی کی مرضی کے بغیر کیا ہوا نکاح بے فائدہ اور ناپائیدار ہوتا ہے، یعنی عدم کفاءت اور مہر مثل سے کمی کی صورت میں ولی کے مطالبہ پر نکاح کو فسخ کیا جاسکتا ہے۔ مولانا جمال الدین قاسمی نے باطل کے ناپائیدار کے معنی میں ہونے کی مثال لبید کے اس شعر سے دی ہے: "الا كل شيء ما خلا الله باطل، اي فانٍ"۔ اس کے علاوہ ان کے بقول روایت میں "نكحت نفسها بغير إذن وليها" کے الفاظ آئے ہیں، جن کا تقاضا ہے کہ اگر عورت اجازت لے لے تو اس کی عبارت سے نکاح منعقد ہوجائے گا۔ مولانا اختر امام عادل کے نزدیک باطل کا معنی بے فائدہ اور مصالح و مفادات سے خالی اس لئے ہوگا کہ آیات اور روایات صحیحہ سے تعارض لازم نہ آئے جن میں نکاح کی نسبت عورت کی طرف کی گئی ہے، یا جن میں اس کی رائے اور مرضی کو خاص اہمیت دی گئی ہے، ان کے بقول خود زیر نظر حدیث میں بھی بعض ایسے اشارات موجود ہیں، جن سے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کا جواز ثابت ہوتا ہے، مثلاً اسی حدیث کا یہ ٹکڑا ہے کہ "فإن دخل بها فلها المهر بما استحلّ من فرجها"، دخول کے بعد وجوب مہر کا حکم اور اس کے لئے استحلال فرج کی تعلیل صحت عقد کی طرف اشارہ ہے۔ اس کے علاوہ اس روایت کے دو راوی امام ابوحنیفہ کے ہم خیال نظر آتے ہیں، حضرت عائشہ نے اپنی بھتیجی حفصہ کی شادی اپنے بھانجہ منذر بن زبیر سے بطور خود کردی تھی جبکہ حفصہ کے باپ عبدالرحمن شام میں تھے اور حضرت عائشہ اصولی طور پر بھتیجی کی ولی نہیں تھیں لیکن ولی کے بغیر انہوں نے شادی کردی، بعض روایات میں آیا ہے کہ حضرت عائشہ نے ایجاب وقبول دوسرے مردوں کے ذریعہ کرایا تھا، خود نہیں کیا تھا (طحاوی ۲/۶)، لیکن سوال یہ ہے کہ وہ مرد حضرات بھی تو ولی نہیں تھے، زیادہ سے زیادہ ان کو حضرت عائشہؓ کا وکیل قرار دیا جاسکتا ہے۔ مذکورہ واقعہ سے کم از کم اتنا ضرور ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ کے نزدیک نکاح کی صحت کے لئے ولی کا موجود ہونا ضروری نہیں تھا، اسی طرح اسی سند کے دوسرے راوی امام زہری بھی اس معاملہ میں امام ابوحنیفہ کے ہم خیال ہیں (العرف الشذی ۱/۲۰۹)، مولانا جمال الدین قاسمی نے بھی ابن جریج (جو اس روایت کے ایک راوی ہیں) کا یہ قول نقل کیا ہے "ثم لقيت الزهري فسألته فأنكره" (ترمذی ۲/۲۵۸) مولانا اختر امام عادل کے بقول راوی کا اپنی روایت کے خلاف مسلک اختیار کرنا اس بات کی علامت ہے کہ روایت کا معنی وہ نہیں ہے جو بظاہر مفہوم ہو رہا ہے، بلکہ دوسری روایات اور خود رواۃ حدیث کے مذہب کے تناظر میں وہی تاویل یا تخصیص کرنی ہوگی جو مذکور ہوئی۔

مولانا اختر امام عادل نے روایت "لا نكاح إلا بولي" کے ذیل میں اس پہلو پر بھی روشنی ڈالی ہے کہ کسی عورت پر ولی کو جو ولایت حاصل ہوتی ہے وہ ولی کے حق کے طور پر ہے یا عورت کی ہمدردی اور خیر خواہی کے پیش نظر؟ انہوں نے موطا امام محمد (ص/۲۴۹) کے حوالہ سے لکھا ہے کہ شافعیہ اس کو ولی کے حق کے طور پر دیکھتے ہیں جبکہ حنفیہ اس کو عورت کے مفاد کی چیز کہتے ہیں، اس

لحاظ سے اگر عاقلہ بالغہ عورت خود اپنے شوہر کا صحیح طور پر انتخاب کرے اور کفاءت یا مہر کسی لحاظ سے بھی اس میں نقص واقع نہ ہو تو ولایت کی علت کے لحاظ سے یہ قابل اعتراض نہ ہونا چاہئے، ان کے بقول امام محمد نے حضرت فاروق اعظم کا ایک اثر امام ابوحنیفہ کے موقف کے حق میں پیش کیا ہے، نیز اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ نزاع کی صورت میں سلطان سے رجوع کا حکم دیا گیا ہے، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من ولا ولي له (ترمذی ۲۰۸/۱)۔ ظاہر ہے کہ اگر یہ ولی کا حق ہے تو سلطان کی طرف مراجعت کی حاجت کیا ہے؟ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ عورت کے مصالح کے پیش نظر اس مراجعت کا حکم دیا گیا ہے (العرف الشذی ۲۰۹/۱، مرقاۃ ۲۰۴/۶)۔ ان کے بقول حدیث میں ولایت عام ہے، ولایت اجبار اور ولایت استحباب دونوں مراد ہو سکتی ہیں، اور یہ بھی ممکن ہے کہ حدیث اپنے عموم پر باقی نہ ہو بلکہ اس میں صرف وہ افراد داخل ہوں جن پر ولایت اجبار حاصل ہوتی ہے، اس تخصیص کی بنیاد وہ دلائل ہیں جن میں نکاح کے باب میں عورتوں کو خود مختاری دی گئی ہے (مرقاۃ ۲۰۷/۶)۔

اسی طرح بیشتر مقالہ نگار حضرات نے اس قیاس کو بھی تخصص مانا ہے کہ جب عورت عقل و بلوغ کے مرحلہ میں پہونچ کر بیع، اجارہ اور دیگر مالی معاملات میں تصرف کر سکتی ہے تو نکاح کے باب میں وہ ولی کی پابند کیوں رہے گی؟ (مولانا اسعد اللہ قاسمی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا اختر امام عادل) لیکن یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ رائے سے تخصیص درست ہے یا نہیں؟ مولانا اختر امام عادل اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ "إحكام الأحكام" میں ابن دقیق العید کی تصریح کے مطابق اگر رائے بالکل واضح اور جلی ہو تو تخصص بن سکتی ہے، جیسا کہ اخلاقیات کی بیشتر روایات میں یہ عمل ہوا ہے (العرف الشذی ۲۰۹/۱)۔ مولانا اختر امام عادل مزید لکھتے ہیں کہ مسانید ابوحنیفہ میں یہ روایت حضرت امام ابوحنیفہ کے حوالہ سے بھی آئی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ روایت امام صاحب کے سامنے بھی تھی، مگر اس کا مفہوم ان کے نزدیک اس سے مختلف تھا جو ائمہ ثلاثہ نے سمجھا ہے، اور اسی لئے یہ کہنا بھی صحیح نہ ہوگا کہ ممکن ہے امام ابوحنیفہ تک یہ حدیث نہ پہونچی ہو (العرف الشذی ۲۰۹/۱)۔

جناب شمس پیرزادہ حدیث "لا نكاح إلا بولي" کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس کے ایک راوی ابو اسحاق ہیں جو مدلس ہیں (تہذیب ۹۶/۸)، اور اس کے دوسرے راوی شریک بن عبد اللہ کے بارے میں متعدد محدثین نے کہا ہے کہ وہ سیئ الحفظ ہیں اور بکثرت غلطیاں کرتے ہیں، نسائی اور دار قطنی کہتے ہیں کہ وہ قوی نہیں ہیں (تہذیب ۳۳۳/۴)۔

اس حدیث کی اسناد دوسرے طریقہ پر بھی ہے، جس کے ایک راوی اسرائیل ہیں جن کے بارے میں محدثین کی مختلف رائیں ہیں، بعض محدثین نے انہیں ضعیف کہا ہے اور ابن حزم نے ان کی کئی حدیثیں رد کر دی ہیں (تہذیب ۲۹۰/۱)۔

تیسرے طریقہ کی اسناد میں ابوعوانہ ہیں جن کا اصل نام وضاح بن عبد اللہ یشکری ہے، ان کے بارے میں متعدد محدثین کی رائے یہ ہے کہ وہ جب لکھی ہوئی حدیث پیش کرتے ہیں تو صحیح ہوتی ہے، لیکن جب یادداشت سے بیان کرتے ہیں تو بکثرت غلطیاں کرتے ہیں، ابوحاتم کی یہی رائے ہے، ابن مدینی کہتے ہیں کہ ان کی حدیث میں عجیب وغریب باتیں ہوتی ہیں (تہذیب ۱۱۶/۱۱)۔

چوتھے طریقہ کی اسناد میں یونس بن أبي اسحاق ہیں، جن کے بارے میں محدثین کی رائیں مختلف ہیں، علی ابن المدینی سے منقول ہے کہ وہ شدید غفلت برتتے ہیں، امام احمد بن حنبل ان کی حدیث کو ضعیف قرار دیتے تھے، ابو حاتم کہتے ہیں کہ وہ سچے ہیں لیکن ان کی حدیث کو حجت کے طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا۔

اس روایت کے بیان کرنے والوں میں حضرت عائشہؓ کا نام بھی ہے، جب کہ حضرت عائشہؓ نے اپنی بھتیجی کا نکاح اس کے باپ عبدالرحمٰن کی غیر موجودگی میں کر دیا تھا (تحفۃ الاحوذی ۲۲۹/۴)۔ لہٰذا اس حدیث کی نسبت حضرت عائشہؓ کی طرف صحیح نہیں معلوم ہوتی، علاوہ ازیں اگر اس حدیث کو صحیح تسلیم کیا جائے تو اس کا اطلاق ثیبہ پر بھی ہوگا، کیونکہ "ولی کے بغیر نکاح نہیں" میں "بکر" کی کوئی قید نہیں ہے جبکہ ثیبہ کے بارے میں بدلائل واضح ہے کہ اس کو اپنے نفس پر اختیار ہے۔

حدیث "ایما امراۃ الخ" کے بارے میں جناب شمس پیرزادہ کی رائے یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے جو حجت نہیں بن سکتی، اس کے وجوہ مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ یہ حدیث عنعنہ کے ساتھ مروی ہے، جس کے ایک راوی زہری ہیں، اور جب زہری سے اس روایت کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے انکار کیا (تحفۃ الاحوذی ۲۲۸/۴۔۲۳۱)، اس لئے زہری کی طرف اس کی نسبت صحیح نہیں۔

۲۔ اس کے ایک راوی سلیمان بن موسیٰ اموی ہیں جن کے بارے میں محدثین کے مختلف اقوال ہیں، امام بخاری کہتے ہیں: "ان کے پاس منکر حدیثیں ہیں"۔ نسائی کہتے ہیں: وہ فقیہ ہیں لیکن حدیث میں قوی نہیں۔ ابن مدینی کہتے ہیں: ان کا حافظہ موت سے پہلے خراب ہو گیا تھا (تہذیب ۲۲۶/۴۔۲۲۷)۔

۳۔ اس کے ایک راوی ابن جریج ہیں جو مشہور ثقہ راوی ہیں لیکن تدلیس کیا کرتے تھے۔ احمد بن حنبل کہتے ہیں: ابن جریج کی بعض مرسل حدیثیں موضوع ہوتی ہیں (میزان الاعتدال ۶۵۹/۲)۔ امام مالک کہتے ہیں: ابن جریج حاطب اللیل ہیں۔ دارقطنی کہتے ہیں: وہ بُری طرح تدلیس کرتے تھے۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ثقہ راویوں میں کیا ہے (تہذیب ۴۰۲/۶)۔

۴۔ اس کی نسبت حضرت عائشہؓ کی طرف ہے جبکہ انہوں نے اپنی بھتیجی کا نکاح ولی کی غیر موجودگی میں کر دیا تھا، اس لئے اس حدیث کی نسبت ان کی طرف صحیح نہیں معلوم ہوتی۔

۵۔ اس حدیث میں ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کو باطل قرار دیا گیا ہے اور ساتھ ہی ایسے نکاح پر مہر کو لازم قرار دیا گیا ہے، اگر نکاح ہی سرے سے باطل ہوا تو اس پر مہر کا کیا سوال؟ اور ایسی صورت میں تو تعزیر لازم آجاتی مگر حدیث میں اس کا کوئی ذکر نہیں۔

۶۔ اس حدیث میں باکرہ کی کوئی صراحت نہیں ہے، اس لئے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کے باطل ہونے کا اطلاق ثیبہ پر بھی ہوگا، جبکہ دلائل سے واضح ہے کہ ثیبہ کو اپنے نفس پر اختیار ہے (دلائل سے مراد قرآن کی وہ آیات ہیں جن میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے)۔

ے۔ حدیث میں اولیاء کے تنازع کا ذکر ہے اور پھر اس کا حل یہ پیش کیا گیا کہ سلطان اس کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہیں، حالانکہ یہاں اولیاء موجود ہیں، اس لئے اس کے متن کو حدیث رسول باور کرنا مشکل ہے۔

ان وجوہ سے یہ حدیث ضعیف ہے، لہٰذا اس حدیث کو بلا اجازت ولی باکرہ کے نکاح کو باطل قرار دینے کی دلیل بنانا صحیح نہیں۔

حدیث " لا تزوج المرأة المرأة الخ" کے بارے میں جناب شمس پیرزادہ کی رائے ہے کہ اس حدیث کے ایک راوی جمیل بن حسن عتکی ہیں جن کے بارے میں ابن ابی حاتم کہتے ہیں کہ ہم نے ان سے کوئی روایت نہیں لکھی، عبدان کہتے ہیں وہ کذاب اور فاسق ہے، اور ابن حبان نے ان کا ذکر ثقہ راویوں میں کیا ہے اور کہا ہے کہ وہ غیر مانوس روایتیں بیان کرتے ہیں (تہذیب ۲/۱۱۳)۔ اس حدیث کے دوسرے راوی محمد بن مروان عقیلی ہیں، جن کے بارے میں بھی محدثین کے اقوال مختلف ہیں، عبداللہ بن احمد اپنے والد سے بیان کرتے ہیں کہ میں نے انہیں دیکھا وہ حدیثیں بیان کررہے تھے، لیکن میں نے ان کو نہیں لکھا اور دانستہ ان کو ترک کردیا (تہذیب ۹/۴۳۵)۔ مطلب یہ کہ امام احمد بن حنبل کے نزدیک وہ ضعیف راوی ہیں، اس طرح اسناد کے اعتبار سے یہ حدیث ضعیف ہے جو حجت نہیں بن سکتی، علاوہ ازیں اس حدیث کا مطلب اس کے آخری فقرہ سے واضح ہے، یعنی کوئی عورت زانیہ کی طرح اپنا نکاح نہ کرے، ظاہر ہے زانیہ بغیر گواہوں کے اپنا نکاح کرتی ہے، اور اس کا کوئی اعلان نہیں ہوتا، لیکن شرعی نکاح میں گواہوں کا اور اعلان کا ہونا ضروری ہے، اور مذکورہ حدیث میں اس کے بغیر نکاح کرنے کی ممانعت کی گئی ہے، اور زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ عورت اپنا نکاح از خود نہ کرے بلکہ کسی مرد کو مقرر کرلے جو اس کا نکاح پڑھائے، بہرصورت اس حدیث میں ولی کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

مولانا عبدالرشید قاسمی کے بقول حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت ابوہریرہؓ، حضرت عائشہ صدیقہ اور تابعین میں سے سعید بن مسیب، حسن بصری، عمر بن عبدالعزیز، جابر بن زید، سفیان ثوری، ابن ابی لیلیٰ، ابن شبرمہ، عبداللہ بن مبارک، عبیداللہ العنبری، اسحاق اور ابوعبیدہ کے نزدیک بلا اجازت ولی نکاح صحیح نہ ہوگا، عورت نہ خود اپنے نکاح کی مالک ہے اور نہ دوسرے کے نکاح کی، اور نہ ہی اپنے عقد نکاح میں کسی کو وکیل بنا سکتی ہے، مولانا عبدالرشید قاسمی کے بقول ولی سے اجازت والی احادیث کو امام ابوحنیفہ نے صغیرہ اور کمزور دماغ لڑکی، یا لونڈی وغیرہ پر محمول کیا ہے، اور دوسری احادیث کو عاقلہ بالغہ راشدہ پر، اس لئے ان میں کوئی تضاد نہیں بلکہ اس طرح دونوں پر عمل ہوجاتا ہے، ان کے بقول جمہور کے نزدیک بھی اگر کسی عاقلہ بالغہ نے بلا اجازت ولی عقد کرلیا اور شوہر نے جماع بھی کیا تو جمہور کے نزدیک عورت کے لئے مہر کا ثبوت ہوگا، معلوم ہوا کہ اصلاً نکاح کے صحیح نہ ہونے پر اختلاف نہیں ہے، بلکہ استحبابی طور پر اختلاف ہے کہ عاقلہ بالغہ کے لئے مستحب ہے کہ وہ اولیاء کے واسطے سے نکاح کرائے، ورنہ ثبوت مہر کا مطلب کیا ہوگا؟

☆ کن لوگوں کو اپنا نکاح خود کرنے کا اختیار ہے اور کن لوگوں کو نہیں ہے؟ اس سلسلہ میں مولانا مصلح الدین قاسمی اور مولانا ظفر عالم ندوی نے تین رائیں نقل کی ہیں:

۱۔ پہلی رائے ابن شبرمہ، ابوبکر اصم اور عثمان بتی کی ہے کہ صغیر اور صغیرہ کے نکاح کرانے کا اختیار کسی کو نہیں، اسکی دلیل میں مولانا مصلح الدین قاسمی نے یہ آیت ذکر کی ہے "حتى إذا بلغوا النكاح "(سورہ نساء) اس سے ان حضرات کا استدلال ہے کہ اگر قبل از بلوغ نکاح درست ہو تو بلوغ کی قید کا کوئی فائدہ نہیں۔

۲۔ دوسری رائے علامہ ابن حزم کی ہے کہ باپ کو اپنی بیٹی کا نکاح کردینے کا حق ہے یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جائے، لیکن جب بالغ ہو جائے گی تو لڑکی کو خیار بلوغ حاصل نہ ہوگا، اور اگر لڑکی کا کوئی ولی نہ ہو تو ایسی صورت میں خواہ ضرورت ہو یا نہ ہو کسی کو بھی حق حاصل نہیں ہے کہ صغیرہ کا نکاح کردے یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جائے، اور صغیر پر کسی کو ولایت حاصل نہیں ہے اور نہ ہی اس کو صغیرہ پر قیاس کیا جاسکتا ہے (المحلی لابن حزم ۹/۴۵۹)۔

۳۔ تیسری رائے جمہور فقہاء کی ہے کہ صغیر اور صغیرہ دونوں پر اولیاء کو حق ولایت حاصل ہے اور ولی شرعی دونوں کا نکاح کرسکتا ہے، بلکہ مولانا مصلح الدین قاسمی کے بقول ابن منذر نے نابالغ بچی کے کفو میں نکاح کے جواز پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے، بیشتر مقالہ نگار حضرات کے مطابق یہ تمام تفصیلات مندرجہ ذیل کتابوں میں موجود ہیں:
المبسوط (۴/۲۱۳-۲۱۴)، فتح القدیر (۳/۱۸۲)، المغنی (۶/۴۸۷)، کشاف القناع (۳/۴۳)۔

متعدد مقالہ نگار حضرات نے ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء کی دلیل میں درج ذیل آیت پیش کی ہے:

۱۔ **واللائي يئسن من المحيض من نساء كم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللائي لم يحضن** (سورہ طلاق)۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ آیت میں نابالغ بچی کی عدت بالغہ عورت کی طرح تین ماہ بیان کی گئی ہے، اور ظاہر ہے کہ عدت نکاح وفراق کے بعد ہی واجب ہوا کرتی ہے۔

۲۔ **وأنكحوا الأيامىٰ منكم** (سورہ نور) بے نکاحوں کا نکاح کرادیا کرو، جس میں بے خاوند عورت بھی داخل ہے، اور بے خاوند عورت مطلق ہے، اس میں بالغہ کی قید نہیں، اسی طرح بے نکاح کے اطلاق میں بالغ مرد اور نابالغ بچہ دونوں شامل ہیں۔

۳۔ حضرت عائشہؓ کی یہ روایت بھی ان کی دلیل ہے: "تزوجني النبي ﷺ وأنا بنت ست، وبنى بي وأنا بنت تسع (مقالہ مولانا مصلح الدین قاسمی، بخاری و مسلم)۔

۴۔ آپؐ نے حضرت حمزہ کی بیٹی کا نکاح ابن أبی سلمہؓ سے کیا، حالانکہ اس وقت دونوں نابالغ تھے۔

(الف) ولایت کے بارے میں لڑکی اور لڑکے میں کوئی فرق ہے یا نہیں؟ لڑکے پر ولی کی ولایت کب ختم ہوتی ہے اور لڑکی پر ولی کی ولایت کب ختم ہوتی ہے؟

☆ اس ضمن میں بیشتر مقالہ نگار حضرات نے ولایت اجبار کی بنیاد پر بھی روشنی ڈالی ہے، ان کے مطابق ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ولایت اجبار کی بنیاد بکارت ہے (ترمذی ۱/۲۱۰، مقالہ مولانا اختر امام عادل)، ان کے بالمقابل حنفیہ کے نزدیک ولایت اجبار کی بنیاد صغر پر ہے (ہدایہ ۲/۲۹۴، مقالہ مولانا سراج الدین قاسمی)، مولانا اختر امام عادل کے بقول شافعیہ میں سے شیخ تقی الدین سبکی شافعی بھی حنفیہ کے ہم خیال ہیں (العرف الشذی ۱/۲۱۲)، حنابلہ میں سے امام ابن تیمیہ اور امام ابن القیم بھی اس معاملہ میں حنفیہ سے اتفاق کرتے ہیں (نیل الاوطار ۶/۱۲۱)۔

☆ احناف اور ائمہ ثلاثہ اس امر میں متفق ہیں کہ عاقل بالغ لڑکے پر کسی کو ولایت حاصل نہیں ہے، اور نابالغ لڑکے پر اس کے ولی کو ولایت حاصل ہے، احناف کے یہاں یہی حکم لڑکی کا بھی ہے، جبکہ ائمہ ثلاثہ نے اس معاملہ میں لڑکی اور لڑکے کے درمیان فرق کیا ہے، ولایت اجبار کے معیار میں احناف اور ائمہ ثلاثہ کے درمیان پائے جانے والے اس اختلاف کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ صغیرہ باکرہ پر بالاتفاق ولایت اجبار حاصل ہوگی اور کبیرہ ثیبہ پر بالاتفاق ولایت اجبار نہ ہوگی، اور کبیرہ باکرہ پر ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ولایت اجبار ہوگی اور صغیرہ ثیبہ پر احناف کے نزدیک ولایت اجبار ہوگی، حاصل یہ کہ چار صورتوں میں سے دو صورتیں اتفاقی ہیں اور دو صورتیں اختلافی۔ (بدائع الصنائع ۲/۲۴۱، مقالہ مولانا مصطفیٰ قاسمی، مولانا جمال الدین قاسمی)۔

ائمہ ثلاثہ نے ابن عباسؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے:

عن ابن عباسؓ أن رسول الله ﷺ قال: الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها (أبوداؤد ۱/۲۸۹، مقالہ مولانا اختر امام عادل)۔

ائمہ ثلاثہ کا کہنا ہے کہ اس حدیث میں "أیم" سے مراد ثیبہ ہے، کیونکہ باکرہ کا ذکر اس روایت میں آگے مستقلاً آیا ہے یعنی "والبکر تستأذن" اور جب "أیم" سے مراد ثیبہ ہوئی تو اس کا مفہوم مخالف یہ ہوا کہ باکرہ ولی کے مقابلہ میں اپنے نفس کی زیادہ حقدار نہیں ہے اور اس پر ولی کو ولایت اجبار حاصل ہے، البتہ حدیث کی وجہ سے اجازت لے لینا مستحب ہے (المجموع ۱۷/۳۲۳، مقالہ مولانا جمال الدین قاسمی)۔

مولانا اختر امام عادل کے بقول ائمہ ثلاثہ عقلی طور پر یہ استدلال کرتے ہیں کہ کنواری لڑکی خواہ بالغ ہو یا نابالغ، نکاح کا کوئی تجربہ نہیں رکھتی، اس لئے اس کا معاملہ اس کے حوالہ کردینا مناسب نہیں، اس لئے مدار کنوارپن پر رکھا جائے (ہدایہ ۲/۲۹۴) اور چونکہ ان کے نزدیک اصل چیز تجربہ ہے، امام شافعی اس تجربہ کو عرفی بنیاد کے بجائے حقیقی بنیاد پر دیکھتے ہیں، چنانچہ اگر کوئی لڑکی زنا کی مرتکب

ہو جائے تو وہ ان کے نزدیک حقیقی تجربہ حاصل ہونے کی بنا پر ثیبہ کے حکم میں ہے، چاہے عرف میں وہ کنواری سمجھی جاتی ہو، یہی وجہ ہے کہ نکاح کے تعلق سے استمزاج کے وقت ایسی لڑکی کا محض سکوت کافی نہیں بلکہ زبان سے اظہار ضروری ہے (ہدایہ ۲/۲۹۵)۔

- احناف نے مندرجہ ذیل احادیث سے استدلال کیا ہے:

۱۔ **عن بريدةؓ قال: جاءت فتاة إلى النبي ﷺ فقالت: إن أبي زوّجني ابن أخيه ليرفع بي خسته، قال: فجعل الأمر إليها، فقالت: قد أجزت ما صنع أبي ولكن أردت أن تعلم النساء أن ليس إلى الآباء من الأمر شيئ** (ابن ماجہ/۱۳۵، مقالہ جناب شمس پیرزادہ، مولانا جمال الدین قاسمی)۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ اس لڑکی نے یہ اعلان مطلق الفاظ میں کیا جس میں باکرہ اور ثیبہ کی کوئی تفریق نہیں ہے اور آپؐ نے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی، جس سے معلوم ہوا کہ لڑکی خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ، اگر وہ عاقلہ بالغہ ہے تو خود اپنے نفس کی مالک ہے، دوسرے کو اس پر ولایت اجبار حاصل نہیں (المبسوط ۵/۲، مقالہ مولانا جمال الدین قاسمی)۔

۲۔ **إن جارية بكراً أتت النبي ﷺ فذكرت أن أباها زوّجها وهي كارهة فخيّرها النبي ﷺ** (ابن ماجہ/۱۳۵، مقالہ مولانا جمال الدین قاسمی، مولانا اختر امام عادل)۔ یحییٰ بن سعید قطان نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے، چنانچہ علامہ عینی فرماتے ہیں: "**وابن قطان صححه**" (عمدۃ القاری ۲/۱۰۳، مقالہ مولانا جمال الدین قاسمی) اور حافظ ابن حجر نے بھی اس کی صحت کا اعتراف کیا ہے "**ورجاله ثقات**" (فتح الباری ۹/۱۹۶، مقالہ سابق)۔

۳۔ **لا تنكح الأيم حتى تستأمر ولا تنكح البكر حتى تستاذن** (بخاری ۲/۷۷۱، مقالہ مولانا شمس پیرزادہ)۔

مولانا اختر امام عادل اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ الایم کے معنی اگر ثیبہ کے لیے جائیں جیسا کہ بعض روایات میں یہ لفظ بھی آیا ہے، تو مطلب یہ ہوگا کہ ثیبہ کے نکاح میں استیمار اور باکرہ میں استیذان کی ضرورت ہے، استیمار کے معنی مشورہ کے ہیں اور مشورہ میں زبانی اظہار ضروری ہوتا ہے، اور استیذان کے معنی اجازت لینے کے ہیں اور اجازت دلالت حال سے بھی ممکن ہے، بہر صورت حدیث اس باب میں بالکل صریح ہے کہ ثیبہ اور باکرہ کسی پر بھی اجبار درست نہیں ہے، اس حدیث سے بکارت کو بنیاد بنانے کا تصور رد ہو جاتا ہے (مشکوۃ مع مرقاۃ ۶/۲۰۲-۲۰۹، مقالہ مولانا اختر امام عادل)۔

۴۔ **عن خنساء بنت خذام الأنصارية أن أباها زوّجها وهي ثيب فكرهت ذلك فأتت رسول الله ﷺ فرد نكاحها** (بخاری ۲/۷۷۱، مقالہ مولانا اختر امام عادل)، اس حدیث کے بارے میں مولانا اختر امام عادل لکھتے ہیں کہ اگرچہ نسائی وغیرہ کی بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ خنساء بھی باکرہ تھیں، مگر محققین نے بخاری کی روایت کو ترجیح دیتے ہوئے خنساء کو ثیبہ قرار دیا ہے (مرقاۃ ۶/۲۰۸)۔

جناب شمس پیرزادہ صاحب حدیث "**لا تنكح الأيم حتى تستامر الخ**" کے ذیل میں لکھتے ہیں: "جب باکرہ کی اجازت ضروری قرار پائی تو ولی کی رضامندی کہاں لازم قرار پائی؟ اگر ولی کی رضامندی بھی لازم قرار دی جائے تو سوال یہ پیدا ہوتا

۔۔۔ اگر باکرہ کو ایک رشتہ پسند ہو اور ولی اس پر رضامند نہ ہو تو کیا اس کو نکاح سے روک دیا جائے گا؟ اگر روک دیا جائے گا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ولی کی رضامندی کے بغیر باکرہ کا نکاح ہو ہی نہیں سکتا، ایسی صورت میں باکرہ کی اجازت یا رضامندی بے **معنی** ہو کر رہ جاتی ہے، موطا امام مالک میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے: "**الأيم أحق بنفسها من وليها الخ**" یہ **حدیث** صراحت کرتی ہے کہ ثیبہ کو نکاح کے معاملہ میں اختیار ہے اور وہ ولی کی رضامندی کی پابند نہیں ہے، رہی باکرہ تو وہ زیادہ شرمیلی ہوتی ہے، اس لئے اس کی خاموشی کو اس کی اجازت پر محمول کیا گیا، جس سے واضح ہے کہ ولی کو اپنی مرضی اس پر تھوپنے کا اختیار نہیں۔

مولانا جمال الدین قاسمی حنفیہ کی طرف سے حدیث ابن عباسؓ کا جواب یہ دیتے ہیں کہ "ایم" سے مراد بے شوہر عورت ہے اور اس کا اطلاق باکرہ و ثیبہ دونوں پر ہوتا ہے (لسان العرب ۱۲؍۳۹)۔ البتہ بکر کا ذکر الگ سے اس لئے فرمایا کہ اس کا طریقہ اجازت دوسرا تھا، اور اگر مان بھی لیا جائے کہ ایم سے مراد ثیبہ ہے تو کہا جائے گا کہ یہ مفہوم مخالف سے استدلال ہے جو ہمارے نزدیک درست نہیں، بالخصوص جبکہ وہ منطوق کے خلاف نہ ہو (نور الانوار ۱۵۳)۔ اور یہاں منطوق "**البكر تستأذن في نفسها**" ہے۔

مولانا اختر امام عادل امام شافعی کے عقلی استدلال کا جواب یہ دیتے ہیں کہ تجربہ بھی موقوف ہے بلوغ اور ثیوبت پر، بلوغ سے قبل شادی اور شوہر سے ملاقات کی صورت میں تجربہ حاصل نہیں ہوتا، اس لئے جب بات تجربہ کی آئے گی تو بھی بکارت و ثیوبت کے بجائے بلوغ و عدم بلوغ کو بنیاد بنانا ہوگا۔

ان تفصیلات کا ماحصل یہ ہے کہ احناف کے نزدیک لڑکا اور لڑکی کی ولایت میں کوئی فرق نہیں ہے، دونوں کا حکم ایک ہے، بلوغ دونوں کے لئے حد ولایت ہے، البتہ جن فقہاء کے نزدیک معیار ولایت بکارت ہے، ان کے نزدیک لڑکے پر بلوغ تک ولایت حاصل رہے گی، اور لڑکی پر ثیبہ ہونے تک، خواہ لڑکی بالغہ ہو یا نابالغہ، لیکن استحبابی صورت احناف کے نزدیک بھی یہی ہے کہ عورت اپنے نکاح کا معاملہ اولیاء کے سپرد کردے (بدائع الصنائع ۲؍۲۴۷، مقالہ مولانا جمال الدین قاسمی)۔

☆ مولانا شاہد قاسمی کے نزدیک درج ذیل صورتوں میں ولی کی ولایت ختم ہو جاتی ہے:

۱۔ جب کسی باپ دادا کے متعلق نابالغہ کے نکاح میں عدم شفقت اور مساحت یقینی ہو جائے۔

۲۔ ولی فاتر العقل اور مجنون الحواس ہو (ہندیہ ۲؍۳۰۲)۔

۳۔ غبن فاحش اور غیر کفو میں نکاح کیا گیا ہو۔

مولانا اختر امام عادل کے بقول فقہاء نے ایسے ولی کی ولایت ساقط قرار دی ہے جس کے بارے میں خاص **معاملۂ** نکاح میں خیانت یا فسق کا ثبوت مل جائے۔ حنفیہ کے نزدیک زندگی کے عام معاملات میں فسق و خیانت ولایت کے لئے نقصان دہ نہیں ہے، لیکن خاص معاملۂ نکاح میں اگر بد دیانتی یا طمع و سفاہت کا ثبوت مل جائے تو اس کی ولایت ساقط مانی جائے گی اور اس کا کیا ہوا نکاح نافذ نہیں ہوگا، اس معاملہ میں باپ کا بھی استثناء نہیں ہے (ہدایہ ۲؍۳۰۲)۔

البتہ ولی عام معاملات میں متہتک، خائن اور بددیانت مشہور ہونے کے باوجود خاص معاملۂ نکاح میں کفاءت اور مصالح کا لحاظ کرے تو اس حد تک اس کی ولایت معتبر ہوگی اور نکاح درست ہوگا (شامی ۲/۳۱۸)۔

ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی کے بقول جہاں تک ولایت کے بارے میں ذکور واناث کے درمیان فرق کرنے کا سوال ہے تو یہ معروف کے مطابق کیا جائے گا، ان کے بقول احادیث سے اشارہ ملتا ہے کہ ثیب کو کافی آزادی حاصل ہے، جبکہ باکرہ کے سلسلہ میں ولی کو فعال ہونا چاہئے، ہمارے ہندوستانی معاشرہ میں ثیب بھی اسی طرح ولی کی محتاج ہے جس طرح باکرہ بلکہ اس سے زیادہ، لڑکوں کے سلسلہ میں اس طرح کا فرق نہیں ہے۔

(ب) نکاح کے بارے میں عاقلہ بالغہ لڑکی کے خود اپنے نفس پر کیا اختیارات ہیں؟ ولی کی مرضی کے بغیر اپنا نکاح وہ خود کرسکتی ہے یا نہیں؟ ولی کی مرضی کے بغیر اگر لڑکی نے از خود اپنا نکاح کرلیا تو شرعاً منعقد ہوا یا نہیں؟ ایسا کرنے سے لڑکی گنہگار ہوئی یا نہیں؟

☆ بیشتر مقالہ نگار حضرات کے نزدیک اگر عاقلہ بالغہ لڑکی نے (جسے فقہ حنفی کے مطابق از خود اپنا نکاح کرنے کا اختیار ہے) از خود ولی کی مرضی کے بغیر اپنا نکاح کفو میں کرلیا تو نکاح صحیح ولازم ہوجائے گا اور عورت گنہگار بھی نہ ہوگی، اس لئے کہ عورت نے اپنے اختیار کا استعمال کیا ہے اور یہ اختیار اسے شریعت نے عطا کیا ہے (مولانا اختر امام عادل، مولانا عبدالرشید قاسمی، مولانا محمد امین، مولانا روح الامین، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا سراج الدین قاسمی، مولانا عبداللطیف پالنپوری، مولانا مصلح الدین قاسمی وغیرہ)۔

اور اگر عاقلہ بالغہ لڑکی نے ولی کی مرضی کے بغیر اپنا نکاح غیر کفو میں یا مہر مثل سے کم پر کیا تو بیشتر مقالہ نگار حضرات کے بقول مفتیٰ بہ قول کے مطابق نکاح منعقد نہ ہوگا اور عورت گنہگار ہوگی۔

(مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا ابوالحسن علی، مولانا عبدالرحمٰن پالنپوری، مولانا عبدالقیوم قاسمی، مولانا عبدالرشید قاسمی وغیرہ، ہدایہ مع الفتح ۳/۲۴۶، عالمگیری ۱/۲۱۱ طبع قدیم)۔

غیر کفو میں یا مہر مثل سے کم پر نکاح کی صورت میں نکاح کے منعقد نہ ہونے کی بنیاد امام ابوحنیفہ سے مروی حسن بن زیاد کی روایت ہے، اگرچہ انہیں حضرات کے بقول امام ابوحنیفہ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ ایسا نکاح منعقد تو ہوجاتا ہے البتہ ولی کو اعتراض کا حق حاصل ہوتا ہے، اور یہی ظاہر الروایہ ہے، مگر فتویٰ حسن بن زیاد کی روایت پر ہے۔

کفو میں نکاح کی صورت میں تقریباً تمام ہی مقالہ نگار حضرات کے نزدیک ولی کو اعتراض کا کوئی حق نہیں ہے۔

مولانا ظفر الاسلام کے نزدیک کفو کی صورت میں اگر ولی انکار کرے تو قاضی کے لئے مناسب ہے کہ اس نکاح کی تجد۔

کردے (مبسوط ۱۰/۵) مولانا اختر امام عادل کی رائے یہ ہے کہ نکاح سے قبل حسن بن زیاد کی روایت پر اور نکاح کے بعد ظاہر الروایہ پر فتویٰ دیا جانا چاہئے، تا کہ بے اعتدالیوں پر قابو بھی پایا جاسکے اور قانونی حیثیت بھی برقرار رہے، مولانا عبدالقیوم قاسمی و مولانا عبدالرحمن پالنپوری کے بقول اگر عاقلہ بالغہ لڑکی نے ولی کی مرضی کے بغیر غیر کفو میں نکاح کیا تو یہ نکاح باطل ہی رہے گا، چاہے نکاح کے بعد ولی اجازت دے دے (الدر المختار علی ہامش رد المحتار ۳/۵۵-۵۶) اور اگر عاقلہ بالغہ لڑکی نے ولی کی مرضی کے بغیر کفو میں مہر مثل سے کم پر نکاح کیا ہے تو یہ نکاح صحیح تو ہوجائے گا لازم نہ ہوگا، ولی عصبہ کو اعتراض کا حق حاصل رہے گا، یہاں تک کہ مہر مثل کی تکمیل نہ کردی جائے یا قاضی فسخ نکاح نہ کردے (رد المحتار ۳/۹۴)۔

مولانا ابوسفیان مفتاحی اور مولانا عبدالرحمن پالنپوری کے نزدیک اگر عاقلہ بالغہ لڑکی کا کوئی ولی نہیں ہے اور وہ غیر کفو میں یا مہر مثل سے کم پر نکاح کرتی ہے تو وہ نکاح صحیح اور لازم ہوگا (عالمگیری ۱/۲۹۲)۔

مولانا ارشاد احمد اعظمی کے بقول بالغہ دوشیزہ لڑکیوں کے نکاح میں مسلک حنفی پورا اختیار دیتا ہے اور اولیاء کے مفاد کی رعایت کے لئے ان کو اعتراض کا حق عطا کرتا ہے، دوسری طرف دوسرے علماء دوشیزہ بالغہ لڑکیوں کے عقد نکاح کو اولیاء کی مرضی پر چھوڑ دیتے ہیں، البتہ وہ اولیاء کے دائرہ کو بالکل تنگ کردیتے ہیں، اور یہ حق صرف باپ کو یا زیادہ سے زیادہ دادا کو دیتے ہیں، اس شرط کے ساتھ کہ وہ معاملہ فہم ہوں، ان کے بقول ابن رشد نے سب کے دلائل کا جائزہ لینے کے بعد یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ رشتہ ازدواج کے سلسلہ میں بالغہ لڑکیوں کی رائے کو نظر انداز کرنا مناسب نہیں، ابن القیم کا بھی یہی خیال ہے، اور موجودہ دور کے علماء نے بھی کثرت سے اس خیال کی وکالت کی ہے، لیکن ان کے نزدیک امام محمد کی یہ رائے زیادہ مناسب ہے کہ لڑکی کا کیا ہوا عقد اولیاء کی اجازت پر موقوف ہوگا، اور اگر ابوثور کی یہ رائے اختیار کرلی جائے کہ لڑکی اگر دوشیزہ ہے تب بھی اس کی رائے لے کر ہی اولیاء اس کا عقد کریں (بدایۃ المجتہد) تو پھر سارے نصوص پر عمل بھی ہوجائے گا اور ہر ایک کے جذبات کی رعایت بھی۔

ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی کے بقول اگر سماجی قدریں اجازت دیتی ہوں تو عاقلہ بالغہ کو اصلاً اختیار ہے کہ اپنا نکاح خود کرے، جیسا کہ مغربی معاشرہ میں ہے، ان کے بقول مشرقی معاشرہ میں یہ چیز کراہت سے خالی نہیں ہوگی، تاہم شرعاً نکاح ہوجائے گا۔

مولانا مصطفی قاسمی نے طبرانی کی روایت "للمراة ستران ، الزوج والقبر ، استرهما القبر" سے استدلال کیا ہے کہ اگر عورت اپنی عصمت وعفت کی خاطر ولی کی مرضی کے بغیر شادی کرلے تو عنداللہ ماجور ہوگی۔

[illegible] کی اجازت اور مرضی کے بغیر اپنا نکاح کرلیا، اور جب ولی کو اس نکاح کا علم ہوا تو [illegible] کیا اسے [illegible] تو شرعاً اس اجازت اور رد کا اس نکاح پر کیا اثر ہوگا؟

[illegible]

میں نکاح کی صورت میں ولی کو قضاءِ قاضی سے نکاح فسخ کرانے کا اختیار حاصل ہوگا اور مفتیٰ بہ قول کے مطابق بلا قضاء قاضی ہی نکاح فسخ ہوجائے گا (مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا سراج الدین قاسمی، مولانا شیر علی وغیرہ)۔

☆ جناب شمس پیرزادہ، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی کے نزدیک ولی کی اجازت یا رد کا اس پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، مولانا سراج الدین قاسمی کے بقول اگر ولی نے اتفاق کیا خواہ صراحۃً یا دلالۃً تو اب نکاح لازم ہوجائے گا، اگر علم ہونے کے بعد ولی خاموش رہے تو اجازت شمار نہ ہوگی اور نہ نکاح لازم ہوگا، کیونکہ مرد کی خاموشی کو شریعت نے رضا شمار نہیں کیا ہے، مولانا اختر امام عادل کے بقول غیر کفو میں نکاح کی صورت میں حسن بن زیاد کی روایت کے مطابق قبل از نکاح علم ہونا اور صراحۃً یا دلالۃً رضامندی ظاہر کرنا ضروری ہے، محض سکوت کافی نہیں، اسی طرح قبل از نکاح سکوت اور بعد از نکاح اظہار رضامندی بھی کافی نہیں (فتاویٰ شامی: باب الولی ۲/۳۳۴)۔

مولانا محبوب علی وجیہی کے بقول اگر لڑکی نے اپنی مرضی سے غیر کفو میں نکاح کیا اور ولی نے اتفاق نہیں کیا تو کفاءت کے قائلین کے نزدیک نکاح درست نہیں ہوگا اور عدم کفاءت کے قائلین کے نزدیک درست ہوگا۔

☆ مولانا خورشید احمد اعظمی کے بقول اگر عورت نے بلا اجازت ولی غیر کفو میں نکاح کیا اور مرد دیندار ہے، نسب اور پیشہ کے لحاظ سے کفاءت نہیں ہے، تو پھر اس صورت میں اولیاء کا نکاح فسخ کرانا کلام سے خالی نہیں، کیونکہ اب انتظامی امور ان ہی حالات میں استوار ہوسکتے ہیں جن کا انتخاب عورت نے اپنے لئے کیا ہے، اور اس کا یہ فعل شریعت کے منافی بھی نہیں ہے۔

☆ مولانا جمال الدین قاسمی کے نزدیک اگر ولی علم کے بعد اجازت دے دے تو اس کا اثر صرف ''رفع اثم'' میں ظاہر ہوگا، یعنی بغیر اجازت ولی نکاح کرنے کی وجہ سے امام محمد کے نزدیک عورت گناہ کی مرتکب ہوئی تھی (فتاویٰ تاتارخانیہ ۳/۲۱، معارف القرآن ۶/۴۰۹) لیکن ولی کی رضامندی حاصل ہونے کے بعد وہ گنہگار نہیں رہے گی۔

۳۔ عاقلہ بالغہ لڑکی کے ازخود نکاح کرلینے کی صورت میں اولیاء کو اس نکاح پر اعتراض کرنے کا حق ہے یا نہیں؟ کیا اولیاء اس نکاح کو بذریعہ قاضی فسخ کراسکتے ہیں؟

☆ بیشتر مقالہ نگار حضرات کے مطابق عاقلہ بالغہ لڑکی نے اگر اپنا نکاح کفو میں کیا ہے تو ولی کو فسخ کا حق نہیں ہے، البتہ اگر غیر کفو میں کیا ہو تو ظاہر الروایہ کے مطابق اسے اعتراض کرنے اور نکاح فسخ کرانے کا حق ہے، اور حسن بن زیاد کی روایت کے مطابق غیر کفو میں نکاح منعقد نہ ہوگا، لہٰذا فسخ کرانے کی کوئی ضرورت ہی نہ ہوگی اور یہی روایت مفتیٰ بہ ہے (ہدایہ ۳/۱۵۸-۱۶۰، البحر ۳/۱۱۰، ہندیہ ار ۲۸۷، فتاویٰ قاضی خاں ۱/۳۵۱)۔

(مولانا راشد حسین ندوی، مولانا اختر امام عادل، مولانا ابراہیم گجیا فلاحی، مولانا عبد اللطیف پالنپوری، مولانا شاہد [illegible] وغیرہ)۔

مولانا ظفر عالم ندوی کے بقول جہاں نظام قضاء موجود ہو وہاں غیر کفو کی صورت میں قاضی کے ذریعہ فسخ نکاح کرایا جائے گا اور جہاں نظام قضاء موجود نہ ہو وہاں نکاح منعقد ہی نہ ہوگا یا نکاح غیر معتبر سمجھا جائے گا (رد المحتار ۳/۲۲۶، بدائع الصنائع ۲/۳۱۷، المفصل فی أحکام المرأۃ للدکتور عبد الکریم زیدان ۶/۳۳۰)۔

مولانا سراج الدین قاسمی، مولانا محبوب علی وجیہی، مولانا شیر علی، مولانا ظفر عالم ندوی اور مولانا عبد اللطیف پالنپوری نے اس کی بھی صراحت کی ہے کہ لڑکی کے ازخود غیر کفو میں نکاح کر لینے کی صورت میں ولی کو تولد سے پہلے تک ہی نکاح فسخ کرانے کا حق ہے، تولد کے بعد نہیں تاکہ بچہ ضائع نہ ہو (عنایہ علی الفتح ۳/۱۶۰)۔

مولانا محبوب علی وجیہی کی رائے ہے کہ اعتراض کی صورت میں ولی قاضی سے رجوع کرے گا اور قاضی حالات زمانہ کے پیش نظر فیصلہ کرے گا، اس لئے کہ بسا اوقات محض ضد اور انا کی خاطر اولیاء اعتراض کرتے ہیں جبکہ زوجین کے حق میں نکاح مناسب ہوتا ہے، ان کے نزدیک "لا نکاح إلا بولي" اور اس قسم کی دوسری روایات یا تو ضعیف ہیں یا مؤول ہیں، اور حضرت حسن بن زیاد کی روایت سے انہیں اتفاق نہیں ہے، کیونکہ جن آیات قرآنیہ میں عورت کو حق دیا گیا ہے اس سے یہ بات موافقت نہیں رکھتی ہے۔

☆ مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا اسعد اللہ قاسمی اور جناب شمس پیرزادہ کے نزدیک عاقلہ بالغہ لڑکی کے ازخود کفو یا غیر کفو میں نکاح کر لینے کی صورت میں اولیاء کو اعتراض کا کوئی حق نہیں ہے اور نہ وہ بذریعہ قاضی اس نکاح کو فسخ کرا سکتے ہیں، مولانا سید اسرار الحق سبیلی نے مسئلہ کفاءت میں مالکیہ کے مذہب کو ترجیح دی ہے، جناب شمس پیرزادہ کے بقول جن فقہاء نے کفاءت یا مہر کی کمی کی وجہ سے اولیاء کے اعتراض کے حق کو تسلیم کیا ہے، انہوں نے قرآن وسنت کی کوئی دلیل پیش نہیں کی ہے، کفاءت تو فقہاء کا اجتہاد ہے اور مہر عورت کا حق ہے، اگر وہ کم مہر پر راضی ہے تو کسی کو اس پر اعتراض کا کیا حق؟

مولانا اسعد اللہ قاسمی نے تقویۃ الایمان (ص/۱۵۱ مطبوعہ دار الکتاب دیوبند)، کے حوالہ سے حضرت شاہ اسماعیل شہید کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اگر عورت بالغہ اپنا نکاح کسی غیر کفو سے آپ کر لے تو اس پر کسی کو اختیار نہیں کہ فسخ کرے، ان کے بقول شاہ صاحب کی بات موجودہ دور کے اعتبار سے لائق عمل ہے، کیونکہ اولیاء کو حق فسخ ہونے کی وجہ سے بہت سی لڑکیاں اور بہت سے لڑکے اپنی پیاری زندگی سے ہاتھ دھو بیٹھتے ہیں، ان کے مطابق اگر دفع ضرر و عار ہی کو علت قرار دیا جائے تو یہ علت اس صورت میں بھی ہوگی جبکہ لڑکی کسی ہم کفو کے ساتھ گھر سے بھاگ جائے اور نکاح کر لے، اس لئے کہ یہ بھی عار کی بات ہے بلکہ شرفاء کی نظر میں اشد عار ہے، مگر اس صورت میں کسی نے بھی حق اعتراض کی بات نہیں کہی۔

ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی کی رائے یہ ہے کہ کسی زمانہ کی قدریں اولیاء کو اس طرح کے نکاح پر اعتراض اور قاضی کے ذریعہ فسخ کی اجازت دیتی رہی ہوں، فی زمانہ اس میں خیر کی بہ نسبت شر کا پہلو غالب ہے۔

مولانا محمد احسان صاحب کی رائے یہ ہے کہ عاقلہ بالغہ خود مختار ہے اگر وہ اپنا نکاح خود بھی کر لے اور نباہ ہو سکتا ہو تو اولیاء کو بھی اس پر راضی ہو جانا چاہئے۔

۴۔ زیر ولایت لڑکی کا نکاح ولی نے اس کی نابالغی کے زمانہ میں کر دیا، لیکن لڑکی اس نکاح سے مطمئن اور خوش نہیں ہے تو وہ نکاح فسخ کرا سکتی ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں باپ اور دادا کے کئے ہوئے نکاح اور دوسرے اولیاء کے کئے ہوئے نکاح کے حکم میں کچھ فرق ہے یا نہیں؟

☆ بیشتر مقالہ نگار حضرات نے باپ اور دادا اور دیگر اولیاء کے کئے ہوئے نکاح میں لزوم اور عدم لزوم کا فرق کیا ہے (الحیلۃ الناجزۃ/۹۹، مقالہ مولانا عطاء اللہ قاسمی)۔

اگر باپ اور دادا نے نابالغہ کا نکاح کیا تو نکاح صحیح اور لازم ہے، یعنی بلوغ کے بعد لڑکی کو فسخ کرانے کا اختیار نہیں ہوگا، خواہ کفو میں کیا ہو یا غیر کفو میں، اور مہر مثل پر نکاح کیا ہو یا مہر میں غبن فاحش کے ساتھ، لیکن باپ اور دادا کے نکاح کے صحیح ولازم ہونے کے لئے دو شرطیں ہیں: ایک یہ کہ باپ دادا نے نشہ کی حالت میں نکاح نہ کیا ہو، اور دوسری شرط یہ ہے کہ باپ یا دادا معروف بسوء الاختیار نہ ہوں۔ ان دو شرطوں میں سے اگر کوئی ایک بھی شرط باپ یا دادا میں نہیں پائی گئی تو ان کا کیا ہوا نکاح منعقد ہی نہیں ہوا، بلکہ باطل ہے۔ باپ یا دادا کے علاوہ دوسرے اولیاء اگر نابالغہ یا نابالغ کا نکاح غیر کفو میں یا مہر میں غبن فاحش کے ساتھ کر دیں تب تو نکاح بالکل ہی نہیں ہوتا، خواہ انہوں نے نہایت ہی خیر خواہی کے ساتھ ایسا کیا ہو، اور اگر کفو کے ساتھ مہر مثل پر کیا ہو تو نکاح صحیح تو ہو جاتا ہے لیکن لازم نہیں ہوتا، یعنی لڑکے اور لڑکی کو بالغ ہونے پر اختیار ہوتا ہے کہ اس نکاح کو باقی رکھیں یا فسخ کرالیں (الحیلۃ الناجزۃ/۱۹۵۔۱۹۶، الفتاوی الشامیۃ ۳/۶۵، عالمگیری ۱/۲۸۵، ہدایہ ۲/۲۹۷، البحر الرائق ۳/۱۲۰، شرح وقایہ ۲/۲۳، فتح القدیر ۳/۲۹۶، فقہ السنۃ ۲/۱۱۴)۔

(مولانا خورشید انور اعظمی، مولانا محمد روح الامین، مولانا راشد حسین ندوی، مولانا عبد الرحمن پالنپوری، مولانا عبد الرشید قاسمی، مولانا محمد امین، مولانا اخلاق الرحمن قاسمی، مولانا اسرار الحق سبیلی، ڈاکٹر ظفر الاسلام، مولانا عبد القیوم قاسمی وغیرہ)۔

بیشتر مقالہ نگار حضرات کے بقول امام احمد بن حنبل اور امام مالک کے نزدیک باپ کے سوا کوئی بھی نابالغ لڑکی کا نکاح نہیں کر سکتا، اور امام شافعی کے نزدیک نابالغہ کے نکاح کا اختیار صرف باپ اور دادا کو ہے (المغنی ۷/۳۸۲، ہدایہ مع الفتح ۳/۱۷۱، بدایۃ المجتہد ۲/۸، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا اختر امام عادل، مولانا راشد حسین ندوی، مولانا مصلح الدین قاسمی وغیرہ)۔

مولانا مصلح الدین قاسمی، مولانا سراج الدین قاسمی اور مولانا اختر امام عادل کے بقول حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اولیاء کے درمیان ولایت ملزمہ وغیر ملزمہ کا فرق تسلیم نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک نابالغی کا کیا ہوا نکاح خواہ کسی ولی نے کیا ہو بہر صورت لازم ہوگا اور لڑکا یا لڑکی کو خیار بلوغ حاصل نہ ہوگا، مگر امام ابو حنیفہ و محمد نے بچے کے ساتھ باپ دادا اور دیگر اولیاء کی محبتوں اور شفقتوں میں جو مبینہ فرق پایا جاتا ہے اس کا لحاظ کیا ہے (ہدایہ ۲/۲۹۷)۔

مولانا مصلح الدین قاسمی کے بقول امام ابو یوسف اور امام محمد نے تزویج صغار کی صحت وجواز کے لئے کفاءت اور مہر مثل کو

شرط قرار دیا ہے، کیونکہ ولایت مصلحت پر مبنی ہے، اور غیر کفو میں یا غیر مہر مثل میں کیا جانے والا نکاح کسی صورت میں خیر خواہی پر مبنی نہیں ہوسکتا۔

مولانا اختر امام عادل اور مولانا مصلح الدین قاسمی کے بقول مالکیہ کہتے ہیں کہ قیاس کا مقتضی یہ ہے کہ تزویج صغار جائز نہ ہو، مگر آثار مرویہ کی بنا پر باپ کے حق میں قیاس کو ترک کردیا گیا، لہذا باپ کے علاوہ کا حکم قیاس کے تقاضہ پر برقرار رہے گا۔ حنابلہ نے دیکھا کہ تزویج صغار کے سلسلہ میں احادیث باپ پر مقصور ہیں۔ شافعیہ نے احادیث سے استدلال کیا مگر انہوں نے دادا کو باپ پر قیاس کیا۔ حنفیہ نے آیات قرآنیہ جن میں یتامیٰ کی تزویج کا اولیاء کو حکم دیا گیا ہے، ان کے عموم کو تزویج صغار کے بارے میں اختیار کیا ہے۔ مولانا اختر امام عادل شافعیہ کا جواب یہ دیتے ہیں کہ تزویج صغار کے حق کو صرف باپ اور دادا میں محصور کرنا درست نہیں ہے، اس لئے کہ نابالغی کے زمانہ میں نکاح کی حاجت صرف جنسی اغراض کے لئے نہیں ہوتی ہے، بلکہ کفاءت اور اس جیسے دوسرے مصالح بھی مقتضی ہوتے ہیں کہ آئے ہوئے رشتہ کو ضائع نہ کیا جائے، ایسے موقع پر اگر لڑکی کے باپ اور دادا موجود نہ ہوں تو مذکورہ مصالح کی حفاظت کس طرح ہوگی؟ رہی یہ بات کہ باپ اور دادا کو جو قرابت اور شفقت حاصل ہے وہ دوسرے اولیاء کو حاصل نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کمی کا ازالہ ولایت غیر ملزمہ کے ذریعہ ممکن ہے۔

مولانا جمال الدین قاسمی نے لکھا ہے کہ باپ کے کئے ہوئے نکاح میں خیار بلوغ حاصل نہ ہونے کی دلیل امام سرخسی نے امام ابوحنیفہ کی طرف سے دی ہے کہ اگر باپ کے کئے ہوئے نکاح میں خیار بلوغ حاصل ہوتا تو آپ حضرت عائشہؓ کو مطلع فرمادیتے کہ تم کو تمہارے باپ کے کئے ہوئے نکاح کو فسخ کرنے کا اختیار ہے (جبکہ حضرت عائشہؓ کا نکاح صغرسنی میں ہوا تھا اور ان کا نکاح ان کے والد نے کرایا تھا) جیسا کہ آپؐ نے آیت تخییر "فتعالین امتعکنّ واسرّحکنّ سراحاً جمیلا" (احزاب/۲۸) کے موقعہ پر حضرت عائشہؓ کو اطلاع دیتے ہوئے فرمایا تھا کہ میں تمہارے سامنے ایک چیز پیش کرتا ہوں، تم اس بارے میں مجھ سے کچھ نہ کہنا جب تک کہ تم اپنے باپ سے مشورہ نہ کرلو، اور یہ کہنے کے بعد آپؐ نے مذکورہ آیت تخییر حضرت عائشہ کے سامنے پڑھی (مبسوط ۴/۲۱۳) لیکن رخصتی کے بعد آپؐ نے ایسا نہ کیا، تو قاعدہ شرعی بن گیا کہ اگر باپ اپنی نابالغ لڑکی کا نکاح کردے تو اس کو بالغ ہونے پر خیار بلوغ حاصل نہیں ہے۔

☆ ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، جناب شمس پیرزادہ، مولانا جمال الدین قاسمی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا ارشاد احمد اعظمی اور مولانا فیاض عالم قاسمی کے نزدیک باپ اور دادا اور دیگر اولیاء کے کئے ہوئے نکاح کے درمیان فرق نہیں کیا جانا چاہئے، بلکہ دونوں کے کئے ہوئے نکاح میں خیار بلوغ مطلقاً حاصل ہونا چاہئے، مولانا ارشاد احمد اعظمی نے مولانا صدرالدین اصلاحی کی کتاب نکاح کے اسلامی قوانین صفحہ ۶۰ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس استثناء کی بنیاد کسی آیت یا کسی صحیح حدیث یا کسی مسلمہ شرعی اصول پر نہیں ہے بلکہ اس کا تمام تر دارومدار صرف اس خیال پر ہے کہ باپ دادا ایک طرف تو اپنی اولاد کے حق میں انتہائی شفیق ہوتے ہیں اور دوسری طرف پختہ کار

اور صاحب نظر بھی، اس لئے ان سے یہی توقع رکھی جاسکتی ہے کہ انہوں نے مخلصانہ ذمہ داری کا حق پوری طرح ادا کیا ہوگا، مگر آج کتنے ہی افراد ایسے ہیں جو اپنی نابالغ لڑکی کو نکاح کے نام پر فی الواقع فروخت کر رہے ہیں، پھر یہ پہلو بھی پیش نظر ہے کہ سن رسیدہ سرپرستوں اور نوخیز اولاد دونوں کی پسند کا معیار کچھ نہ کچھ مختلف ہوسکتا ہے۔

مولانا فیاض عالم قاسمی اور مولانا جمال الدین قاسمی کا خیال ہے کہ جو حضرات اس سلسلہ میں فرق کے قائل ہیں، ان کے پاس کوئی نص نہیں ہے صرف زمانہ کے حالات ہیں۔

مولانا جمال الدین قاسمی کے بقول ممکن ہے کہ امام ابوحنیفہ اور ان کے ہم خیال فقہاء کے زمانہ میں یہی بات ہو کہ باپ اپنی نابالغ اولاد کی مصلحت کے خلاف کام نہ کرتا ہو، لیکن اگر کسی زمانہ یا ملک میں پیش آمدہ حالات اس کے برخلاف ہوں تو نتیجہ اس سے مختلف ہوگا، خود فقہاء سے یہ امکانی صورت حال پوشیدہ نہ تھی، اسی لئے انہوں نے باپ اور دادا کے کئے ہوئے نکاح کے لازم ہونے کے لئے یہ شرطیں لگائی ہیں کہ باپ، دادا مالی معاملات میں غیر امین نہ ہوں، فاسق اور لاپرواہ نہ ہوں جسے فقہاء کی اصطلاح میں معروف بسوء الاختیار، فاسق متہتک اور ماجن سے تعبیر کیا جاتا ہے (شامی ۴؍۲۳۰) حضرت عائشہؓ کے نکاح سے استدلال کرنے کو کمزور بتاتے ہوئے مولانا جمال الدین قاسمی نے لکھا ہے کہ خیار بلوغ ایک اختیاری فعل ہے، اس بات کا کہیں ثبوت نہیں ہے کہ حضرت عائشہؓ خیار بلوغ کا استعمال کرنا چاہتی تھیں، لیکن چونکہ نکاح ان کے والد کا کیا ہوا تھا اسلئے انہوں نے اس حق کا استعمال نہیں کیا۔

۵۔خیار بلوغ کا حق لڑکی کو کب تک حاصل ہوتا ہے اور کب ساقط ہوجاتا ہے؟ قریب تر ولی زندہ ہو اور نسبۃً دور کے ولی نے لڑکے یا لڑکی کا نکاح کردیا تو یہ نکاح صحیح اور نافذ ہوگا یا نہیں؟

☆ بیشتر مقالہ نگار حضرات کے مطابق خیار بلوغ دو شکلوں میں ہوتا ہے: ایک تو یہ کہ لڑکی کو بالغ ہونے کے وقت یا بالغ ہونے سے پہلے ہی اپنے نکاح کا علم ہو، دوسری شکل یہ ہے کہ بالغ ہونے تک اس کو اپنے نکاح کا علم ہی نہیں ہے۔ پہلی شکل میں خیار بلوغ بالغ ہونے پر لڑکی کو حاصل ہوگا، دوسری شکل میں علم ہونے کے بعد لڑکی کو خیار بلوغ حاصل ہوگا خواہ بالغ ہونے کے بعد کتنا ہی زمانہ کیوں نہ گذر جائے، کیونکہ جب تک کسی چیز کا علم نہ ہو تو اس کے بارے میں کوئی فیصلہ نہیں کیا جاسکتا (ہدایہ ۲؍۲۹۷، تنویر الابصار مع رد المحتار ۳؍۳۰۶، شامی ۲؍۵۰۱)۔

(مولانا سراج الدین قاسمی، مولانا عبد الحنان، مولانا محمد امین، مولانا عبد الرحمن پالنپوری، مولانا ضیاء الحق قاسمی، مولانا جمال الدین قاسمی وغیرہ)۔

عام طور پر مقالہ نگار حضرات نے خیار بلوغ کے ساقط ہونے کے دو اسباب بیان کئے ہیں:

ایک نص، دوسرے دلالت۔ نص کا مطلب یہ ہے کہ لڑکی اپنی زبان سے یا اپنے کسی عمل سے نابالغی کے نکاح کو باقی رکھنے پر

رضامندی ظاہر کردے، اور دلالت کا مطلب یہ ہے کہ لڑکی بالغ ہونے کے بعد سکوت اختیار کرے ۔ زبان یا عمل سے کچھ نہ کرے۔ ان دواسباب میں سے کسی ایک کے پائے جانے سے خیار بلوغ ساقط ہوجائے گا (بدائع الصنائع ۲/۳۱۶، مقالہ مولانا سراج الدین قاسمی)۔

دوسرے سبب کا اعتبار صرف باکرہ کے سلسلہ میں کیا جائے گا، ثیبہ کے حق میں نہیں، یعنی جس طرح نکاح میں باکرہ کا سکوت اجازت تصور کیا گیا ہے، اسی طرح یہاں بھی اس کے سکوت کو رضامندی تصور کیا جائے گا، برخلاف ثیبہ کے کہ جس طرح نکاح میں اس کیلئے زبان سے اجازت ضروری ہے، اسی طرح خیار بلوغ میں بھی صاف طریقہ سے عمل سے یا زبان سے اس کا اظہار ضروری ہے (شرح وقایہ ۲/۲۴، عنایہ علی الفتح ۳/۱۷۸، بدائع الصنائع ۲/۳۱۶، عالمگیری ۱/۲۸۶، شامی ۲/۳۳۵، مقالہ مولانا شیر علی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مولانا سراج الدین قاسمی)۔

☆ بیشتر مقالہ نگار حضرات کے نزدیک خیار بلوغ کے استعمال کے تین مرحلے ہیں:

۱۔ جس وقت بھی بالغ ہو، فوراً کہے کہ میں اپنے نکاح کو رد کرتی ہوں، اگر باکرہ نے خاموشی اختیار کرلی تو چاہے ابھی بلوغ کی مجلس ختم نہ ہوئی ہو، باکرہ کا خیار بلوغ ساقط ہوجائے گا، کیونکہ باکرہ کا خیار بلوغ مجلس کے آخر تک باقی نہیں رہتا ہے (بدائع الصنائع ۲/۳۱۶، مقالہ مولانا سراج الدین قاسمی)۔

مولانا اسعد فلاحی، مولانا ظفر عالم ندوی اور مولانا مصطفیٰ قاسمی کے بقول ابوبکر خصاف کی رائے ہے کہ خیار بلوغ مجلس کے اختتام تک رہے گا (شرح وقایہ ۲/۲۷۹) مولانا عبدالرشید قاسمی کے بقول امام محمد کے نزدیک خیار ممتد ہوگا یعنی وہ لڑکی جان لے کہ اس کے لئے خیار ہے۔

۲۔ دوسرا مرحلہ یہ ہے کہ عورت فوراً دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں تلاش کرے اور ان کو گواہ بناکر ان کے سامنے کہے کہ میں بالغ ہوئی ہوں اور تم کو گواہ بناکر کہتی ہوں کہ میں اپنی نابالغی کا نکاح رد کرتی ہوں (فتاویٰ ہندیہ ۱/۲۸۳، مقالہ مولانا سراج الدین قاسمی، مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا عبدالحنان وغیرہ)۔

۳۔ تیسرا مرحلہ یہ ہے کہ عورت قاضی سے رجوع کرے، پھر قاضی فیصلہ کرے گا اور اسطرح یہ نکاح ختم ہوجائے گا۔

مولانا محمد احسان اور مولانا راشد حسین ندوی نے وضاحت کی ہے کہ اگر لڑکی نے بالغہ ہونے پر سابقہ نکاح کو رد کرکے اس پر گواہ بنالئے لیکن قاضی کے یہاں مرافعہ میں تاخیر ہوگئی تو بھی خیار بلوغ ساقط نہ ہوگا (البحر الرائق ۳/۱۳۲، ہدایہ مع الفتح ۳/۱۷۷) البتہ مولانا محمد احسان کے مطابق شرط یہ ہے کہ اس درمیان وہ لڑکی صراحۃً یا دلالۃً اس نکاح پر اپنی رضا کا اظہار نہ کردے (الفتاویٰ الہندیہ ۱/۲۸۶)۔

مولانا راشد حسین ندوی کے بقول صراحۃً رضامندی سے مراد زبان سے رضامندی کا اظہار ہے، اور دلالۃً رضامندی یہ ہے کہ کوئی ایسی چیز پائی جائے جو رضامندی پر دلالت کرتی ہو، مثلاً:

۱۔ برضا ورغبت وطی پر قادر ہونا ۲۔ نفقہ یا مہر کا مطالبہ کرنا ۳۔ بوسہ وغیرہ لینا۔

مجلس سے اٹھ جانے یا شوہر کا کھانا کھالینے سے عورت کا خیار باطل نہ ہوگا (البحر الرائق ۳؍۱۲۳، فتح القدیر ۳؍۱۷۹) اگر عورت کہے کہ وطی جبراً کی گئی تھی تب بھی اسی کی تصدیق کی جائے گی (مصادر مذکورہ)۔

☆ مولانا محمد احسان صاحب اور مولانا اختر امام عادل کے بقول فقہاء کے نزدیک خیار بلوغ کے مسئلہ سے عورت کا ناواقف ہونا عذر نہیں ہے، لہذا بعد میں مسئلہ معلوم ہونے پر عورت کو خیار بلوغ حاصل نہ ہوگا (فتاوی ہندیہ ۱؍۲۸۶)، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا حبیب اللہ قاسمی، مولانا محمد احسان اور مولانا اختر امام عادل کے نزدیک فقہاء کا قول راجح ہے اور جہل عذر نہیں ہے، مولانا اختر امام عادل نے اس کی دلیل یہ دی ہے کہ آزاد مسلم گھرانوں میں بچوں اور بچیوں کی دینی تعلیم وتربیت مامور بہ ہے۔

☆ مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا جمال الدین قاسمی اور مولانا فیاض عالم قاسمی کے نزدیک آج کے دور میں جہالت عام ہونے کی وجہ سے خیار بلوغ کے علم نہ ہونے کو بھی عذر میں شمار کرنا چاہئے اور علم کے بعد خیار بلوغ کا استعمال معتبر قرار دینا چاہئے۔ مولانا ظفر عالم ندوی کا استدلال یہ ہے کہ اگر فقہاء کی رائے اور دلائل کا جائزہ لیا جائے تو واضح ہوجائے گا کہ اس مسئلہ کی بنیاد کوئی نص نہیں ہے، بلکہ یہ محض اجتہادی رائے ہے جو عرف اور حالات پر مبنی ہے، صاحب ہدایہ نے جو یہ کہا ہے کہ ہمارے دار یعنی دار الاسلام میں جہل عذر نہیں ہے (ہدایہ ۲؍۲۱۷) اس سے یہ معلوم ہوا کہ اگر دار الاسلام نہ ہو تو جہل کو عذر مانا جائے گا۔ مولانا جمیل احمد نذیری کا رجحان بھی اسی کی طرف ہے۔

☆ مولانا ظفر عالم ندوی کا کہنا ہے کہ خیار بلوغ کے استعمال کے طریقہ کے سلسلہ میں فقہاء کا یہ قول کہ باکرہ اگر بلوغ کے بعد خموشی اختیار کرلے تو اسے رضامندی قرار دیا جائے گا، اور اس کے برخلاف ثیبہ کے لئے زبان سے اظہار ضروری ہے محض سکوت کافی نہیں، نص پر مبنی نہیں ہے بلکہ محض اجتہادی ہے۔ ان کے بقول موجودہ دور میں باکرہ کے لئے بھی رضامندی پر صریح قول یا عمل آجانے کے بعد ہی خیار بلوغ ساقط ہونا چاہئے۔ حکیم ظل الرحمن کے بقول عین خیار بلوغ کے وقت رد کرنے کا اختیار اور اس کے بعد عدم اختیار کا مسئلہ قابل غور ہے، کیونکہ یہ بھی ممکن ہے کہ اس وقت کوئی شخص بطور شاہد موجود نہ ہو جس کے سامنے لڑکی اپنے رد کا اظہار کرسکے اور بعد میں اس کا اعتبار نہ کیا جائے، یہ بھی ممکن ہے کہ لڑکے کے حالات اس وقت کے بعد سامنے آئیں جب لڑکی کی رخصتی ہونے والی ہو، مثلاً جہیز کے مطالبہ کے پورا نہ ہونے پر یا غیر معمولی مطالبہ کی بنیاد پر لڑکی اس نکاح کو قبول کرنے کے لئے تیار نہ ہو، یہ مسئلہ علماء کے لئے قابل تحقیق ہے کہ یہ حق لڑکی کے والدین کے گھر سے پہلی رخصتی سے قبل تک دے دیا جائے۔

ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی کے نزدیک خیار بلوغ کا حق لڑکی کو علامت بلوغ یعنی پہلی بار رویت دم کے وقت حاصل ہوتا ہے اور دوسرے حیض کے آنے تک رہنا چاہئے، یا یہ کہ اس سے پہلے اس کے کسی عمل سے قبولیت اور موافقت کا اظہار ہوجائے۔ جناب شمس پیرزادہ کے نزدیک خیار بلوغ کا حق لڑکی کو اس وقت تک حاصل ہوتا ہے جب تک کہ وہ معاملہ کو اچھی طرح سمجھ نہ لے یا جب تک

شوہراس سے مباشرت نہ کرلے۔مولانا سراج الدین قاسمی نے صراحت کی ہے کہ خیار بلوغ لڑکی کو بالغ ہونے سے پہلے نہیں ملے گا، مثلاً وہ نکاح پر رضامندی ظاہر کرے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا،اس کی وجہ یہ ہے کہ بلوغ سے پہلے اس کے اندر رضاوعدم رضا کی اہلیت ہی نہیں ہے(بدائع الصنائع ۲/۳۱۶)۔

☆ بیشتر مقالہ نگار حضرات کے نزدیک اگر ولی اقرب کے ہوتے ہوئے ولی ابعد نابالغہ کا نکاح کردے تو ولی اقرب کی اجازت پر موقوف رہتا ہے کہ اس کو باقی رکھے یا رد کردے، ہاں اگر ولی اقرب غیبت منقطعہ کے ساتھ غائب ہو تو ولی ابعد کا کیا ہوا نکاح جائز ہے (عالمگیری ۱/۲۸۵، در مختار مع رد المحتار ۲/۳۱۵، ہدایہ ۲/۳۱۹، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مولانا عبدالحنان، مولانا ابوالحسن علی، مولانا شیرعلی، مولانا ظفر الاسلام، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مولانا سراج الدین قاسمی، مولانا اختر امام عادل وغیرہ)۔

غیبت منقطعہ کی حد کیا ہے؟اس سلسلہ میں مولانا ظفر الاسلام صاحب لکھتے ہیں:

تجرید میں مرقوم ہے کہ قافلے جہاں سے ان کے وطن میں سال میں ایک سے زائد بار پہونچ سکتے ہوں تو وہ غیبت منقطعہ نہیں ہے،غیبت منقطعہ کی تحدید ایک سال کی مسافت سے اور بعضوں نے ایک ماہ کی مسافت سے کی ہے۔

صاحب کنز نے قصر کی مسافت کو معیار قرار دیا ہے(کنز الدقائق علی البحر الرائق ۳/۱۲۶)۔

مولانا عبدالرحمن پالنپوری، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا راشد حسین ندوی، مولانا ضیاء الحق قاسمی، مولانا اختر امام عادل اور مولانا شیرعلی کے نزدیک اگر ولی اقرب غائب ہو یا ایسے مقام پر ہو کہ اس کی رائے سے استفادہ وقت کے اندر ممکن نہ ہو اور اس کی آمد یا منظوری حاصل کرنے کے انتظار میں کفو اور مناسب رشتہ کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو ولی ابعد کو نابالغہ کے نکاح کا اختیار ہوگا اور اس کا کیا ہوا نکاح منعقد ہوگا۔مولانا اختر امام عادل کے نزدیک غیبت منقطعہ کی راجح تعریف یہی ہے،ان کے مطابق مسافت قصر کو اس کی حد قرار دینے کا قول محققین کے نزدیک مرجوح ہے(رد المحتار: باب الولی ۲/۳۳۳)۔مولانا راشد حسین ندوی کے بقول اس (قول اول) کو ہدایہ میں اقرب الی الفقہ کہا گیا ہے، ابن فضل نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، مبسوط، ذخیرہ، اور مجتبی میں اس کو اصح قرار دیا گیا ہے (البحر الرائق ۳/۱۲۶)۔المغنی (۷/۳۷۰) میں امام احمد کی طرف سے بھی ایسا قول نقل کیا گیا ہے۔

☆ قاضی خاں نے مشائخ کے قول کو ترجیح دی ہے اور اس پر ایک جزئیہ کی تفریع کی ہے کہ ولی ابعد اگر اسی شہر میں اس طرح چھپ جائے کہ اس سے رابطہ قائم کرنا مشکل ہو رہا ہو تو یہ غیبت منقطعہ مانی جائے گی (البحر الرائق ۳/۱۲۶، رد المحتار ۲/۳۱۵)۔مولانا راشد حسین ندوی کے بقول آج کے ترقی یافتہ دور میں مشائخ کا فتوی مناسب ہے، اس لئے کہ کبھی آدمی ایک ہی شہر میں اس طرح لاپتہ ہو جاتا ہے کہ اس کی رائے لینا ممکن نہیں ہوتا، جبکہ کبھی دور دراز مقام مثلاً یورپ وامریکہ میں رہتے ہوئے بھی اس کا مواصلاتی رابطہ اپنے اعزہ سے قائم رہتا ہے اور چند لمحات میں ان سے مشورہ لینا اور رائے جاننا آسانی سے ممکن ہوتا ہے،لہذا پہلی صورت میں یہ کہہ کر

کہ مسافت قصر نہیں پائی جارہی ہے ولایت تفویض نہ کرنا، اور دوسری میں مسافت قصر پائے جانے کی وجہ سے ولایت ابعد کو تفویض کردینا مناسب معلوم نہیں ہوتا۔ مولانا اسعد اللہ قاسمی کے بقول اگر ولی کا اتا پتانہ ہوتب تو ولی ابعد نابالغہ کا نکاح کرسکتا ہے لیکن اگر اس کا پتہ ہوتو موجودہ دور میں خواہ کتنا ہی دور ہو فوری طور پر فون یا فیکس کے ذریعہ رائے معلوم ہوسکتی ہے، اس لئے ایسی صورت میں ولی اقرب موجود ہے تو محض اس کا سکوت کافی نہیں ہوگا بلکہ جب زبان سے یا دلالت سے (مثلاً شوہر سے مہر کی رقم وصول کرنا) اجازت دے گا تو نکاح صحیح ہوگا (درمختار ۳/۶۹۔۷۰)۔

مولانا ظفر الاسلام کے بقول قریب تر ولی کی موجودگی میں کئے ہوئے نکاح کے سلسلہ میں امام مالک کے تین اقوال ہیں، بشرطیکہ یہ نکاح باپ کے علاوہ کسی اور نے کیا ہو: قول اول فسخ نکاح، قول ثانی جواز نکاح، اور قول ثالث یہ کہ اقرب کی صوابدید پر محمول ہوگا۔ حضرت امام شافعی کے نزدیک یہ نکاح منعقد ہی نہ ہوگا، باکرہ کا نکاح ہو یا ثیبہ کا (بدایۃ المجتہد للقرطبی ۲/۱۵)۔ مولانا جمال الدین قاسمی کے بقول امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک اگر ولی اقرب نہ ہو تو مولی علیہ کا نکاح حاکم وقت کرے گا، کیونکہ ولی ابعد کے لئے اقرب کی موجودگی میں اپنے حق ولایت کا حصول ممکن ہے، اس لئے ولایت حاکم وقت کو دفع ظلم کی غرض سے حاصل ہوجاتی ہے اور وہ نکاح صغیر وصغیرہ کا مجاز ہے، مگر مولانا جمال الدین قاسمی کا خیال یہ ہے کہ یہ رائے حدیث "النكاح إلى العصبات" (بدائع الصنائع ۲/۲۴۰) نیز آپ ؐ کے عمل یعنی آپ ؐ نے اپنے چچا کی صاحبزادی کا نکاح عصبہ ہونے کے ناطے کرایا (فتح القدیر ۲/۴۰۶) کے خلاف ہے، اس لئے ان کے نزدیک یہ محل نظر ہے۔

مولانا محمد احسان کے نزدیک اگر ولی اقرب ہم کفو رشتہ ملنے پر لڑکی کا نکاح نہ کرے اور ضرورت کے باوجود ٹال مٹول سے کام لے تو ولی ابعد کو نکاح کی ولایت حاصل ہوجائے گی الا یہ کہ ولی اقرب کے سامنے کوئی دوسرا بھی ہم کفو رشتہ موجود ہو (ردالمحتار ۳/۸۲)، لیکن ولایت ولی ابعد کے بجائے صحیح اور مفتی بہ قول کے مطابق قاضی کی طرف منتقل ہوگی (البحر ۳/۱۳۶)، البتہ جس مقام پر نظام قضاء موجود نہ ہو تو بلاوجہ رد کرنے کی صورت میں ولایت ولی ابعد کی طرف منتقل ہوگی، مگر اس صورت میں ولی ابعد کی طرف سے مکرر اجازت شرط ہے (البحر ۳/۱۳۶)۔

مولانا اختر امام عادل لکھتے ہیں کہ ایک قابل لحاظ صورت یہ ہے کہ ولی کی غیبت منقطعہ کی صورت میں اگر ولی ابعد نابالغہ کا نکاح کردے اور دوسری طرف ولی اقرب بھی اپنے مقام پر اس کا نکاح دوسرے سے کردے تو اس صورت میں کس کا نکاح نافذ ہوگا؟ بعض فقہاء نے اس صورت میں دونوں کو ولی مساوی کے درجہ میں رکھا ہے، اس لئے کہ ایک کو قرب ولایت اور بُعد تدبیر حاصل ہے تو دوسرے کو قرب تدبیر اور بُعد قرابت حاصل ہے، اس لئے اس صورت میں جس کا نکاح تاریخی طور پر پہلے واقع ہوگا اس کا نکاح نافذ ہوگا، اگرچہ بہت سے فقہاء کو اس سے اختلاف ہے، ان کے نزدیک غیبت منقطعہ کی صورت میں ولی اقرب معدوم کے حکم میں ہے اور مکمل ولایت نکاح اس کے بعد والے ولی کو حاصل ہوتی ہے، اس لئے ولی اقرب کا اپنے مقام پر کیا ہوا نکاح کسی صورت میں نافذ نہ ہوگا، صاحب ہدایہ وغیرہ کا رجحان اسی قول کی طرف ہے۔

٦۔اگر ولی اپنے کسی مفاد کی خاطر نامناسب جگہ لڑکی کی شادی کردے تو قاضی ثبوت کے بعد اس نکاح کو فسخ کرسکتا ہے یا نہیں؟

☆ صورت مسئولہ میں تقریباً تمام ہی مقالہ نگار حضرات کے بقول قاضی اس نکاح کو فسخ کرسکتا ہے، کیونکہ ولایت مشتمل ہوتی ہے خیر خواہی پر، جب خیر خواہی مفقود ہے تو ولایت بھی مسلوب ہے، لہٰذا قاضی اس نکاح کو فسخ کرنے کا مجاز ہے (درمختار مع رد المحتار ۲/۶۶۔۶۷، فتاویٰ خیریہ ۱/۳۳، احسن الفتاویٰ ۵/۱۰۵، ہدایہ ۲/۳۰۱، الحیلۃ الناجزۃ ۱۹۶، امداد الفتاویٰ ۲/۲۲۷، البحر الرائق ۳/۱۳۵، جامع الرموز ۲/۲۵۷، ودر المنتقی شرح الملتقی ۱/۳۲۸، بوادر النوادر ۲/۹۶، جواہر الفقہ ۲/۱۱۵، فقہ السنۃ ۲/۲۳۹)۔

(مقالہ مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا اختر امام عادل، مولانا ابوالحسن علی، مولانا محمد امین، مولانا ظفر الاسلام، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مولانا خورشید انور اعظمی، مولانا ارشاد احمد اعظمی، مولانا جمال الدین قاسمی، مولانا سراج الدین قاسمی، مولانا راشد حسین ندوی وغیرہ)۔

جناب شمس پیرزادہ، مولانا عطاء اللہ قاسمی اور مولانا عبدالحنان کے نزدیک قضائے قاضی کی ضرورت ہی نہیں ہے، لڑکی ازخود مذکورہ نکاح کو فسخ کرسکتی ہے۔

مولانا محمد روح الامین اور مولانا عبداللطیف پالنپوری کے نزدیک یہ نکاح منعقد ہی نہ ہوگا۔

مولانا ضیاء الحق کہتے ہیں کہ اگر ولی کی یہ حالت (یعنی لالچ، آوارگی، ناعاقبت اندیشی وغیرہ) چھپی ہوئی ہے تب تو کوئی بات نہیں، ورنہ لڑکی بالغ ہونے کے بعد نکاح فسخ کراسکتی ہے۔

☆ بیشتر مقالہ نگار حضرات نے ولی کے معروف بسوء الاختیار، ماجن اور متہتک ہونے کی وضاحت اس طرح کی ہے:

الظاهر أن المراد أنهما لا يحسنان التصرف إما لطمع أو سفه أو غير ذلك (طحطاوی ۲/۳۴)۔ یہ بات ظاہر ہے کہ باپ دادا کے معروف بسوء الاختیار ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسی طمع یا ناعاقبت اندیشی وغیرہ کی وجہ سے ٹھیک طور پر تصرف نہ کرسکتے ہوں۔ مولانا سید اسرار الحق سبیلی کے بقول معروف بسوء الاختیار کے لئے پچھلا تجربہ ضروری نہیں بلکہ ایسا شخص مراد ہے کہ اس کی بے وقوفی یا لالچ کی بنا پر اس کی ناپسندیدگی لوگوں میں مشہور ہوجائے (کتاب التعریفات للجرجانی ۱/۲۲۵ طبع دار الرشاد قاہرہ)۔

فاسق متہتک کی تشریح علامہ ابن عابدینؒ نے قاموس کے حوالہ سے یہ بیان کی ہے:

في القاموس رجل منهتک و متهتک و مستهتک لا يبالي أن يهتک ستره (شامی ۲/۳۲۱)۔

یعنی جو فسق میں مبتلا ہونے کے ساتھ بے باک اور بے غیرت ہو، فسق میں اتنا ڈھیٹ ہوچکا ہو کہ اپنی عزت کا اسے بالکل خیال نہ ہو۔

ماجن کا مفہوم علامہ ابن عابدین نے ''مغرب'' کے حوالہ سے یہ بیان کیا ہے کہ جو اپنی عزت کی طرف سے غافل ہو، اور اتنا

بے حیا ہو کہ لوگوں کے کچھ کہنے سننے کا بھی اس پر اثر نہ ہوتا ہو۔

(منحۃ الخالق علی البحر ۳/۱۳۵، مقالہ مولانا جمال الدین قاسمی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا عبدالرشید قاسمی، مولانا اختر امام عادل، مولانا عبدالقیوم قاسمی وغیرہ)۔

☆ بیشتر مقالہ نگار حضرات نے یہ سوال بھی اٹھایا ہے کہ کیا مذکورہ عیوب میں ولی کا معروف ومشہور ہونا ضروری ہے یا کہ ان عیوب کا محض تحقق وتیقن ہی کافی ہے؟

بیشتر مقالہ نگار حضرات کے نزدیک صرف ان عیوب کا تحقق کافی ہے، ان میں مشہور ہونا ضروری نہیں، اس کی دلیل ان حضرات نے یہ دی ہے کہ یہ دونوں چیزیں (ان عیوب کا تحقق اور ان میں شہرت) لازم ملزوم ہیں، یعنی جس شخص میں یقینی طور پر یہ عیوب پائے جاتے ہیں وہ عموماً ان عیوب میں معروف ومشہور بھی ہوتا ہے، اس لئے ان کے ساتھ شہرت کا اطلاق کردیتے ہیں، ورنہ ان عیوب کا صرف تحقق ہی کافی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ان تینوں (سوء اختیار، مجون، فسق وتہتک میں سے صرف سوء اختیار کے ساتھ عرف یا معروف کا لفظ آیا ہے، ماجن اور فاسق متہتک میں عرف یا معروف کی قید بالاتفاق نہیں ہے، تو جس طرح ان دو اوصاف مجون اور فسق میں صرف تحقق کافی ہے اسی طرح اس میں بھی صرف تحقق کافی ہونا چاہئے (مقالہ مولانا جمال الدین قاسمی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مولانا اسعد اللہ قاسمی، مولانا اسعد فلاحی، مولانا خورشید احمد اعظمی وغیرہ)۔

مولانا عطاء اللہ قاسمی مزید لکھتے ہیں کہ منحۃ الخالق میں خیر الدین رملی سے "إن علم سوء تدبيره" منقول ہے، اس سے بھی صرف تیقن وتحقق ثابت ہوتا ہے، شہرت نہیں۔

بیشتر مقالہ نگار حضرات نے لکھا ہے کہ شامی نے معروف بسوء الاختیار کی یہ تشریح کی ہے کہ باپ کو معروف بسوء الاختیار اس صورت میں قرار دیا جائے گا جبکہ ایک مرتبہ اس سے پہلے بھی وہ ایک لڑکی کا نکاح جان بوجھ کر اس کے مصالح کے خلاف کرچکا ہو، اس لئے کہ اس کے بغیر اس کی غلط ذہنیت کا اندازہ لگانا اور اس کا معروف بسوء الاختیار ہونا بہت مشکل ہے، لہذا سوء اختیار سے کیا ہوا پہلا نکاح اس لئے درست ہوجائے گا کہ اس تعلق سے اس کی کوئی شہرت نہیں، لیکن دوسری لڑکی کا نکاح صحیح نہیں ہوگا اس لئے کہ اب وہ معروف بسوء الاختیار ہوچکا ہے (رد المحتار ۲/۳۳۰، مقالہ مولانا خورشید انور اعظمی)۔

مولانا عبدالرحمن پالنپوری، مولانا خورشید انور اعظمی، مولانا عبدالقیوم قاسمی اور مولانا مصلح الدین قاسمی نے شامی کی اس تشریح کو ترجیح دی ہے، لیکن مولانا اختر امام عادل، مولانا ابوالحسن علی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا محمد احسان، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا فیاض عالم قاسمی، مولانا اسعد فلاحی کے نزدیک علامہ شامی کی یہ تشریح جمہور فقہاء کی تصریحات کے خلاف ہونے کی وجہ سے محل نظر ہے۔ مولانا اختر امام عادل اور مولانا ابوالحسن علی کے بقول علامہ شامی نے اس کی توجیہ یہ نقل کی ہے کہ اگر فقہاء کے نزدیک محض تحقق کافی ہوتا اور شہرت کی ضرورت نہ ہوتی تو وہ یہ مسئلہ ہرگز بیان نہ کرتے کہ اگر باپ یا دادا اپنی زیر ولایت لڑکی کا نکاح غیر کفو میں یا غبن

فاحش کے ساتھ کردے تو بھی وہ نکاح لازم ہوگا، حالانکہ عدم کفاءت یا غبن فاحش کی بنا پر سوء اختیار متحقق ہے، مولانا ابوالحسن علی اور مولانا اختر امام عادل نے اس توجیہ کا جواب یہ دیا ہے کہ عدم کفاءت یا غبن فاحش کی ہر صورت کو یقینی طور پر سوء اختیار قرار دینا زیادتی ہے، بعض اوقات ایک شفیق باپ مہر کی کمی یا غیر کفو ہونے پر اس لئے راضی ہوجاتا ہے کہ دوسرے مصالح اس میں محسوس کرتا ہے، مثلاً ایک عالم صالح غیر کفو ہے اور مہر بھی مہر مثل سے کم دے رہا ہے، مگر وہ ایسا معروف باصلاح عالم ہے کہ اس کے ساتھ لڑکی کی زندگی دینی و دنیوی دونوں اعتبار سے خوشگوار رہنے کی قوی امید ہے، تو یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ مہر مثل سے کم پر یا غیر کفو میں عقد کرنے سے سوء اختیار متحقق ہوگیا، یہ سوء اختیار نہیں بلکہ عین خیر خواہانہ اختیار ہے۔

مولانا ابوالحسن علی، مولانا اختر امام عادل، مولانا اسعد فلاحی، مولانا محمد احسان، مولانا شاہد قاسمی اور مولانا فیاض عالم قاسمی کے نزدیک فقہاء نے معروف کی قید اس لئے لگائی ہے تاکہ سوء اختیار میں کسی قسم کا اشتباہ نہ رہے، یہ مطلب نہیں کہ اشتہار شرط ہے (کشف الغبار عن مسئلہ سوء الاختیار ملحق باحسن الفتاوی ۱۲/۵-۱۳، جواہر الفقہ ۲/۱۱۷-۱۱۸)۔

مولانا اختر امام عادل، مولانا محمد احسان اور مولانا جمیل احمد نذیری کے خیال میں جب باپ، دادا کا سوء اختیار غیر مشتبہ ہوجائے تو اب ان کے کئے ہوئے نکاح کو لازم قرار دینے کی وہ علت باقی نہیں رہی جس کی بنا پر باپ یا دادا کے کئے ہوئے نکاح کو دوسرے اولیاء سے امتیاز دیا گیا ہے یعنی وفور شفقت، لہذا ایسی صورت میں لڑکی کو قاضی کے یہاں دعویٰ پیش کرکے نکاح فسخ کرانے کا اختیار ہونا چاہئے۔

مولانا ابوالحسن علی اور مولانا محمد احسان کے نزدیک اگر علامہ شامی کی تشریح اختیار کی جائے تو تجربہ کے لئے ہر جگہ پہلی لڑکی کو قربان کرنا ہوگا، جو ظلم ہے اور تفقہ سے بھی بعید ہے۔

☆ مولانا ظفر الاسلام اور مولانا اختر امام عادل لکھتے ہیں کہ کتب فقہ کی بعض عبارتوں میں ہے کہ نکاح باطل ہوجاتا ہے، جس سے بظاہر لگتا ہے کہ نکاح کا انعقاد ہی نہیں ہوتا، مگر یہ صحیح نہیں، زیادہ محقق اور راجح قول یہ ہے کہ نکاح تو ہوجاتا ہے مگر سوء اختیار کی بنا پر باطل ہوسکتا ہے، بشرطیکہ لڑکی بعد بلوغ اپنی ناراضگی کا اظہار کرے اور عدالت سے رجوع کرے (فتاوی خیریہ ۱/۲۳، شامی ۲/۳۱۸)۔
مولانا ظفر الاسلام کے بقول ظہیریہ میں ہے کہ قاضی دونوں میں تفریق کرادے گا، ان کے بقول ذخیرہ میں مذکور ہے کہ باطل کا معنی "سیبطل" ہے اور یہی ان کے نزدیک راجح ہے (البحر الرائق ۳/۱۳۵)۔

مولانا اختر امام عادل کے بقول یہ بات (بعد بلوغ لڑکی کے اظہار ناراضی اور عدالت سے رجوع کی صورت میں بطلان نکاح) اس لئے بھی قرین قیاس ہے کہ فسق ولاپرواہی کی بنا پر انسان کی ولایت بالکلیہ ساقط نہیں ہوجاتی بلکہ اس کا نفاذ ولزوم ساقط ہوجاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ کوئی فاسق ومتہتک شخص کفو میں مہر مثل کے عوض لڑکی کا نکاح کردے تو وہ نکاح درست اور نافذ ہوگا (شامی ۲/۳۰۳) غالباً اسی بنا پر علامہ ابن ہمام نے بزازیہ کے اس جزئیہ کو جس میں ولی کے فاسق ہونے کی صورت میں قاضی کو نکاح کا اختیار دیا گیا ہے، مذہب کا غیر معروف قول بتایا ہے (حوالہ سابق)۔

مولانا ارشاد احمد اعظمی کی رائے ہے کہ اگر قاضی اس نتیجہ پر پہونچتا ہے کہ ولی نے اس کے ساتھ زیادتی کی ہے اور نکاح میں لڑکی کے مصالح کا لحاظ نہیں کیا ہے تو اس نکاح کو فسخ کرنے کا اسے اختیار ہونا چاہئے۔

☆ مولانا خورشید احمد اعظمی لکھتے ہیں کہ یہ بات کچھ عجیب سی لگتی ہے کہ نکاح میں انتظام مصالح کو اہمیت دی گئی ہے بلکہ اسے بنیاد بنایا گیا ہے، پھر بھی لڑکی اپنے انتخاب سے عرفی غیر کفو میں نکاح کرلے تو عورت کے اولیاء کو اعتراض وفسخ کا حق حاصل ہو، اور اگر باپ دادا صغیرہ کا نکاح غیر کفو میں کردیں تو وہ نافذ ہو، عورت جسے شوہر کے ساتھ نباہ کرنا یا نہ کرنا ہے اسے کوئی اختیار حاصل نہیں۔ اسی طرح اگر باپ یا دادا سے سوء اختیار بالکل ظاہر ہوا گرچہ پہلی ہی مرتبہ کیوں نہ ہو تو بھی وہ نکاح نافذ رہے اور عورت کو اس بات کا خیار نہ ہو کہ وہ شوہر کے شرابی اور فاسق ہونے پر نکاح کو فسخ کراسکے، ان کے نزدیک اگر ولی نے کسی عاقلہ بالغہ عورت کا نکاح کسی نامناسب جگہ کردیا اور عورت کو حالات کا علم نہیں ہے تو حالات کا علم ہونے پر عورت کو خیار فسخ حاصل ہونا چاہئے۔

اس ضمن میں انہوں نے اور مولانا مصطفیٰ قاسمی نے (نسائی ۲/۷۷، ابن ماجہ ۱/۱۳۵، ترمذی ۱/۲۰۱، بخاری ۲/۷۷۱۔۷۷۲، مشکوۃ ۲۷۰۔۲۷۱ کے حوالہ سے) حضرت خنساء بنت خدام رضی اللہ عنہا اور حضرت ابن عباس کی دو روایتیں نقل کی ہیں جو سوال نمبر (۴) کے تحت ذکر کی جاچکی ہیں۔

۷۔ ولی کون لوگ ہیں اور اولیاء میں باہم ترتیب کیا ہے؟

☆ اس سلسلہ میں بیشتر مقالہ نگار حضرات نے ائمہ اربعہ کے مندرجہ ذیل مسالک ذکر کئے ہیں:

امام مالک اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک صرف باپ کو ولایت حاصل ہے۔ امام شافعی کے نزدیک باپ کے ساتھ دادا کو بھی ولایت حاصل ہے۔ احناف کے نزدیک ولایت فی النکاح کی ترتیب وراثت کی ترتیب کے مطابق ہے۔

عصبہ کی تین قسمیں ہیں: عصبہ بنفسہ، عصبہ بغیرہ، عصبہ مع غیرہ۔ پھر عصبہ بنفسہ کی چار جہتیں ہیں:

۱۔ بنوۃ (بیٹا ہونا) ۲۔ ابوۃ (باپ ہونا) ۳۔ اخوۃ (بھائی ہونا) ۴۔ عمومۃ (چچا ہونا)۔

مولانا جمال الدین قاسمی کے بقول اگر ان عصبات میں سے کوئی ایک ہی فرد ہو تو ولایت اسی کو حاصل ہوگی، دوسرا اس میں شریک نہیں ہوگا، اور اگر عصبہ بنفسہ کئی ہوں اور ان کی جہتیں الگ الگ ہوں تو جو جہت کے اعتبار سے زیادہ قریب ہوں انہیں حق تقدم حاصل ہوگا، اور اگر ایک ہی جہت کے کئی ایک ہوں تو قریب ترین درجہ کو حق تقدم حاصل ہوگا، مثلاً باپ دادا ہوں تو باپ کو، بیٹا پوتا ہوں تو بیٹا کو حق تقدم حاصل ہے، اور اگر جہت اور درجہ دونوں یکساں ہوں تو جو قرابت میں ماں باپ دونوں کی طرف منسوب ہوں ان کو ایسے حضرات پر حق تقدم حاصل ہے جو صرف باپ یا صرف ماں شریک ہوں (الاحوال الشخصیۃ ۹/۴۵۹)، اور اگر درجہ اور قوت قرابت میں سب یکساں ہوں تو ہر ایک کو علی وجہ الکمال ولایت حاصل ہوگی (تاتارخانیہ ۳/۲۲)۔

بیشتر مقالہ نگار حضرات نے ان لوگوں کی تفصیلی فہرست بھی پیش کی ہے جن کو درجہ بدرجہ اپنے زیرِ ولایت لڑکے یا لڑکی پر حق تصرف حاصل ہوگا (مولانا جمال الدین قاسمی، مولانا عبد الحنان، مولانا ابوسفیان مفتاحی وغیرہ)۔

ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی کے بقول ولایت کا سب سے زیادہ حقدار باپ ہے، اس کے بعد شریعت نے اولیاء کی کوئی ترتیب مقرر نہیں کی ہے، ماں کی غیر موجودگی میں خاندان کے بڑے بوڑھوں (جن کی امارت سب تسلیم کرتے ہوں اور جو گھر کا خرچ چلاتے ہوں) کو ولایت حاصل ہوگی۔

۸۔ اگر متعدد مساوی اولیاء ہوں تو کسی ایک کی اجازت کافی ہوگی یا تمام اولیاء کا اتفاق ضروری ہوگا؟

☆ تقریباً تمام ہی مقالہ نگار حضرات کے نزدیک اگر کسی لڑکی کے یکساں درجہ کے ایک سے زائد ولی ہوں تو اس کے نکاح کی صحت کے لئے کسی ایک ولی کی اجازت کافی ہوگی اور تمام مساوی اولیاء کا اتفاق ضروری نہیں ہوگا، مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا اختر امام عادل اور مولانا راشد حسین ندوی نے ترمذی اور سنن ابی داؤد کی یہ روایت بطور دلیل پیش کی ہے:

عن سمرة بن جندب أن رسول الله ﷺ قال: أيما امرأة زوّجها وليان فهي للأول منهما (تحفۃ الاحوذی مع جامع الترمذی ۴/۲۴۸، عون المعبود شرح سنن أبی داؤد ۶/۱۱۱)۔ مولانا ظفر عالم ندوی کے بقول امام ترمذی نے اس روایت کو حسن قرار دیا ہے اور یہ بھی وضاحت کی ہے کہ علماء کا اس سلسلہ میں کوئی اختلاف معروف نہیں۔

مولانا اختر امام عادل کے بقول شارحین نے یہاں "ولیان" سے "ولیان متساویان" مراد لیا ہے، ان کے بقول اس سے ثابت ہوتا ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک نکاح کے معاملہ میں خود مختار ہے اور صحت نکاح کے لئے ایک کی اجازت بھی کافی ہے، دونوں کا اتفاق ضروری نہیں (ہدایہ ۲/۲۹۹)۔

☆ مولانا جمال الدین قاسمی کے بقول طرفین، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کا یہی مسلک ہے، اور امام مالک، امام ابو یوسف اور امام زفر کے نزدیک سب کی رضامندی ضروری ہے (بدائع الصنائع ۲/۲۵۱، فتح القدیر ۲/۳۱۹، البحر الرائق ۳/۱۱۹، مبسوط ۴/۲۱۸، المجموع ۱۷/۳۱۵، المغنی ۷/۴۰۵)۔

مولانا عبد الرشید قاسمی کے بقول سوریا کے قانون میں بھی یہی ہے کہ جب ایک ہی درجہ کے ایک سے زائد ولی ہوں تو ان میں سے جو ولی بھی شرائط نکاح کا لحاظ کر کے نکاح کر دے گا تو جائز ہو جائے گا (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۷/۲۰۰)۔

مولانا جمال الدین قاسمی، مولانا سراج الدین قاسمی، مولانا عطاء اللہ قاسمی اور مولانا حبیب اللہ قاسمی نے امام ابو یوسف اور ان کے ہم خیال فقہاء کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ ولایت تزویج کا سبب چونکہ قرابت ہے اور قرابت تمام مساوی اولیاء کے درمیان مشترک ہے، لہذا ولایت بھی مشترک ہوگی (بدائع الصنائع ۲/۲۵۱، فتح القدیر ۲/۳۱۹، البحر الرائق ۳/۱۱۹)۔

اور طرفین اور ان کے ہم خیال علماء کی دلیل بقول مولانا جمال الدین قاسمی یہ ہے کہ ولایت کا سبب واقعۃً قرابت ہے، لیکن

ولایت ایک ایسا حق ہے جس میں تجزی نہیں ہوسکتی، کیونکہ حق جس سبب (قرابت) سے حاصل ہوتا ہے، خود اس میں بھی تجزی نہیں ہوتی، اور قاعدہ یہ ہے کہ جس شئ میں تجزی نہ ہوتی ہو جب وہ ایک سے زائد لوگوں کے لئے ثابت ہوتی ہے تو ہر ایک کے لئے علی وجہ الکمال ثابت ہوتی ہے، ان کے بقول یہ مسئلہ ولایت امان کے مشابہ ہے کہ امن دینے کی جن لوگوں میں اہلیت ہے ان میں سے کسی ایک کے بھی امن دینے سے امن حاصل ہوجاتا ہے، دوسرا اسے کالعدم قرار نہیں دے سکتا (مبسوط ۴/۲۱۹)۔

مولانا سراج الدین قاسمی کے بقول ایسی چیز کہ جس کی تقسیم نہ ہوسکتی ہو، اگر اس کے ایک جز کو ساقط کردیا جائے تو وہ سارا ہی ساقط ہوجاتا ہے، لہذا جب بعض اولیاء نے اجازت دے کر اپنا حق ساقط کردیا تو اب سب کا حق ساقط ہوجائے گا اور سب ہی کی طرف سے اجازت شمار ہوگی، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ قصاص، کہ چند آدمیوں کا کسی پر قصاص واجب ہوا اور ان میں سے بعض ساقط کردیں تو سارا ہی قصاص ساقط ہوجاتا ہے (بدائع الصنائع ۲/۳۱۸)۔

☆ بیشتر مقالہ نگار حضرات کے مطابق اگر دو یا اس سے زائد مساوی اولیاء نے علیحدہ علیحدہ شخص سے لڑکی کا نکاح کرایا تو اس کی دو صورتیں ہیں:

۱۔ اگر دونوں نے تقدم و تأخر کے ساتھ نکاح کرایا ہے تو جو نکاح پہلے ہوگا وہ صحیح ہوگا اور بعد کا کیا ہوا نکاح باطل ہوگا (بدائع الصنائع ۲/۲۵۱، در مختار ۲/۳۴۱)۔

۲۔ اگر دونوں نے تقدم و تأخر کے ساتھ نکاح کرایا ہے اور تقدم و تأخر کا علم نہیں ہے تو دونوں کا کیا ہوا نکاح باطل ہوگا۔

مولانا جمال الدین قاسمی نے ایک تیسری صورت یہ ذکر کی ہے کہ اگر دو یا اس سے زائد مساوی اولیاء میں سے ہر ایک نے علیحدہ علیحدہ شخص سے آن واحد میں نکاح کرادیا ہو تو سب کا کیا ہوا نکاح باطل ہوگا۔

☆ جناب شمس پیرزادہ کا خیال ہے کہ جب شرعاً ولی کی اجازت بالغہ کے لئے شرط نہیں ہے تو یہ سوال پیدا نہیں ہوتا کہ کسی ایک ولی کی اجازت کافی ہوگی یا تمام مساوی اولیاء کا اتفاق ضروری ہوگا۔

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی کا خیال ہے کہ اگر ایک درجہ کے اولیاء کے درمیان اتفاق رائے نہ ہوسکے تو ان اولیاء کی رائے اور تصرف کو (بطور خاص) مدنظر رکھا جائے گا جن کی رائے اور عمل لڑکی کے حق میں موزوں اور مناسب ہو۔

ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی کا خیال ہے کہ جس طرح کسی جماعت کے ایک سے زیادہ امام نہیں ہوسکتے، اسی طرح برابر درجہ کے کئی ولی نہیں ہوسکتے خواہ وہ رشتہ میں برابر ہوں، کیونکہ معاملہ فہمی، خاندان میں اثر و رسوخ، لڑکی لڑکے پر خرچ کرنے اور توجہ دینے میں سب برابر نہیں ہوسکتے، ان معیارات پر جو پورا اترتا ہو وہی ولی قرار پانا چاہئے، اس کے طے کرنے میں معروف کو بھی کافی دخل ہوگا، کیونکہ شریعت میں اس جانب کوئی مخصوص رہنمائی نہیں کی گئی ہے۔

☆☆☆☆☆

عرض مسئله

پیش کردہ:

۱۔ جناب مولانا برہان الدین سنبھلی — دار العلوم ندوۃ العلماء، لکھنو

۲۔ جناب مولانا بدر احمد مجیبی — پھلواری شریف، پٹنہ

۳۔ جناب قاری ظفر الاسلام قاسمی — دار العلوم، مئوناتھ بھنجن

٤۔ جناب مولانا اختر امام عادل — منوروا شریف، سمستی پور

عرض مسئلہ:

بابت ولایت نکاح

سوال نمبر - ۱

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی

گیارہواں فقہی سمینار کے موضوع ''ولایت'' کے پہلے نمبر کا عرض مسئلہ میرے ذمہ کیا گیا ہے، قبل اس کے کہ میں اس سلسلہ کی تفصیلات پیش کروں، موصول ہونے والے مقالات کے مرتبین کے نام ذکر کر دیتا ہوں تا کہ معلوم ہو سکے کہ کتنے حضرات کے مقالے میرے سامنے ہیں۔ ان حضرات کے نام درج ذیل ہیں:

ڈاکٹر وہبہ زحیلی، مولانا نظام الدین صاحب، مولانا عبدالحنان صاحب، جناب شمس پیرزادہ صاحب، مولانا عبدالقیوم پالنپوری، مولانا عبد اللطیف پالنپوری، مولانا ظفر الاسلام، مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا اختر امام عادل، مولانا راشد ندوی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مفتی اسماعیل بھدکودروی، مفتی جمیل احمد نذیری، مولانا خورشید انور اعظمی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مولانا عبدالرحمٰن پالنپوری، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مفتی سید مصلح الدین، مولانا ابوالحسن علی، مفتی شیر علی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا عبدالرشید قاسمی، مولانا یعقوب اسماعیل منشی، مولانا ارشاد احمد اعظمی، مولانا مصطفیٰ قاسمی، مولانا روح الامین، مولانا شاہد قاسمی، مولانا فیاض عالم قاسمی، مفتی محمد احسان، مولانا سراج الدین قاسمی، مفتی ضیاء الحق قاسمی، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مفتی جمال الدین قاسمی، مولانا ابراہیم فلاحی، مولانا اسعد اللہ قاسمی، مولانا محمد امین بنگلہ دیش، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مولانا ثناء الہدیٰ قاسمی، مولوی محمد اسعد، مولوی نوشاد عالم ندوی۔

مذکورہ تمام حضرات کے مقالے میں جو آراء اور تحقیقات ہیں ان میں سے میرے ذمہ صرف پہلے نمبر کا عرض مسئلہ ہے، جس میں دو شق ہیں: ایک ولایت کا مفہوم، دوسرے ولایت علی النفس کے شرائط۔ ان دونوں شقوں کے سلسلہ میں مقالہ نگاروں کی جو تحقیقات ہیں ان کا خلاصہ مختصراً پیش کر رہا ہوں۔

ولایت کے مفہوم میں تقریباً تمام مقالہ نگاروں نے سوائے چند حضرات کے لغوی و اصطلاحی معانی لکھے ہیں، اکثر مقالہ نگاروں نے ولایت کے درج ذیل لغوی معنی کا ذکر کیا ہے: محبت، نصرت، سلطان وقدرت، ذمہ داری وسرپرستی اور تصرف۔

تقریباً تمام حضرات نے لغت کی کتابوں کے علاوہ کتب فقہ کے حوالہ سے یہ معانی بیان کئے ہیں، کتب فقہ میں ردالمحتار اور

البحرالرائق کا حوالہ تقریباً سبھوں نے پیش کیا ہے، بعض نے بدائع الصنائع اور المغنی سے بھی مدد لی ہے، مذکورہ معانی کے علاوہ جناب اسعداللہ قاسمی صاحب نے المنجد کے حوالہ سے چند اور معانی بھی ذکر کئے ہیں، وہ یہ ہیں، حلیف، پڑوسی، تابع اور داماد۔

جہاں تک اصطلاحی مفہوم کی بات ہے تو اس سلسلہ میں تقریباً تمام مقالہ نگاروں نے الفاظ تعبیرات کے فرق کے ساتھ ایک ہی مفہوم کو ذکر کیا ہے، یعنی '' تنفيذ القول على الغير شاء أم أبى ''۔سب کے حوالے بھی تقریباً ملتے جلتے ہیں، ڈاکٹر وہبہ زحیلی صاحب نے اس مفہوم کو امام نووی کی کتاب '' التوقيت على مهمات التعاريف '' کے حوالہ سے ذکر کیا ہے، اسی سے قریب تر مفہوم دوسری عبارت میں یوں بیان کیا ہے۔ '' القدرة على مباشرة التصرف من غير توقف على إجازة أحد ''۔

بعض حضرات نے ولایت کے اس مفہوم کا بھی تذکرہ کیا ہے جو صوفیاء کے یہاں رائج ہے، جناب اسعداللہ قاسمی نے شرح عقائد نسفی کے حوالہ سے صوفیاء کی اس اصطلاح کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے: '' والولي هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب ما يمكن، المواظب على الطاعات، المجتنب عن المعاصي، المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات ''۔اسی عبارت کو جناب ابراہیم فلاحی صاحب نے درمختار مع ردالمحتار سے نقل کیا ہے، ان کے علاوہ جناب مفتی جمیل احمد نذیری صاحب، جناب اختر امام عادل صاحب، مولانا عبدالحنان صاحب و مفتی محمد ابوالحسن علی گجرات نے بھی درمختار کے حوالہ سے بیان کیا ہے کہ ولی لغت میں دوست، عرف میں عارف باللہ، اور شرع میں عاقل، بالغ اور وارث کے لئے مستعمل ہے۔

اس سلسلہ میں ایک بات حضرت مفتی نظام الدین صاحب صدر مفتی دارالعلوم دیوبند نے فرمائی ہے کہ ولایت کے بیسیوں معانی شریعت میں آئے ہیں، سب کا حاصل یہ ہے کہ صاحب اختیار فی الجملہ ہو۔

عرض مسئلہ کی دوسری شق ہے: ولایت علی النفس کے شرائط۔ اس بارے میں تقریباً تمام مقالہ نگاروں نے عقل، بلوغ، اسلام اور حریت کو شرط قرار دیا ہے، بعض حضرات نے اتحاد دین کو، بعض نے قدرة على التربية اور بعض نے وراثت کو شرائط میں داخل کیا ہے، کچھ مقالہ نگاروں نے عدالت، ذکورۃ اور رشد کو بھی ولایت علی النفس کی شرائط میں شامل کیا ہے، اور کچھ نے ملکیت اور قرابت کو شرائط کے ذیل میں بیان کیا ہے۔

مقالات پڑھنے سے محسوس ہوا کہ شرائط متعین کرنے میں کچھ مقالہ نگار حضرات بعض اجزاء میں کافی انتشار کے شکار ہیں۔ اس لئے راقم مناسب سمجھتا ہے کہ بجائے اس کے کہ ہر ایک کی بحثوں کو الگ الگ ذکر کیا جائے، خود ہی مسئلہ کو واضح کردے تا کہ بعض اجزاء میں جو اختلاف نظر آتا ہے وہ ختم ہو جائے۔

دراصل ولایت انسان کو مال پر بھی حاصل ہوتی ہے اور نفس پر بھی، بایں تفصیل کہ کبھی صرف مال پر حاصل ہوتی اور کبھی صرف نفس پر اور کبھی نفس اور مال دونوں پر۔ زیر بحث مسئلہ میں ولایت نکاح سے بحث کرنا مطلوب ہے جو ولایت نفس سے متعلق ہے، اس لئے یہاں ولایت علی النفس ہی کے شرائط دریافت طلب ہیں۔

ولایت علی النفس جو نکاح سے متعلق ہو، اس کے لئے احناف کے نزدیک چار شرطیں ہیں: عقل، بلوغ، حریت اور اتحاد دین۔

شوافع اور حنابلہ کے نزدیک ان چاروں کے علاوہ مزید دو شرطیں عدالت اور رشد بھی ہیں۔ ان کے علاوہ ایک شرط ذکورۃ ہے جو سوائے احناف کے دیگر تمام فقہاء کے نزدیک شرط ہے۔ احناف نے ذکورۃ کو ولایت کے لئے شرط قرار نہیں دیا ہے، بلکہ بعض صورتوں میں ان کے نزدیک عورتوں کو بطور ولایت یا وکالت نکاح کرانے کا حق حاصل ہے، حاصل یہ کہ احناف کے نزدیک ولایت علی النفس کے لئے چار شرطیں ہیں: عقل، بلوغ، حریت اور اتحاد دین، ان کے نزدیک ذکورۃ، عدالت اور رشد شرائط میں شامل نہیں ہیں۔

راقم کا اندازہ ہے کہ مذکورہ بالا تفصیل سے مسئلہ ایک حد تک واضح ہو گیا ہے، اسی لئے اسی پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

۱۔ وہبہ الزحیلی: حنفیہ کے نزدیک چار شرائط ہیں: عقل، بلوغ، حریت، اتحاد دین۔ عدالت اور رشد ان کے نزدیک نہیں۔ شوافع اور مالکیہ کے نزدیک ہیں۔

۲۔ سید مصلح الدین: ان کے نزدیک بھی چار ہیں: عقل، بلوغ، حریت، اتحاد دین۔

۳۔ ظفر عالم ندوی: ان کے نزدیک بھی چار ہیں: عقل، بلوغ، حریت، اتحاد دین۔

۴۔ عبدالرحمٰن پالنپوری: آزاد، عاقل، بالغ۔

۵۔ شاہد قاسمی: آزاد، مکلف، مسلم۔

۶۔ مفتی جمیل احمد نذیری: عاقل، بالغ، وارث۔

۷۔ محمد ابوالحسن علی گجرات: عاقل، بالغ، وارث۔

۸۔ خورشید انور اعظمی: آزاد، عاقل، بالغ۔

۹۔ شمس پیرزادہ: عاقل، بالغ ہونا کافی (نادر قول)۔

۱۰۔ ابوسفیان مفتاحی: عقل، بلوغ، ملک مطلق (نادر قول)۔

۱۱۔ جمال الدین قاسمی: بلوغ، عقل، وراثت۔

۱۲۔ خورشید احمد اعظمی: عقل، بلوغ، حریت۔

۱۳۔ عبدالرشید قاسمی: عقل، بلوغ، قدرت علی التربیۃ، مسلمان ہو۔

۱۴۔ مفتی حبیب اللہ قاسمی: عاقل، بالغ، آزاد، وارث۔

۱۵۔ مفتی محبوب علی وجیہی: عاقل، بالغ ہونا کافی (نادر قول)۔

۱۶۔ عبدالقیوم پالنپوری: عاقل، بالغ، وارث یا حاکم ہو۔

۱۷۔ عبدالعظیم اصلاحی: ولایت کے لئے اسلام، بلوغ اور ذکورۃ کے شرائط پر اتفاق ہے، ان کے علاوہ حریت، رشد اور عدالت جیسی صفات بھی شرط ہیں یا نہیں، اس میں اختلاف ہے۔

۱۸۔ ارشاد احمد اعظمی ندوی: احناف کے نزدیک ولایت ایجاب کے لئے شرط یہ ہے کہ ولی عاقل، بالغ، حق وراثت سے جڑا ہوا ہو، جو فاسق، مجہتک اور اپنے اختیارات کے استعمال میں بدنام نہ ہو، اور نہ نشہ کی حالت میں اپنی اولاد کا رشتہ نامناسب جگہ اور غیر معقول مہر پر کر رہا ہو۔

۱۹۔ راشد حسین ندوی: ولی عاقل، بالغ، آزاد اور مسلمان ہو۔

۲۰۔ ڈاکٹر ظفر الاسلام: ستة شروط: العقل والحرية والإسلام والذكورية والبلوغ والعدالة على اختلاف۔ گویا ذکوریت اور عدالت مختلف فیہ، بقیہ متفق علیہ۔

۲۱۔ مولانا عبدالحنان: وارث، عاقل، بالغ اور مسلمان ہو۔

۲۲۔ مولانا محمد اسعد پالنپوری: عاقل، بالغ، آزاد، قادر علی تربیۃ الاولاد، امانت دار، اتحاد دین۔ عندالاحناف صرف عقل، بلوغ، حریت اور اتحاد دین ہی ہیں۔

۲۳۔ اخلاق الرحمن قاسمی: صرف عقل و بلوغ۔

۲۴۔ مولانا روح الامین بنگلہ دیش: عاقل، بالغ، آزاد، ہم مذہب، اور یہ بھی ہے کہ مرتد نہ ہو (بحوالہ فتاوی عالمگیری، بحر، بدائع)۔

۲۵۔ مولانا اختر امام عادل: مکلف ہو (یعنی عاقل، بالغ)، وارث، آزاد، اتحاد دین، ولی باشعور، معاملہ فہم اور ہمدرد ہو، ائمہ ثلاثہ (ابوحنیفہ) ولی مرد ہو، عادل بھی ہو۔

۲۶۔ مفتی ضیاء الحق قاسمی: ولی عصبہ ہو۔

۲۷۔ ابراہیم فلاحی: ولی عاقل، بالغ اور وارث ہو۔

۲۸۔ عبداللطیف پالنپوری: عقل، بلوغ، قدرۃ علی تربیۃ الولد، اسلام، امانت علی اخلاقہ۔

۲۹۔ مولانا مصطفی قاسمی: مسلمان ہو، بالغ و عاقل ہو، آزاد ہو۔

۳۰۔ مولانا نوشاد عالم ندوی: عقل، بلوغ، حریت، اتحاد دین (متفق علیہ)۔ ذکوریت و عدالت (مختلف فیہ)۔

۳۱۔ مفتی شیر علی: ولایت علی النفس کے لئے عقل، بلوغ اور حریت شرط ہے۔ ولایت علی الغیر کے لئے عقل، بلوغ اور حریت کے بعد قرابت، ملک، ولاء، اور امامت میں سے کسی ایک کا ہونا ضروری ہے۔

۳۲۔ اسرار الحق سبیلی: عقل، بلوغ، قرابت، قدرۃ علی التربیۃ، مسلمان اور امانت۔

۳۳۔ فیاض عالم قاسمی: عاقل، بالغ، آزاد اور مسلم ہو۔

۳۴۔ مولانا محمد ثناء الہدیٰ قاسمی: اسلام، عقل، بلوغ، ذکوریت اور حریت ہونا ضروری ہے (بدایۃ المجتہد)۔

☆☆☆☆☆

عرض مسئلہ:

سوال نمبر ۲-۳

مولانا بدر احمد مجیبی ندوی

مسئلہ ولایت سے متعلق سوالنامہ کے دو سوالوں نمبر۲و۳ کے عرض کی ذمہ داری میرے سپرد کی گئی ہے۔ان دونوں سوالوں سے متعلق مقالہ نگار حضرات نے جو تفصیلات پیش کی ہیں اور جو دلائل دیئے ہیں ان کا اختصار پیش خدمت ہے:

سوال نمبر۲ کے جواب میں بیشتر مقالہ نگار حضرات نے احناف کا مسلک یہ بتایا ہے کہ عاقل و بالغ آزاد مرد وعورت کو اپنا نکاح خود کرنے کا اختیار ہے،اگرچہ بہتر اور مستحب طریقہ یہی ہے کہ نکاح کا معاملہ اولیاء کی نگرانی میں انجام دیا جائے۔

نابالغ بچے بچیاں،مخبوط العقل اور مجنون مرد وعورت اور غلام اور باندی کو اپنا نکاح خود کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ایسے افراد ولی کی مرضی کے بغیر اپنا نکاح نہیں کر سکتے،ان کے ولی ہی ان کی شادی انجام دے سکتے ہیں۔

پہلی صورت میں اولیاء کو اپنے ماتحتوں پر ولایت استحباب حاصل ہوگی،اور دوسری صورت میں ولایت اجبار حاصل ہوگی، تقریباً تمام مقالہ نگار حضرات نے تحریر کیا ہے کہ مالکیہ،شوافع اور حنابلہ کے نزدیک ولایت استحباب میں بھی عورتیں اپنا نکاح خود نہیں کر سکتیں،عورتوں کی عبارت سے نکاح منعقد نہیں ہوتا،ولی کا واسطہ ہونا ضروری ہے،ائمہ ثلاثہ کے دلائل حسب ذیل ہیں:

وانكحوا الأيامى منكم (سورہ نور/۳۲)۔

ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا (سورہ بقرہ/۲۲۱)۔

فانكحوهنّ بإذن أهلهنّ (سورہ نساء/۲۵)۔

ان آیات کریمہ میں نکاح سے متعلق خود عورتوں سے خطاب نہیں کیا گیا ہے بلکہ ان کے اولیاء سے خطاب کیا گیا ہے،جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کو خود اپنے نکاح کا حق نہیں ہے،یہ اولیاء کی ذمہ داری ہے،اسی لئے ان کو مخاطب کیا گیا ہے۔

لا نكاح إلا بولي (ترمذی ۱/۲۰۸)۔

لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها الخ (ابن ماجہ/۱۳۵)۔

ايما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل الخ (ترمذی ۱/۲۰۸)۔

دلیل عقلی: عورتیں ناقص العقل ہوتی ہیں اس لئے نکاح کا معاملہ ان کے سپرد کر دینا خطرے سے خالی نہیں۔ مردوں کے اندر فہم و فیصلہ کی صلاحیت زیادہ ہوتی ہے، وہی اس معاملہ کو صحیح طور سے انجام دے سکتے ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے تمام دلائل مختصر طور سے یہی ہیں۔ اب احناف کے دلائل پر ایک نگاہ ڈال لی جائے۔

احناف کے دلائل:

فإن طلّقها فلا تحلّ له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره (سورہ بقرہ/۲۳۰)۔

وإذا طلّقتم النساء فبلغن أجلهنّ فلا تعضلوهنّ أن ينكحن أزواجهنّ (سورہ بقرہ/۲۳۲)۔

فإذا بلغن أجلهنّ فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهنّ بالمعروف (سورہ بقرہ/۲۳۴)۔

ان آیات کریمہ میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے۔ اور اسناد میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ فاعل حقیقی کی طرف نسبت ہو، اس بنا پر عورتوں کی عبارت سے نکاح منعقد ہو جانا چاہئے، ایسا تسلیم نہ کریں تو عورتوں کی طرف فعل نکاح کی نسبت بے معنی ہو جائے گی۔

الأيّم أحقّ بنفسها من وليها (مسلم/۱/۴۵۵)۔

حدیث نبوی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ام سلمہؓ سے نکاح فرمایا جبکہ ان کا کوئی ولی موجود نہیں تھا (طحاوی/۲/۸)۔

ائمہ ثلاثہ کی پیش کردہ آیات کریمہ سے استدلال کا جواب احناف یہ دیتے ہیں کہ یہ تمام مسلمانوں سے خطاب ہے، اولیاء کے لئے خاص نہیں ہے، کیونکہ ان آیات کے سیاق وسباق میں کہیں پر اولیاء کا تذکرہ یا ان کی تفصیل ووضاحت موجود نہیں ہے، اس لئے یہ اولیاء سے خطاب ہی نہیں ہے۔

حدیث "لا نكاح إلا بولي" کے بارے میں ڈاکٹر وہبہ زحیلی تحریر کرتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ومضطرب ہے۔ متعدد مقالہ نگار نے اس حدیث میں نفی کو نفی کمال پر محمول کیا ہے۔

اسی طرح دوسری حدیث "لا تزوج المرأة المرأة" کے بارے میں حافظ ابن حجر نے درایہ میں تحریر فرمایا ہے کہ: وأسانيدها واهية۔

تیسری حدیث "ايما امرأة نكحت نفسها" بھی ضعیف ومنقطع ہے۔ مزید یہ کہ اس سے عبارت نساء سے نکاح کے بطلان پر استدلال درست نہیں ہے کیونکہ اس میں "بغير إذن وليها" کے الفاظ ہیں، جن کا تقاضا یہ ہے کہ اگر عورت ولی کی اجازت لے لے تو اس کی عبارت سے نکاح منعقد ہو جائے گا۔ باطل کے ایک معنی ناپائیدار کے بھی آتے ہیں۔ ألا كل شيء ماخلا الله

باطل۔ اور خود اس کی راوی حضرت عائشہؓ کا عمل اس کے خلاف ہے، انہوں نے اپنی بھتیجی کی شادی ان کے والد کی عدم موجودگی میں اپنی عبارت یا اپنی توکیل سے کردی تھی۔ اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ حضرت عائشہؓ کے نزدیک نکاح کی صحت کے لئے ولی کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے، ولی کے بغیر بھی عورت خود سے اپنا نکاح کرسکتی ہے اور دوسرے کا نکاح بھی کراسکتی ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اس مسئلہ میں احناف کا مسلک مستحکم اور دلائل سے مضبوط ہے۔

سوال نمبر ۲ کے بعض اجزاء اس طرح ہیں:

(الف) ولایت کے بارے میں لڑکی اور لڑکے میں کوئی فرق ہے یا نہیں؟ لڑکے پر ولی کی ولایت کب ختم ہوتی ہے اور لڑکی پر ولی کی ولایت کب ختم ہوتی ہے؟

اس سوال کے جواب میں اکثر مقالہ نگار حضرات نے ولایت اجبار کی بنیاد پر روشنی ڈالی ہے اور تحریر کیا ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ولایت اجبار کی بنیاد باکرہ ہونے پر ہے۔ باکرہ پر ولایت اجبار حاصل ہوگی ثیبہ پر ولایت اجبار حاصل نہ ہوگی۔ احناف کے نزدیک ولایت اجبار کی بنیاد صغر پر ہے۔ صغیرہ پر ولایت اجبار ہوگی، بالغہ پر نہیں ہوگی۔

احناف کے نزدیک ولایت اجبار میں لڑکے اور لڑکی میں کوئی فرق نہیں ہے۔ نابالغ پر ولایت اجبار ہے، لڑکا ہو یا لڑکی۔ بالغ پر ولایت اجبار نہیں ہے، وہ لڑکا ہو یا لڑکی۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس معاملہ میں لڑکی اور لڑکے میں فرق ہے۔ لڑکے میں ولایت اجبار بلوغ سے ختم ہوجاتی ہے اور لڑکی میں ثیبہ ہونے سے ولایت اجبار ختم ہوگی۔

اس مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ کی دلیل حدیث نبوی ہے: **الأيم أحق بنفسها من وليها** (مسلم ۱/۴۵۵) ان کے نزدیک ''ایّم'' سے مراد ثیبہ ہے۔ جب ثیبہ ولی کے مقابلہ میں اپنے نفس کی زیادہ حقدار ہے تو اس کا مفہوم مخالف یہ ہوا کہ باکرہ اپنے نفس کی حقدار نہیں ہے، اس لئے اس پر ولی کو ولایت اجبار حاصل ہوگی۔ ان کی عقلی دلیل یہ ہے کہ کنواری لڑکی خواہ بالغ ہو یا نابالغ نکاح کا کوئی تجربہ نہیں رکھتی، اس لئے نکاح کا معاملہ اس کے حوالہ کردینا مناسب نہیں ہے، چنانچہ ولایت کا دارومدار اس کے باکرہ ہونے پر ہونا چاہئے۔

احناف مفہوم مخالف کے قائل نہیں ہیں اس لئے اس حدیث کے مفہوم مخالف سے استدلال کو درست نہیں سمجھتے۔

احناف کی دلیل:

إن جارية بكرا أتت النبي ﷺ فذكرت أن أباها زوّجها وهي كارهة فخيّرها النبيﷺ (ابن ماجہ/۱۳۵)۔

یہ صحابیہ باکرہ تھیں، ان کے والد نے ان کی ناپسندیدگی کے باوجود ان کی شادی کردی تھی، اس لئے آپ ﷺ نے ان کو اختیار دے دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ باکرہ اگر بالغ ہو تو اس پر ولی کو ولایت اجبار حاصل نہ ہوگی۔

لا تنکح الأیم حتی تستأمر ولا تنکح البکر حتی تستأذن (بخاری ۲؍۱۷۷)۔

استیمار کے معنی مشورہ لینے کے ہیں جس میں زبانی اظہار خیال ضروری ہوتا ہے، اور استیذ ان کے معنی اجازت لینے کے ہیں جو دلالت حال سے بھی ممکن ہے۔ بہر صورت باکرہ اور ثیبہ دونوں سے استیذ ان یا استیمار ضروری ہے۔ ولی کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ ان کی مرضی کے بغیر ان کی شادی کردے۔ اس حدیث سے باکرہ ہونے کو ولایت کی بنیاد بنانے کا تصور رد ہو جاتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ لڑکے اور لڑکی کی ولایت میں کوئی فرق نہیں ہے۔ بلوغ حد فاصل ہے، بلوغ سے قبل ولی کو اس پر ولایت اجبار حاصل ہوگی، بلوغ کے بعد ولایت اجبار حاصل نہیں ہوگی۔

(ب، ج) عاقلہ و بالغہ لڑکی ولی کی مرضی کے بغیر خود اپنا نکاح کرسکتی ہے یا نہیں؟ اگر اس نے خود اپنا نکاح کرلیا تو یہ شرعاً منعقد ہوا یا نہیں، ایسا کرنے سے لڑکی گنہگار ہوگی یا نہیں، اور بعد میں ولی کی اجازت یا رد کا اس پر کیا اثر پڑے گا؟

اس سوال کے جواب میں تقریباً تمام مقالہ نگار حضرات نے لکھا ہے کہ عاقلہ بالغہ لڑکی ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح خود کرسکتی ہے۔ اگر اس نے ولی کی مرضی کے بغیر کفو میں مہر مثل کے مطابق اپنا نکاح کرلیا تو نکاح صحیح و لازم ہو جائے گا۔ بعد میں ولی کی اجازت یا رد کا اس پر کوئی اثر نہیں پڑے گا اور اس فعل سے یہ لڑکی گنہگار بھی نہیں ہوگی، اس لئے کہ شریعت کے عطا کردہ اختیار کو اس نے استعمال کیا ہے، کوئی ناجائز کام نہیں کیا ہے۔

بنیادی بات یہ ہے کہ عقل اور بلوغ کے بعد اپنے نفس کے تمام اختیارات کی وہ مالک ہو جاتی ہے۔ اپنے مال میں وہ اپنے اختیار سے تصرف کرسکتی ہے۔ اپنے شوہر کے انتخاب کا بھی اس کو حق حاصل ہے۔ اسی طرح وہ ولی کی مرضی کے بغیر بھی اپنے حسب خواہش اپنا نکاح کرسکتی ہے۔ یہ نکاح شرعاً درست ہو جائے گا اگر کفو میں مہر مثل کے مطابق ہوا ہو۔ اور ایسا کرنے سے لڑکی گنہگار بھی نہیں ہوگی۔ البتہ بہتر اور مستحب طریقہ یہی ہے کہ اپنے ولی کو یہ معاملہ سپرد کردے اور ولی اس کی مرضی کے مطابق یہ کام انجام دے۔

سوال نمبر ۳ کے جواب میں اکثر مقالہ نگار حضرات نے لکھا ہے کہ عاقلہ بالغہ لڑکی نے ولی کی مرضی کے بغیر مہر مثل کے مطابق کفو میں اپنا نکاح کیا ہے تو ولی کو اعتراض کا کوئی حق نہیں ہے۔ البتہ غیر کفو میں کیا ہے یا مہر مثل سے کم میں کیا ہے تو اس میں فقہاء احناف کے متعدد اقوال ہیں، جن کا خلاصہ دو قول کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے:

پہلا قول جو ظاہر الروایہ بھی ہے، یہ ہے کہ اس نکاح پر اولیاء کو اعتراض کرنے کا حق حاصل ہے۔ وہ قضاء قاضی کے ذریعہ ایسے نکاح کو فسخ کراسکتے ہیں، کیونکہ غیر کفو میں یا مہر مثل سے کم میں شادی کا ہونا ان کے لئے باعث عار ہے۔ البتہ اعتراض کا یہ حق اس وقت تک ہے جب تک لڑکی کو اس کے شوہر سے بچہ تولد نہ ہو جائے یا اس کا حمل ظاہر نہ ہو جائے۔ بچہ تولد ہونے یا حمل ظاہر ہونے کے بعد ولی کو اعتراض کا حق نہیں رہے گا، کیونکہ ایسی صورت میں بچہ کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہوگا۔

دوسرا قول جو امام ابو حنیفہ سے حسن بن زیاد کی روایت ہے، یہ ہے کہ غیر کفو میں کیا ہوا ایسا نکاح منعقد ہی نہیں ہوگا، لہذا فسخ کی ضرورت ہی نہیں ہے، اسی روایت پر فتوی ہے۔

تقریباً تمام مقالہ نگار حضرات نے دونوں قول نقل کئے ہیں۔ بعض مقالہ نگار نے اس سلسلہ میں اپنی رائیں علیحدہ سے بھی دی ہیں جو درج ذیل ہیں:

مولانا ظفر عالم ندوی لکھتے ہیں کہ جہاں نظام قضاء موجود ہو وہاں غیر کفو کی صورت میں ظاہر الروایہ پر عمل ہونا چاہئے، اور جہاں نظام قضاء موجود نہیں ہے وہاں حسن بن زیاد کی روایت پر عمل ہونا چاہئے۔

مولانا اختر امام عادل لکھتے ہیں کہ نکاح سے قبل حسن بن زیاد کی روایت پر فتوی دینا چاہئے اور نکاح کے بعد ظاہر الروایہ کے مطابق فتوی دینا چاہئے۔

مفتی محبوب علی وجیہی صاحب کی رائے ہے کہ اعتراض کی صورت میں قاضی حالات زمانہ کے مطابق فیصلہ کرے گا، اس لئے کہ بسا اوقات محض ضد اور انا کی خاطر اولیاء اعتراض کرتے ہیں جبکہ زوجین کے حق میں نکاح مناسب معلوم ہوتا ہے۔ حسن بن زیاد کی روایت سے ان کو اتفاق نہیں ہے، کیونکہ جن آیات قرآنیہ میں عورت کو خود نکاح کرنے کا حق دیا گیا ہے ان سے یہ بات موافقت نہیں رکھتی ہے۔

مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا اسعد اللہ قاسمی اور جناب شمس پیرزادہ کے نزدیک غیر کفو میں نکاح کی صورت میں اولیاء کو اعتراض کا کوئی حق نہیں ہے اور نہ وہ قاضی کے ذریعہ اس کو فسخ کرا سکتے ہیں، یہ حضرات کفاءت کا اعتبار نہیں کرتے۔

ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی کی رائے یہ ہے کہ کسی زمانہ کی قدریں اولیاء کو اس طرح کے نکاح پر اعتراض اور قاضی کے ذریعہ فسخ کی اجازت دیتی رہی ہوں لیکن فی زمانہ اس میں خیر کی بہ نسبت شر کا پہلو غالب ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ غیر کفو میں شادی کی صورت میں فقہاء احناف کے دو قول ہیں: پہلا قول ظاہر الروایہ ہے کہ اس صورت میں ولی کو حق فسخ حاصل ہوگا، وہ قاضی کے ذریعہ اس کو فسخ کرا سکتا ہے۔ دوسرا قول حسن بن زیاد کی روایت ہے، جس پر فتوی بھی ہے کہ ایسا نکاح منعقد ہی نہیں ہوگا، اس لئے ولی کو فسخ کرانے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

☆☆☆☆☆

سوال نمبر ۴ و ۶

قاری ظفر الاسلام قاسمی

مسئلہ ولایت فی النکاح کے سوال نمبر ۴و۶ کے متعلق احقر کو عرض مسئلہ کی ذمہ داری سونپی گئی ہے۔

سوال نمبر ۴ کی تقریر یوں ہے: زیر ولایت لڑکی کا نکاح ولی نے اس کی نابالغی کے زمانہ میں کردیا، لیکن لڑکی اس نکاح سے مطمئن اور خوش نہیں ہے تو نکاح وہ فسخ کرا سکتی ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں باپ دادا کے کئے ہوئے نکاح اور دوسرے اولیاء کے کئے ہوئے نکاح کے حکم میں کچھ فرق ہے یا نہیں؟

اس سوال سے متعلق کل ۴۵ حضرات کے مقالات موصول ہوئے جن کے اسماء گرامی درج ذیل ہیں:

مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا اختر امام عادل، مولانا راشد حسین ندوی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا ظفر عالم ندوی، ڈاکٹر وہبہ زحیلی، مولانا خورشید انور اعظمی، مفتی جمیل احمد نذیری، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی، مولانا عبد الرحمن پالنپوری، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا عبد الحنان، مولانا عبد اللطیف پالنپوری، مولانا شمس پیرزادہ، مولانا سید مصلح الدین، مولانا عبد القیوم پالنپوری، مولانا محمد ابوالحسن علی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا شیر علی، مولانا عبد الرشید قاسمی، مولانا ارشاد احمد مدنی، مولانا مصطفیٰ قاسمی، مولانا روح الامین، مولانا محمد شاہد قاسمی، مولانا فیاض عالم قاسمی، مولانا مفتی محمد احسان، مولانا سراج الدین قاسمی، مفتی ضیاء الحسن قاسمی، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مفتی جمال الدین قاسمی، مولانا ابراہیم فلاحی، مولانا اسعد اللہ قاسمی، مولانا محمد امین، مولانا اخلاق الرحمن قاسمی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مولانا ثناء الہدی قاسمی، ظفر الاسلام قاسمی، مولوی محمد اسعد، مولوی نوشاد عالم ندوی۔

بادیٔ النظر میں سوال نمبر ۴ کی پانچ شقیں نکلتی ہیں:

اول: باپ دادا کا کیا ہوا نکاح غیر کفو میں یا مہر مثل سے کم پر۔

دوم: باپ دادا کا کیا ہوا نکاح جبکہ وہ سیّٔ الاختیار ہوں مہر مثل پر اور کفو میں۔

سوم: باپ دادا کا کیا ہوا نکاح جبکہ وہ معروف بسوء الاختیار ہوں مہر مثل سے کم پر اور غیر کفو میں۔

چہارم: باپ دادا کے علاوہ کا کیا ہوا نکاح مہر مثل اور کفو میں۔

پنجم: باپ دادا کے علاوہ کا کیا ہوا نکاح مہر مثل سے کم پر اور غیر کفو میں۔

بیشتر مقالہ نگار حضرات اس پر متفق ہیں کہ پہلی اور دوسری صورت میں نکاح لازم اور نافذ ہوجائے گا، اسے خیار بلوغ نہ ملے گا، لیکن ایک اور رائے مولانا اسعد اللہ قاسمی صاحب کی بھی ہے، وہ یہ کہ انہیں بلوغ کے بعد خیار بلوغ تو نہ ملے گا لیکن اگر وہ اس نکاح سے مطمئن نہیں ہیں تو خلع یا طلاق علی المال کی صورت اختیار کی جاسکتی ہے۔ ارباب حل وعقد کو اس عدم اطمینان کی وجہ معلوم کرنی ہوگی، اگر عدم اطمینان کی وجہ یہ ہے کہ شوہر دیندار ہے اور وہ آوارہ ہے تو اس صورت میں خلع وغیرہ کی گنجائش نہ ہوگی، ورنہ خلع کا چوپٹ دروازہ کھل جائے گا جو شرعی منشا کے خلاف ہے۔

تیسری صورت میں بعض نے باطل کہا ہے اور بعض نے فسخ نکاح کا قول کیا ہے۔ چوتھی صورت میں بالاتفاق خیار بلوغ کے قائل ہیں، جیسا کہ پانچویں صورت میں بالاتفاق بطلان نکاح کے قائل ہیں۔

جن حضرات نے باپ دادا کے کئے ہوئے نکاح میں بھی خیار بلوغ کا حق دیا ہے وہ درج ذیل ہیں:

ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی صاحب لکھتے ہیں: بالکل فسخ کراسکتی ہے، مگر موصوف نے اس پر کوئی دلیل نہیں دی۔ اصلاحی صاحب نے ایک اور مسئلہ اٹھایا ہے یعنی وہ ولایت کے سلسلہ میں ایسی گفتگو کررہے ہیں جس سے ڈاکٹر صاحب کا ولایت کے متعلق کوئی واضح نظریہ معلوم نہیں ہوتا، آپ لکھتے ہیں: ''نکاح کے لئے ولایت کو شرط قرار دیئے جانے کے سلسلہ میں نہ صرف یہ کہ کوئی براہ راست نص نہیں ہے، بلکہ کوئی ایسی آیت یا کوئی صحیح حدیث بھی نہیں ہے جو اس بات پر بالکل ظاہر ہو، جن آیات واحادیث سے اس سلسلہ میں استدلال کیا جاتا ہے ان کے اندر عدم اشتراط کے معنی کا پورا پورا احتمال ہے، یہ صحیح ہے کہ بعض احادیث ولایت کے معنی میں ہیں لیکن ان کی صحت کے بارے میں کلام کیا گیا ہے''۔

پھر آگے لکھتے ہیں کہ ''مندرجہ بالا تمہید کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ولایت کا نظام غیر شرعی یا غیر مفید ہے، بیشک اس کی ضرورت کے لئے شرعی وعقلی دلائل ہیں''۔ موصوف اگر شرعی کی وضاحت کردیتے تو اچھا ہوتا اور ممکن تھا کہ اس کی سرحدیں جمہور کی سرحدوں سے جاملتیں، نیز اگر ''ویستفتونک في النساء قل الله یفتیکم فیهنّ'' کا شان نزول دیکھا جائے تو ولایت کا ثبوت ہوجاتا ہے، پھر یہ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ''النكاح إلى العصبات'' بھی تو اسی کا مؤید ہے، پھر یہ کہ ''فلا تعضلوهنّ'' سے خطاب اولیاء ہی کو تو ہے، تفسیر ابی سعود میں ہے: ''المراد المنع والخطاب، إما للأولياء إنها نزلت في معقل بن يسار حين عضل أخته أن ترجع إلى زوجها الأول بالنكاح'' (تفسیر ابی سعود علی تفسیر کبیر ۱/۲۶۳)۔ تفسیر مظہری (۱/۳۳۲) میں ہے: ''يخاطب به الأولياء''۔ نیز تفسیر معالم التنزیل (۱/۲۱۰-۲۱۱) میں ہے: لا تمنعوهنّ عن النكاح...... وفي الآية دليل على أن المرأة لا تلي عقد النكاح ...... ولا لنهي الولي عن العضل معنى۔ معلوم ہوا کہ ولایت کا حق حاصل تھا جب ہی تو اسے منع کیا جارہا ہے، اگر یہ حق حاصل نہ ہوتا اور پھر رد کیا جاتا تو یہ نفی ہوتی نہ کہ نہی۔

اسی طرح مولانا فیاض عالم صاحب قاسمی اور شمس پیرزادہ صاحب نے بھی خیار بلوغ دیئے جانے کا قول کیا ہے مگر اپنے مدعا پر کوئی دلیل پیش نہیں کی۔ شمس پیرزادہ صاحب نے ایک اور مسئلہ اٹھایا ہے، لکھتے ہیں: ''اول تو نابالغہ کا نکاح کرنے کے لئے ہی کوئی وجہ جواز نہیں''۔

مولانا ارشاد احمد مدنی صاحب بھی خیار بلوغ کے قائل ہیں، آپ لکھتے ہیں: ''خیار بلوغ کے بارے میں اس استثناء کی بنیاد کسی آیت یا کسی صحیح حدیث یا کسی مسلمہ شرعی اصول پر نہیں ہے، اس کا تمام تر مدار اس خیال پر ہے کہ باپ دادا ایک طرف اپنی اولاد کے حق میں انتہائی شفیق اور سچے خیر خواہ ہوتے ہیں اور دوسری طرف جہاندیدہ، پختہ کار اور صاحب نظر بھی ہوتے ہیں۔ بلاشبہ اس میں خاصا وزن ہے لیکن یہ وزن اتنا زیادہ بھی نہیں کہ اس خیال یا رائے کو ایک مسلمہ اور دائمی کلیہ کی حیثیت سے تسلیم کرلیا جائے''۔

مولانا جمال الدین قاسمی صاحب بھی مذکورہ حضرات ہی کی تائید کرتے ہیں، اور اب وجد اور غیر اب وجد میں کوئی تمیز نہیں کرتے، وہ صرف یہ کہہ کر گذر گئے ہیں کہ جو حضرات اس میں فرق کے قائل ہیں ان کے پاس نص نہیں، صرف زمانے کے حالات ہیں۔ موصوف نے نص وصحیح حدیث نہ ہونے کی بنیاد پر جمہور فقہاء وائمہ مجتہدین کے اقوال کو درخور اعتناء نہیں سمجھا، حالانکہ ان کے دعوی کی تائید بھی تو کسی نص اور صریح حدیث سے نہیں ہوتی۔

مولانا خورشید احمد اعظمی کی ابتدائی تحریر تو اس کی جانب مشیر ہے کہ باپ دادا کے بحالت نابالغی کئے ہوئے نکاح میں خیار بلوغ حاصل نہ ہوگا لیکن دوسرے صفحہ پر یہ تحریر بھی موجود ہے: ''ورنہ یہ بات کچھ عجیب سی لگتی ہے کہ نکاح میں انتظام مصالح کو اہمیت بلکہ بنیاد بنایا گیا ہے، پھر بھی لڑکی اپنے انتخاب سے عرفی غیر کفو میں نکاح کرلے تو عورت کے اولیاء کو اعتراض وفسخ کا حق حاصل ہو، اور اگر باپ دادا صغیرہ کا نکاح غیر کفو میں کردیں تو وہ نافذ ہو''۔ اس سے تو اولاً یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ موصوف کی تحریر میں اضطراب ہے۔ دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ آپ کی نگاہ شاید اس پر نہیں گئی کہ کفو کس کا حق ہے۔ ظاہر ہے جس کا حق ہوگا وہی اعتراض بھی کرے گا، اور اگر اعتراض نہیں کرتا تو وہ اپنے حق سے دستبردار ہورہا ہے۔

والدليل عليه ثبوت حق الاعتراض للأولياء إذا وضعت نفسها في غير كفء (مبسوط للسرخسی ۱۱/۵)۔

وإذا زوّجت نفسها من غير كفء فقد ألحقت الضرر بالأولياء، فيثبت لهم حق الاعتراض لدفع الضرر عن أنفسهم (مبسوط للسرخسی ۱۳/۵)۔

مولانا سراج الدین قاسمی صاحب بھی خیار بلوغ دیئے جانے کے قائل نہیں، اور اپنے مدعا پر قاضی شریح کے اس فتوے کا سہارا لیا ہے جو مصنف ابن ابی شیبہ (۱۱۴/۴) میں بایں الفاظ ''إذا زوّج الرجل ابنه أو ابنته فالخيار لهما إذا شبا'' ہے۔ نیز قاضی صاحب کی تائید میں مولانا مذکور نے ایک حدیث پیش کی ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے حضرت حمزہؓ کی

صاحبزادی حضرت امامہ کا نکاح نابالغی کے زمانہ میں کیا اور جب وہ بالغ ہوئیں تو ان کے لئے خیار بلوغ باقی رکھا، وجعل لها الخيار إذا بلغت (فقہ السنہ ۲/۱۳۰)۔

احقر کے خیال میں قاضی شریح کا فتوی تو صرف ان کے لئے مؤید بن سکتا ہے نہ کہ مخالف پر حجت۔ نیز نقل کردہ حدیث ان کے دعوی کا ساتھ نہیں دے رہی ہے، یہ تو جمہور فقہاء و مجتہدین کی مؤید ہے۔

مولانا اختر امام عادل صاحب، مولانا عبد القیوم پالنپوری، مفتی اسماعیل بھڈکودروی صاحب نے اپنی کوئی رائے نہیں دی۔

ان کے علاوہ تمام مقالہ نگاروں نے خیار بلوغ نہ دیئے جانے کا قول کیا ہے، بندہ کی بھی یہی رائے ہے۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی صاحب تحریر فرماتے ہیں: وليس للصغيرة حق الاعتراض والمطالبة بفسخ الزواج حتى ولو كان بمهر فيه غبن فاحش..... ولا يثبت فيه خيار لأن الأب والجد كامل الرأي، وافر الشفقة، فيلزم العقد بمباشرتهما إذا باشراه برضا الصبي والصبية بعد البلوغ۔ تقریباً سارے ہی مانعین خیار حضرات نے فقہاء و مجتہدین کے اقوال و آراء پر جو عالمگیری، درمختار، ردالمحتار، قاضی خاں وغیرہ میں موجود ہیں، اپنے اس دعوی کی بنیاد رکھی ہے۔

اگر "إن رجلا زوّج ابنته بكرا فكرهت فأتت النبي ﷺ فرد نكاحها"۔ یا "إن جارية بكرا أتت النبي ﷺ فقالت: إن أبي زوّجني وهي كارهة فرد نكاحها" کو مسلک احناف پر رد قرار دیا جائے تو اولاً صغرسنی ثابت کرنی ہوگی، صرف لفظ باکرہ سے اس پر دلالت نہ ہوگی، کیوں کہ باکرہ بلوغ و عدم بلوغ دونوں کی صفت بن سکتی ہے۔ نیز مشکوۃ شریف میں جہاں یہ حدیث منقول ہے، بین السطور میں بکراً کے لفظ پر وهي بالغة بھی موجود ہے، نیز اس کا حاشیہ بھی اسی کی تائید کرتا ہے۔ بذل المجہود (۱۰/۱۰۲) میں بھی بکراً کے بعد بالغة کی صراحت ہے۔

ثیبہ کے خیال میں اب وغیر اب کے حکم پر اس حدیث کو حجت بنایا جا سکتا ہے جو آپ ﷺ سے اس طرح ثابت ہے: "أنت ومالک لأبیک"۔ ابن قدامہ حنبلی اس حدیث کو نقل کر کے لکھتے ہیں: وإثبات ولاية الموهوب له على الهبة أولى من العكس (مغنی لابن قدامہ ۷/۳۳۶)۔ نیز جمہور علماء کا اجماع اس بات پر ہے کہ باپ کا حکم واجب الاتباع اور قابل عمل ہوگا، بشرطیکہ اس سے کوئی نص یا سنت مطہرہ متعارض نہ ہو۔ خیار بلوغ ملنے پر اس باپ کی کیا حیثیت رہ جاتی ہے یا اس باپ کی تکلیف کا کیا مداوا ہو سکتا ہے جس باپ کے لئے نص "ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما" وارد ہوئی ہے، اور یہ تکلیف خیار بلوغ کے بعد بدرجہا بڑھی ہوئی ہے۔

اگر خیار مل جائے تو بہت سارے مفاسد کا باب کھل جائے گا، ان میں سے ایک یہ کہ وہ لڑکی مغربی تہذیب کی دلدادہ ہو کر ۔۔۔ یہ ہوس پوری کرنے کی خاطر کسی اور سے شادی رچا لے گی، نیز لڑکے کو اس خیار سے مادی فائدہ بایں طور پہونچ سکتا ہے کہ کوئی صرف اس بنیاد پر کہ اسے خیار بلوغ مل چکا ہے لالچ دے کر اپنی لڑکی کا رشتہ کر ڈالے گا، یا وہ خود اپنی حرص و لالچ کے باعث اس طرح کا

اقدام کر بیٹھے گا، پھر یہ بھی ممکن ہے کہ وہ زوجۂ اولی کو کالمعلقہ بناڈالے، یا پھر اس پرفتن دور میں وہ بچی جو اپنے میکے سے کافی سازو سامان لے کر آئی ہو اس کی موجودگی میں زوجۂ اولی کی کیا حیثیت رہ جاتی ہے۔ اس صورت میں زوجین کے بیچ دن بدن اختلافات کشیدہ ہوتے چلے جائیں گے، اور معلوم نہیں کس حد تک جا پہونچیں گے جو سماجیات کے ماہرین پر مخفی نہیں۔ ساری وصیتیں، سارے حقوق جو اپنے مفاد میں ہوں وہ تو لڑکا حاصل کرے اور تسلیم کرے اور باپ کا یہ حق ختم کردے جو ولایت کا ہے، جس باپ کی ابوۃ ثابت کرنے کے لئے شریعت نے استبراء رحم ضروری قرار دیا تاکہ اختلاط الماء بالماء کی صورت میں اشتباہ فی النسب نہ ہو۔

ایک بہت بڑا مسئلہ یہ پیدا ہو جائے گا کہ باپ باپ ہوتے ہوئے مسلوب الولایۃ ہے جسے ولایت جبر و استبداد حاصل تھی، دوسری پریشانی یہ کہ ایسے زوجین کے درمیان جن کے ذہنوں میں یہ بات رچ بس چکی ہے کہ بلوغ کے بعد تو خیار ملنا ہی ہے، ایسے پائیدار رشتے میں کیسے ہی خیرخواہی پیدا ہوگی، یا دونوں ایک دوسرے کے [illegible] خیرخواہ ہو سکتے ہیں؟

خیار بلوغ ملنے کی صورت میں باپ کو ان کے حق سے کم، اور صغیر و صغیرہ کو ان کے حق سے بڑھانا لازم آئے گا۔

میری ناقص رائے میں جب باپ نے نکاح کیا تھا تو اس صغیر و صغیرہ کو کچھ بھی اختیار نہ تھا، اس کے سبھی قائل ہوں گے، تو پھر کیوں نہ ایسا ہو کہ متقدمین احناف مثلاً ابومنصور ماتریدی، ابوزید دبوسی، شمس الائمہ سرخسی، فخر الاسلام بزدوی نے جسے حجت قرار دیا ہے اور بہت سارے فقہی اصول کی بنیاد بھی اسی پر ہے، اسے اپنا لیا جائے، اور وہ ہے استصحاب جس کی تعریف بحوالہ کشف الأسرار یوں ہے: **الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على أنه كان ثابتاً في الزمان الأوّل** (موجودہ زمانہ میں کسی امر کے ثبوت کا حکم اس لئے دینا کہ زمانہ ماضی میں یہ امر ثابت تھا)۔ لہذا نابالغ و نابالغہ کو بعد البلوغ صرف اس وجہ سے کہ یہ رشتہ اس کے باپ یا دادا کا کیا ہوا ہے خیار بلوغ ملنا چاہئے، احقر اس کے حق میں نہیں۔ ہاں جہاں گنجائش نکل سکتی ہے شریعت نے تو خود ہی اس میں توسع رکھی ہے جیسا کہ جواب نمبر ۲ سے ظاہر ہے۔

سوال نمبر ۶ کے بھی ۴۵ جوابات موصول ہوئے جن میں مولانا اخلاق الرحمن صاحب، شمس پیرزادہ، ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی، مولانا خورشید احمد اعظمی نے ماجن فاسق متہتک کی کوئی وضاحت نہیں کی ہے، بقیہ سارے مقالہ نگار حضرات نے اس کی تشریح کی ہے۔

جن حضرات نے معروف بسوء الاختیار کے لئے پہلے ایک بے جوڑ رشتہ ہونا ضروری قرار دیا ہے ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

مولانا سید مصلح الدین بڑودوی، مولانا راشد حسین ندوی، مولانا نیاز عالم قاسمی، مولانا خورشید انور اعظمی، مفتی محمد احسان، مولانا اختر امام عادل، مولانا خورشید احمد اعظمی، اور مولانا اسعد اللہ قاسمی، مفتی ضیاء الحسن قاسمی صاحب نے سکوت فرمایا ہے۔

مذکورین کے علاوہ سبھی مقالہ نگار حضرات معروف بسوء الاختیار کے اثبات کے لئے صرف تحقق سوء اختیار کے قائل ہیں، یہ تحقق جس طرح بھی ہو جائے۔ راقم سطور کا بھی رجحان اسی جانب ہے کیوں کہ معروف بسوء الاختیار کا تحقق تو اول وہلہ میں بھی بایں طور ہوسکتا ہے کہ کسی کا کوئی رشتہ دار جیل میں ہے اور باپ نے اپنے اس رشتہ دار کو جیل سے رہا کرانے کی خاطر اپنی لڑکی کا نکاح دانستہ کسی شرابی جواری یا ظالم سے کر دیا تاکہ اس کے مہر سے اس رشتہ دار کو چھڑا لے، تو یہاں اول وہلہ ہی میں معروف بسوء الاختیار بن گیا جبکہ اس کے قبل اس سے کوئی ایسا فعل سرزد نہیں ہوا جس کی بنیاد پر اب اسے معروف بسوء الاختیار کہا جائے۔

مولانا مصطفیٰ قاسمی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مولانا محمد شاہد قاسمی، مفتی محمد احسان، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا عبدالرحمن پالنپوری، مولانا عبدالقیوم پالنپوری، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا عبدالرشید قاسمی، مولانا اختر امام عادل، مولانا ابوالحسن علی، مولانا اسعد اللہ قاسمی، مولانا عبداللطیف پالنپوری، مولانا جمال الدین قاسمی صاحب نے معروف بسوء الاختیار کے کئے ہوئے نکاح کو باطل قرار دیا ہے، جبکہ بیشتر مقالہ نگار حضرات نے فسخ نکاح کا قول کیا ہے۔ احقر کے خیال میں معروف بسوء الاختیار کی صورت میں اگر نکاح کو باطل قرار دے دیا جائے تو فریقین میں سے کوئی ایک بلاضرورت شرعی فائدہ حاصل کرسکتا ہے، نیز لامرکزیت اور انتشار کے بھی پائے جانے کا وہم ہے، اس لئے جن حضرات نے جن میں خود راقم بھی ہے فسخ نکاح کا قول کیا ہے اقرب الی الصواب معلوم ہوتا ہے۔ قاضی مرافعہ کے بعد ثبوت وشہادت لے کر اس نکاح کو فسخ کر دے گا، نیز اس کی تائید ذخیرہ کی اس عبارت سے بھی ہوتی ہے جس میں باطل بمعنی سیبطل کہا گیا ہے، فتاوی ظہیریہ میں بھی اسی طرح ہے، لیکن یہ جواب تو وہاں درست ہوسکتا ہے جہاں نظام قضاء یا شرعی پنچایت کا نظم ہو۔ لیکن جہاں اس طرح کا کوئی نظم نہ ہو اس حقیر کی رائے یہ ہے کہ زوجین کے خاندان کے کچھ ایسے افراد کو جو متدین اور صائب الرائے ہوں حکم بنا کر یہ کام لیا جاسکتا ہے۔

☆☆☆☆☆

عرض مسئلہ:

سوال نمبر ۵

مولانا اختر امام عادل

سوال نمبر ۵ کے تحت بنیادی طور پر دو مسائل زیر بحث ہیں:

۱۔ ایک مسئلہ یہ ہے کہ خیار بلوغ کا حق لڑکی کو کب تک حاصل رہتا ہے اور کب ساقط ہو جاتا ہے؟

۲۔ اور دوسرا مسئلہ ہے قریب تر ولی کی زندگی اور موجودگی میں نسبۃً دور کا ولی نابالغ لڑکے یا لڑکی کا نکاح کر دے تو کیا حکم ہے؟

پھر ان میں سے ہر مسئلہ کئی بحث طلب نکات رکھتا ہے، جن پر مقالہ نگاروں نے گفتگو کی ہے، اس لئے ان دونوں مسئلوں کو الگ الگ پیش کیا جاتا ہے۔

۱۔ خیار بلوغ کی توقیت:

مسئلہ ولایت پر ۴۴ علماء اور دو طلباء نے اپنے مقالات تحریر کئے ہیں۔ ان میں سے اکثر مقالہ نگاروں نے اس سوال پر بھی اظہار خیال کیا ہے، البتہ حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب اور مفتی محمد اسماعیل صاحب نے اس سوال سے تعرض نہیں کیا ہے، بلکہ مسئلہ ولایت پر صرف اصولی اور بنیادی گفتگو پر اکتفا کیا ہے۔

اس مسئلہ میں بنیادی طور پر تین نکات بحث طلب ہیں:

الف: خیار بلوغ کے معاملہ میں لڑکا اور لڑکی اور باکرہ اور ثیبہ کے درمیان فرق ہے یا نہیں؟

ب: باکرہ لڑکی کو خیار بلوغ کا حق کب تک حاصل ہے؟

ج: ہندوستان میں کسی لڑکی کے لئے مسئلہ خیار بلوغ سے ناواقفیت عذر شرعی بن سکتی ہے یا نہیں؟

(الف) لڑکا اور لڑکی اور باکرہ اور ثیبہ کے درمیان فرق:

مقالہ نگاروں کی اکثریت فرق کو تسلیم کرتی ہے، لڑکا اور ثیبہ لڑکی کے بارے میں اکثر مقالہ نگاروں نے صراحت کے ساتھ لکھا ہے کہ ان کا خیار بلوغ اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کہ وہ صراحۃً یا دلالۃً اظہار رضامندی نہ کر دیں، خواہ مجلس بلوغ و علم میں ہو یا

اس کے بعد، باکرہ لڑکی کے حکم میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے، مگر اکثریت کے درمیان یہ قدر مشترک ہے کہ اس کا حکم لڑکا اور ثیبہ لڑکی سے الگ ہے۔

صرف تین مقالہ نگار جناب مولانا فیاض عالم قاسمی، مولانا ظفر عالم ندوی، اور ڈاکٹر ظفر الاسلام صاحبان نے اس فرق کو تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے، مؤخر الذکر ڈاکٹر ظفر الاسلام صاحب کے نزدیک تو لڑکا اور لڑکی میں بھی فرق نہیں ہے، اور دونوں کا خیار بلوغ، سکوت یا رضامندی پر دلالت کرنے والے کسی عمل سے باطل ہوجاتا ہے۔

مولانا فیاض عالم قاسمی، اور مولانا ظفر عالم ندوی باکرہ اور ثیبہ میں فرق کے قائل نہیں ہیں، اور دونوں کے خیار بلوغ کے سقوط کے لئے صراحۃً یا دلالۃً اظہار رضامندی کو ضروری قرار دیتے ہیں۔

ان حضرات کا کہنا ہے کہ اس مسئلہ کی بنیاد کسی نص پر نہیں بلکہ محض قیاس واجتہاد پر ہے، یعنی عرف وحالات کے مطابق یہ امتیاز قائم کیا گیا ہے، لیکن آج عرف اور حالات متغیر ہو چکے ہیں، اس لئے آج کے تناظر میں لڑکا، لڑکی، باکرہ اور ثیبہ سب کے حق میں خیار بلوغ کے سقوط کے لئے صراحۃً یا دلالۃً اظہار رضامندی ضروری ہے۔

مگر جمہور کے خیال کی بنیاد درج ذیل چیزیں ہیں:

ا۔ اس مسئلہ کی بنا اگر چہ براہ راست نص پر نہیں ہے، مگر نص سے الگ بھی نہیں ہے، نکاح ہی کے ابتدائی مراحل میں نص کے ذریعہ عورت، مرد اور باکرہ وثیبہ کے مزاج کا جو فرق سمجھ میں آتا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ یہ فرق دیگر مواقع پر بھی ملحوظ ہو، بخاری شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

لا تنكح الأيم حتى تستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن، قالوا: كيف إذنها، قال: أن تسكت (بخاری ۲؍۷۷)۔

ترجمہ: ثیبہ عورت کا نکاح نہیں کیا جائے گا جب تک کہ اس سے مشورہ نہ کرلیا جائے اور باکرہ عورت کا نکاح نہیں کیا جائے گا جب تک کہ اس سے اجازت نہ لی جائے، صحابہ کرامؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ! اس کی اجازت کیسی ہوگی؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اس کی خاموشی اس کی اجازت ہے۔

ایک روایت حضرت عائشہؓ کی ہے:

قالت: يا رسول الله! إن البكر تستحيي، قال: رضاها صمتها (بخاری ۲؍۷۷۱)۔

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے حضور سے دریافت کیا کہ باکرہ لڑکی تو اپنی پسند بتانے میں شرمائے گی، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اس کی خاموشی اس کی پسند ہے۔

اس نص میں پسند وناپسند اور رد وقبول کے طریقہ اظہار میں ثیبہ وباکرہ کے درمیان فرق کیا گیا ہے، اس لئے یہ کہنا درست نہیں کہ اس فرق کی بنیاد کسی نص پر نہیں ہے۔

۲۔ ابتدائے نکاح میں پسند و ناپسند کا طریقۂ اظہار منصوص اور متفق علیہ ہے، اس لئے خیار بلوغ کے مرحلے کو بھی اسی پر قیاس کیا جاسکتا ہے، شامی لکھتے ہیں:

وغاية الأمر كون هذه الحالة كحاله ابتداء النكاح (شامی ۲/۳۳۵)۔

کیونکہ خیار بلوغ کا مرحلہ اگرچہ بقاء نکاح کا مرحلہ ہے، لیکن اگر نکاح کی حقیقت، مقاصد اور زوجین کی حیثیت پر نگاہ کی جائے تو نکاح کا حقیقی آغاز زوجین کے بلوغ کے بعد ہی ہوتا ہے، اس طرح اس حقیقی آغاز کو عرفی آغاز پر سمجھا جاسکتا ہے۔

۳۔ ماضی میں کسی فقیہ کے یہاں یہ تصور نہیں ملتا، جس میں مرد وعورت اور باکرہ وثیبہ کا فرق بالکل مٹا دیا گیا ہو۔

۴۔ علاوہازیں عرف میں اس درجہ تبدیلی کی بات بھی خلاف واقعہ ہے، ممکن ہے کسی خاص عرف میں ایسی بات ہو، مگر عرف عام میں آج بھی ایک عورت مرد کے مقابلے میں، اور ایک باکرہ ثیبہ کے مقابلے میں زیادہ حیادار اور کم سخن سمجھی جاتی ہے، اور مسائل و احکام میں عرف خاص کے بالمقابل عرف عام زیادہ قابل لحاظ ہوتا ہے۔

ان وجوہ کے پیش نظر جمہور کا موقف زیادہ قوی معلوم ہوتا ہے۔

ب: باکرہ کے لئے خیار بلوغ:

بحث کا دوسرا معرکۃ الآراء نکتہ یہ ہے کہ باکرہ لڑکی کو خیار بلوغ کا حق کب تک حاصل رہے گا؟

مقالات میں اس کے تعلق سے پانچ رائیں ملتی ہیں:

۱۔ ایک رائے جس کو اکثر مقالہ نگاروں نے اختیار کیا ہے، وہ یہ ہے کہ باکرہ لڑکی کو اگر نکاح کا علم ہے تو بلوغ کے فوراً بعد تک، اور علم نہیں ہے تو علم ہونے کے فوراً بعد تک خیار بلوغ کا حق رہے گا، بلوغ یا علم کے بعد تھوڑا بھی توقف وسکوت اس کے حق خیار کو ساقط کردے گا، بشرطیکہ اس کو بولنے اور رد کرنے کا اختیار حاصل ہو، اگر اختیار حاصل نہ ہو اور بولنے اور رد کرنے سے مانع کوئی عذر درپیش ہو، تو عذر کے ختم ہونے اور اختیار کے حاصل ہونے تک اس کو خیار بلوغ حاصل رہے گا، اسی طرح نکاح سے متعلق ضروری تحقیقات سے بھی خیار باطل نہ ہوگا۔

اس رائے کی بنیاد فقہاء کی تصریحات پر ہے، عام طور پر کتب فقہیہ میں اس قسم کی عبارتیں ملتی ہیں:

ويبطل خيار البكر بالسكوت لو مختارة عالمة بأصل النكاح، فلو سألت عن قدر المهر قبل الخلوة أو عن الزوج أو سلّمت على الشهود لم يبطل خيارها... ولايمتد إلى آخر المجلس، وإن جهلت به لتفرغها للعلم (درمختار مع ردالمحتار ۲/۳۳۱-۳۳۲، وکذا فی الہدایہ ۲/۲۹۷، عنایہ علی ہامش فتح القدیر ۳/۲۷۲)۔

فقہاء حنفیہ کے یہاں اس سلسلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ خصاف کے نزدیک باکرہ لڑکی کا خیار بلوغ اختتام مجلس تک باقی رہتا ہے (شرح وقایہ ۲/۲۹۷)۔

دوسری بنیاد یہ ہے کہ خیار بلوغ کو ابتداء عقد نکاح پر قیاس کیا گیا ہے، اس لئے کہ جس طرح بالغ افراد کی پسند و ناپسند ابتدائے عقد میں اہمیت رکھتی ہے اسی طرح نابالغ افراد کی پسند و ناپسند بعد بلوغ اہمیت رکھتی ہے، اس لئے پسند و ناپسند جاننے کا جو معیار ابتدائے عقد کے وقت منصوص ہے وہی معیار خیار بلوغ کے وقت بھی برقرار رہے گا، اور بالغہ باکرہ لڑکی کی پسند آغاز عقد میں محض اس کی خاموشی مانی گئی ہے، اس لئے خیار بلوغ کے مرحلے میں بھی اس کی بلا عذر خاموشی اس کی رضامندی مانی جائے گی، اور خیار باطل قرار پائے گا، ابن عابدین کی اس عبارت میں اسی کا خلاصہ پیش کیا گیا ہے:

وغاية الأمر كون هذه الحالة كحالة ابتداء النكاح (ردالمحتار ۲/۳۳۵)۔

۲۔ دوسری رائے یہ ہے کہ ثیبہ نابالغہ کی طرح باکرہ نابالغہ کو بھی خیار بلوغ اس وقت تک حاصل رہے گا، جب تک کہ وہ صراحت سے یا دلالت حال سے اپنی رضامندی کا اظہار نہ کردے، مجلس کی کوئی قید نہیں ہے، اس رائے کو مولانا فیاض عالم قاسمی اور مولانا ظفر عالم ندوی نے اختیار کیا ہے۔

اس رائے کی بنیاد دراصل اس تصور پر ہے کہ یہ مسئلہ منصوص نہیں ہے، بلکہ محض قیاسی اور عرفی ہے، اس لئے آج کے بدلے ہوئے عرف میں باکرہ اور ثیبہ کے درمیان کوئی خاص فرق نہیں کیا جاسکتا۔

مگر اس تصور کی کمزوری اس سے قبل بیان کی جاچکی ہے۔

۳۔ تیسری رائے جس کو تنہا حکیم ظل الرحمن صاحب نے اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ خیار بلوغ کا حق والدین کے گھر سے لڑکی کی پہلی رخصتی سے قبل تک ہونا چاہئے۔

حکیم صاحب نے عام معروف نقطۂ نظر پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ عین بلوغ کے وقت رد کرنے کا اختیار اور اس کے بعد عدم اختیار کا مسئلہ قابل غور ہے۔ کیونکہ یہ بھی ممکن ہے کہ اس وقت کوئی شخص بطور شاہد موجود نہ ہو، جس سے لڑکی اپنے رد کا اظہار کرسکے، اور بعد میں اس کا اعتبار نہ کیا جاسکے۔

یہ بھی ممکن ہے کہ لڑکے کے حالات اس وقت کے بعد سامنے آئیں، جب لڑکی کی رخصتی ہونے والی ہو، مثلاً جہیز کے مطالبہ کے پورا نہ ہونے پر یا غیر معمولی مطالبہ کی بنیاد پر لڑکی اس نکاح کے قبول کرنے کے لئے تیار نہ ہو۔

بلکہ حکیم صاحب نے اپنے اس خیال کا بھی اظہار کیا ہے کہ یہ مسئلہ بھی قابل تحقیق ہے کہ ولی عدم بلوغت کے وقت کے نکاح کو قبل بلوغت تک رد کرسکتا ہے یا نہیں؟

مگر حکیم صاحب نے عام معروف نقطۂ نظر سے انحراف کے جو دو اسباب بیان کئے ہیں وہ دونوں کمزور ہیں۔

ا۔ اس لئے کہ جہاں تک وقت پر شاہد نہ ملنے کی بات ہے تو فقہاء نے اس پر شدت نہیں برتی ہے، بلکہ بڑی وضاحت کے

ساتھ انہوں نے اس کی گنجائش دی ہے۔ کہ للہ فی اللہ لڑکی زبان سے اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کر دے، اور پھر پہلی فرصت میں گواہوں کے سامنے اپنے بلوغ اور ناپسندیدگی کا اعتراف کر لے، بلکہ فقہاء نے تحفظ حق کے مقصد سے اس میں یک گونہ کذب کی بھی گنجائش دی ہے کہ بلوغ کے اعتراف میں قبل کے بجائے ابھی کی بات کہے، البحر الرائق کی یہ عبارت اس سلسلہ میں کافی چشم کشا ہے۔

وعلى هذا قالوا ينبغي أن يبطل مع رؤية الدم فإن رأته ليلا تطلب بلسانها فتقول: فسخت نكاحي، وتشهد إذا أصبحت وتقول: رأيت الدم الآن، وقيل لمحمد: كيف يصح وهو كذب؟وإنما أدركت قبل هذا، فقال: لاتصدق في الإسناد فجاز لها أن تكذب كيلا يبطل حقها، ثم إذا اختارت واشهدت، ولم تتقدم إلى القاضي الشهر والشهرين فهي على خيارها (البحر الرائق ۳/۱۲۲، وکذا فی الدر المختار ۳/۳۰۶، وکذا فی الفتاوی الہندیہ ۱/۲۸۶)۔

۲۔ اسی طرح یہ امکان کہ لڑکے کے حالات بعد میں تبدیل ہو جائیں، اس طرح کے امکانات کی کوئی حد مقرر نہیں کی جا سکتی، اور نہ اس طرح کے موہوم امکانات کو مسئلہ شرعی کی بنیاد بنایا جا سکتا ہے، کیونکہ یہ امکان بعد بلوغ کی شادیوں میں بھی ہے، اور لڑکے کی جانب سے ناجائز مطالبات بالغہ کے خود کئے ہوئے نکاح میں بھی ہو سکتے ہیں۔ دراصل ولی یا کوئی بھی شخص بعد کے حالات کا ذمہ دار نہیں ہو سکتا، اس کی خبر تو صرف عالم الغیب والشہادۃ خدائے پاک کو ہے، انسان صرف موجودہ حالات کی روشنی میں قدم اٹھانے کا پابند ہے، اور ولی کے منتخب کردہ لڑکے کے موجودہ حالات کے جائزے کے لئے قبل بلوغ نکاح سے لے کر بلوغ تک کا وقفہ بہت کافی ہے، بعد کے حالات سے اس کو متعلق کرنا تکلیف مالایطاق کے زمرے میں آتا ہے۔

۳۔ اسی طرح حکیم صاحب کا یہ خیال کہ خود ولی کو بھی اس طرح کے نکاح میں قبل بلوغ رد و رجوع کا حق ملنا چاہئے، مگر یہ آخر کس بنیاد پر؟ ولی نے لڑکے کے جن حالات کی بنا پر نکاح کا فیصلہ کیا تھا، اگر وہ قبل بلوغ تک قائم ہیں تو پھر نکاح رد کرنے کی کوئی وجہ نہیں، اور اگر بوقت نکاح حالات بہتر تھے بعد میں بگڑ گئے، تو عرض کیا جا چکا ہے کہ کوئی بھی شخص بعد کے حالات کا ذمہ دار نہیں ہو سکتا، رہا لڑکی کی ازدواجی زندگی بگڑ جانے کا اندیشہ، تو اسلامی قانون میں اس کے لئے خود لڑکی کے واسطے خیار بلوغ کی دفعہ موجود ہے، جس سے وقت پر استفادہ کیا جا سکتا ہے۔

۴۔ چوتھی رائے جناب شمس پیرزادہ صاحب کی ہے، ان کے نزدیک خیار بلوغ کا حق لڑکی کو اس وقت تک حاصل ہوتا ہے، جب تک کہ وہ معاملہ کو اچھی طرح نہ سمجھ لے، یا جب تک شوہر اس سے مباشرت نہ کرلے۔

مگر اس خیال میں بڑی کمزوری یہ ہے کہ اس میں ابہام ہے، معاملہ کو اچھی طرح سمجھنے کی کیا حد ہوگی؟ اور اس کے لئے کتنی مدت درکار ہوگی؟ ''شوہر سے مباشرت'' کو حد مقرر کرنا بھی کافی وسعت رکھتا ہے، اگر کسی لڑکی کو مہینوں برسوں اس کی نوبت نہ آئے تو اس کے مطابق خیار کی گنجائش رہے گی؟ دراصل اس طرح کے معاملات کو توسیع دینا نکاح کے دائرے کو تنگ کرنا ہے، اصولی طور پر جب

ایک چیز ضرورت یا مجبوری کی بنا پر وجود میں آ گئی تو اس کا موجود رہنا ہی اصل ہے، اور اس کے فسخ کا اختیار احتمال نقص کی بنا پر ہے۔ لیکن اس احتمال کو اس قدر اہمیت دینا کہ اصل ہی کمزور پڑ جائے "قلب موضوع" ہے۔

۵۔ پانچویں رائے جناب عبدالعظیم اصلاحی صاحب کی ہے، ان کے نزدیک خیار بلوغ کا حق لڑکی کو علامت بلوغ یعنی پہلی بار رؤیت دم کے وقت حاصل ہوتا ہے، اور زیادہ سے زیادہ دوسرے حیض کے آنے تک رہنا چاہئے، یا اس سے پہلے اس کے کسی عمل سے قبولیت و موافقت کا اظہار ہو جائے۔

لیکن یہ بھی محض ایک خیال ہے، جس کی کوئی ٹھوس بنیاد نہیں ہے، زیادہ سے زیادہ کی حد دوسرا حیض مقرر کرنے کی بنیاد کیا ہے؟ تیسرا یا چوتھا حیض کیوں نہیں ہو سکتا؟ یا پہلے حیض ہی کا اختتام، یا پہلے حیض کے متصل طہر کے چند ایام کیوں حد نہیں بن سکتے؟

غرض اصلاحی صاحب نے اپنے خیال سے جو حد مقرر کی ہے، اس کی نہ کوئی ٹھوس بنیاد ہے اور نہ اس کی کوئی نظیر ماضی کے کسی مستند فقیہ کے یہاں ملتی ہے۔

مذکورہ بالا تمام آراء اور ان کے دلائل کے تجزیے سے جمہور کی بات ہی مضبوط نظر آتی ہے، جو نمبر ا پر بیان کی گئی۔

ج۔ ہندوستان میں کسی لڑکی کے لئے مسئلہ خیار بلوغ سے ناواقفیت عذر شرعی بن سکتی ہے یا نہیں؟

یہ اس بحث کا تیسرا اور آخری نکتہ ہے، بسا اوقات نابالغ لڑکیوں کو یہ علم نہیں ہوتا کہ بلوغ کے بعد ان کو خیار بلوغ بھی حاصل ہے، بالخصوص ان گھرانوں میں جہاں علم دین کی بو باس نہیں ہوتی، تو اگر اس جہالت کی بنا پر کوئی لڑکی اپنا حق خیار استعمال نہ کر سکے، تو یہ ان کے حق میں عذر شرعی قرار پائے گا یا نہیں؟ اور اس کا خیار بلوغ باقی رہے گا یا ساقط ہو جائے گا؟

مقالات میں اس سلسلہ میں دو نقطۂ نظر پائے جاتے ہیں:

ا۔ ایک مشہور نقطۂ نظر جس کو زیادہ تر علماء، فقہاء اور مقالہ نگاروں نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ آزاد مسلم گھرانوں میں یہ کوئی عذر شرعی نہیں ہے، اور اس کی بنا پر لڑکی کا خیار بلوغ باقی نہیں رہے گا، بشرطیکہ دار، دار العلم ہو، یعنی ایسا ملک ہو جہاں علم دین کا چرچا ہو، اور علماء و فقہاء اور مسائل جاننے اور بتانے والے بآسانی میسر ہوں، اس لحاظ سے ہمارا ملک ہندوستان دار العلم ہے، اس لئے کہ صدیوں یہاں اسلامی حکومت رہی ہے، اور آج بھی اسلامی حکومت کے آثار یہاں باقی ہیں، بیشمار مدارس، علماء اور نشریاتی ادارے یہاں قائم ہیں، اردو، ہندی، انگریزی، اور دیگر مقامی زبانوں میں مسائل و احکام کی کتابیں دستیاب ہیں، مسلم پرسنل لا جیسی حکومت کی اجازت یافتہ تنظیم قائم ہے، مختلف ریاستوں میں امارات، دار القضاء، دار الافتاء اور محکمہ جات شرعیہ کا نظام موجود ہے، غرض ہر جانب علم کا چرچا ہے، ایسے ماحول اور حالات میں بھی کوئی گھرانہ یا لڑکی علم دین کی نعمت سے محروم ہو تو اسے مجرمانہ غفلت و کوتاہی ہی قرار دیا جا سکتا ہے، اور اس کی بنا پر مسائل میں کوئی رعایت نہیں مل سکتی۔

مقالہ نگاروں نے اگر چہ اتنی وضاحت سے کام نہیں لیا ہے، مگر ان کا مقصد اور بحث کی روح اور خلاصہ یہی ہے۔ اس نقطۂ نظر کی تائید فقہاء کی ان تصریحات سے ہوتی ہے، جن میں کسی مملکت کے اسلامی یا علمی مملکت ہونے کی صورت میں آزاد عورتوں کی جہالت کو عذر تسلیم نہیں کیا گیا ہے، کیونکہ دار العلم میں آزاد عورتیں طلب علم کے لئے وقت نکال سکتی ہیں۔ ہدایہ میں ہے:

ولم يشترط العلم بالخيار لأنها تتفرغ لمعرفة أحكام الشرع، والدار دار العلم فلم تعذر بالجهل (ہدایہ ۲/۳۱۷)۔

تقریباً تمام ہی کتب فقہیہ میں اس طرح کی عبارتیں موجود ہیں، اگر ان تمام عبارتوں کا پوری گہرائی اور حقیقت پسندی کے ساتھ جائزہ لیا جائے تو جہالت کے عذر نہ قرار پانے کی علت دار الاسلام نہیں بلکہ دار العلم ہونا قرار پاتی ہے، اور جن فقہاء کے یہاں دار الاسلام کی تعبیر آئی ہے، ان کی غرض بھی یہی دار العلم ہے، اس لئے کہ اسلامی مملکت میں علوم اسلامیہ کا حصول کسی غیر مسلم مملکت کے مقابلے میں زیادہ آسان ہے، آج اس ہندوستان کو دیکھئے کہ کیا یہاں طلب علم کے امکانات و مواقع کسی مسلم مملکت سے کم ہیں؟ اور کیا ایسی صورت میں یہاں جہالت عذر قرار پاسکے گی؟

۲۔ دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ہندوستان دار الکفر ہے، اور یہ حکم دار الاسلام کے لئے ہے، اس لئے ہندوستان میں مسئلہ سے ناواقفیت کو عذر قرار دینا چاہئے۔ اور اگر کوئی کنواری لڑکی اپنی جہالت کی بنا پر حق خیار کا بروقت استعمال نہ کرسکے، یا لاعلمی میں کوئی ایسا عمل کرلے جس سے خیار باطل ہوجاتا ہو، تو اس کو معذور قرار دیتے ہوئے اس کا خیار بلوغ باقی ماننا چاہئے، اس نقطۂ نظر کے حامل مقالہ نگاروں کے اسماء گرامی یہ ہیں:

مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا فیاض عالم قاسمی، مفتی جمیل احمد نذیری، مولانا جمال الدین قاسمی، مولوی نوشاد عالم ندوی۔

مفتی جمیل احمد نذیری نے کوئی قطعی رائے پیش کرنے کے بجائے اس تعلق سے علماء و فقہاء کو غور کرنے کی دعوت دی ہے، اس نقطۂ نظر کے حامل علماء کا استدلال یہ ہے کہ فقہاء نے جہالت و لاعلمی کو عذر تسلیم کرنے سے انکار دار الاسلام میں کیا ہے، اسی لئے بہت سی کتابوں میں "دار الاسلام" کی تعبیر صراحت کے ساتھ کی ہے، جبکہ موجودہ ہندوستان دار الکفر ہے۔

مگر مولانا نذیری نے اس معاملے کو صرف دار الکفر تک محدود نہیں رکھا ہے، بلکہ ان تمام احوال و ظروف کو بھی اس میں شامل کرلیا ہے، جن میں والدین کی مجبوری یا غفلت کے سبب لڑکیاں دینی تعلیم سے محروم رہ جاتی ہیں۔ دراصل مولانا نذیری کے پیش نظر فقہاء کی وہ عبارتیں ہیں جن میں احکام شرع جاننے کی فرصت و فراغت کو علت کے طور پر بیان کیا گیا ہے، مثلاً ہدایہ کے الفاظ:

ولم يشترط العلم بالخيار لأنها تتفرغ لمعرفة أحكام الشرع (ہدایہ ۲/۳۱۷)۔

اس لئے جن حالات میں یہ فرصت و فراغت حاصل نہ ہو، وہ معذور سمجھی جائے گی۔

لیکن اگر غور کیا جائے تو یہ دونوں بنیادیں کمزور ہیں، اس لئے کہ:

ا۔ جہاں تک دارالاسلام کی بات ہے تو عرض کیا جا چکا ہے کہ دارالاسلام کی قید بھی دارالعلم ہی کی غرض سے ہے، ورنہ فی نفسہ یہ قید مقصود نہیں ہے، اگر کوئی دارالکفر یا اس کا کوئی خاص حصہ دارالکفر ہونے کے باوجود دارالعلم ہو، اور علم کے تمام مواقع وہاں موجود ہوں، تو پھر کسی کو طلب علم سے کیا عذر ہو سکتا ہے، اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ فقہاء نے زیادہ تر جس قید پر زور دیا ہے وہ یہی دارالعلم کی قید ہے، دارالاسلام کا ذکر محض ایک اتفاقی یا توضیحی قید ہے، یہی وجہ ہے کہ بہت سے فقہاء نے صرف دارالعلم پر اکتفا کیا ہے۔

۲۔ رہی علم دین کے لئے فرصت وفراغت کی بات، تو یہ بھی محض ایک نتیجہ کے طور پر بیان کیا گیا ہے، قید احترازی نہیں ہے، مقصد یہ ہے کہ جس ملک یا علاقے میں علمی ماحول اور مواقع ہوں وہاں آزاد لڑکی طلب علم کیلئے موقع نکال سکتی ہے، اور جہاں ماحول یا مواقع میسر نہ ہوں وہاں کسی لڑکی کے لئے اس کے واسطے موقع نکالنا مشکل ہے۔

اور اگر یہ قید احترازی بھی ہو تو یہ قید باندیوں کے مقابلے میں ہے، کہ باندیاں پابند ہیں، ان کو اپنے آقاؤں کی خدمت سے ہی فرصت نہیں ہے، جبکہ آزاد عورتوں پر ایسی کوئی پابندی نہیں ہے، ان کے پاس طلب علم کے لئے پوری فراغت موجود ہے، ورنہ اگر اس قید کو اتنی ہی وسعت دے دی جائے تو خود ''دارالاسلام'' اور ''دارالعلم'' میں بھی ان مسلم گھرانوں کو معذور قرار دینا پڑے گا، جو اپنی ہوس پرستی، دنیا طلبی، دین بیزاری، یا مجرمانہ غفلت ولا پرواہی کے باعث علم دین سے دور ہیں، اس لئے کہ ان کو ان کے خیال میں فرصت و فراغت ہی میسر نہیں آسکی۔

غرض فقہاء نے جس پس منظر اور ماحول میں بات کی ہے اور جو ان کے استدلال کی روح ہے اس کے لحاظ سے جمہور علماء کا نقطۂ نظر درست محسوس ہوتا ہے۔

ولی اقرب کی موجودگی میں ولی ابعد کا نکاح:

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ قریب تر ولی کی زندگی اور موجودگی میں نسبۃً دور کا ولی لڑکا یا لڑکی کا نکاح کردے تو یہ نکاح صحیح اور نافذ ہوگا یا نہیں؟

اس مسئلہ میں بنیادی طور پر دو امور قابل بحث ہیں:

ا۔ قریب تر ولی کی زندگی اور موجودگی میں نسبۃً دور کے ولی کے نکاح کرنے کا حکم۔

۲۔ غیبت منقطعہ کی حقیقت اور اس کا حکم۔

ا۔ اگر قریب تر ولی کی زندگی اور موجودگی میں بعید تر ولی نابالغ لڑکے یا لڑکی کا نکاح کردے، جبکہ قریب تر ولی میں ولایت کی اہلیت اور مطلوبہ تمام شرائط موجود ہوں اور اس کی ولایت میں عمل نکاح کی تکمیل ہو سکتی ہو۔

اس سلسلہ میں مقالات کے اندر تین نقطۂ نظر پائے جاتے ہیں:

۱۔ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی صاحب کی رائے یہ ہے کہ نکاح ہو جائے گا مگر ولی ابعد گنہگار ہوگا، اس لئے کہ اس نے حق ولایت بالجبر حاصل کیا، البتہ ولی اقرب کو فسخ کرانے کا اختیار ہوگا، قاضی اس نکاح کو فسخ کرسکتا ہے۔

ڈاکٹر صاحب نے اپنی اس رائے کا کوئی ماخذ تحریر نہیں کیا ہے، البتہ کسی درجہ میں اس کی بنیاد فقہ مالکی میں ملتی ہے، قرطبی نے اس سلسلہ میں امام مالک کے تین اقوال کا ذکر کیا ہے:

☆ نکاح درست نہیں۔

☆ نکاح درست ہے۔

☆ ولی اقرب کو نکاح کے باقی رکھنے اور ختم کرانے کا اختیار ہے۔

یہ اقوال اس صورت سے متعلق ہیں جبکہ باپ کے علاوہ کسی اور ولی نے لڑکی کا نکاح کرایا ہو۔

فاختلف فيها قول مالك فمرّة قال: إن زوّج الأبعد مع حضور الأقرب فالنكاح مفسوخ، ومرة قال: النكاح جائز، ومرة قال: للأقرب أن يجيز أو يفسخ، وهذا الخلاف كله فيما عدا الأب في ابنته (بدایۃ المجتہد للقرطبی ۱۵/۲)۔

مگر پریشانی یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے اپنی رائے میں امام مالک کے دو اقوال کو جمع کردیا ہے، کیونکہ امام مالک کی تیسری رائے کا مطلب نکاح موقوف ہے، اسی لئے ولی اقرب کی اجازت پر موقوف رکھا گیا ہے، اور دوسری رائے قطعی جواز کی ہے، ڈاکٹر صاحب نے دونوں کو جمع کر کے یہ رائے قائم کی کہ جائز بھی ہے، موقوف بھی ہے۔ ہاں اگر ڈاکٹر صاحب کا مطلب جواز سے جواز موقوف ہو تو پھر یہ مسلک حنفی اور امام مالک کے قول ثالث کے مطابق ہوسکتا ہے، اور قاضی کے فسخ کی بات ڈاکٹر صاحب نے شاید اس لئے کہی ہو کہ یہ معاملہ عدالت ہی کے ذریعہ حل ہوسکتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ حنفیہ کے ماسوا دیگر ائمہ کے نزدیک باپ دادا کے سوا دیگر اولیاء کی ولایت ہی مشتبہ یا معدوم ہے، قول مشہور کے مطابق امام مالک کے یہاں باپ کے سوا، اور امام شافعی کے یہاں باپ اور دادا کے سوا کسی کو ولایت اجبار حاصل نہیں (شرح مہذب ۲۳۳/۷)۔

جبکہ خیار بلوغ کا مسئلہ ہی باپ اور دادا کے سوا دیگر اولیاء کا ہے، اس لئے اس مقصد سے فقہ حنفی کے سوا کسی دوسرے مسلک میں اس کی بنیاد تلاش کرنا یا اس کو نمونۂ عمل بنانا مشکل ہے۔

۲۔ دوسرا نقطۂ نظر جناب عبدالعظیم اصلاحی اور مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی صاحب کا ہے، اس کے مطابق ولی اقرب کی موجودگی میں ولی ابعد نابالغ کا نکاح کردے تو نکاح درست نہ ہوگا، مگر یہ قول بھی فقہ حنفی کے مطابق نہیں ہے، بلکہ فقہ مالکی یا فقہ شافعی سے ہم آہنگ ہے۔ اور زیر بحث مسئلہ میں خروج عن المذہب کی ضروری شرائط موجود نہیں ہیں۔

زیادہ سے زیادہ فقہاء حنفیہ میں امام زفرؒ کے یہاں اس کا سراغ ملتا ہے، ان کے یہاں اس سلسلہ میں بڑی شدت ہے، ان کے نزدیک ولی اقرب کی زندگی میں کسی صورت میں ولی ابعد نکاح نہیں کراسکتا، غیبت منقطعہ کی صورت میں بھی نہیں، جب تک کہ موت کا یقین نہ ہو جائے، وہ اس کو میراث پر قیاس کرتے ہیں، کہ جس طرح وراثت میں اقرب کی زندگی میں ابعد محجوب ہوتا ہے، خواہ اقرب حاضر ہو یا غیر حاضر، اسی طرح اقرب کی زندگی میں ابعد کی ولایت محجوب رہے گی، امام زفر اس باب میں مالکیہ اور شافعیہ سے بھی زیادہ سخت ہیں، کیونکہ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک (مالکیہ کے عدم جواز والے قول کے مطابق) ولی اقرب کی عدم موجودگی میں کم از کم حاکم کو نکاح کرانے کا حق حاصل ہے، امام زفر اس کی بھی اجازت نہیں دیتے، وہ کہتے ہیں کہ حاکم کی ولایت ولی ابعد کی ولایت سے بھی بعید تر ہے (المبسوط ۲۲۱/۴)۔

مگر ظاہر ہے کہ یہ ولایت نظری ہے، جس کی بنیاد مصلحت، شفقت اور ہمدردی پر ہے، اس لئے اس میں امام زفر کی شدت کا ساتھ دینے کی صلاحیت نہیں ہے۔

۳۔ تیسرا نقطۂ نظر جس کو مذکورہ بالا حضرات کے سوا تمام ہی حضرات نے اختیار کیا ہے، وہ یہ کہ نکاح ولی اقرب کی اجازت پر موقوف رہے گا اور ولی اقرب کا محض سکوت کافی نہ ہوگا، خود مجلس عقد میں ولی اقرب کی خاموشی کے ساتھ موجودگی بھی اجازت متصور نہ ہوگی، بلکہ صحت نکاح کے لئے اس کی جانب سے صراحۃً یا دلالۃً اجازت دینا ضروری ہوگا۔

مذکورہ بالا دونوں نقطہائے نظر کے مقابلے میں یہ نقطۂ نظر زیادہ معتدل اور مناسب ہے کئی وجوہ سے:

ایک تو اس لئے کہ یہ فقہ حنفی کے مطابق ہے، فتاوی شامی میں ہے:

فلو زوّج الأبعد حال قيام الأقرب توقف على إجازته (درمختار) **فلم يجعلوا سكوته إجازته والظاهر أن سكوته هنا كذلک، فلا يكون سكوته إجازة لنكاح الأبعد وإن كان حاضرا في مجلس العقد مالم يرض صريحا أو دلالة** (ردالمحتار: باب الولی ۲/۳۴۴)۔

دوسرے اس لئے کہ یہ قول دو انتہاؤں کے درمیان ہے، پہلا قول جواز کا ہے اور دوسرا عدم جواز کا، ایک میں افراط ہے تو دوسرے میں تفریط، اس لئے کہ اس ولایت کی بنیاد شفقت و ہمدردی پر ہے، اور اس لحاظ سے ولی اقرب کے بالمقابل ولی ابعد یقینی طور پر کمتر ہے، اور قرابت کی دوری اور نظر، شفقت کی کمی کی بنا پر رشتہ میں کمزوری یا ناموافقت کا امکان بہر حال موجود ہے، اس لئے مناسب ہے کہ نفس ولایت و قرابت کے لحاظ سے نکاح اصل جائز ہو، البتہ دفع مضرت کے لئے ولی اقرب کی اجازت پر موقوف ہو، اس طرح اس نقطۂ نظر میں دونوں جانب کی رعایت ہو جاتی ہے۔

۲۔ غیبت منقطعہ کی حقیقت اور اس کا حکم:

دوسرا مسئلہ دراصل مسئلہ مذکورہ ہی کی دوسری شکل ہے، وہ یہ کہ اگر ولی اقرب موجود نہ ہو، اور نابالغ لڑکی یا لڑکے کا کوئی

مناسب رشتہ آجائے تو ولی ابعد نکاح کرسکتا ہے یا نہیں؟ امام زفرؒ کے سوا تقریباً تمام ہی فقہاء کے نزدیک غیبت منقطعہ کی صورت میں ولی اقرب کی ولایت ساقط ہو جاتی ہے، اور یہ ولی ابعد یا حاکم وقت کی طرف (علی اختلاف الاقوال) منتقل ہو جاتی ہے (مغنی المحتاج فی فقہ الشافعیہ ۳/۱۵۷، شامی ۲/۳۴۳، کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۴/۳۷-۴۱)۔

مقالہ نگاروں میں بھی اس سلسلہ میں اتفاق نظر آتا ہے۔

البتہ فقہاء کی طرح مقالہ نگاروں کے درمیان بھی یہ بات مختلف فیہ ہے کہ غیبت منقطعہ کا اطلاق کس حد پر ہوگا؟ فقہ حنفی میں اس سلسلہ میں تین روایات ملتی ہیں:

۱۔ مسافت سفر۔

۲۔ اتنی دوری کہ قافلے سال میں صرف ایک بار پہونچ سکیں۔

۳۔ ایسے مقام پر ہونا کہ ولی اقرب سے وقت کے اندر نکاح کے بارے میں مشورہ کرنا ممکن نہ ہو (ہدایہ ۲/۳۱۹، عالمگیری ۱/۲۸۵)۔

یہ تینوں روایات مقالہ نگاروں میں تین رائیں بن گئی ہیں:

۱۔ تین مقالہ نگار حضرات نے مسافت قصر کی رائے اختیار کی ہے، ان کے اسماء گرامی یہ ہیں: ڈاکٹر ظفر الاسلام، مولانا برہان الدین سنبھلی، اور مفتی حبیب اللہ صاحب۔ ان حضرات نے اپنے رجحان کے اسباب پر کوئی روشنی نہیں ڈالی ہے، لیکن جہاں تک روایات اور آراء کے تجزیہ سے سمجھ میں آتا ہے، اس ترجیح کے دو اہم اسباب ہو سکتے ہیں:

(الف) ایک اس بنا پر کہ اس قول میں ایک معینہ حد قائم ہو جاتی ہے جو لوگوں کے لئے باعث سہولت ہے، دیگر اقوال میں دوسروں کی رائے جاننے اور اس سلسلے میں تحقیقات کی ضرورت پڑتی ہے جو ہر ایک کے لئے آسان نہیں۔

(ب) دوسری وجہ یہ ہے کہ اکثر متاخرین نے اس روایت کو اختیار کیا ہے، اور کتب فقہیہ میں اس کے لئے "وعلیہ الفتوی" کی تصریح آئی ہے، مگر اس رائے میں دقت یہ ہے کہ یہ آج کے حالات پر منطبق نہیں ہے، اس لئے کہ مسافت سفر (۴۸ میل) کا فاصلہ آج کے ترقی یافتہ اور تیز رفتار دور میں گھنٹوں بلکہ منٹوں کا ہے، جس میں ولی اقرب سے مشورہ وملاقات مشکل نہیں۔

۲۔ شیخ وہبہ زحیلی نے دوسری روایت کو پسند کیا ہے، یعنی ولی اقرب ایسے مقام پر ہو کہ قافلے وہاں تک سال میں صرف ایک بار پہنچ سکیں، شیخ نے بھی اپنی پسندیدگی کی کوئی وجہ نہیں تحریر کی ہے، لیکن لگتا ہے کہ وہ قدوری کے رجحان سے متاثر ہوئے ہیں۔

مگر اس قول میں بھی مشکل یہ ہے کہ آج معلوم دنیا میں کوئی ایسا مقام نہیں رہ گیا جہاں قافلوں کو پہونچنے میں ایک سال کا عرصہ لگ جائے، مواصلات اور رابطوں کے اس جدید دور میں یہ بالکل عجیب سی بات معلوم ہوتی ہے۔

۳۔ مذکورہ بالا چار اصحاب کے سوا بقیہ تمام مقالہ نگاروں نے تیسری روایت کو اپنا نقطہ نظر بنایا ہے، یعنی ولی اقرب ایسے مقام پر

ہو کہ رشتہ کے بارے میں وقت کے اندر کوئی استصواب رائے ممکن نہ ہو، اور اس کے انتظار میں کفو کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو۔ اس نقطۂ نظر کے مطابق فاصلے کی بھی قید نہیں ہے، بلکہ خود شہر یا کسی قریبی مقام پر بھی ولی اقرب اگر اس طرح روپوش یا لاپتہ ہو جائے کہ اس تک رسائی یا استصواب رائے ممکن نہ رہے، تو بھی غیبت منقطعہ قرار پائے گی۔

یہی نقطۂ نظر سب سے زیادہ متوازن اور قابل اعتماد معلوم ہوتا ہے، جس کے کئی اسباب ہیں:

(الف) یہ ہر دور پر منطبق ہو سکتا ہے، بالخصوص آج کے دور میں تو اس کے سوا کسی دوسرے نقطۂ نظر کا انطباق ہی ممکن نہیں۔

(ب) اکثر مشائخ متقدمین نے اسی روایت کو اختیار کیا ہے، "المجتبی" اور "المبسوط" میں اسی کو "الاصح" کہا گیا ہے، "الفتح" میں اس کو "اشبہ بالفقہ" کہا گیا ہے، شرح الملتقی میں اس کو "اصح الاقاویل" قرار دے کر یہ فیصلہ سنایا گیا ہے کہ "وعلیہ الفتوی"۔ "الاختیار" "النقایہ" اور "النثر" جیسی کتب فقہیہ میں اسی کو ترجیح دی گئی ہے۔ "البحر" میں ہے کہ مشائخ متقدمین کی رائے پر فتوی دینا زیادہ بہتر ہے (رد المحتار: باب الولی ۳۳۳/۲) صاحب ہدایہ نے اس کو اقرب الی الفقہ کہا ہے (۳۱۹/۲)۔

شمس الائمہ سرخسی اور محمد بن الفضل نے اس کو "الاصح" کہا ہے، "التبیین" میں اس کے لئے "ہذا احسن" اور جواہر الاخلاطی میں "وعلیہ الفتوی" کی تعبیر آئی ہے (فتاوی ہندیہ ۲۸۵/۱)۔

(ج) المغنی میں امام احمدؒ کا بھی ایک قول اسی کے قریب قریب موجود ہے۔

ففي قول الخرقي هي من لا يصل إليه الكتاب أو يصل فلا يجيب عنه الخ (المغنی ۳۷۰/۷)۔

(د) سقوط ولایت کا مقصد اور غیبت منقطعہ کا حاصل بھی اسی روایت سے زیادہ اچھی طرح حاصل ہوتا ہے۔

(ھ) یہ روایت بقیہ دونوں روایتوں کو جامع ہے، کیونکہ مسافت سفر میں بھی اگر یہ صورت حال پیدا ہو جائے کہ استصواب رائے ممکن نہ رہے تو یہ غیبت منقطعہ قرار پائے گی، یہی حال اس مقام کا ہے جہاں قافلے سال میں صرف ایک بار پہونچ سکتے ہوں، اس لئے ایسی روایت کو اختیار کرنا زیادہ بہتر ہے جس میں زیادہ توسع، جامعیت اور حالات پر کامل انطباق ہو۔

غیبت منقطعہ کی ایک صورت:

یہاں ایک ممکنہ صورت یہ ہے کہ ولی اقرب موجود ہو مگر اس پوزیشن میں نہ ہو کہ اس کی رائے سے فائدہ اٹھایا جا سکے تو اس کے بارے میں کیا حکم ہوگا؟

مقالہ نگاروں نے اور فقہاء نے اس صورت سے تعرض نہیں کیا ہے، لیکن آخری روایت کی جو روح ہے اس کے پیش نظر خیال یہ ہوتا ہے کہ یہ صورت بھی غیبت منقطعہ میں داخل ہونی چاہئے۔

سقوط ولایت کی ایک اور صورت:

یہاں ایک صورت یہ بھی قابل غور ہے کہ اگر ولی اقرب کسی مناسب رشتہ کو بلاوجہ رد کردے تو اس صورت میں اس کی ولایت ساقط مانی جائے گی یا نہیں؟

اکثر مقالہ نگار اس سلسلے میں خاموش ہیں، البتہ جناب مولانا مفتی محمد احسان صاحب، مولانا جمال الدین قاسمی، مولانا ثناء الہدی ویشالوی، مفتی مصلح الدین بڑودوی، اور راقم الحروف نے اپنے مقالات میں اس پر روشنی ڈالی ہے۔ دراصل یہ عضل کی بحث ہے، کہ عضل کی صورت میں ولی کی ولایت ساقط ہو جاتی ہے، مگر عضل کا اطلاق اس وقت ہوگا جبکہ ولی اقرب بلاوجہ کسی مناسب رشتہ کو رد کر دے، لیکن اگر اس کے رد کے پیچھے کوئی مصلحت ہو مثلاً کوئی اور مناسب رشتہ اس کے پیش نظر ہو، تو یہ عضل قرار نہیں پائے گا، فقہاء کے یہاں یہ تمام تفصیلات مذکور ہوئی ہیں (دیکھئے: ردالمحتار ۲/۳۴۱، حاشیہ بحر ۳/۱۳۶، فتاوی ہندیہ ۱/۲۸۵، بدائع الصنائع ۲/۲۵۰)۔

البتہ ولایت ولی ابعد کے بجائے مفتی بہ قول کے مطابق قاضی کی طرف منتقل ہوگی۔

وإذا خطبها كفوء وعضلها الولي تثبت الولاية للقاضي نيابة عن العاضل (بحرالرائق ۲/۱۳۶)۔

لیکن جس جگہ نظام قضاء موجود نہ ہو تو وہاں ولایت ولی ابعد کی طرف منتقل ہوگی، مگر اس صورت میں ولی ابعد کی طرف سے مکرر اجازت شرط ہوگی۔

ولو تحالت الولاية إليه يعني الأبعد لم يجز إلا بإجازته بعد التحول (درمختار ۲/۳۴۱، باب الولي)۔

شامی بحر کے حاشیہ پر لکھتے ہیں:

ويمكن أن يجاب أن يحمل ما في الخلاصة على ما إذا لم يكن قاض (بحر ۳/۱۳۶)۔

مقالہ نگاروں کے درمیان اس سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

☆☆☆☆☆

جوابات:

ولایت نکاح

مفہوم،اقسام اور شرائط

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسماء گرامی

۱- مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب
۲- مولانا برہان الدین سنبھلی صاحب
۳- مفتی حبیب اللہ قاسمی صاحب
۴- مفتی محبوب علی وجیہی صاحب
۵- مفتی جمیل احمد نذیری صاحب
۶- مولانا ابوسفیان مفتاحی صاحب
۷- مولانا محمد رضوان القاسمی صاحب
۸- مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب
۹- قاری ظفر الاسلام قاسمی صاحب
۱۰- ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی صاحب
۱۱- مفتی نسیم احمد قاسمی صاحب
۱۲- مولانا ظفر عالم ندوی صاحب
۱۳- مفتی شیر علی صاحب
۱۴- مفتی عبدالرحیم قاسمی صاحب
۱۵- مولانا راشد حسین ندوی صاحب
۱۶- مولانا خورشید احمد اعظمی صاحب
۱۷- مولانا عبدالحنان صاحب
۱۸- مولانا محمد ابوالحسن علی صاحب
۱۹- مولانا خورشید انور اعظمی صاحب
۲۰- مولانا ارشاد احمد اعظمی صاحب
۲۱- مولانا مفتی محمد احسان صاحب
۲۲- مولانا ثناء الہدیٰ قاسمی صاحب
۲۳- مولانا عبدالقیوم پالنپوری صاحب
۲۴- مولانا عبدالرشید قاسمی صاحب
۲۵- مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی صاحب
۲۶- مولانا محمد اسعد اللہ قاسمی صاحب
۲۷- مولانا محمد روح الامین صاحب
۲۸- مولانا تنویر عالم قاسمی صاحب
۲۹- مفتی جمال الدین قاسمی صاحب
۳۰- مولانا سید اسرار الحق سبیلی صاحب
۳۱- مولانا سراج الدین قاسمی صاحب
۳۲- مولانا ابراہیم گجیا فلاحی صاحب
۳۳- مولانا عبداللطیف پالنپوری صاحب
۳۴- مولانا عطاء اللہ قاسمی صاحب
۳۵- مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی صاحب
۳۶- مولانا عبدالرحمٰن پالنپوری صاحب
۳۷- مولانا محمد امین صاحب
۳۸- مفتی ضیاء الحق قاسمی صاحب
۳۹- مولانا محمد شاہد قاسمی صاحب
۴۰- مولانا فیاض عالم قاسمی صاحب
۴۱- مولانا محمد صدر عالم قاسمی صاحب
۴۲- مولانا فرحت افتخار قاسمی صاحب
۴۳- مولوی محمد اسعد فلاحی پالنپوری

ولایت نکاح

مفہوم، اقسام اور شرائط

نکاح سماجی زندگی کا ایک اہم مسئلہ ہے، کیونکہ بنیادی طور پر نکاح ہی سے خاندان وجود میں آتا ہے، اسی لئے کتاب وسنت میں عبادات کے بعد سب سے زیادہ نکاح وطلاق، زوجین کے حقوق وفرائض اور ازدواجی زندگی سے متعلق جزوی تفصیلات کا ذکر آیا ہے، اسلام نے زندگی کے بارے میں جو احکام دیئے ہیں ان کی روح یہ ہے کہ نکاح کا رشتہ زیادہ سے زیادہ مستحکم اور پائیدار ہو، شریعت نے اس کے لئے مختلف تدابیر اختیار کی ہیں، منجملہ ان کے ولایت وکفاءت کا مسئلہ بھی ہے۔

عصر حاضر میں سماجی قدروں میں تبدیلیوں کی وجہ سے ولایت وکفاءت سے متعلق بعض مسائل موضوع بحث بنے ہوئے ہیں، اس پس منظر میں ولایت وکفاءت کی بابت اسلامی تعلیمات اور عصر حاضر میں اس کی تطبیق کے لئے علماء وارباب افتاء کو غور وفکر کی دعوت دینے کی ضرورت محسوس ہوئی، اس سلسلہ میں حسب ذیل سوالات آپ کی خدمت میں پیش ہیں:

ولایت کے اقسام، ان کے شرائط کیا ہیں؟

سوال نمبر ا۔ شریعت اسلامیہ میں ولایت کا مفہوم کیا ہے، اور ولایت علی النفس کیلئے کیا شرطیں ہیں؟

جوابات

ولایت کی حقیقت اور ولایت علی النفس کی شرطیں:

دوسرے شخص پر اپنے تصرف کو نافذ کرنا خواہ وہ اس سے راضی ہو یا نہ ہو، ولایت ہے۔ علامہ حصکفی کے الفاظ میں: "الولایة تنفیذ القول علی الغیر... شاء أو أبی (الدر المختار ۲/۲۹۶)۔

ولایت علی النفس کی شرائط پر ملک العلماء علامہ کاسانی نے تفصیل سے گفتگو کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اس ولایت کی بعض شرطیں ولی سے متعلق ہیں، بعض کا تعلق زیر ولایت شخص سے ہے اور بعض کا ولی کے تصرف سے۔ ولی سے متعلق شرط یہ ہے کہ وہ

عاقل ہو فاتر العقل نہ ہو، بالغ ہو نابالغ نہ ہو، وہ فی الجملہ زیر ولایت شخص کا وارث بن سکتا ہو، یہ شرط حنفیہ کے نزدیک ہے۔ اسی بنیاد پر حنفیہ کے یہاں غلام ولی نہیں ہوسکتا، اگر زیر ولایت شخص مسلمان ہو تو ولی کا بھی مسلمان ہونا ضروری ہے (بدائع الصنائع ۲/۵۰۰-۵۰۱) البتہ حنفیہ کے نزدیک یہ ضروری نہیں کہ ولی اس کا عصبہ رشتہ دار ہو اور نہ یہ ضروری ہے کہ وہ فسق سے محفوظ ہو (حوالہ سابق ۲/۵۰۱-۵۰۲)۔

مولی علیہ یعنی جو شخص زیر ولایت ہو اس سے متعلق شرط کی تفصیل یہ ہے کہ ولی کے اختیار کے لحاظ سے ولایت کی دو قسمیں ہیں: ولایت ایجاب، ولایت ندب۔

ولایت ایجاب سے مراد یہ ہے کہ ولی کا تصرف زیر ولایت شخص کے لئے لازم ہو جائے، یہ ولایت نابالغ اور فاتر العقل بالغ پر حاصل ہوتی ہے، عاقل و بالغ لڑکے اور لڑکی پر یہ ولایت حاصل نہیں ہوتی (حوالہ سابق ۲/۵۰۴)۔ عاقلہ بالغہ لڑکی پر ولایت ندب واستحباب ہوتی ہے اور ولی کا عقد اس کے لئے لازم نہیں ہوتا۔

ولی کے تصرف سے متعلق شرط یہ ہے کہ وہ تصرف زیر ولایت شخص کے حق میں مفید و نافع ہو نہ کہ نقصان دہ اور مضر (بدائع الصنائع ۲/۵۱۰)۔

(مولانا خالد سیف اللہ رحمانی)

شریعت میں ولایت کا مفہوم:

ولایت کے معنی: **تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى** (بحر الرائق ۳/۱۰۹) ۔**الولاية تنفيذ القول على الغير تثبت بأربع: قرابة و ملك وولاء وإمامة**(رد المحتار ۲/۲۹۶)۔

اس کی دو قسمیں ہیں: (الف) ولایت حتم و ایجاب، (ب) ولایت ندب و استحباب۔ جیسا کہ درمختار میں ہے: **وهي نوعان: ولاية ندب..........وولاية إجبار على الصغيرة...............**(درمختار) ولایت علی النفس سے مراد اگر ولایت إنکاح ہے تو اس کے لئے عقل، بلوغ، حریت، ملکیت، اسلام، قرابت (یا امامت) ولی کے شروط ہیں (تفصیل کے لئے دیکھئے: بدائع الصنائع ۲/۲۳۹)۔

(مولانا برہان الدین سنبھلی)

ولایت مصدر ہے، اس کا لغوی معنی محبت ونصرت ہے۔ لیکن فقہ وشریعت کی اصطلاح میں اس کا مفہوم ہے دوسرے پر قول کو نافذ کرنا، خواہ یہ تنفیذ ذات میں ہو، یا مال میں، یا دونوں میں، چنانچہ صاحب درمختار ولایت کی تعریف میں رقم طراز ہیں:

والولاية تنفيذ القول على الغير تثبت بأربع: قرابة و ملك وولاء وإمامة (درمختار مع الشامی ۲/۲۹۶)۔

ولایت علی النفس کی شرطیں:

ولایت علی النفس کے باب میں کچھ شرائط ایسی ہیں جو ولی کے لئے ہیں اور کچھ شرائط مولی علیہ کیلئے ہیں۔

ولی کے شرائط یہ ہیں: ولی کا عاقل ہونا، بالغ ہونا، آزاد ہونا، وارث ہونا، لہذا بچہ، غلام، مجنون، مرتد ولی نہیں ہو سکتے، اسی طرح کافر مسلمان کا ولی نہیں ہوسکتا۔

مولی علیہ کے شرائط:

مولی علیہ سے متعلق شرائط ذکر کرنے سے قبل یہ امر قابل ذکر ہے کہ ولایت کی دو قسمیں ہیں: ا۔ولایت اجبار والزام، ۲۔ولایت ندب واستحباب۔

ولایت اجبار والزام کے لئے یہ شرط ہے کہ مولی علیہ نابالغ لڑکا یا لڑکی ہو، لہذا عاقل وبالغ پر خواہ لڑکا ہو یا لڑکی، ولایت اجبار نہیں ہوگی البتہ ولایت ندب واستحباب ہوگی۔

وأما الذى يرجع إلى المولى عليه فنقول: الولاية بالنسبة إلى المولى عليه نوعان: ولاية حتم وإيجاب وولاية ندب واستحباب.

وأما ولاية الحتم والايجاب فشرط ثبوتها على أصل أصحابنا كون المولى عليه صغيرا أو صغيرة أو مجنونا كبيرا أو مجنونة كبيرة سواء كانت الصغيرة بكرا أو ثيبا فلا تثبت هذه الولاية على البالغ العاقل ولا على البالغة العاقلة (بدائع الصنائع للکاسانی ۲/۲۴۱)۔

نیز ضروری ہے کہ تصرف مولی علیہ کے حق میں نفع رساں وسودمند ہو، لہذا ضرر کی صورت میں تصرف نافذ نہیں ہوگا۔

وأما الذى يرجع إلى نفس التصرف فهو أن يكون التصرف نافعا في حق المولى عليه لا ضارا في حقه (بدائع الصنائع ۲/۲۴۵)۔

(مفتی حبیب اللہ قاسمی)

ہر سماج میں نکاح جیسے اہم مسائل میں بڑے، ہمدرد اور مخلصین کو اہمیت دی گئی ہے اس لئے کہ نوجوان لڑکی ہو یا لڑکا جوش جوانی کی وجہ سے گہری سوچ اور دوررس نتائج پر نظر نہیں رکھتے جس کی وجہ سے روز نئے نئے فتنے ان لوگوں کی زندگی میں پیدا ہوتے رہتے ہیں، اسے روکنے کے لئے ولایت کا مسئلہ شریعت مطہرہ میں رکھا گیا ہے۔

شریعت اسلامیہ میں وہ آدمی جو عاقل، بالغ ہے اور وارث بھی ہے اگر چہ فاسق ہو لیکن اس کا فسق حد تہتک کو نہ پہنچا ہو، وہ ولی کہلاتا ہے، اور شرعاً ولی وہ ہے جو اپنا قول غیر پر نافذ کردے، یہ ولایت چار چیزوں سے ثابت ہوتی ہے:

۱۔قرابت،۲۔ملک،۳۔ولاء،۴۔امامت۔

پھرولایت کی دوقسمیں ہیں:

ولایت ندب اورولایت اجبار۔

ولایت ندب بالغ عورت پرہوتی ہےاورولایت اجبارصغیرہ اورمعتوہ وغیرہ پرہوتی ہے،اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا اپنا نکاح خودکرنالوگوں کی نظرمیں باعث طعن ہےاورسماج میں ایسی عورت کوعزت کی نگاہ سےنہیں دیکھا جاتا ہے،اس لئے گو بالغہ کفومیں اپنا نکاح خودکرسکتی ہےلیکن مذکورہ خرابیوں کی وجہ سے ولی کا موجودہونا بہتر ہے،ولایت علی النفس کے لئے بالغ عاقل ہوناشرط ہے۔ اور چونکہ صغیر،صغیرہ اورمجنون اپنے نفس کے مالک نہیں ہوتے اس لئے ولی کوان پرجبر کا حق ہے۔

(مفتی محبوب علی وجیہی)

ولایت کےاقسام اوران کی شرائط:

ولایت کےلغوی معنی محبت ونصرت کے ہیں،ولایت کی فقہی تعریف یہ ہے: "تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى (درمختار۲؍۳۲۱،البحرالرائق۳؍۱۰۹)اپنی بات دوسرے پرنافذ کرنا،خواہ وہ اس بات کوپسندکرے یانہ کرے۔

ولایت نفس کااثبات چارطریقوں سےہوتاہے:

قرابت،ملک،ولاء،امامت(مسلم حکمراں یااس کانائب)۔

ولی عرفاًاللہ والاکہلاتاہے،لیکن شرعاًولی کی تعریف یہ ہے:

البالغ العاقل الوارث ولوفاسقا على المذهب ما لم يكن متهتكا(درمختارمع ردالمحتار۲؍۳۲۱)۔

بالغ،عاقل،وارث اگرچہ فاسق ہو،مذہب صحیح کی بنیادپر،جب تک متہتک نہ ہو۔

(مفتی جمیل احمد نذیری)

شریعت اسلامیہ میں ولایت کامفہوم یہ ہے کہ دوسرے پربات کونافذکردیاجائےوہ چاہے یانہ چاہے۔ولایت کی دوقسمیں ہے:۱۔ولایت ندب بالغہ عاقلہ پر،اگرچہ باکرہ یاثیبہ ہو،۲۔ولایت اجبارنابالغہ لڑکی پر،اگرچہ وہ ثیبہ ہو(درمختار۲؍۳۲۱)۔

ولایت علی النفس کی شرطیں:

شرائط انعقادنکاح میں ولایت فی النکاح بھی ہے،لہذااس شخص کانکاح منعقدنہ ہوگاجس کاکوئی ولی نہیں۔اورنکاح کے باب میں ولایت کی چارقسمیں ہیں:۱۔ولایت ملک،۲۔ولایت قرابت،۳۔ولایت ولاء،۴۔ولایت امامت۔

۱۔ ولایت ملک کے لئے تین شرائط ہیں: ۱۔ عاقل ہونا، ۲۔ بالغ ہونا، لہذا مجنون وغیر عاقل مرد اور عاقل بچہ ولی فی النکاح نہیں ہو سکتے، ۳۔ ملک مطلق، جس کی صورت یہ ہے کہ مالک کی ملکیت اس پر مکمل طریقہ سے ہو (بدائع الصنائع ۲/۲۳۷)۔

۲۔ ولایت قرابت: جس کا مرجع ولی ہے، اس کی دو شرطیں ہیں: ۱۔ ولی کا عاقل ہونا، ۲۔ اور ولی کا بالغ ہونا، لہذا بچہ اور مجنون ولی فی النکاح نہیں ہو سکتے۔ مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، نیز عادل ہونا بھی شرط نہیں ہے۔

اور جس کا مرجع مولی علیہ ہے یعنی جس شخص پر ولایت ملتی ہے اس ولایت کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ ولایت ایجاب، ۲۔ ولایت ندب۔ ولایت ایجاب کی شرط نابالغ یا نابالغہ ہونا ہے یا مجنون کبیر اور مجنونہ کبیرہ ہونا ہے، لہذا یہ ولایت عاقل مرد وعورت، اور بالغ مرد وعورت پر نہ ہوگی (بدائع الصنائع ۲/۲۴۱)۔

ولایت ندب: یہ آزاد عاقلہ بالغہ پر ثابت ہوتی ہے خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ، اس ولایت کے لئے مولی علیہ کا فقط راضی ہونا شرط ہے (بدائع الصنائع ۲/۲۴۷)۔

۳۔ ولایت ولاء: اس کا سبب ثبوت ولاء ہے، نبی ﷺ نے فرمایا: ولاء ایک لوتھڑا ہے گوشت کا نسب کے گوشت کے لوتھڑے کی طرح، پھر چونکہ نسب سبب ولایت ہے تو اسی طرح ولاء سبب ولایت ہوگا۔

اس ولایت کے ثبوت کی شرط یہ ہے کہ آزاد کرنے والے مولی کے لئے قرابت کی جہت سے کوئی عصبہ نہ ہو، اگر کوئی عصبہ ہوگا تو آزاد کرنے والے مولی کو ولایت نہ ملے گی (بدائع الصنائع ۲/۲۵۲)۔

۴۔ ولایت امامت: اس کے لئے وہی شرائط ہیں جو ولایت قرابت کے لئے ہیں، ہاں مزید دو شرطیں اور ہیں: ۱۔ وہاں کوئی ولی نہ ہو، ۲۔ ولی کی طرف سے روک دینا۔

(مولانا ابوسفیان مفتاحی)

دوسرے شخص پر اس کی رضامندی کے بغیر اپنے تصرف کو نافذ کرنے کا حق ولایت ہے، اور اس کا مقصود چھوٹے اور ناسمجھ کی حفاظت، تربیت، تعلیم اور نکاح کرانے کی ذمہ داری کی تکمیل ہے (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۷/۷۴۶)۔

ولایت علی النفس سے متعلق شرائط تین طرح کی ہیں: ۱۔ ولی سے متعلق شرائط، ۲۔ زیر ولایت رہنے والے سے متعلق شرائط، ۳۔ تصرف سے متعلق شرائط (بدائع الصنائع ۲/۵۰۰)۔

ولی سے متعلق شرائط مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ ولی کا عاقل ہونا، ۲۔ بالغ ہونا، ۳۔ قرابت دار ہونا، ۴۔ مسلمان ہونا، ۵۔ امانت دار ہونا (حوالہ سابق)۔

زیر ولایت رہنے والے (مولی علیہ) کے اعتبار سے ولایت کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ ولایت ایجاب، ۲۔ ولایت استحباب۔

ولایت ایجاب واجبار کے لئے شرط ہے کہ زیر ولایت رہنے والا نابالغ بچہ یا بچی ہو، یا بالغ ہو لیکن پاگل ہو (بدائع الصنائع ۵۰۴/۲)۔

ولایت استحباب عاقلہ بالغہ لڑکی پر حاصل ہوتی ہے چاہے وہ شادی شدہ ہو یا کنواری، اس ولایت کے لئے صرف اس کی رضامندی شرط ہے (بدائع ۵۱۳/۲)۔

تصرف سے متعلق شرط یہ ہے کہ تصرف زیر ولایت شخص کے حق میں منفعت بخش ہو، مضر نہ ہو (بدائع ۵۱۰/۲)۔

(مولانا محمد رضوان القاسمی)

عاقل بالغ آزاد مسلمان کو خود اپنی ذات پر بھی ولایت حاصل ہوتی ہے یعنی اس کا قول وعمل اس کی ذات پر بھی نافذ اور مثبت احکام ہوتا ہے، اور بشرط امانت، قرابت اور ملک وولاء دوسرے پر بھی اس کا قول نافذ اور مثبت احکام ہوتا ہے۔

(مولانا زبیر احمد قاسمی)

جس پر صحت نکاح موقوف ہو اسے ولی فی النکاح کہتے ہیں، بغیر اس کے نکاح صحیح نہ ہوگا۔

الولي في النكاح هو الذي يتوقف عليه صحة العقد فلا يصح بدونه (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲۹/۴)۔

والولاية في الفقه تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى (البحر الرائق ۱۰۹/۳)۔

علامہ ابن قدامہ حنبلی کی درج ذیل عبارت سے ولایت علی النفس کی شرطوں کی تعیین اس طرح ہوتی ہے:

وتعتبر الولاية لمن سمينا ستة شروط: العقل والحرية والإسلام والذكورية والبلوغ والعدالة على اختلاف نذكره (المغنی ۳۵۵/۷)۔

(قاری ظفر الاسلام قاسمی)

اس میں شبہ نہیں کہ نکاح سماجی زندگی کا ایک اہم مسئلہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کتاب اللہ میں ازدواجی زندگی کے مختلف مسائل کے حل کے سلسلہ میں سماجی اقدار، باہم صلاح ومشورہ کے ذریعہ معاملہ طے کرنے اور صحت مند رسم ورواج کے اختیار کرنے کو بڑی اہمیت دی گئی ہے، مثلاً:

۱۔ حقوق زوجین کے سلسلہ میں ارشاد ہے: ولهنّ مثل الذی علیهنّ بالمعروف (سورہ بقرہ/۲۲۸)۔

۲۔ طلاق کے بعد روک لینے یا جدا کردینے کی ہدایت میں معروف کی پیروی ہونی چاہئے۔

.... فإمساک بمعروف أو تسریح بإحسان (سورۃ البقرۃ/۲۲۹)، فأمسکوھنّ بمعروف أو سرّحوھنّ بمعروف (سورۃ البقرۃ/۲۳۱)۔ فإذا بلغن أجلھنّ فأمسکوھنّ بمعروف أو فارقوھنّ بمعروف (سورۃ الطلاق/۲)۔

۳۔ مطلقہ عورت کو اپنے سابق شوہروں سے نکاح سے روکا نہ جائے اگر وہ معروف کے مطابق نکاح کرنے پر رضامند ہو جائیں "فلا تعضلوھنّ أن ینکحن أزواجھنّ إذا تراضوا بینھم بالمعروف" (سورۃ البقرۃ/۲۳۲)۔

۴۔ نان ونفقہ کے سلسلہ میں ہے: وعلی المولود له رزقھنّ وکسوتھنّ بالمعروف (سورۃ البقرۃ/۲۳۳)۔

ومتّعوھنّ علی الموسع قدرہ وعلی المقتر قدرہ متاعاً بالمعروف (سورۃ البقرۃ/۲۳۶)۔

وللمطلّقات متاع بالمعروف حقاً علی المتقین (سورۃ البقرۃ/۲۴۱)۔

۵۔ مطلقہ سابق شوہر کے گھر زمانہ عدت میں قیام کرنے کے بجائے خود وہاں سے نکل جائے، اس سلسلہ میں ارشاد ہے:

فإن خرجن فلا جناح علیکم في ما فعلن في أنفسھنّ من معروف (سورۃ البقرۃ/۲۴۰)۔

۶۔ عورتوں کے ساتھ معاشرت معروف کے مطابق ہو۔ وعاشروھنّ بالمعروف (سورۃ النساء/۱۹)۔

۷۔ ادائیگی مہر معروف کے مطابق ہو۔ وآتوھنّ أجورھنّ بالمعروف (سورۃ النساء/۲۵)۔

فلا جناح علیکم إذا سلّمتم ما آتیتم بالمعروف (سورۃ البقرۃ/۲۳۳)۔

۸۔ رضاعت کے سلسلہ میں باہم مشورہ سے معاملہ طے ہو۔

فإن أرضعن لکم فآتوھنّ أجورھنّ وأتمروا بینکم بمعروف (سورۃ الطلاق/۶)۔

مذکورہ بالا آیات سے یہ بات اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ ازدواجی معاملات میں معروف (صحت مند رسم ورواج یا عرف وعادت) کو اپنانا (جہاں کوئی واضح حکم نہ ہو) عین مطلوب شریعت ہے۔

سماجی اقدار اور عرف وعادات کے تحت طے ہونے والے کسی عہد کے مسائل کا بدلتے ہوئے حالات میں غیر موافق ہو جانا کسی طرح تعجب خیز نہیں ہے۔ ان مسائل کو از سر نو طے کرنے کے لئے وہی منہج وطریقہ کار اپنانا ہوگا جو دور اول کے علماء ومجتہدین نے اپنایا، یعنی قرآن وحدیث کی روشنی میں موجودہ عرف وعادات اور معروف کا اعتبار کرتے ہوئے حل تلاش کیا جائے۔

راقم کے نزدیک ولایت وکفاءت کے مسئلہ میں دور اول کے فقہاء نے جو حدود وقیود طے کئے ہیں ان میں بڑی حد تک اس دور کی سماجی قدروں اور عرف وعادت کو دخل رہا ہے۔ عصر حاضر میں سماجی قدروں میں تبدیلیوں کی وجہ سے ولایت وکفاءت سے متعلق بعض مسائل کا اٹھ کھڑا ہونا اسی وجہ سے ہے، اور ان کے حل کے سلسلہ میں موجودہ سماجی قدروں اور اس وقت کے معروف کا خیال رکھنا ضروری ہے۔

ولایت سے متعلق سوالات کا جواب دیتے وقت یہ بات ذہن میں مستحضر ہونی چاہئے کہ نکاح کے لئے ولایت کو شرط قرار

دینے کے سلسلہ میں نہ صرف یہ کہ کوئی براہ راست نص نہیں ہے، بلکہ کوئی ایسی آیت یا صحیح حدیث بھی نہیں ہے جو اس بابت بالکل ظاہر ہو۔ جن آیات واحادیث سے اس سلسلہ میں استدلال کیا جاتا ہے ان کے اندر عدم اشتراط کے معنی کا پورا پورا احتمال ہے۔ یہ صحیح ہے کہ بعض احادیث ولایت کے معنی میں ہیں لیکن ان کی صحت کے بارے میں کلام کیا گیا ہے۔

ولایت کی شرط کے سلسلہ میں جن آیات سے استدلال کیا گیا ہے ان میں سب سے نمایاں آیت ہے: "فلا تعضلوهنّ أن ينكحن أزواجهنّ" (سورۃ البقرہ/۲۳۲) حالانکہ اس آیت میں صرف یہ کہا گیا ہے کہ ان عورتوں کے لئے ان کے رشتہ دار اپنے شوہروں سے نکاح کرنے میں رکاوٹ نہ پیدا کریں۔ عضل کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ صحت عقد میں اولیاء کی اجازت شرط ہے بلکہ اس کے مخالف معنی کا زیادہ احتمال ہے۔ اسی طرح ایک دوسری آیت جس سے استدلال کیا جاتا ہے وہ ہے: "ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا" (سورۃ البقرہ/۲۲۱) جو اصحاب ولایت کو شرط قرار دیتے ہیں ان کا کہنا ہے کہ اس آیت میں خطاب اولیاء سے ہے، جو اس کے قائل نہیں ہیں ان کا کہنا ہے کہ اس میں خطاب اولی الامر یا تمام مسلمانوں سے ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ اس میں اولیاء بھی شامل ہیں تو یہ ممانعت تو شریعت کی عائد کردہ ہے، اس میں اولیاء کو کوئی دخل نہیں ہے۔ اگر صرف اولیاء سے خطاب مانا جائے تو اس پر عمل درآمد مشکل ہوتا جب تک اولیاء کی اقسام، صفات اور مراتب نہ بیان کردیئے جاتے، اور ایسا ہوا نہیں۔

دوسری طرف کئی آیتیں ایسی ہیں جن میں اولیاء کو نظر انداز کر کے نکاح کا فعل خود عورتوں کی طرف منسوب کیا گیا ہے، مثلاً: "فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهنّ بالمعروف" (سورۃ البقرہ/۲۳۴) یا خود مذکورہ بالا آیت "..... أن ينكحن أزواجهنّ" (سورۃ البقرہ/۲۳۲) یا آیت "..... حتى تنكح زوجاً غيره" (سورۃ البقرہ/۲۳۰)۔

جہاں تک احادیث کا تعلق ہے تو اس سلسلہ میں ایک حدیث حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ:

أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل ثلاث مرات، وإن دخل بها فالمهر لها بما أصاب منها فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له۔

اس حدیث کے بارے میں امام ترمذی نے حدیث حسن کہا ہے، جب کہ بعض دوسروں نے اس کی صحت میں اختلاف کیا ہے۔ اگر اس کو صحیح بھی مان لیا جائے تو اس سے صرف حصول اذن ضروری قرار پاتا ہے نہ کہ ولی کے ذریعہ نکاح کرنا۔

اشتراط ولی کی حمایت میں حضرت ابن عباسؓ کی درج ذیل حدیث بھی پیش کی جاتی ہے:

الأيم أحق بنفسها والبكر تستأمر في نفسها وإذنها صماتها۔

حالانکہ اس میں صرف ثیب اور بکر کے درمیان فرق کرنے کی بات کہی گئی ہے، لیکن اگر دونوں کی رائے معلوم کی جائے اور ولی ان کا نکاح کرائے تو "الأيم أحق بنفسها من وليها" کا حاصل کیا ہوا؟

حضرت ابن عباسؓ کی ایک اور حدیث پیش کی جاتی ہے: "لانكاح إلا بولي وشاهدى عدل" لیکن اس کے مرفوع

ہونے میں اختلاف ہے۔ اسی طرح حضرت ام سلمہؓ سے حضور پاک ﷺ کے نکاح کے سلسلہ میں ان کے بیٹے کو ولی بنانے والی حدیث کی صحت بھی مشکوک ہے۔ قیاس یہ کہتا ہے کہ ولی کے اشتراط کے سلسلہ میں کوئی مضبوط بات ہوتی تو تواتر کے ساتھ مروی ہوتی، کیونکہ اس سے ہر وقت اور ہر جگہ سابقہ پیش آ تا رہا ہے۔

مندرجہ بالا تمہید کا مطلب یہ نہیں کہ ولایت کا نظام غیر شرعی یا غیر مفید ہے، بے شک اس کی ضرورت کے لئے شرعی وعقلی دلائل ہیں۔ جس طرح ملک کے نظم ونسق چلانے کے لئے اور اس کے مسائل کو حل کرنے کے لئے امیر یا حاکم کی ضرورت ہوتی ہے اسی طرح خاندان کے نظام کو چلانے کے لئے ولی کا ہونا ضروری ہے، مگر اس کو ایسے اختیارات نہیں دیئے جاسکتے جو شریعت یا عرف وعادت کے خلاف ہوں۔ ان معروضات کے بعد دیئے گئے سوالوں کے جوابات پیش ہیں:

ولایت کے معنی معاملہ کا ذمہ دار ہونا یا سرپرستی ونگرانی کے ہیں، ولایت کے لئے اسلام، بلوغ اور ذکوریت کے شرائط پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔ ان کے علاوہ حریت، رشد اور عدالت جیسے صفات بھی شرط ہیں یا نہیں؟ اس میں اختلاف پایا جاتا ہے۔

(ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی)

ولایت کا لغوی معنی اور شرعی مفہوم:

ولی کا لفظ اگر اللہ تعالی کے لئے استعمال کیا جائے تو اس کے معنی "مددگار" ہوگا (لسان العرب ۶/۴۹۲۱) قرآن کریم کی مختلف آیات میں ولی کا لفظ اس مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے، مثلاً "الله وليّ الذين آمنوا يخرجهم من الظلمٰت إلى النور (البقرہ)۔

ولی کا لفظ صدیق اور محب کے مفہوم میں بھی مستعمل ہے (المعجم الوسیط ۲/۱۰۵۸) لغوی اعتبار سے ولی اس شخص کو بھی کہا جاتا ہے جو کسی معاملہ کا ذمہ دار ہو یا کسی معاملہ کو انجام دے "كل من ولى أمراً أو قام به (حوالہ بالا)۔

صاحب لسان العرب نے "ولی" کا مفہوم ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

"الولی" اور اسی قبیل سے ولی الیتیم ہے۔ اس سے مراد وہ شخص ہے جو کسی یتیم کا ذمہ دار ہو اور اس کی نگرانی اور کفالت کرتا ہو، اور "ولی المرأۃ" سے مراد وہ شخص ہوتا ہے جو کسی عورت کے عقد نکاح کا ذمہ دار ہوتا ہے، اس کی اجازت کے بغیر عورت کا نکاح نہیں ہوتا ہے، اسی مفہوم میں حدیث رسول "ايما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل " میں ولی کا لفظ استعمال ہوا ہے (لسان العرب ۶/۴۹۲۱)۔

ولاية: ولى الشيء و ولى عليه وِلاية ووَلاية" کا مصدر ہے، ولایت (بالکسر) سلطان اور ولایۃ (بالفتح) نصرت کے معنی میں مستعمل ہے (حوالہ بالا)۔

اوراصطلاح شرع میں "تنفیذ القول علی الغیر شاء الغیر أو أبی "کو"ولایت" سے تعبیر کیا جاتا ہے، یعنی غیر پر قول کی تنفیذ ولایت ہے، چاہے وہ غیر جس پر کسی حکم اورقول کی تنفیذ کی جائے وہ اسے پسند کرے یا ناپسند کرے (المعجم الوسیط ۲/۱۰۵۸)۔

درمختار میں ہے:

والولایة تنفیذ القول علی الغیر........شاء أو أبی (درمختار علی ہامش الرد ۲/۲۹۲)۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے ولایت کی اصطلاحی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے:

"هي سلطة شرعية يتمكن بها صاحبها من إنشاء العقود والتصرفات و تنفيذها على ترتيب الآثار الشرعية عليها (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۴/۱۳۹)۔

ولایت کی قسمیں:

حنفیہ کے نزدیک ولایت کی حسب ذیل تین قسمیں ہیں:

۱۔ ولایت علی النفس، ۲۔ ولایت علی المال، ۳۔ ولایت علی النفس والمال۔

۱۔ ولایت علی النفس: ولایت علی النفس کی صورت میں ولی کو اپنے زیر ولایت لڑکے اور لڑکی کی تعلیم وتربیت، علاج ومعالجہ اور نکاح وغیرہ کے اختیارات حاصل ہوتے ہیں، یہ ولایت باپ اور دادا کے علاوہ دیگر تمام اولیاء کو حسب ضابطہ شرعی حاصل ہوتی ہے۔

۲۔ ولایت علی المال: ولایت علی المال کی صورت میں ولی کو زیر ولایت افراد کے مال وجائداد پر تصرف، اس کی نگہداشت اور حفظ وانفاق کا حق حاصل ہوتا ہے۔ ولایت کی یہ قسم باپ، دادا اوران دونوں کے وصی اور قاضی اوراس کے وصی کو حاصل ہوتی ہے۔

۳۔ ولایت علی النفس والمال: ولایت علی النفس والمال کی صورت میں نفس ومال دونوں پر ولایت حاصل ہوتی ہے۔

پھر ولایت علی النفس کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ ولایت اجبار، ۲۔ ولایت استحباب۔

۱۔ ولایت اجبار سے مراد وہ ولایت ہے جو باپ اور دادا کو نابالغ اولاد یعنی بیٹا بیٹی دونوں پر حاصل ہوتی ہے، لڑکی چاہے نابالغہ باکرہ ہو یا ثیبہ، اسی طرح بالغہ معتوہہ اور مجنونہ پر حاصل ہونے والی ولایت بھی ولایت اجبار ہے۔ یہی حکم معتوہ اور مجنون لڑکے کا بھی ہے۔

۲۔ ولایت استحباب سے مراد وہ ولایت ہے جو عاقلہ اور بالغہ عورت پر حاصل ہوتی ہے، چاہے وہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔ علامہ ابن الہمام نے ولایت علی النفس کی تقسیم کرتے ہوئے لکھا ہے:

الولاية في النكاح نوعان ولاية ندب واستحباب وهو الولاية على البالغة العاقلة بكراً كانت أو ثيباً

وولاية إجبار وهو الولاية على الصغيرة بكراً كانت أو ثيباً وكذا الكبيرة المعتوهة والمرقوقة(فتح القدیر علی ہامش الہدایہ ۳/۲۵۵)۔

ولایت علی النفس کی شرائط:

ولایت علی النفس کے لئے ولی میں حسب ذیل شرائط کا پایا جانا ضروری ہے۔

۱۔آزاد ہونا،۲۔عاقل ہونا،۳۔بالغ ہونا،لہذا کسی غلام،مجنون اور نابالغ کو ولایت حاصل نہیں ہوگی۔فتاوی ہندیہ میں ہے:

لا ولاية للمملوک على أحد ولا للمكاتب على ولده، كذا في محيط السرخسي. ولا ولاية لصغير ولا مجنون ولا لكافر على مسلم و مسلمة، كذا في الحاوي (فتاوی ہندیہ ۱/۲۸۴،بدائع الصنائع ۲/۲۳۹)۔

ثبوت ولایت کے لئے عدالت شرط نہیں ہے کیونکہ فسق کی وجہ سے اہلیت ولایت ختم نہیں ہوتی ہے،لہذا فاسق ولی بھی اپنے زیر ولایت لڑکی اور لڑکے کا نکاح کرسکتا ہے۔علامہ کاسانی نے تحریر فرمایا ہے:

وكذا العدالة ليست بشرط لثبوت الولاية عند أصحابنا وللفاسق أن يزوّج ابنه وابنته الصغيرين (بدائع ۲/۲۳۹)۔

علامہ ابن رشد مالکی نے شرائط ولایت کا تذکرہ کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

فإنهم اتفقوا على أن من شرط الولاية الإسلام والبلوغ والذكورة (بدایۃ المجتہد لابن رشد مالکی ۲/۱۲)۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اسلام،بلوغت اور مرد ہونا ولایت کے لئے شرط ہے۔

(مفتی نسیم احمد قاسمی)

ولایت کا مفہوم:

لغت میں ولایت کے کئی مفہوم بیان کئے گئے ہیں،ایک مفہوم محبت ونصرت کا ہے جس کو علامہ ابن عابدین شامیؒ نے ردالمحتار (۳/۵۵)،علامہ ابن نجیمؒ نے البحر الرائق (۳/۱۰۹) اور ڈاکٹر وہبہ الزحیلی نے الفقہ الإسلامی وأدلتہ (۷/۱۸۷) میں ذکر کیا ہے۔

ایک دوسرا مفہوم جو زیادہ واضح اور موضوع سے قریب تر ہے یہ ہے کہ ولایت کسی چیز کے مالک ہونے اور اس کو انجام دینے کا نام ہے،صاحب معجم الوسیط نے یہی لغوی مفہوم بیان کیا ہے(المعجم الوسیط ۱/۱۰۵۷)۔

اصطلاحی مفہوم علامہ ابن عابدینؒ اور علامہ ابن نجیمؒ نے یہ بیان کیا ہے کہ دوسرے پر کسی امر کو نافذ کرنا خواہ وہ چاہے یا نہ چاہے،ولایت کہلاتا ہے۔

الولاية في الفقه تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى (رد المحتار ۳/۵۵، البحر الرائق ۳/۱۰۹، نیز الاحوال الشخصیۃ للشیخ محی الدین ص/۶۸، الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۷/۱۸۷، المفصل فی أحکام المرأۃ ۶/۳۳۹)۔

ولایت علی النفس کے شرائط:

ولایت علی النفس کی چار شرطیں تو متفق علیہ ہیں اور تین مختلف فیہ ہیں۔ متفق علیہ شرائط ہیں: عقل، بلوغ، حریت، اور اتحاد دین۔ اور مختلف فیہ ہیں: عدالت، ذکوریت، اور رشد (ان شرائط کی تفصیل کے لئے دیکھیں: المغنی ۶/۴۶۵، مغنی المحتاج ۳/۱۵۴، کشاف القناع ۳/۳۰، شرح المنتہی ۳/۱۳۱، فتح القدیر ۳/۱۸۱، المفصل فی أحکام المرأۃ ۶/۳۴۲)۔

(مولانا ظفر عالم ندوی)

ولایت کے لغوی معنی محبت اور نصرت کے آتے ہیں، اور اصطلاح شرع میں اپنا قول اپنے علاوہ پر نافذ کرنا ولایت کہلاتا ہے خواہ غیر چاہے یا نہ چاہے، جیسا کہ درمختار میں ہے:

الولاية تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى (شامی ۳/۵۵)۔

ولایت علی النفس کے لئے عقل، بلوغ اور حریت شرط ہے، اور ولایت علی الغیر کے لئے عقل، بلوغ اور حریت کے بعد قرابت، ملک، ولاء اور امامت میں سے کسی ایک کا ہونا ضروری ہے، اور مسلمان پر ولایت کے لئے اسلام بھی شرط ہے۔

ولی کی تعریف:

ولی لغت میں دوست اور خیر خواہ کو کہتے ہیں اور عرف عام میں عارف باللہ اور عامل بالشریعۃ کو کہتے ہیں، اور اصطلاح شرع میں عاقل بالغ وارث کو ولی کہتے ہیں اگر چہ وہ فاسق ہو بشرطیکہ اپنی عزت کا خیال رکھتا ہو، جیسا کہ درمختار میں ہے:

الولي لغة خلاف العدو، وعرفاً العارف بالله تعالى و شرعاً البالغ العاقل الوارث ولو فاسقاً على المذهب مالم يكن متهتكا (شامی ۳/۵۴)۔

(مفتی شیر علی)

ولایت کا مفہوم اور اس کی شرطیں:

ماتحت پر اس کی مرضی یا بغیر مرضی کے قول نافذ کرنا ولایت ہے۔ اور یہ چار اسباب سے ثابت ہوتی ہے:

۱۔ قرابت، ۲۔ ملکیت، ۳۔ ولاء، ۴۔ امامت۔

الولاية تنفيذ القول على الغير تثبت بأربع: قرابة و ملك وولاء وإمامة شاء أو أبى (درمختار علی ہامش ردالمحتار ۲/۲۹۶)۔

عاقل، بالغ، وارث شخص ولی ہوتا ہے اگر چہ فاسق ہو جب تک متہتک نہ ہو۔هو البالغ العاقل الوارث ولو فاسقاً على المذهب مالم يكن متهتكا (تنویرالابصار، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: درمختار ۲/۳۱۱)۔

کامل عقل وفہم سے جان و مال کی حفاظت اور نفع ونقصان کی پہچان کے لئے رہبری ہوتی ہے اور عقل وشعور کی کمی کے سبب انسان کے لئے صحیح طور پر کاموں کو انجام دینا مشکل ہوتا ہے، اس لئے شریعت نے قریبی تعلق رکھنے والے عاقل بالغ رشتہ داروں کو اپنے ماتحتوں پر اختیارات دیئے ہیں، علامہ کاسانی نے فرمایا: ولایت کی اہلیت ماتحت پر شفقت کرنے کی قدرت پر مبنی ہے، اور یہ رائے اور عقل کے کمال سے ہی حاصل ہوسکتی ہے۔

لأن أهلية الولاية بالقدرة على توصيل النظر في حق المولى عليه، وذلك بكمال الرأي والعقل (بدائع الصنائع ۲/۲۳۷)۔

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ عصوبت ولی کی تقدیم کے لئے شرط ہے، صاحبین کے نزدیک اصل ولایت کے ثبوت کی شرط بھی عصوبت ہے، حسن بن زیاد کی امام ابوحنیفہ سے یہی روایت ہے، اور صاحبین نے امام ابوحنیفہ سے روایت کیا ہے کہ اصل ولایت کے لئے عصوبت شرط نہیں، وہ تو صرف قرابت رحم پر مقدم کرنے کی شرط ہے، عصبہ کی موجودگی میں غیر عصبہ کو ولایت حاصل نہیں ہوگی، اور عصبہ نہ ہوں تو غیر عصبہ مردوں عورتوں میں سے قریب ترین رشتہ دار مثلاً ماں، بہن، خالہ کو ولایت حاصل ہوگی، پھر قریب تر، جب کہ نکاح کرنے والا اس کا وارث ہو جس کا نکاح اپنی ولایت سے کر رہا ہے، امام اعظم سے مشہور روایت یہی ہے (دیکھئے: بدائع الصنائع ۲/۲۴۰)۔

ولایت کے لئے عدالت شرط نہیں، لہذا فاسق اپنے بچوں کا نکاح کرانے کی اہلیت رکھتا ہے۔

وكذا العدالة ليست بشرط لثبوت الولاية عند أصحابنا، وللفاسق أن يزوّج ابنه وابنته الصغيرين (بدائع الصنائع ۲/۲۳۹)۔

ولایت کی قسمیں:

ولایت کی دو قسمیں ہیں: ۱- ندب: مکلفہ بالغہ اگر چہ باکرہ ہو اس پر ولایت ندب حاصل ہے۔ ۲- ولایت اجبار: صغیرہ اگر چہ ثیبہ ہو اور مجنونہ اور مملوکہ ان سب پر اولیاء کو ولایت اجبار حاصل ہے (درمختار علی ہامش ردالمحتار ۲/۲۹۶)۔

(مفتی عبد الرحیم قاسمی)

شریعت اسلامیہ میں ولایت کا مفہوم:

ولایت (بکسر الواو) کے لغوی معنیٰ: اقتدار، اور نصرت ومحبت کے آتے ہیں۔ سیبویہ فرماتے ہیں کہ "یہ لفظ واو کے فتحہ سے آئے تو مصدر ہوگا اور کسرہ سے آئے تو اسم ہوگا" (البحر الرائق ۱۰۹/۳، وکذا فی الشامی ۲۹۶/۲، ولسان العرب مادہ "ولی" ۴۰۱/۱۵)۔

فقہی تعریف: فقہ کی اصطلاح میں ولایت کی تعریف ان الفاظ سے کی جاتی ہے: "**تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى**" یعنی دوسرے پر بات نافذ کرنا، چاہے یا نہ چاہے (البحر الرائق ۱۰۹/۳، الدر المختار ۲۹۶/۲)۔

ولایت کی اقسام:

فقہاء کے یہاں ولایت کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ ولایت اجبار، ۲۔ ولایت ندب۔

ولایت اجبار کا مطلب یہ ہے کہ جب ولی عقد کرے تو نافذ ہوجائے، چاہے زیر ولایت پسند کرے یا ناپسند (فتح القدیر ۱۶۱/۳)۔

یہ ولایت عصبات بنفسہ کے لئے دو صنفوں پر ثابت ہوتی ہے:

۱۔ نابالغ لڑکی اور نابالغ لڑکے پر۔

۲۔ پاگل لڑکی اور پاگل لڑکے پر، خواہ بالغ ہی کیوں نہ ہوں (فتاویٰ ہندیہ ۲۸۳/۱، فتح القدیر ۱۸۱/۳)۔

رہی ولایت ندب واستحباب تو وہ عاقلہ بالغہ پر ثابت ہوتی ہے، خواہ وہ ثیبہ ہو یا باکرہ، اس ولایت میں مولیٰ علیہ کی رضامندی حاصل کرنا ضروری ہوتا ہے (مصادر سابقہ)۔

ثبوت ولایت کی شرائط:

ولایت علی النفس اسی وقت ثابت ہوتی ہے جب ولی میں کچھ شرائط پائی جائیں، ان شرائط میں کچھ پر ائمہ کا اتفاق ہے اور کچھ مختلف فیہ ہیں۔ متفقہ شرائط چار ہیں:

۱۔ ولی عاقل ہو، ۲۔ بالغ ہو، ۳۔ آزاد ہو، ۴۔ مسلمان ہو (مسلم کے حق میں)۔

اور امام شافعیؒ وامام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک ایک شرط یہ بھی ہے کہ ولی مرد ہو۔

نیز امام شافعیؒ کے قول اور امام احمدؒ کی ایک روایت کے مطابق ولی کا عادل ہونا بھی شرط ہے (فتاویٰ قاضی خاں ۳۵۶/۱، بحر ۱۲۳/۳۔۱۲۴، ہندیہ ۱۸۴/۱، در مختار ۳۱۲/۲، المغنی ۳۵۵/۷)۔

احناف کے یہاں ولایت اجبار کیلئے تو مرد ہونا شرط ہے لیکن مطلق ولایت کیلئے شرط نہیں (ہندیہ ۲۸۳/۱، فتح القدیر ۱۸۱/۳)، رہی عدالت تو وہ کسی بھی ولایت کے لئے شرط نہیں ہے (ہندیہ ۲۸۴/۱، بحر ۱۲۳/۳-۱۲۴)۔

(مولانا راشد حسین ندوی)

ولایت کا مفہوم:

لفظ "ولایۃ" واو کے فتحہ وکسرہ کے ساتھ نصرت ومدد کے معنی میں آتا ہے، اسی سے فعیل کے وزن پر "ولی" مستعمل ہے فاعل کے معنی میں (من ولیه) إذا قام به، قال ابن فارس: وکل من ولی أمر أحد فهو ولیه" (المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر)۔

فقہی اصطلاح میں اس کا مطلب ہے: "تنفیذ القول علی الغیر" (شامی ۱۵۴/۴) یعنی غیر پر قول نافذ کرنا۔ البحر الرائق میں ہے: **الولي في الفقه البالغ العاقل الوارث** (۱۰۹/۳)۔

اور اسباب ولایت چار ہیں: **القرب، الملک، الولاء، الإمامة** (البحر ۱۰۹/۳، شامی ۱۵۴/۴)۔

شرائط ولایت علی النفس:

ہدایہ میں ہے: **الأسباب الموجبة للحجر ثلاثة: الصغر، والرق، والجنون** (ص ۳۳۶)۔

یعنی وہ اسباب جو کسی کو تصرف سے مانع ہیں تین ہیں: عدم بلوغ، غلامی، اور پاگل پن۔ فقہی قاعدہ ہے: "**إن کل من یجوز تصرفه فی ماله بولایة نفسه یجوز نکاحه علی نفسه**" یعنی ہر وہ شخص جس کو اپنی ولایت اور ذمہ داری پر اپنے مال میں تصرف کرنا جائز ہے اس کا خود اپنا نکاح کرنا بھی جائز ہے (البحر الرائق ۱۰۹/۳)، اور چونکہ مذکورہ اصناف ثلاثہ کا تصرف اپنے اوپر جائز نہیں، اسی لئے شرائط ولایت میں عقل، بلوغ اور حریت وآزادی کا ذکر آتا ہے۔ ہدایہ میں ہے: "**ولا ولایة لعبد ولا صغیر ولا مجنون لأنه لا ولایة لهم علی أنفسهم**" (ہدایہ ۲۹۸)۔

اور بدائع الصنائع میں ہے:

فشرط ثبوتها علی أصل أصحابنا کون المولی علیه صغیرا أو صغیرة أو مجنونا کبیرا أو مجنونة کبیرة سواء کانت الصغیرة بکراً أو ثیباً (۲۴۱/۲)۔

(مولانا خورشید احمد اعظمی)

شریعت اسلامیہ میں ولایت کا مفہوم:

علاء الدین حصکفی نے درمختار میں ولی کی تعریف میں لکھا ہے، لغت میں ولی کے معنی دوست کے آتے ہیں، اور عرف میں عارف باللہ کو کہتے ہیں، اور شرع میں بالغ، عاقل اور وارث کو، اگر چہ وہ فاسق ہی ہو بنا بر مذہب صحیح، اس سے یہ بات واضح ہوئی کہ نابالغ لڑکا، مجنون، معتوہ یا وصی یا کافر یا غلام مسلمان آزاد عورت کا ولی نہیں ہوسکتا۔

ولایت کے معنی:

دوسرے پر قول کو نافذ کرنا، اپنے قول کو غیر پر نافذ کرنے کی چار صورتیں ہیں: اول: قرابت، جیسے بیٹی کا نکاح باپ کرے۔ دوم: ملک، جیسے لونڈی یا غلام کا نکاح مالک کرے۔ سوم: ولاء، آزاد کرنے سے سید کو جو حق ولاء ہوتا ہے یعنی اپنے آزاد کردہ لونڈی یا غلام کا نکاح مالک کردے، چہارم: امامت، جیسے لاوارث کا نکاح بادشاہ یا قاضی کردے۔

ولایت کی دو قسمیں ہیں:

اول ولایت ندب: ولی کو جو ولایت عاقلہ بالغہ باکرہ پر ہوتی ہے یعنی عورتیں چونکہ طبعاً باحیا ہوتی ہیں، اور بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ وہ خود نکاح کا ایجاب وقبول کریں، اس لئے مستحب اور مقتضاء حیا یہ ہے کہ عورتیں اپنے نکاح کے معاملہ کو ولی کے سپرد کردیں تاکہ خاندان میں بے حیا مشہور نہ ہوں۔

دوسری ولایت اجبار ہے: وہ ولایت لڑکی اور لڑکے پر ہے جب دونوں نابالغ ہوں، اور بالغ لڑکے اور لڑکیوں پر ولایت اجبار اس وقت ہوتی ہے جب مجنون یا معتوہ ہوں یا غلام ہوں۔

ولایت علی النفس کی شرائط:

ولی کا وارث یعنی عصبات میں ہونا اور ولی کا خود مسلمان آزاد بالغ عاقل ہونا شرط ہے، پھر وہ عصبہ جس کو صغیر صغیرہ کے ساتھ قرب قرابت ہو (درمختار ۳/۵۵، بدائع الصنائع ۲/۲۵۰)۔

([illegible] الحنان)

شریعت کی اصطلاح میں ولایت، عاقل بالغ وارث کا اپنے قول کو دوسرے پر نافذ کرنا ہے، اور یہ ولایت چار چیزوں سے ثابت ہوتی ہے: قرابت، ملک، ولاء، اور امامت۔ اور عرف میں ولی عارف باللہ کو کہتے ہیں، اور لغت میں دوست کو کہتے ہیں۔ ولایت کے لئے بالغ، عاقل، اور وارث ہونا شرط ہے، اگرچہ وہ فاسق ہی کیوں نہ ہو۔ صبی، وصی، مجنون اور معتوہ ولی نہیں بن سکتا، اسی طرح غلام وکافر بھی ولی نہیں بن سکتا (دیکھئے: درمختار مع ردالمحتار ۳/۵۴-۵۵)۔

(مولانا محمد ابو الحسن علی)

ولایت کا مفہوم اور ولایت علی النفس کی شرطیں:

شریعت اسلامی میں ولایت سے مراد یہ ہے کہ کسی بات کو دوسرے شخص پر نافذ کردیا جائے، خواہ وہ شخص اس پر راضی ہو یا نہ ہو، سید شریف جرجانی نے اپنی تصنیف کتاب التعریفات میں تحریر فرمایا ہے:

الولاية في الشرع تنفيذ القول على الغير شاء الغير أو أبى (کتاب التعریفات ۲۵۴، البحر الرائق ۱۱۷/۳، عنایہ ۳۵۴/۲)۔

ولایت فی النکاح کی دو قسمیں ہیں: ولایت استحباب اور ولایت اجبار۔ ولایت استحباب سے مراد وہ ولایت ہے جو عاقل بالغ عورت پر ہو خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔ اور ولایت اجبار سے مراد وہ ولایت ہے جو نابالغ لڑکی پر ہو، خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔ اسی طرح یہ ولایت اس بالغ عورت پر بھی ہوتی ہے جو باندی ہو یا مجنون (البحر الرائق ۱۱۷/۳)۔

صاحب بدائع الصنائع ولایت اجبار کے تعلق سے بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فشرط ثبوتها على أصل أصحابنا كون المولى عليه صغيرا أو صغيرة أو مجنونا كبيرا أو مجنونة كبيرة سواء كانت الصغيرة بكراً أو ثيباً (بدائع الصنائع ۲۴۱/۲)۔

پھر ولایت علی النفس کے لئے آدمی کا آزاد ہونا، بالغ ہونا اور عاقل ہونا ضروری ہے، اسی وجہ سے غلام، نابالغ اور مجنون کو اپنے معاملات میں ازخود تصرف کرنے سے روک دیا گیا ہے۔

ہدایہ میں ہے:

الأسباب الموجبة للحجر ثلاثة: الصغر والرق والجنون، فلا يجوز تصرف الصغير إلا بإذن وليه، ولا تصرف العبد إلا بإذن سيده، ولا يجوز تصرف المجنون المغلوب بحال (ہدایہ ۳۵۲/۳)۔

اور یہی وجہ ہے کہ ان لوگوں کو دوسروں پر ولایت حاصل نہیں ہے۔

البحر الرائق میں ہے:

ولا ولاية لصغير و عبد و مجنون، لأنه لا ولاية لهم على أنفسهم، فأولى أن لا يثبت على غيرهم (البحر الرائق ۱۲۳/۳، نیز مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر ۳۳۷/۱)۔

(مولانا خورشید انور اعظمی)

عربی زبان میں وَلایت (واو کے فتحہ کے ساتھ) چاہنے اور مدد کرنے کے لئے آتا ہے، اور وِلایت (واو کے کسرہ کے ساتھ) چاہت اور مدد کے لئے، اور کہا گیا ہے کہ ولایت کسرہ کے ساتھ حکومت اور سلطنت کے لئے، اور فتحہ کے ساتھ مدد کے معنی میں بولا جاتا ہے (تاج العروس، نیز المنجد فی اللغۃ)۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی کے الفاظ میں ''ولایت لغت میں قدرت اور سلطنت کے لئے ہے، اور فقہاء کی اصطلاح میں ان شرعی اختیارات کو کہتے ہیں جن کے حصول کے بعد آدمی کو تصرفات و معاملات کی انجام دہی میں کسی کی اجازت کی ضرورت باقی نہیں رہتی'' (الفقہ الإسلامی وأدلتہ ۱۴۰/۴)۔

اس کی دوقسمیں ہیں:۱۔أصیلة یا قاصرة،۲۔نیابیة یا متعدیة۔

اصیلہ (قاصرہ) وہ ولایت ہے جو انسان کو اپنے ذاتی معاملات کو انجام دینے کے لئے حاصل ہے، اور نیابیہ (متعدیہ) اس ولایت کو کہتے ہیں جو کسی اور کے کام کو انجام دینے کے لئے شریعت کی طرف سے آدمی کو حاصل ہوتی ہے (الفقہ الإسلامی وأدلتہ ۱۴۰/۴، عقد الزواج وآثارہ: ابوزہرہ/ص ۱۵۳)۔

لفظ ولی کے عربی زبان میں بہت سے استعمال ہیں، صاحب تاج العروس نے اس کے اکیس معنی شمار کرائے ہیں، لیکن شریعت کی اصطلاح میں ولی کا استعمال اس شخص کے لئے مخصوص ہے جس کو یہ حقوق واختیارات حاصل ہیں، گرچہ فقہاء اب عام طور پر اس لفظ کا استعمال اس شخص کے لئے کرتے ہیں جس کو دوسروں کے معاملات انجام دینے کا شرعاً حق حاصل ہے، اور اسی لئے ولایت کی تعریف کرتے ہوئے کہہ دیتے ہیں: الولایة تنفیذ القول علی الغیر شاء أم أبی۔ جو درحقیقت ولایت کی ایک قسم ہے جس کو ہم نے نیابیہ اور متعدیہ کا نام دیا ہے، اس بحث میں ہماری گفتگو اسی ولایت سے ہے۔

ولایت نیابیہ کی تین قسمیں ہیں:۱۔ ولایت علی النفس،۲۔ ولایت علی المال،۳۔ ولایت علی النفس والمال (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۱۸۷/۷)، ولایت فی النکاح ولایت علی النفس میں شامل ہے، بلکہ نکاح کی اہمیت اور اس کے مسائل کی کثرت کی وجہ سے اس طرح ذکر کردیا جاتا ہے گویا ولایت علی النفس اور ولایت فی النکاح دونوں ایک ہی چیز ہیں۔

(مولانا ارشاد احمد اعظمی)

ولایت کا مفہوم اور اس کے شرائط:

ولایت لغت میں فتحہ کے ساتھ بمعنی نصرت واعانت، اور کسرہ کے ساتھ بمعنی سلطان وبادشاہ کے ہے، ولی دوست اور تعلق رکھنے والے کو کہتے ہیں۔

الولي في اللغة خلاف العدو، والولاية بالكسر السلطان والولاية النصرة وقال سيبويه: الولاية بالفتح المصدر والولاية بالكسر الاسم مثل الإمارة والنقابة (البحر الرائق ۱۰۹/۳)۔

اور اصطلاح فقہاء میں ولایت کسی دوسرے شخص (جس پر ولایت حاصل ہے) کی ذات یا مال میں اپنے تصرف کے اس طرح نافذ کرنے کو کہتے ہیں کہ اس دوسرے شخص کے قبول وعدم قبول کا اس تصرف پر کوئی اثر مرتب نہ ہو۔

الولاية في الفقه تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى (البحر الرائق ۱۰۹/۳، وکذا فی الدر المختار مع رد المحتار ۵۵/۳)۔

نکاح میں ولایت دو قسم کی ہوتی ہے:۱۔ ولایت اجبار،۲۔ ولایت استحباب۔ مکلفہ یعنی عاقلہ بالغہ اور آزاد عورت کو اپنا نکاح خود کرنے کا حق حاصل ہے خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ، اس لئے کہ قرآن کریم کی آیت "فلا تعضلوهنّ ان ينكحن ازواجهنّ" اور

"حتى تنكح زوجاً غيره" میں نکاح کی نسبت خود منکوحہ ہی کی طرف ہے، اور مسلم شریف میں رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: الأيم أحق بنفسها من وليها، اور أيم وہ عورت ہے جو شوہر والی نہ ہو خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔ اسی سے فقہاء نے یہ قاعدہ استنباط کیا ہے کہ جس شخص کو اپنے مال میں تصرف کی اجازت ہے اس کو اپنی ذات میں تصرف یعنی نکاح کی بھی اجازت ہے۔

الأصل هنا أن كل من يجوز تصرفه فی ماله بولاية نفسه يجوز نكاحه على نفسه، وكل من لايجوز تصرفه فی ماله بولاية نفسه لا يجوز نكاحه على نفسه (البحرالرائق ۳/۱۰۹)۔

اس کے باوجود اگر بالغہ وعاقلہ اپنے نکاح کا اختیار ولی وغیرہ کسی دوسرے شخص کو دے دے یا اس کے کئے گئے نکاح پر راضی ہو جائے تو اس ولی کی ولایت کو ایسی صورت میں ولایت ندب واستحباب کہتے ہیں۔ اور نابالغہ ومجنونہ پر ان کے ولی کو، یا مملوکہ پر اس کے آقا کو، آزاد کردہ پر اس کے مولی کو، اور جس کا کوئی نہ ہو اس پر بادشاہ کو جو ولایت حاصل ہوتی ہے اس کو ولایت اجبار کہتے ہیں۔ کہ اگر کوئی ولی حسب وضاحت ان میں سے کسی کا نکاح کردے تو اس کا کیا ہوا نکاح منعقد ہو جاتا ہے، اور جس زیر ولایت کا نکاح کیا گیا ہے اس کے انکار وعدم رضا کا اس وقت اس نکاح پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔

ولاية ندب واستحباب وهي الولاية على العاقلة البالغة بكراً كانت أو ثيباً، وولاية إجبار وهي الولاية على الصغيرة بكراً كانت أو ثيباً، و كذا الكبيرة المعتوهة والمرقوقة وتثبت الولاية بأسباب أربعة: بالقرابة والملک والولاء والإمامة (البحرالرائق ۳/۱۰۹، وکذا فی ردالمحتار علی الدرالمختار ۳/۵۵ وکذا فی بدائع الصنائع ۲/۴۹۷، ۵۱۳)۔

حاصل یہ کہ نکاح میں ولایت علی النفس کے ثبوت کے لئے چار چیزوں "قرابت، ملک، ولاء وامامت" میں سے کسی ایک کا پایا جانا ضروری ہے۔

(مفتی محمد احسان)

ولایت کا مفہوم:

الولایۃ (بالفتح) کے معنی لغت میں القرابۃ، المحبۃ، اور النصرۃ کے آتے ہیں، اسی لئے کہا جاتا ہے:

هم عليّ ولاية أو ولاية واحدة أي يد واحدة مجتمعون في النصرة أو في الخير والشر (المنجد/۱۰۲۱)۔

یعنی وہ میری مدد میں اکٹھا ہیں یا میرے خلاف خیر وشر میں اکٹھا ہو گئے۔

اور شریعت کی اصطلاح میں ولایت کا مفہوم ہے: تنفيذ القول على الغير ما يكون في النفس أو في المال أو بينهما معاً (ردالمحتار)۔

اس مفہوم میں ولایۃ وصی، قیم الوقف، ولایۃ وجوب صدقۃ الفطر اور ولایۃ نکاح وغیرہ سب داخل ہیں۔

ولایت علی النفس کے شرائط:

ولایت علی النفس کے لئے اسلام، عقل، بلوغ، ذکوریت اور حریت کا پایا جانا ضروری ہے، ان میں اسلام، بلوغ اور ذکوریت کے شرط ہونے پر تمام فقہاء متفق ہیں، جب کہ عبد، فاسق اور سفیہ کے ولی ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے، بدایۃ المجتہد میں ہے:

وأما النظر في الصفات الموجبة للولاية والسالبة لها فإنهم اتفقوا على أن من شرط الولاية الإسلام والبلوغ والذكورة وأن سوالبها أضداد هذه أعني الكفر والصغر والأنوثة (بدایۃ المجتہد ۲/۱۴)۔

ولایت کو ثابت اور سلب کرنے والی صفات کے لحاظ سے سب لوگ اس پر متفق ہیں کہ ولایت کی شرائط میں اسلام، بلوغ اور ذکوریت داخل ہیں اور ان کے برعکس یعنی کفر، صغر اور انوثت ولایت کے حق کو سلب کرنے والی چیزیں ہیں۔

ابن رشد مالکی کے مطابق امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غلام ولی ہوسکتا ہے، جبکہ دوسرے ائمہ اس کے منکر ہیں، فسق بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حق ولایت کو ساقط نہیں کرتا، فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

والفسق لا يمنع الولاية كذا في فتاوىٰ قاضي خان۔

فسق مانع ولایت نہیں ہے جیسا کہ فتاویٰ قاضی خاں میں ہے۔

شامی میں ہے:

وبه ظهر أن الفاسق المتهتك وهو بمعنىٰ سيئ الاختيار لا تسقط ولايته مطلقاً لأنه لو زوج من كفوء بمهر المثل صح (رد المحتار ۲/۳۸۴)۔

اس سے پتہ چلا کہ فاسق متہتک جو سیٔ الاختیار کے معنیٰ میں ہے اس کی ولایت مطلقاً ساقط نہیں ہوتی، اس لئے کہ اگر وہ مہر مثل کے ساتھ کفو میں نکاح کردے تو صحیح ہے۔

البتہ فاتر العقل اور مخبوط الحواس کی ولایت صحیح نہیں ہے، فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

وإذا جن الولي جنوناً مطبقاً تزول ولايته (۱/۳۰۲)۔

جب ولی جنون مطبق کا شکار ہوجائے تو اس کی ولایت باطل ہوجاتی ہے۔

اس سلسلہ میں زیادہ واضح اور درست بات یہ ہے کہ یہ حق قرابت، ملک، ولاء اور امامت کے ذریعہ ملتا ہے، اور ان تمام لوگوں کو ملتا ہے جو مال میں تصرف کا حق رکھتے ہیں، درمختار میں ہے:

والأصل أن كل من تصرف في ماله تصرف في نفسه ومالا فلا (درمختار علی ہامش رد المحتار ۱/۳۹۵)۔

ضابطہ یہ ہے کہ جو اپنے مال میں تصرف کرسکتا ہے وہ اپنے نفس میں بھی تصرف کرسکتا ہے اور جو اپنے مال میں تصرف نہیں کرسکتا وہ اپنے نفس میں بھی تصرف نہیں کرسکتا۔ (مولانا محمد ثناء الہدیٰ قاسمی)

ولایت کے لغوی معنی محبت، نصرت اور قدرت کے ہیں، اور اصطلاح فقہ میں ولایت علی النفس دوسرے پر بات یا حکم نافذ کرنے کا نام ہے۔

معناها اللغوی: المحبة و النصرة (ردالمحتار) **و الولایة تنفیذ القول علی الغیر** (الدرالمختار مع الرد ۵۵/۳)۔

اس کی دو قسمیں ہیں: ولایت اجبار، اور ولایت اختیار۔

ولایت اجبار یہ ہے کہ دوسرے پر بات یا حکم نافذ کیا جائے، خواہ وہ دوسرا چاہے یا انکار کرے، یعنی ولی کا حکم ماننا ضروری ہے، اگر نہ مانے تب بھی حکم نافذ ہو جائے گا، اس کا دوسرا نام ولایت حتم وایجاب ہے۔

ولایت اختیار یہ ہے کہ ولی دوسرے کے نفس پر کوئی تصرف کرے اور ولی کے اس تصرف وحکم کو دوسرے کے لئے ماننا ضروری نہ ہو، یعنی اگر نہ مانے تو اس پر یہ تصرف نافذ نہ ہو، جیسے عاقلہ بالغہ حرہ پر ولی کو ولایت اختیار ہے، اس ولایت کا دوسرا نام ولایت ندب واستحباب ہے، البتہ عاقلہ بالغہ کے لئے خود عقد نہ کرنا بلکہ اپنے ولی کو عقد نکاح کے امور سونپنا مستحب ہے۔

(قوله و لایة ندب) ای یستحب للمرأة تفویض أمرها إلی ولیها، کی لا تنسب إلی الوقاحة (بحر)۔ **وللخروج من خلاف الشافعيؒ في البکر، وهذه في الحقیقة ولایة وکالة** (ردالمحتار ۵۵/۳) **فهي الولایة علی الحرة البالغة العاقلة بکراً کانت أو ثیباً في قول ابي حنیفة و زفرؒ** (بدائع ۵۱۲/۲)۔

ولایت اجبار میں یہ شرط ہے کہ ولی عاقل بالغ اور وارث یا حاکم مسلم ہو، لہذا مجنون، معتوہ اور بچے کو ولایت حاصل نہ ہوگی، اسی طرح کافر کو مسلم یا مسلمہ پر اور مملوک اور مرتد کو کسی پر بھی ولایت حاصل نہ ہوگی، اور فی الجملہ ولایت کے ثبوت کے لئے ولی کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، لہذا کافر کو کافر یا کافرہ پر ولایت حاصل ہوگی، اور اسی طرح ولی کا عادل ہونا بھی احناف کے یہاں شرط نہیں ہے (برخلاف امام شافعیؒ کے) لہذا فاسق باپ کا اپنے نابالغ لڑکے یا لڑکی کا نکاح کرنا صحیح ہوگا، البتہ ولی معروف بسوء الاختیار یا فاسق متہتک ہو یا نشہ کی حالت میں ہو تو اس کا نکاح کرنا غیر کفو میں یا مہر مثل میں غبن فاحش کے ساتھ صحیح نہ ہوگا، جیسا کہ بدائع میں ہے:

ومنها عقل الولي ومنها بلوغه فلا تثبت الولایة للمجنون والصبي....ومنها أن یکون ممن یرث الخ....فنقول: لا ولایة للمملوک علی أحد....ولا للمرتد علی أحد....ولا للکافر علی المسلم، وکذلک إن کان الولي مسلماً والمولی علیه کافراً، وأما إسلام الولي لیس بشرط لثبوت الولایة في الجملة، فیلي الکافر الکافر، وکذا العدالة لیست بشرط لثبوت الولایة عند أصحابنا وللفاسق أن یزوج ابنه وابنته الصغیرین وعند الشافعي شرط (بدائع الصنائع ۵۰۰/۲۔۵۰۱)۔

اور امام صاحبؒ کے نزدیک ولی کا مذکر ہونا بھی شرط نہیں، لہذا ولی عصبہ کے نہ ہونے کی صورت میں ماں، دادی، نانی وغیرہ کو علی الترتیب ولایت حاصل ہوگی، چنانچہ بدائع میں ہے:

وأما شرط التقدم فشيئان: أحدهما العصوبة عند أبي حنيفةؒ ، فتقدم العصبة على ذوي الأرحام سواء كانت العصبة أقرب أو أبعد و عندهما هي شرط ثبوت أصل الولاية(٥١٨/٢) وأما من غير العصبات فكل من يرث يزوج عند أبي حنيفةؒ ومن لا فلا (بدائع الصنائع ٥١٩/٢)۔

اور ولایت اجبار میں مولی علیہ (یعنی جس پر ولایت حاصل ہوگی) کا نابالغ لڑکا یا نابالغہ لڑکی خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ، یا مجنون کبیر یا مجنونہ کبیرہ ہونا شرط ہے، لہذا عاقل بالغ لڑکے اور عاقلہ بالغہ لڑکی پر ولایت حاصل نہ ہوگی (بدائع ٥٠٤/٢)۔

(مولانا عبد القیوم پالنپوری)

اقسام ولایت:

احناف نے ولایت کی تین قسمیں کی ہیں:

١-ولایت علی النفس، ٢-ولایت علی المال، ٣-ولایت علی النفس والمال۔

ولایت علی النفس:

معذور یا کم فہم لوگوں کی نگرانی کرنا اور ان کے معاملات کو درست طریقے پر انجام دینا مثلاً عقد نکاح، تعلیم، علاج ومعالجہ اور دوسرے مشاغل، یہ ولایت باپ دادا اور تمام اولیاء کو حاصل ہے۔

ولایت علی المال:

نافہم کمزور دماغ کے لوگوں کے مال کا انتظام کرنا مثلاً خرچ، حفاظت مال میں تصرف، تجارت وغیرہ، اور یہ ولایت باپ دادا اور ان کے وصی اور قاضی کے وصی کو حاصل ہے۔

ولایت علی النفس والمال:

اس ولایت میں بھی کم فہم، کمزور دماغ، مریض وغیرہ کی ذات اور مال کی نگرانی ہوتی ہے، اور یہ ولایت صرف باپ اور دادا کو حاصل ہوتی ہے (الفقہ الاسلامی ١٨٧/٧)۔

شرائط ولایت:

ولایت نفس کی دو قسمیں ہیں: ایک ولایت اجبار اور دوسری ولایت اختیار، یا یوں کہئے کہ ایک ولایت واجب اور دوسری ولایت مستحب ہے۔ ولایت اجبار کا ثبوت چار شرطوں سے ہوتا ہے: قرابت، ملکیت، ولاء اور امامت۔ لہذا ولایت قرابت ثابت ہوتی ہے مولی کی سبب قرابت سے۔ قرابت، قرابت قریبہ ہوگی جیسے باپ، دادا، بیٹا، یا قرابت بعیدہ ہوگی جیسے ماموں زاد اور چچازاد بھائی۔

ولایت ملک: ولایت آقا کے لئے غلام پر ثابت ہوتی ہے، اسی وجہ سے آقا کو اختیار ہے کہ وہ اپنے غلام یا باندی کا عقد نکاح جبراً کردے اور اگر غلام یا باندی از خود شادی کرلیں تو یہ آقا کی اجازت پر موقوف ہوگی، اور ولایت ملک آقا کو اس شرط پر حاصل ہوگی کہ آقا عاقل ہو بالغ ہو زیرک ہو، اگر آقا مجنون یا ضعیف العقل ہے تو اس کی ولایت کا ثبوت نہ ہوگا۔

ولایت ولاء:

اس کی بھی دو قسم ہے: ایک تو یہ کہ غلام کو آقا نے آزاد کردیا، اب اس آزاد شدہ غلام کو ولاء حاصل ہوگا، اور دوسری ولاء کی قسم یہ ہے کہ آقا مر جائے یا اس کا کوئی وارث نہ ہو تو اس آزاد شدہ شخص کو اپنے آقا کی ولاء حاصل ہوگی۔

ولایت امامت:

یہ ولایت امام عادل یا اس کے نائب کو حاصل ہوتی ہے جیسے بادشاہ اور قاضی، انہیں شریعت مطہرہ کی جانب سے اجازت ہے کہ یہ ایسے لوگوں کا عقد نکاح کریں جن میں نکاح کی اہلیت نہ ہو مثلاً ضعیف العقل یا مجنون وغیرہ ہوں، بشرطیکہ ان کا کوئی ولی قریب نہ ہو، اور امام عادل یا اس کے نائب کو یہ ولایت درج ذیل حدیث کی بنا پر حاصل ہوتی ہے:

السلطان ولي من لا ولي له (الفقہ الاسلامی ۷/۱۸۸)۔

شریعت اسلامیہ میں ولایت کا مفہوم:

الولاية لغة إما بمعنى المحبة والنصرة كما في قوله تعالىٰ: ﴿ومن يتولّ الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم المفلحون﴾ وقوله سبحانه: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾۔

وإما بمعنى السلطة والقدرة يقال الوالي أي صاحب السلطة۔

اور اصطلاح فقہاء میں ولایت کا مفہوم یوں ہے:

القدرة على مباشرة التصرف من غير توقف على إجازة أحد ويسمى متولي العقد الولي ومنه قوله تعالىٰ: ﴿فليملل وليّه بالعدل﴾ (الفقہ الاسلامی ۷/۱۸۶)۔

صاحب درمختار نے ولی کی لغوی تعریف دوست، اور عرفی تعریف عارف باللہ، اور شرعی تعریف ولی ایسے شخص کو کہیں گے جو بالغ عاقل اور وارث ہو، سے کی ہے (درمختار ۲/۳۲۰-۳۲۱)۔

ولایت علی النفس کی شرطیں:

ولایت علی النفس چار شرطوں سے حاصل ہوتی ہے: قرابت، ملکیت، ولاء اور امامت۔

ولایت علی النفس کا دوسرا نام ولایت اجبار ہے، اور ولایت اجبار صغیرہ پر جائز ہے اگر چہ وہ ثیبہ ہو۔

وولاية إجبار على الصغيرة ولو ثيباً ومعتوهة ومرقومة(الدرالمختار ۲/۲۲۱)۔

ولایت علی النفس میں ولی پر بھی چند شرطیں لاگو ہوں گی، یا یوں کہئے کہ ولی علی النفس کے لئے ضروری ہے کہ وہ بالغ اور عاقل اورلڑکے کی تربیت پر قادر اور اس کے اخلاق کی نگہبانی کرنے والا ہو، اور مولی (جس کی سرپرستی کی جارہی ہے) کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ مسلمان ہو، اب اگر ولی علی النفس نابالغ اور نافہم یاسفیہ معذر ہو تو ان لوگوں کی ولایت اس کو حاصل نہیں ہوگی، کیونکہ یہ خود اس بات کا محتاج ہے کہ اس کی کوئی سرپرستی کرے، اور اسی طرح فاسق اور مجنون کو ولایت حاصل نہیں ہے، کیونکہ انہیں کچھ معلوم نہیں کہ یہ کر کیا رہے ہیں (الفقہ الاسلامی ۷/۴۷ ۲-۴۸ ۲)۔

(مولانا عبد الرشید قاسمی)

شریعت اسلامیہ میں ولایت کا مفہوم:

نکاح کی صحت و درستگی شوہر اور بیوی کے لئے آرام وراحت کا سرچشمہ، اور نکاح کی نااستواری اور غیر درستگی شوہر اور بیوی کے لئے باعث رنج وغم ہوتی ہے، اس لئے سخت ضرورت ہے کہ ازدواجی زندگی کے ان دونوں پہلوؤں پر نظر رکھنے والا ایسا شخص ہو جو رشتۂ ازدواج میں منسلک ہونے والے جوڑے کی صحیح رہنمائی کر سکے۔شریعت نے ایسی رہنمائی اور رہبری کا نام ولایت اور ایسے رہبر ورہنما کا نام ولی رکھا ہے، اور ایسے رہنما کا بعض صورتوں میں ہونا ضروری ہوا کرتا ہے، اس لئے بسا اوقات بغیر اس کے نکاح ہی صحیح نہیں ہوتا مثلاً جب مرد وعورت میں سے کوئی ایک یا دونوں نابالغ، ناسمجھ اور پاگل ہوں۔ اور بسا اوقات ضروری بھی نہیں ہوتا مثلاً جب شادی کرنے والے لڑکے لڑکی دونوں بالغ ہوں، دونوں عقل منداور سمجھدار ہوں (فتح القدیر ۳/۲۵۵، بحرالرائق ۳/۱۱۷)۔

ولایت علی النفس کی شرطیں:

ولایت علی النفس کے لئے چار شرطیں ہیں: ۱۔آزاد ہونا، ۲۔بالغ ہونا، ۳۔عاقل ہونا، ۴۔مسلمان ہونا (دیکھئے: ہدایہ ۲/۳۱۸)۔

کسی کافر کو کسی مسلمان کی ولایت کا حق حاصل نہیں ہوسکتا گو وہ اس کا رشتہ دار ہی کیوں نہ ہو، اسی طرح مسلمان کو بھی کافر کی ولایت حاصل نہیں ہوسکتی گو وہ اس کا رشتہ دار ہو۔

قال النبي ﷺ لا يتوارث أهل ملتين شيئاً (بدائع الصنائع ۲/۲۳۹)۔

مستدرک حاکم میں ہے کہ حضرت عمر فاروق اعظمؓ نے ملک شام کے گورنر حضرت ابوعبیدہ بن الجراح سے فرمایا: "كنتم أقل الناس فكثركم الله بالإسلام وكنتم أذل الناس فأعزكم الله بالإسلام مهما تطلبوا العزة بغير الله يذلكم الله"۔

تم تعداد میں سب سے کم اور سب سے زیادہ کمزور تھے، تم کو محض اسلام کی وجہ سے عزت وشوکت ملی ہے، تو خوب سمجھ لو اگر تم اسلام کے سوا کسی دوسرے ذریعہ سے عزت حاصل کرنا چاہو گے تو خدا تعالیٰ تم کو ذلیل کردے گا (معارف القرآن ۲/۵۸۳)۔

(مولانا محمد مصطفی قاسمی)

ولایت کا مفہوم:

ولی کا اطلاق لغت میں بہت سے معانی پر ہوتا ہے چنانچہ ولی کے لغوی معنی محبت کرنے والا، دوست، مددگار، پڑوسی، حلیف، تابع، اور وہ شخص جو کسی کام کا منتظم اور ذمہ دار ہو (المنجد عربی/۹۱۹)۔

اصطلاح صوفیاء میں ولی اس شخص کو کہا جاتا ہے جس کو اللہ تعالیٰ کی مع اس کی صفات کے مکمل معرفت حاصل ہو اور حسب مقدور خیر کے کاموں پر عمل پیرا ہو اور گناہوں سے بچتا ہو اور لذات وخواہشات میں بالکلیہ مشغول نہ ہو (شرح عقائد نسفی/۱۴۴، ۱۴۵)۔

اور اسلامی شریعت میں ولی اس عاقل بالغ وارث شخص کو کہتے ہیں جس کے اندر اپنا حکم دوسرے پر نافذ کرنے کی صلاحیت واہلیت موجود ہو، اور جس پر حکم نافذ کیا جائے اس کا اس حکم سے راضی ہونا ضروری نہیں۔ مجنون، غلام، نابالغ اور کافر کے اندر مسلمان پر تنفیذ کی صلاحیت نہیں تو وہ کسی کے ولی بھی نہیں ہوسکتے، علامہ تمرتاشی فرماتے ہیں: "الولي هو البالغ العاقل الوارث، والولاية تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى" (تنویر الابصار/۴/۵۳)۔

ولایت علی النفس کی شرائط:

ولایت علی النفس کے لئے تین شرطیں ہیں:

۱۔عقل، ۲۔ بلوغ، ۳۔ وراثت۔

پس ان تین شرائط کی وجہ سے پاگل، بچہ، غلام اور کافر نکل گئے۔ غلام اور کافر تیسری شرط سے نکلے ہیں کیونکہ غلام کسی کا وارث نہیں ہوتا، اسی طرح کافر بھی کسی مسلم کا وارث نہیں ہوتا، علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں:

والولي العاقل البالغ الوارث فخرج الصبي والمعتوه والعبد والكافر على المسلمة (فتح القدیر/۳/۱۵۷)۔

مگر علامہ شامیؒ کو تیسری شرط پر اشکال ہے، وہ فرماتے ہیں کہ وراثت شرط نہیں ہونی چاہئے، کیونکہ اس کی وجہ سے حاکم نکل جاتا ہے، اس لئے کہ وہ وارث نہیں ہوتا، پھر علامہ شامی فرماتے ہیں کہ یہ شرائط اگر جہت قرابت کے ساتھ خاص کی جائے تو پھر ان شرائط کا ہونا ٹھیک ہے، تو گویا کہ تعریف جہت قرابت کے ساتھ خاص ہوگی، چنانچہ بہتر یہی ہے کہ صرف عقل اور بلوغ کو ہی شرط قرار دیا جائے (ردالمحتار/۴/۱۵۳، ۶/۵۷۹)۔

(مولانا اسعد اللہ قاسمی)

شریعت اسلامیہ میں ولایت کہتے ہیں غیر کے اوپر کسی بات کو نافذ کرنا، چاہے وہ مان لے یا انکار کردے۔

فتاویٰ شامی میں ہے:

الولاية تنفيذ القول على الغير شاء أو أبىٰ (الفتاوىٰ الشامیہ ۳/۵۵، البحر الرائق ۳/۱۰۹، مجمع الانہر ۱/۳۳۲)۔

ولایت علی النفس کے لئے مندرجہ ذیل شرطیں ہیں:

۱۔ عاقل ہو، ۲۔ بالغ ہو، ۳۔ آزاد ہو، ۴۔ ہم مذہب ہو یعنی مسلمان کے لئے مسلمان ولی بن سکتا ہے نہ کہ کافر، اسی طرح کافر کے لئے کافر ولی بن سکتا ہے نہ کہ مسلمان، ۵۔ مرتد نہ ہو، کیونکہ مرتد کسی کے لئے ولی نہیں بن سکتا، نہ مسلمان کے لئے، نہ کافر کے لئے اور نہ مرتد کے لئے۔

جیسا کہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

ولا ولاية للمملوک على أحد ولا للمكتوب على ولده ولا ولاية لصغير ولا مجنون ولا لكافر على مسلم ومسلمة ولا لمسلم على كافر وكافرة ......ولا ولاية للمرتد على أحد لا على مسلم ولا على كافر ولا على مرتد مثله (فتاویٰ عالمگیریہ ۱/۲۸۴، البحر الرائق ۳/۱۳۳، البدائع باالفاظ أخری ۲/۲۳۷)۔

(مولانا محمد روح الامین)

'ولایت' لغت میں محبت اور نصرت کو کہتے ہیں۔

فمعناها اللغوي المحبة والنصرة كما في المغرب (شامی ۲/۲۹۶)۔

عرف میں ولی کہتے ہیں ایسے شخص کو جو اللہ تعالیٰ کی ذات مع صفات کا عارف ہو اور ممکن حد تک اطاعت کا پابند اور معاصی سے کنارہ کش ہو، ترک شہوات ولذات ان کا شیوہ ہو (شامی ۲/۲۹۵)۔

تنویر الابصار میں ولی کی شرعی اور فقہی تعریف دو طرح سے مذکور ومنقول ہے:

پہلی تعریف کے الفاظ یہ ہیں:

وشرعاً البالغ العاقل الوارث (درمختار ۲/۲۹۵)۔

یعنی شرعی طور پر ولی وہ شخص ہوگا جو بلوغ، عقل اور وراثت یعنی قرابت تینوں وصف سے متصف ہو۔

دوسری تعریف کے الفاظ یہ ہیں:

والولاية تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى (شامی ۲/۲۹۶)۔

یعنی ولی اس شخص کو کہیں گے جس میں یہ صلاحیت ہو کہ اپنے قول وحکم کو دوسرے پر خواہ اس کی رضامندی ہو یا نہ ہو نافذ اور لاگو کردے۔

مذکورہ بالاتعریف ''ولی'' کی ساری قسم کو عام ہے، ولایت کا ثبوت یا اس کے اسباب چار ہیں: قرابت، ملک، ولاء، امانت۔

ولایت کی دو قسمیں ہیں: پہلی قسم ولایت ندب واستحباب، دوسری قسم ولایت اجبار۔

ولایت استحبابی کا مطلب یہ ہے کہ عاقلہ بالغہ کے لئے بہتر یہ ہے کہ امور نکاح اپنے ولی کے حوالہ اور سپرد کردے، ولی کے انتخاب کو بہتر انتخاب سمجھے، جس سے فائدہ یہ ہوگا کہ وہ عورت عرف اور ماحول میں حیادار کی نگاہ سے دیکھی جائے گی، ورنہ بے حیا اور بے شرم قرار پائے گی۔

(قوله ولاية ندب) أي يستحب للمرأة تفويض أمرها إلى وليّها كيلا تنسب إلى الوقاحة (شامی ۲/۲۹۶)۔

جس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ ولی عاقلہ بالغہ کو اس کی رضامندی کے بغیر نکاح کرنے پر مجبور نہیں کرسکتا۔

ولایت کی دوسری قسم ''اجباری'' ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ ولی کی رائے اور اس کا فیصلہ آخری فیصلہ ہوگا، اس کی صواب دیدگی اور پسندیدگی کے آگے صغیر وصغیرہ وغیرہ مجبور و بے بس ہوں گے، کیوں کہ جس پر ولی کو ولایت ملے گی مجور علیہم ہونے کی وجہ سے ان کے اقوال شرعاً کالعدم اور غیر معتبر ہیں۔

وهي نوعان ولاية ندب على المكلفة ولو بكراً وولاية إجبار على الصغيرة ولو ثيباً ومعتوهة ومرقوقة (درمختار ۲/۲۹۶)۔

ولایت علی النفس کی شرطیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ ولی آزاد ہو، غلام نہ ہو۔ دوسری شرط یہ ہے کہ ولی مکلف ہو، صغیر اور مجنون نہ ہو۔ تیسری شرط یہ ہے کہ ولی مسلمان ہو۔

وبشرط حرة وتكليف وإسلام في حق مسلمة تريد التزوج (شامی ۲/۳۱۲)۔

علامہ شامیؒ نے بشرط حرہ کے تحت چوتھے شرط کا اضافہ فرمایا ہے کہ اب وجہ جس کو اپنے اوپر ولایت ہے سوء اختیار کے ساتھ معروف ومشہور نہ ہو (۲/۳۱۲)۔

(مولانا تنویر عالم قاسمی)

ولایت کا مفہوم:

عربی زبان میں یہ لفظ بڑا وسیع مفہوم رکھتا ہے، اگر اس لفظ کی پوری وسعت کو ملحوظ رکھا جائے تو یہ نصرت، سرپرستی، حمایت، نگہبانی اور قرابت کے مفہومات پر حاوی ہے، فقہاء چونکہ عام طور پر لغوی معنی سے کم بحث کرتے ہیں اس لئے انہوں نے ولایت کے ان تمام معانی کا احاطہ نہیں کیا جو اہل لغت کے یہاں مشہور ومعروف ہیں، چنانچہ یہ سارے معانی فقہ کی متداول کتابوں میں یکجا موجود نہیں ہیں، علامہ احمد طحطاوی اس کے لغوی معنی پر ہلکی سی روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں:

أما معناها لغة فالسلطة والنصرة قال سيبويه الولاية بالفتح المصدر وبالكسر الاسم (حاشیہ طحطاوی ۲/۲۶)۔

سیبویہ کا کہنا ہے کہ وَلایت مصدر ہے اور وِلایت اسم مصدر ہے۔

علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں:

(قوله الولاية الخ) معناها اللغوي المحبة والنصرة كما في المغرب (شامی ۲/۳۲۱)۔

مغرب میں ہے کہ ولایت کے لغوی معنی نصرت ومحبت کے ہیں۔

قرآن پاک میں بھی "ولایت" کا استعمال بہت سی جگہوں پر ہوا ہے، مثلاً ارشاد باری ہے:

﴿والذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا (الانفال:۷۲)۔

مگر فقہاء کی اصطلاح میں ولایت کہتے ہیں: "کسی معاہدے کو عملی جامہ پہنانے پر قادر ہونے کو"۔ چنانچہ شیخ ابوزہرہ رقم طراز ہیں:

الولاية هي القدرة على إنشاء العقد نافذاً (الاحوال الشخصیہ ۱۰۷)۔

کسی معاہدے کو عملی جامہ پہنانے پر قادر ہونے کو ولایت کہتے ہیں۔

ولایت کے اقسام:

اولاً ولایت کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ ولایت قاصرہ، ۲۔ ولایت متعدیہ۔

ولایت قاصرہ میں عاقد ایسے معاملہ کو انجام دینے پر قادر ہوتا ہے جن کا تعلق خود اس کی ذات سے ہوتا ہے، جب کہ ولایت متعدیہ میں اس عاقد کو شریعت ایسے معاملات کو انجام دینے پر قدرت دیتی ہے جس کا تعلق اس کے علاوہ کسی دوسرے انسان سے ہو، پھر اس ولایت متعدیہ کی بھی دو قسمیں بیان کی جاتی ہیں:

۱۔ ولایت علی المال، ۲۔ ولایت علی النفس۔

ولایت علی المال کا مطلب یہ ہے کہ انسان دوسرے کے مال میں شریعت کی طرف سے مامور ہونے کی بنا پر تصرف کرے، جیسا کہ باپ اپنے زیر ولایت بچہ و بچی کے مال میں تصرف کرتا ہے، اور ولایت علی النفس کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی انسان دوسرے کا ازدواجی رشتہ طے کرنے پر قادر ہو (الاحوال الشخصیہ ۱۰۷)۔

فقہاء نے ولایت علی النفس کی دو قسمیں بیان کی ہیں:

۱۔ ولایت اجبار۔

۲۔ ولایت ندب یا ولایت اختیار یا ولایت شرکت۔

ولایت اجبار کا مطلب یہ ہے کہ زیر ولایت شخص پر اپنے قول کو لازم کر دیا جائے خواہ وہ خوش ہو یا ناخوش ہو، چنانچہ علامہ ابن نجیم مصریؒ فرماتے ہیں:

"والولایة في الفقه تنفیذ القول علی الغیر شاء أو أبی" (بحر ۱۰۹/۳)۔

فقہ میں ولایت کا مفہوم یہ ہے کہ اپنے غیر پر کسی بات کو لازم کر دینا خواہ اسے پسند ہو یا ناپسند۔

ولایت اجبار کا دوسرا نام ولایت استبداد ہے۔

اور ولایت ندب کا مطلب یہ ہے کہ جن اشخاص پر اولیاء اپنی بات کو جبراً لازم نہیں کر سکتے ان کا اپنے نکاح میں اولیاء کی خدمت حاصل کرنا اور ان کے ذریعہ نکاح کے معاملات کو طے کرانا تاکہ از خود نکاح کے معاملہ میں دخل دینے کی وجہ سے ان کی حیثیت عرفی پر بدنما داغ نہ لگے (شامی ۳۲۱/۲)۔

یہ تو احناف کے نزدیک ہے، لیکن جمہور فقہاء کے یہاں چونکہ مکلفہ لڑکی از خود اپنا نکاح نہیں کر سکتی، بلکہ شوہر کے انتخاب اور ایجاب کے واسطے ولی کا موجود ہونا ضروری ہے، اس لئے وہ حضرات اس کا نام ولایت اشتراک اور ولایت اختیار رکھتے ہیں۔

ولایت علی النفس کی تین شرائط ہیں:

۱۔ ولی کا بالغ ہونا، ۲۔ اس کا عاقل ہونا، ۳۔ اس میں وارث بننے کی صلاحیت کا ہونا۔

مگر تیسری شرط پر خیر الدین رملی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ ولایت علی النفس تو امام کو بھی حاصل ہوتی ہے، مگر وہ وارث نہیں ہوتا، لہذا اس قید کی ضرورت نہیں ہے (منحۃ الخالق علی ہامش البحر ۱۰۹/۳)۔

بعض حضرات نے اگرچہ اس کا جواب دینے کی کوشش کی ہے (حاشیہ طحطاوی ۲۶/۲) لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اس قید کا اضافہ بے محل ہے (حوالہ سابق)، ہونا یہ چاہئے تھا کہ ولی کے لئے صرف دو شرطیں قرار دی جائیں: ایک عاقل ہونا، دوسرے اس کا بالغ ہونا۔ پھر یہ کہ زیر ولایت شخص اگر مسلمان ہو تو ولی کا مسلمان ہونا بھی ضروری ہے تاکہ وارث کا مقصود اسلام کی قید سے حاصل ہو جائے۔

حاصل یہ کہ ولایت علی النفس کے لئے احناف کے یہاں تین شرطیں ہیں: ولی کا عاقل ہونا، اس کا بالغ ہونا اور اگر زیر ولایت شخص مسلمان ہو تو اس کا مسلمان ہونا۔ اور فقہاء نے آزاد ہونے کی بھی قید لگائی ہے (المجموع ۳۱۷/۱۷)، مگر آج کل چونکہ غلامی کا سلسلہ بند ہو گیا ہے اس لئے اس شرط کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

(محمد جمال الدین قاسمی)

ولایت کی حقیقت:

ولایت کی تعریف مختصر انداز میں یوں کی گئی ہے:

والولایة تنفیذ القول علی الغیر شاء أو أبی (الدرالمختار ۴/۱۵۴)۔

ولایت دوسرے پر قول نافذ کرنے کو کہتے ہیں، وہ چاہے یا نہ چاہے۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی صاحب نے ولایت کی تعریف اس سے واضح انداز میں کی ہے:

الولایة: هي تدبیر الکبیر الراشد شؤون القاصر الشخصیة والمالیة، والقاصر من لم یستکمل أهلیة الأداء، سواء أکان فاقدا لها کغیر الممیز أم ناقصها کالممیز (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۷/۷۴۶)۔

ولایت بڑے اور سمجھدار شخص کا نابالغ کے شخصی اور مالی امور کی دیکھ ریکھ کرنے کا نام ہے، کیوں کہ چھوٹا کسی چیز کو مکمل طور پر ادا نہیں کر سکتا، کبھی اس میں یہ صلاحیت بالکل نہیں ہوتی، جیسے بے شعور بچہ۔ یا ناقص طور پر ہوتی ہے، جیسے باشعور نابالغ بچہ۔

ولایت علی النفس کی تعریف شیخ وہبہ زحیلی نے اس طرح کی ہے:

والولایة علی النفس: هي الإشراف علی شؤون القاصر الشخصیة من صیانة وحفظ وتأدیب وتعلیم وتزویج (حوالہ سابق)۔

ولایت علی النفس نابالغ کے شخصی امور یعنی حفاظت، تربیت، تعلیم اور شادی کرانے کی ذمہ داری قبول کرنے کا نام ہے۔

ولایت علی النفس کی شرائط:

ولایت علی النفس کی شرائط تین طرح کی ہیں: ۱۔ ولی سے متعلق شرائط، ۲۔ زیر ولایت رہنے والے (مولی علیہ) سے متعلق شرائط، ۳۔ اور تصرف سے متعلق شرائط (بدائع الصنائع ۲/۵۰۰، المکتبہ النعیمیہ دیوبند)۔

ولی سے متعلق شرائط حسب ذیل ہیں:

ولی کا عاقل ہونا، ولی کا بالغ ہونا، قرابت دار ہونا، مسلمان ہونا، تربیت پر قادر ہونا، امانت دار ہونا۔

لہذا بچہ، مجنون، غیر رشتہ دار، کافر اور فاسق کو کسی پر ولایت حاصل نہیں ہوگی (بدائع الصنائع ۲/۵۰۰، الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۷/۷۴۷۔۷۴۸)۔

زیر ولایت رہنے والے (مولی علیہ) کے اعتبار سے ولایت کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ ولایت ایجاب، ۲۔ ولایت استحباب۔

ولایت ایجاب (اجبار) کے لئے شرط ہے کہ زیر ولایت رہنے والا نابالغ بچہ یا بچی ہو، یا بالغ ہو لیکن پاگل ہو (بدائع الصنائع ۲/۵۰۴)۔

ولایت استحباب عاقلہ بالغہ عورت پر حاصل ہوتی ہے، چاہے وہ باکرہ ہو یا ثیبہ، اس ولایت کے لئے شرط صرف عاقلہ بالغہ کی رضامندی ہے (بدائع ۲/۵۱۳)۔

تصرف سے متعلق شرط یہ ہے کہ تصرف زیرِ ولایت شخص کے حق میں نافع ہو، نقصان دہ نہ ہو، چنانچہ باپ، وصی اور دادا کو حق نہیں ہوگا کہ وہ بچہ کے غلام کا نکاح کسی آزاد عورت یا باندی سے کرا دے، کیونکہ یہ تصرف اس کے حق میں نقصان دہ ہے، نقصان پہنچانا ولی کی ولایت کے تحت داخل نہیں، جیسے طلاق، عتاق وغیرہ (حوالہ سابق)۔

(سید اسرار الحق سبیلی)

ولایت کا مفہوم:

شریعت اسلامیہ نے والدین (وغیرہما) کو یہ حق دیا ہے کہ وہ اپنی اولاد کے حق میں تمام پہلوؤں کو سوچ سمجھ کر رشتہ ازدواج کی طرف قدم بڑھائیں تاکہ اولاد کا مستقبل خوشگوار ہو اور زندگی بھر کے رونے سے بچا جا سکے، اسی حق کو فقہ کی اصطلاح میں ''ولایت'' کہتے ہیں۔

ولایت کی اقسام اور ان کی شرطیں:

حضرات فقہاء کرام نے ولایت کی چار قسمیں بیان کی ہیں: ۱- ولایت ملک، ۲- ولایت قرابت، ۳- ولایت ولاء، ۴- ولایت امامت۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی تعریف الگ ہے اور ہر ایک کی شرائط بھی الگ الگ ہیں۔

۱- ولایت ملک: کسی کا مالک ہونے کے بعد جو ولایت حاصل ہوتی ہے اس کو ''ولایت ملک'' کہتے ہیں۔

ولایت کی اس قسم کے لئے تین شرطیں ہیں:

۱۔ پہلی شرط تو یہ ہے کہ مالک عاقل ہو، اگر مجنون ہوگا تو اس کو ولایت ملک حاصل نہ ہوگی، چنانچہ اگر کوئی مجنون اپنے غلام یا باندی کا نکاح کرائے تو یہ درست نہ ہوگا۔

۲۔ دوسری شرط یہ ہے کہ مالک بالغ ہو، چنانچہ اگر کوئی بچہ (نابالغ) خواہ عقلمند بھی ہو اپنے غلام یا باندی کا نکاح کرانا چاہے تو نکاح درست نہ ہوگا۔

۳۔ تیسری شرط جو سب سے اہم شرط ہے وہ یہ ہے کہ مالک کو ملک مطلق حاصل ہو، یعنی ملکیت رقبہ بھی ہو اور قبضہ بھی ہو جیسے کہ غلام پر قبضہ بھی ہوتا ہے اور اس کا مالک بھی ہوتا ہے، چنانچہ اگر بالغ عاقل آقا اپنے غلام، باندی، ام ولد، مدبر، مدبرہ کا نکاح کرائے تو یہ درست ہو جائے گا، اور اگر مکاتب یا مکاتبہ کا نکاح بغیر ان کی رضامندی کے کرانا چاہے تو نکاح درست نہ ہوگا، کیونکہ یہاں پر ملک مطلق حاصل نہیں ہے بلکہ صرف آقا کو ملکیت رقبہ حاصل ہے اور قبضہ نہیں ہے، کتابت کی وجہ سے قبضہ ختم ہو گیا، اور غلام وغیرہ کے اندر قبضہ و ملک رقبہ دونوں حاصل ہے تو وہاں پر بغیر غلام کی رضامندی کے بھی نکاح کرانا درست ہو گیا (بدائع ۲/۲۳۷)۔

۲- ولایت قرابت: قرابت ورشتہ داری کے ناطہ سے جو ولایت حاصل ہوتی ہے اس کو "ولایت قرابت" کہتے ہیں، اب احناف کے نزدیک یہ قرابت خواہ قریبہ ہو یا بعیدہ ہو، عام ہے، البتہ قرابت قریبہ والے ولی کو احناف کے نزدیک مقدم کیا جائے گا، حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک اس کو یہ ولایت نہیں ہوگی، چنانچہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ باپ اور دادا یہ قریبی قرابت والے ہیں تو ان کو تو یہ ولایت ملے گی لیکن باقی چچا، بھائی وغیرہ کو کسی کا نکاح کرانے کا اختیار نہ ہوگا، احناف کے نزدیک چوں کہ عموم ہے اس وجہ سے ان کے یہاں سب کو نکاح کرانے کا اختیار ہوگا (بدائع ۲/۲۳۸)۔

ولایت قرابت کے لئے بھی چند شرطیں ہیں جن میں سے بعض تو اتفاقی ہیں اور بعض اختلافی ہیں:

۱۔ پہلی شرط یہاں پر بھی عقل ہے یعنی مجنون شخص ولی نہیں ہوسکتا، ۲۔ دوسری شرط بلوغ ہے لہذا نابالغ بچہ ولی نہیں ہوسکتا، ۳۔ تیسری شرط وراثت ہے، یعنی ولی وہی ہوگا جو کہ وراثت کا حق دار بھی ہو، یہ تین شرطیں تو اتفاقی ہیں، ۴۔ ایک چوتھی چیز عصبیت ہے، حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ اس ولایت کے لئے عصبیت شرط ہے اور امام صاحب کے نزدیک عصبیت شرط نہیں ہے، ۵۔ ایک پانچویں چیز ہے عدالت یعنی نیک و متقی ہونا، حضرات احناف کے نزدیک اس ولایت کے لئے عدالت شرط نہیں ہے، اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک عدالت شرط ہے، چنانچہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک اگر باپ بھی فاسق ہے تو وہ اپنے بیٹوں و بیٹیوں کا نکاح نہیں کراسکتا، حضرات احناف کے نزدیک کراسکتا ہے، ۶۔ ایک چھٹی چیز ہے اسلام، بالاتفاق ولایت کے لئے یہ شرط نہیں ہے بایں معنیٰ کہ ایک کافر دوسرے کافر کا ولی ہوسکتا ہے "الذین کفروا بعضهم أولياء بعض" (اس کی مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: بدائع ۲/۲۳۱-۲۳۷)۔

۳- ولایت ولاء: ولاء کے معنیٰ ترکہ کے آتے ہیں اور اس کی دو قسمیں ہیں: ولاء عتاقہ، ولاء موالات۔ ولاء عتاقہ تو یہ ہے کہ کسی نے اپنے غلام کو آزاد کیا اور اس غلام کا کوئی نسبی عصبہ بھی نہیں ہے، تو اب اس غلام کے مرنے پر اس کا ترکہ آزاد کرنے والے شخص کو ملے گا۔

ولاء موالاۃ یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کے ہاتھ پر اسلام لایا اور اسلام لاتے وقت یہ عہد و پیمان ہوگیا کہ آج سے آپ ہی ہمارے خیر خواہ، غم خوار اور دوست ہو تو اب اس اسلام لانے والے کے مرنے پر اس کا ترکہ اس شخص کو ملے گا جس کے ہاتھ پر اسلام لایا تھا اور اس کو دوست بنایا تھا۔

پہلی قسم میں جس کو ترکہ ملتا ہے اس کو مولی العتاقہ اور دوسری قسم میں جس کو ترکہ ملتا ہے اس کو مولی الموالاۃ کہتے ہیں۔

اب چونکہ ولاء کی حیثیت نسب کی طرح ہے "الولاء لحمة كلحمة النسب" (الحدیث، بدائع ۲/۲۵۲) تو جس طریقہ سے نسب کی وجہ سے ولایت نکاح ثابت ہوتی اسی طرح ولاء کی وجہ سے بھی ولایت نکاح ثابت ہوگی (ولایت ولاء کی شرائط کے لئے دیکھئے: بدائع ۲/۲۵۲)۔

۴-ولایت امامت: ولایت کی چوتھی قسم ولایت امامت ہے اور اس کی بھی دو قسمیں ہیں:

ا۔اجبار، ۲۔استحباب۔

جو شرائط ولایت قرابت کے لئے ہیں وہی شرائط یہاں پر بھی ہیں لیکن مزید برآں دو شرطیں اور ہیں: ایک شرط تو ولایت امامت کی دو قسموں (اجبار واستحباب) کے لئے ہے، اور دوسری شرط صرف ولایت امامت استحباب کے لئے ہے۔

چنانچہ وہ پہلی شرط جو دونوں کے لئے ہے یہ ہے کہ وہاں پر مولی علیہ کا کوئی ولی نہ ہو کیونکہ اگر وہاں پر اس کا کوئی کسی طرح کا ولی ہوگا تو ولایت امامت نہ ملے گی "السلطان ولي من لا ولي له" (بدائع ۲/۲۵۲)۔

دوسری شرط جو صرف استحباب کے لئے ہے یہ ہے کہ عاقلہ بالغہ کے ولی نے نکاح کرانے سے روک رکھا ہو یعنی کہ ولی کو حکم یہ ہے کہ اگر عاقلہ بالغہ کسی کفو میں اپنا نکاح کرنا چاہے تو یہ کرا دے، اب ولی اس کو منع کر رہا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ عاقلہ بالغہ کو نقصان پہنچا رہا ہے، اور امام جو ہوتا ہے وہ نقصان دور کرنے کے لئے مقرر ہوتا ہے، تو اس وجہ سے اب یہ ولایت امام کو مل جائے گی (بدائع ۲/۲۵۲)۔

(مولانا سراج الدین قاسمی)

شریعت اسلامیہ میں ولایت کا مفہوم:

درمختار میں ولایت کا مفہوم یہ ذکر کیا ہے:

الولاية تنفيذ القول على الغير۔

یعنی کسی غیر کے اوپر اپنے قول کو نافذ کرنا اسے ولایت کہا جاتا ہے۔

اور اسی ولایت سے ولی مشتق ہے جو فعیل کے وزن پر ہے اور فاعل کے معنیٰ میں ہے، باب سمع سے والی ہونے کے معنیٰ میں آتا ہے۔ اور عرف میں ولی کا مفہوم بہت ہی بلند ہے، علامہ شامی علیہ الرحمہ نے بحر کے حوالہ سے ولی کی تعریف اس طرح نقل فرمائی ہے:

الولي عرفاً أي في عرف أهل أصول الدين، قال في البحر وفي أصول الدين هو العارف بالله تعالىٰ بأسمائه وصفاته حيثما يمكن المواظب علىٰ الطاعات المجتنب عن المعاصي الغير المنهمک في الشهوات واللذات كما في شرح القائد (شامی ۲/۳۲۰)۔

اور شریعت میں فقہاء کے نزدیک ولی عاقل، بالغ وارث کو کہا جاتا ہے (الدر المختار ۳/۳۲۱)۔
اور نکاح کے باب میں ولی وہ شخص ہے جو کسی عورت کے نکاح کا متولی و ذمہ دار ہوتا ہے بایں طور کہ اس عورت کے نکاح کا اختیار اسے حاصل ہوتا ہے۔

(مولانا محمد ابراہیم گجیا فلاحی)

ولایت کی دو قسمیں ہیں: ا۔ ولایت اجبار، ۲۔ ولایت ندب۔ ولایت اجبار یہ ہے کہ ولی اپنی بات ماتحت پر نافذ کرنے کے موقف میں ہو، خواہ وہ اس پر رضامند ہو یا نہ ہو۔ اور ولایت ندب یہ ہے کہ ماتحت کے لئے ولی کی بات ماننا بہتر ہو یعنی اگر نہ مانے تو ولی کی بات نافذ نہ ہو، بالغ لڑکے اور لڑکیوں پر ولایت ندب حاصل ہوتی ہے ولایت اجبار نہیں، اور نابالغ لڑکے اور لڑکیوں پر ولایت اجبار حاصل ہوتی ہے۔

والولاية تنفيذ القول على الغير تثبت بأربع: قرابة وملك وولاء وإمامة شاء أو أبى، وهي نوعان: ولاية ندب على المكلفة ولو بكراً، و ولاية إجبار على الصغيرة ولو ثيباً (درمختار مع الشامی ۴/۲۹۶)۔

ولایت علی النفس کے لئے شرط یہ ہے کہ ولی عاقل، بالغ ہو، نیز اولاد کی تربیت پر قادر ہو، بچوں کے اخلاق کے سلسلے میں امانت دار ہو، نیز مسلمان بچے اور بچی کے لئے ولی کا اسلام شرط ہے، لہذا غیر بالغ یا غیر عاقل یا ایسا کم عقل جو فضول خرچی کرنے والا ہو ان کے لئے ولایت نہیں ہے، کیونکہ وہ خود اپنے امور کی نگرانی کے محتاج ہیں، اسی طرح ایسا فاسق اور بے پرواہ جو بچے کے مال اور اخلاق کی فکر نہ کرے، نیز بچوں کو بیکار چھوڑ دے اور ان کے علاج و تعلیم کی فکر نہ کرے ان کے لئے بھی ولایت نہ ہوگی (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۷/۷۴۷)۔

(مولانا عبد اللطیف پالنپوری)

ولایت کا مفہوم:

شریعت اسلامیہ میں ''ولایت'' اس حیثیت و مرتبہ کا نام ہے جس کی وجہ سے دوسرے لوگ اس کے قول اور حکم کے مکلف ہوتے ہیں۔ اور اس میں ان کی رضا و انکار کا دخل نہیں ہوتا۔ والولاية تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى (تنویر الابصار مع الشامی ۲/۳۲۱)۔ یہ حیثیت و مرتبہ چار وجوہ سے ثابت ہوتی ہے: رشتہ، ملکیت، آزادی، امامت۔

شرائط ولایت:

وشرعاً(البالغ العاقل الوارث) ولو فاسقاً على المذهب مالم يكن متهتكاً و خرج نحو صبي ووصي مطلقا على المذهب (درمختار مع التنویر ۲/۳۲۱)۔

ولایت علی النفس کے لئے فقہاء کرام نے تین شرطیں بیان کی ہیں:

۱۔ بلوغت، ۲۔ عقل، ۳۔ وراثت۔

أما شرائط ثبوت هذه الولاية........فأنواع منها عقل الولي ومنها بلوغه........ومنها أن يكون ممن يرث الخروج (بدائع الصنائع ۲۳۹/۲)۔

(مولانا عطاء الله قاسمی)

ولایت کے معنیٰ:

تنفيذ القول على الغير شاء الغير أو لا (قواعد الفقه) الحنفية قالوا لا ولي إلا المجبر فمعنى الولاية تنفيذ القول على الغير رضى أو لم يرض فليس عندهم ولي غير مجبر يتوقف عليه العقد، ويختص الولي المجبر بإجبار الصغير والصغيرة مطلقاً والمجنون والمجنونة الكبار على تفصيل يأتي في المبحث الذي بعد هذا (کتاب الفقہ ۲۸/۴)۔

"غیر کی مشیت وارادہ کے بغیر اپنے عمل کو نافذ کرنے کا نام ولایت ہے، لیکن یہ وہاں پر ہے جہاں ولی کی ولایت ثابت بھی ہورہی ہو۔ حضرات احناف نے کہا ہے کہ ولی تو ولی مجبر کے ساتھ ہی خاص ہے، اور ولایت کے معنیٰ غیر پر اپنے قول وعمل کو ثابت ونافذ کرنا ہے خواہ غیر چاہے یا نہ چاہے، حاصل اس عبارت کا یہ ہوا کہ ولی غیر مجبر پر عقد کا مدار واعتبار نہیں ہے، اور ولی مجبر کو صغیر اور صغیرہ کے اجبار کے ساتھ خاص کیا گیا ہے بغیر کسی شروط وقیود کے، اسی طرح ولی مجبر کا اجبار مجنون کبیر اور مجنونہ کبیرہ کے ساتھ خاص کیا گیا ہے"۔

ولایت علی النفس:

ولایت علی النفس یہ ہے کہ آدمی کو از خود اپنے فعل وعمل کرنے کا اختیار ہو، ظاہر ہے یہ اس وقت ہوسکتا ہے جب کہ اس کے اندر وہ صلاحیت ولیاقت پائی جائے، اور یہ صلاحیت اس وقت پائی جاتی ہے جب آدمی سن بلوغ کو پہنچ جاتا ہے، جس سے آدمی عقل سلیم سے عموماً بہرہ ور ہو جاتا ہے، اس کے برخلاف صغرسنی اور کم عقلی اور دیوانگی کی صورت میں آدمی کا قول وعمل نافذ نہیں ہوگا۔

لا ولاية إلا على الصغير والصغيرة والمجنون والمجنونة ولو كباراً (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۳۰/۴)۔

"حق ولایت صرف نابالغ لڑکے اور نابالغہ لڑکیوں پر ہے، اسی طرح مجنون اور مجنونہ پر گرچہ یہ دونوں بڑے ہوں"۔

ولایت کے اقسام:

ينقسم الولي إلى قسمين: ولي مجبر له حق تزويج بعض من له عليه الولاية بدون إذنه ورضاه، وولي غير مجبر ليس له ذلک بل لابد منه ولكن لا يصح له أن يزوج بدون إذن من له عليه الولاية ورضاه وفي تعريف الولي المجبر وغيره تفصيل المذاهب (کتاب الفقہ علی مذاہب الاربعہ ۲۹/۴)۔

"ولی کی دو قسمیں ہیں: ولی مجبر جس کو حق ولایت مکمل طور پر حاصل ہو، خواہ مولی علیہ راضی ہو یا نہ ہو، اور ولی غیر مجبر جس کو حق ولایت بغیر اذن اور اجازت کے حاصل نہ ہو، مندرجہ دونوں صورتوں کے بارے میں حضرات فقہاء کے یہاں بڑی تفصیلات وارد ہوئی ہیں"۔

(مولانا اخلاق الرحمن قاسمی)

ولایت کا مفہوم لغت میں ہے محبت کرنا، مدد کرنا، **معناها اللغوي المحبة والنصرة كما في المغرب** (رد المحتار ۵۵/۳) اور ولایت کا مفہوم فقہ کی اصطلاح میں ہے دوسرے پر قول کو نافذ کرنا دوسرا چاہے یا انکار کردے۔

الولاية في الفقه تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى (البحر الرائق ۱۰۹/۳)۔

ولایت کی دو قسمیں ہیں: ایک ولایت استحباب، اور یہ ولایت حرہ عاقلہ بالغہ لڑکی پر حاصل ہوتی ہے۔ اور دوسری ولایت اجبار، اور یہ ولایت صغیر، صغیرہ، مجنون، مجنونہ، غلام، باندی پر حاصل ہوتی ہے۔ الدر المختار علی ہامش رد المحتار میں ہے:

وولاية إجبار على الصغيرة ولو ثيباً و معتوهة و مرقوقة كما أفاده وهو أي الولي شرط صحة نكاح صغير و مجنون و رقيق (۵۵/۳)۔

ولایت علی النفس کے لئے تین شرطیں ہیں: آزاد ہونا، عاقل ہونا، بالغ ہونا۔ ہدایہ میں ہے:

ولا ولاية لعبد ولا صغير ولا مجنون لأنه لا ولاية لهم على أنفسهم (۳۱۸/۲)۔

(مولانا عبد الرحمن پالنپوری)

ولایت کا مفہوم اسلامی شریعت میں "حق شرعي ينفذ بمقتضاه الأمر على الغير جبراً عنه" (فقہ السنہ ۲۳۹/۲)۔

یعنی نکاح کے سلسلہ میں ایک شرعی حق ہے جس کے تقاضا کے مطابق کسی کا دوسرے پر امر نکاح جبراً نافذ ہوتا ہے۔

اور جس شخص کو لڑکی اور لڑکے کے نکاح کرنے کا اختیار ہوتا ہے اس کو ولی کہتے ہیں (درمختار ۲/۲۸۵، فقہ السنہ ۲۳۹/۲)۔

ولایت علی النفس کے لئے یہ شرطیں ہیں: حریت، عقل اور بلوغ۔ اگر مولی علیہ مسلم ہو تو ولی کا مسلم ہونا بھی شرط ہے، غیر مسلم کے لئے ولایت علی المسلم جائز نہیں، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ﴿لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾ [النساء:۱۴۱]۔ سو عبد، مجنون اور صبی کے لئے ولایت علی النفس ثابت نہیں ہے (فقہ السنۃ ۲/۲۳۹)۔

(مولانا محمد امین)

ولایت کا باب بھی بہت اہمیت کا حامل ہے، کیونکہ بہت ساری مصلحتوں پر یہ مشتمل ہے۔ ولایت کا لغوی معنی حکومت، اختیار، بالادستی، ریاست کے آتا ہے، نیز ولی لغتاً مددگار، دوست، بزرگ کو کہتے ہیں، اور ولی شرعی سرپرست کو کہا جاتا ہے۔
اصطلاحی اعتبار سے ولی اس شخص کو کہا جائے گا جو آزاد، مسلمان، عاقل، بالغ ہونے کے ساتھ ساتھ اپنے ماتحت کا ذمہ دار بھی ہو، ولایت کی دو قسمیں ہیں:

ا۔ ولایت حتم وایجاب، ۲۔ ولایت ندب واستحباب۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ایک اور قسم شمار کرائی ہے، جس میں امام ابو یوسفؒ آخری قول میں اور امام شافعیؒ شریک ہیں، یہ تیسری قسم ''ولایت شرکت'' کہی جاتی ہے، اس طرح کل ملا کر ولایت کی تین قسمیں ہو گئیں، صاحب بدائع لکھتے ہیں: **الولايه نوعان :ولاية حتم وايجاب وولاية ندب واستحباب ......، وأما على أصل محمد فهي نوعان ولاية استبداد وولاية شركة ...... وكذا يقول الشافعيؒ الخ** (بدائع الصنائع ۲/۲۴۱)۔

ولایت کا مفہوم:

شریعت اسلامی میں ولایت اس وجہ سے آئی ہے کہ اس کے ذریعہ ان لوگوں کا خیال رکھا جائے جو کسی عارض کی بنا پر خود مختار ہونے کے قابل نہیں ہیں خواہ وہ عارض دائمی ہو یا طاری ہو (کمافی بدائع الصنائع ۲/۲۴۱) مثلاً کسی کے گھر میں ایک بچی ہے جو نابالغ ہے اور اس کا بہت موزوں رشتہ آ گیا ہے، اور اس نابالغ لڑکی کو احساس بھی نہیں کہ موزوں کیا ہے اور غیر موزوں کیا ہے؟ ایسی صورت میں باپ، دادا، یا علی حسب الترتیب اولیاء اس کا نکاح کر دیں گے، اسی طرح اس بچی کو کوئی مال وصیت وغیرہ کے ذریعہ ملا ہے تو اسے اس مال کی حفاظت ونگرانی کا چونکہ تجربہ نہیں ہے اور یہ مال ضائع ہو سکتا ہے، تو اس طرح کی نازک ترین گھڑیوں میں شریعت نے اولیاء مقرر کر کے اس جیسے لوگوں کا مستقبل بچا لیا ہے۔

شرط ولایت:

ولایت کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ عصبہ ہو، عصبہ نہ ہونے کی صورت میں ماں ہوگی، پھر ذوی الارحام ہوں گے، پھر اقرب فالاقرب، پھر مولی الموالاۃ۔

جیسا کہ ابھی گذرا کہ ولی اولاً عصبہ ہوں گے تو یہ بھی علی ترتیب الارث والحجب ہوں گے، الولي هو العصبة على

ترتیب الإرث والحجب ، قدم الجزء وإن سفل ثم الأصل وإن علا ثم جزء الأصل القريب ثم جزء الأصل البعيد، ثم الترجيح بقوة القرابة الخ ثم الأم ثم ذو الرحم الأقرب فالأقرب (متن شرح وقایہ ۲/۲۷، فتاویٰ دار العلوم ۸/۳۷، ہکذا فی متن کنز الدقائق/۱۰۰، مثلہ فی البدائع ۲/۲۴۳)۔

ولایت علی النفس:

اس باب میں دو باتیں آئیں گی:

۱۔ یہ کہ ولایت علی النفس جبری وقہری ہوگی، ۲۔ یہ کہ ولایت علی النفس جبری وقہری نہ ہوگی بلکہ استحبابی ہوگی، جولزوم کے درجہ میں نہ ہوکر مندوب ہوگی۔ پہلی قسم کے مولیٰ علیہ کی فہرست یہ ہے: **وأما ولاية الحتم والإيجاب والاستبداد فشرط ثبوتها على اصل أصحابنا كون المولى عليه صغيراً أو صغيرة أو مجنوناً كبيراً أو مجنونة كبيرة سواء كانت الصغير بكراً أو ثيباً** (بدائع الصنائع ۲/۲۴۱)۔

اور دوسری قسم میں یعنی ولایت استحباب میں بالغہ چاہے باکرہ ہو یا ثیبہ، عند الاحناف اور امام شافعیؒ کے نزدیک ولایت استحباب کا معیار بکارت وثیوبت ہے، یعنی اگر ثیبہ ہے تو اس پر ولایت استحباب ہوگی، چاہے ثیبہ صغیرہ یا کبیرہ ہو، اور عند الاحناف صغرسنی اور کبرسنی معیار ہے، اگر لڑکی بالغہ ہوگی تو وہ خودمختار ہوگی اپنے ہر معاملہ میں، کیونکہ وہ اس بلوغت کی وجہ سے اپنے معاملات حل کرنے کی اہل ہوگئی ہے، اللہ کے نبی ﷺ نے فرمایا: **الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأمر في نفسها** (فتاویٰ دار العلوم ۸/۲۳، مشکوۃ ۲۷۰/، کنز حاشیہ/۱۰۰)۔ **عن رسول الله ﷺ قال تستأمر النساء في أبضاعهن فقالت عائشةؓ أن البكر تستحي يارسول الله فقال إذنها صماتها، وروي سكوتها** (ابوداؤد ۱/۲۸۵، بدائع ۲/۲۴۲، مثلہ فی مشکوۃ ۲۷۰/، نسائی ودارمی بحوالہ شرح وقایہ ۲/۳۱)۔

(مفتی ضیاء الحق قاسمی)

ولایت لغتاً رشتہ داری ہے، اور ولی حافظ ومددگار کو کہا جاتا ہے۔

اصطلاح شرع میں "تنفيذ القول على الغير" کا نام ہے۔

ولایت کی ایک قسم تو یہ ہے جو مکلفہ، عاقلہ، بالغہ اور ممیّزہ پر حاصل ہوتی ہے، خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ، جسے ولایت ندب سے تعبیر کرتے ہیں، اور دوسری قسم ایسی ولایت جو صغیرہ، ثیبہ، معتوہہ اور مرقوقہ پر حاصل ہے، جسے ولایت اجبار سے تعبیر کرتے ہیں۔

ولایت علی النفس کے شرائط:

۱-آزاد ہونا، ۲-مکلّف ہونا، ۳-مسلم ہونا۔

واضح رہے کہ ولایت علی النفس کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ امام شافعیؒ و مالکؒ اس کا سرے سے اعتبار ہی نہیں کرتے بر بناء عدم تجربہ، یہ ہمارے نزدیک محل نظر ہے، اس لئے کہ وہ فساد و بگاڑ سے بخوبی واقف ہے۔ شیخینؒ کے نزدیک عاقلہ، بالغہ، حرہ اور ممیزہ کا انکاح صحیح ہے بر بناء اصل مذکور (جسے اپنے مال میں تصرف کا حق ہو اسے اپنے نفس میں بھی تصرف کا حق ہے)، الا یہ کہ غیر کفو میں نکاح کر لیوے تو ولی کو اعتراض کا حق ہے جسے قضاء قاضی سے فسخ کرایا جاسکتا ہے۔

لہٰذا اگر صغیر اور صغیرہ بلا اذن ولی خود اپنا نکاح کرلے تو یہ نکاح شرعاً منعقد نہیں ہوسکتا، شامی میں 'باب الولی' کے تحت ہے:

"وهو أي الولي شرط لصحة نكاح صغير" (۲۹۶/۲)، اسی طرح صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ويجوز نكاح الصغيرة إذا زوجهما الولي بكراً كانت الصغيرة أو ثيباً (۱۷۹/۲)۔

(مولانا محمد شاہد قاسمی)

نابالغ بچے شرعاً مکلف نہیں ہیں، جب تک وہ بالغ نہ ہوجائیں اس وقت تک ان کے اختیارات مسلوب ہوتے ہیں، وہ نہ اپنے مال میں کوئی تصرف کرسکتے ہیں اور نہ کوئی معاملہ کرسکتے ہیں، نہ اپنا نکاح خود کرسکتے ہیں، ان کے اولیاء مثلاً باپ، دادا، چچا وغیرہ کو ان پر ولایت حاصل ہے، وہ لوگ نابالغ بچے اور بچیوں کا نکاح کرسکتے ہیں، ان لوگوں کو ولایت اجبار بھی حاصل ہے، یعنی نابالغ لڑکے اور لڑکیوں کی رضامندی کے خلاف بھی ان کا نکاح اپنی صوابدید سے کرسکتے ہیں، ہاں ولی ہونے کے لئے ضروری ہے کہ ولی آزاد ہو، مسلم ہو، عاقل و بالغ ہو، معتوہ و مجنون نہ ہو۔

ولایت کی دو قسم ہے: ا۔ ولایت علی المال، ۲۔ ولایت علی النفس۔

ولایت علی النفس کی بھی دو قسم ہے: ا۔ ولایت ندب واستحباب، ۲۔ ولایت اجبار۔

ولایت کہتے ہیں اپنی بات کو کسی دوسرے پر نافذ کرنے کو، خواہ دوسرا اس سے راضی ہو یا نہ۔ نابالغ بچے اور بچیاں چونکہ غیر مکلف ہوتے ہیں، اپنا نفع اور نقصان کو نہیں سمجھ سکتے، اپنا نکاح از خود نہیں کرسکتے بلکہ اس کے باپ دادا اور دیگر رشتہ دار کسی جگہ اس کا نکاح کرنا مناسب سمجھیں، خواہ نابالغ اسے پسند کرتا ہو یا نہیں، وہ نکاح منعقد ہوجائے گا، شریعت نے باپ، دادا وغیرہ کو یہ اختیار دیا ہے کہ وہ ایسا کرسکتے ہیں، البتہ صغیر و صغیرہ پر ولی کو اس وقت ولایت حاصل ہوگی جب کہ ولی آزاد ہو، مسلم ہو، عاقل و بالغ ہو، معتوہ و مجنون نہ ہو، ہوش و حواس صحیح و سالم ہو، لاابالی پن کی وجہ سے بد اختیار نہ ہو۔

(مولانا فیاض عالم قاسمی)

شریعت اسلامیہ میں ولایت اس صلاحیت کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے انسان کسی شئ پر تصرف کرنے پر اس طرح قادر ہوتا ہے کہ کسی کی اجازت پر اس کی صحت موقوف نہیں ہوتی۔

الفقہ الاسلامی وأدلتہ میں ہے:

وفي اصطلاح الفقهاء القدرة على مباشرة التصرف من غير توقف على إجازة أحد ويسمى متولي العقد "الولي" (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۱۸۶/۷)۔

ولایت علی النفس کے لئے حسب ذیل شرائط ہیں:

قرابت، ملک، ولاء، امامت۔

در مختار میں ہے:

تثبت بأربع قرابة وملك وولاء وإمامة (درمختار ۳۲۱/۲)۔

ولایت علی النفس ثابت ہوتی ہے چار شرطوں کے ساتھ: قرابت، ملک، ولاء اور امامت۔

(مولانا محمد صدر عالم قاسمی)

شریعت اسلامیہ میں ولایت وہ صلاحیت کہلاتی ہے کہ کسی کی اجازت اور توقف کے بغیر تصرف پر قادر ہونا۔ الفقہ الاسلامی وأدلتہ میں ہے:

وفي اصطلاح الفقهاء القدرة على مباشرة التصرف من غير توقف على إجازة أحد (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۱۸۶/۷)۔

اور ولایت کا مفہوم علامہ تمرتاشی تنویر الابصار میں یوں لکھتے ہیں کہ:

الولاية تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى (رد المحتار زکریا مطبوعہ دیوبند ۱۵۴/۴)۔

ولایت علی النفس کے لئے حسب ذیل شرطیں ہیں:

قرابت، ملک، ولاء، امامت (مسلم حکمراں) یا اس کا قائم مقام۔

(مولانا فرحت افتخار قاسمی)

ولایت کا مفہوم:

ولایت کے لغوی معنیٰ آتے ہیں محبت ونصرت کے، اور اصطلاح فقہاء میں ولایت کہتے ہیں کسی دوسرے شخص پر اپنے اقوال نافذ کرنے کا شرعی اختیار۔

"الولاية لغة اما بمعنى المحبة والنصرة كما في قوله تعالىٰ: ﴿ومن يتولّ الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم المفلحون﴾، وفي اصطلاح الفقهاء القدرة على مباشرة التصرف من غير توقف على إجازة أحد" (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۱۸۶/۷)۔

وفي الهداية "تنفيذ القول على الغير"۔

ولایت علی النفس کے شرائط:

ولایت علی النفس کے لئے حسب ذیل چھ شرائط ہیں:

عاقل ہونا، بالغ ہونا، آزاد ہونا، بچے کی تربیت پر قادر ہونا، اس کے اخلاق کا امانت دار ہونا، اور اتحاد دین ومذہب ہونا۔

شرائط ستہ میں سے مذکورۃ الصدر پانچ شرائط (عاقل ہونا، بالغ ہونا، آزاد ہونا، بچے کی تربیت پر قادر ہونا اور اس کے اخلاق کا امانت دار ہونا) تو صرف ولی کے ساتھ خاص ہیں اور مؤخر الذکر شرط (اتحاد دین ومذہب) ولی اور مولی علیہ دونوں کے ساتھ خاص ہے۔

"يشترط في الولي على النفس البلوغ والعقل والقدرة على تربية الولد والأمانة على أخلاقه والإسلام في حق المولى عليه المسلم أو المسلمة" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴۷/۷، رد المحتار ۱۹۲/۴ ومابعدہ)۔

"وفي الفقه الإسلامي عند الحنفية أربعة: هي العقل والبلوغ والحرية واتحاد الدين" (۱۹۸/۷)۔

مقالہ میں دونوں عبارتوں کو ملخص کر کے ولایت علی النفس کی چھ شرائط ذکر کی گئی ہیں۔

لہٰذا مذکورہ شرائط ستہ کو مدنظر رکھتے ہوئے بچے، مجنون وپاگل، معتوہ، غلام اور فضول خرچی کرنے والے بے وقوف کو کسی کا ولی نہیں بنایا جائے گا، کیونکہ یہ لوگ خود اپنی ناقصیت کی بنا پر اپنے اوپر کسی کی ولایت کے محتاج ہیں چہ جائے کہ وہ دوسروں کے والی بن جائیں، اسی طریقہ سے ایسے فاسق وحیلہ باز کو بھی کسی کا ولی نہیں بنایا جائے گا جس کو اپنے افعال واقوال اور کردار کی پرواہ نہ ہو نیز بچے کی صحت ومرض، علاج ومعالجہ پر قادر ہونے اور بچے کا تعلیم وتعلّم کے لائق ہونے کے باوجود خیال نہ رکھنے والے کو بھی اس کا ولی نہیں بنایا جا سکتا۔

"فلا ولاية لغير عاقل ولا لغير بالغ ولا لسفيه مبذر لأن هؤلاء في حاجة إلى من يتولى شئونه ولا ولاية لفاسق ماجن لا يبالي بما يفعل لأنه يضر بأخلاق القاصر وبماله ولا ولاية لمهمل للولد كأن يتركه مريضاً دون أن يحال علاجه مع قدرته عليه أو كان يحرمه التعليم مع صلاحية الولد لأن ذلک ضار بمصلحة القاصر" (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۴۷/۷)۔

(مولوی محمد اسعد فلاحی)

☆☆☆☆☆

عقد نکاح کا اختیار

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسماء گرامی

۱- مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب

۲- قاری ظفر الاسلام قاسمی صاحب

۳- مولانا ابوسفیان مفتاحی صاحب

۴- مفتی جمیل احمد نذیری صاحب

۵- مولانا برہان الدین سنبھلی صاحب

۶- مفتی محبوب علی وجیہی صاحب

۷- مفتی حبیب اللہ قاسمی صاحب

۸- مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب

۹- مولانا محمد رضوان القاسمی صاحب

۱۰- مفتی نسیم احمد قاسمی صاحب

۱۱- مولانا ظفر عالم ندوی صاحب

۱۲- مفتی شیر علی صاحب

۱۳- ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی صاحب

۱۴- مفتی عبد الرحیم قاسمی صاحب

۱۵- مولانا راشد حسین ندوی صاحب

۱۶- مولانا خورشید احمد اعظمی صاحب

۱۷- مولانا عبد الحنان صاحب

۱۸- مفتی اسماعیل صاحب بھڈکودروی

۱۹- مولانا محمد ابوالحسن علی صاحب

۲۰- مولانا خورشید انور اعظمی صاحب

۲۱- مولانا ارشاد احمد اعظمی صاحب

۲۲- مفتی محمد احسان صاحب

۲۳- ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی صاحب

۲۴- مولانا عبد الرشید قاسمی صاحب

۲۵- مولانا محمد ثناء الہدیٰ قاسمی صاحب

۲۶- مولانا عبد القیوم پالنپوری صاحب

۲۷- مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی صاحب

۲۸- مولانا محمد امین صاحب

۲۹- مولانا محمد اسعد اللہ قاسمی صاحب

۳۰- مولانا سید اسرار الحق سبیلی صاحب

۳۱- مولانا محمد روح الامین صاحب

۳۲- مولانا ابراہیم گجیا فلاحی صاحب

۳۳- مولانا عبد اللطیف پالنپوری صاحب

۳۴- مفتی جمال الدین قاسمی صاحب

۳۵- مولانا تنویر عالم قاسمی صاحب

۳۶- مولانا عبد الرحمن پالنپوری صاحب

۳۷- مولانا محمد صدر عالم قاسمی صاحب

۳۸- مولانا سراج الدین قاسمی صاحب

۳۹- مولانا عطاء اللہ قاسمی صاحب

۴۰- مولانا فیاض عالم قاسمی صاحب

۴۱- مولانا محمد شاہد قاسمی صاحب

۴۲- مولانا فرحت افتخار قاسمی صاحب

۴۳- مولانا اخلاق الرحمن قاسمی صاحب

۴۴- مفتی ضیاء الحق قاسمی صاحب

۴۵- مولوی ارشاد احمد قاسمی صاحب

عقد نکاح کا اختیار
اور بالغہ لڑکی کے نکاح پر ولی کے رد عمل کا اثر

سوال نمبر۲: اسلامی شریعت نے کن لوگوں کو خود اپنا نکاح کرنے کا اختیار دیا ہے، اور کن کے نکاح کا اختیار اولیاء کے حوالہ کیا ہے؟ ان نکات کو بھی ملحوظ رکھیں:

(الف) ولایت کے بارے میں لڑکی اور لڑکے میں کیا کچھ فرق ہے؟ لڑکے پر ولی کی ولایت کب ختم ہوتی ہے؟ اور لڑکی پر ولی کی ولایت کب ختم ہوتی ہے؟

(ب) نکاح کے بارے میں عاقلہ بالغہ لڑکی کے خود اپنے نفس پر کیا اختیارات ہیں، کیا وہ ولی کی مرضی کے بغیر اپنا نکاح خود کر سکتی ہے؟ ولی کی مرضی کے بغیر لڑکی نے اگر از خود اپنا نکاح کر لیا تو شرعاً منعقد ہوا یا نہیں، ایسا کرنے سے لڑکی گنہگار ہوئی یا نہیں؟

(ج) عاقلہ بالغہ نے ولی کی اجازت اور مرضی کے بغیر اپنا نکاح کر لیا، اور جب ولی کو اس نکاح کا علم ہوا تو اس نے اس نکاح سے اتفاق کیا یا اسے رد کر دیا تو شرعاً اس اجازت اور رد کا اس نکاح پر کیا اثر ہوگا؟

جوابات

ولی اور زیر ولایت لڑکی کے اختیارات:

(الف) حنفیہ کے نزدیک لڑکا ہو یا لڑکی، ولایت کا حق نابالغی اور جنون سے متعلق ہے، نابالغ اور فاتر العقل پر ولایت حاصل ہوگی، صحیح العقل بالغ پر ولایت حاصل نہیں ہوگی۔

و کل هؤلاء له ولاية الإجبار على البنت والذكر في حال صغرهما إذا جنّ (ہندیہ ۱/۲۸۳)۔

یہ حنفیہ کی رائے پر ہے۔ مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک لڑکوں میں ولایت بلوغ وعدم بلوغ سے متعلق ہے، اور لڑکیوں

میں کنواری اور شوہر دیدہ (ثیبہ) ہونے سے، یہاں تک کہ علامہ دردیر مالکی نے تو نقل کیا ہے کہ اگر وہ ساٹھ سال سے زیادہ کی ہو جائے جب بھی باپ کو اس پر ولایت اجبار حاصل ہوگی (الشرح الصغیر ۲/۳۵۳-۳۵۴، شرح مہذب ۱۶/۱۶۵، المغنی ۷/۳۳)۔

حقیقت یہ ہے کہ قیاس تو حنفیہ کے نقطۂ نظر کی تائید میں ہے ہی، احادیث بھی اسی رائے کی مؤید ہیں۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ کنواری لڑکی کا اس کے والد نے نکاح کر دیا جو اسے ناپسند تھا تو آپ ﷺ نے اس لڑکی کو اختیار دیا کہ چاہے تو اس نکاح کو قبول کرے یا رد کر دے (ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ)۔ اور علامہ ابن ہمام نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے (فتح القدیر ۳/۲۶۱)۔ حضرت خنساء بنت خذام کے بارے میں بھی مروی ہے کہ ان کو ان کے والد کا کیا ہوا رشتہ ناپسند تھا، جب معاملہ آپ کے سامنے پیش ہوا تو آپ ﷺ نے اس نکاح کو رد فرما دیا، گو بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ثیبہ تھیں، لیکن نسائی کی روایت میں ہے کہ وہ کنواری تھیں (فتح القدیر ۳/۲۶۱، نسائی)۔

(ب) حنفیہ کے نزدیک عاقلہ، بالغہ لڑکی اگر خود اپنا نکاح ولی کی مرضی کے بغیر بھی کر لے تو اس کا نکاح منعقد ہو جائے گا، البتہ اس کا یہ عمل خلاف مستحب ہوگا:

عن أبي حنيفة تجوز مباشرة البالغة العاقلة عقد نكاحها ونكاح غيرها مطلقا إلا أنه خلاف المستحب وهو ظاهر المذهب (فتح القدیر ۳/۲۵۵)۔

''خلاف مستحب'' کے لفظ سے ظاہر ہے کہ اس کی وجہ سے لڑکی گنہ گار نہیں ہوگی، البتہ اس طریقہ کار کی حوصلہ افزائی نہیں کی جائے گی۔

مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک ولایت اجبار ختم ہونے کے بعد بھی لڑکی خود اپنا نکاح نہیں کر سکتی، ولی کے واسطہ ہی سے اس کا نکاح ہو سکتا ہے (الشرح الصغیر ۲/۳۳۵، شرح مہذب ۱۶/۱۵، المغنی ۷/۵)۔ ابن قدامہ نے جمہور کے نقطۂ نظر کو ان الفاظ میں واضح کیا ہے:

إن النكاح لا يصح إلا بولي ولا تملك المرأة تزويج نفسها ولا غيرها ولا توكيل ولي غيرها في تزويجها، فإن فعلت لم يصح النكاح (المغنی ۷/۵)۔

جمہور کے پیش نظر وہ روایات ہیں جن میں ولی کے بغیر نکاح کو باطل قرار دیا گیا ہے۔ جیسے حضرت عائشہؓ کی روایت:

قال رسول الله ﷺ: أيما امرأة لم ينكح الولي، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل

(ابن ماجہ ۱۳۵)۔

اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت: **لا نكاح إلا بولي** (حوالہ سابق)۔

حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ قرآن مجید نے متعدد مواقع پر نکاح کی نسبت عورت کی طرف کی ہے۔ حضور ﷺ نے حضرت

ام سلمہؓ سے نکاح فرمایا حالانکہ اس میں کوئی ولی نہیں تھا، اس کے علاوہ متعدد ازواج مطہرات سے آپ گا نکاح ان کے کسی ولی کی شرکت کے بغیر ہوا۔ خود حضرت عائشہؓ نے اپنے بھائی حضرت عبدالرحمن بن ابی بکر کی لڑکی کا نکاح کر دیا حالانکہ اس پر حضرت عبدالرحمن کو ایک گونہ تکدر بھی ہوا۔ پھر آنحضور ﷺ نے فرمایا کہ: یہ مقابلہ ولی کے لڑکی اپنے نفس کی زیادہ حق دار ہے۔ (الأیم أحق بنفسها من ولیھا)۔

تو جب ولی ولایت اجبار باقی رہتے ہوئے لڑکی کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کر سکتا ہے تو لڑکی کے اپنے نفس کے بارے میں زیادہ حق دار ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ اگر وہ بھی ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کر لے تو نکاح منعقد ہو جائے گا۔ جہاں تک حضرت عائشہؓ کی اس روایت کی بات ہے جس میں بغیر ولی کے ہونے والے نکاح کو باطل قرار دیا گیا ہے، اول تو اس روایت کی سند پر کلام کیا گیا ہے، دوسرے خود حضرت عائشہؓ کا عمل اس کے خلاف ہے، جیسا کہ مذکور ہوا، اور یہی بات اس روایت کی صحت کو مشکوک کرنے کے لئے کافی ہے۔ تیسرے ضروری نہیں کہ باطل سے باطل کا اصطلاحی معنی مراد ہو، عربی زبان میں غیر مفید کام کے لئے بھی باطل بولا جاتا ہے، تو حدیث کی مراد یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ایسا نکاح نفع بخش نہیں ہوگا، بہر حال یہ امر واقعہ ہے کہ حنفیہ کی رائے شریعت کے مزاج و مذاق اور اصول و قواعد سے زیادہ موافقت رکھتی ہے۔

مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک لڑکی ولی کی مرضی کے بغیر خود اپنا نکاح نہیں کر سکتی، البتہ اگر لڑکی شوہر دیدہ (ثیبہ) ہے تو ولی کے لئے لڑکی سے اجازت لینا ضروری ہے۔ اگر لڑکی کی مرضی عقد میں شامل نہ ہو تو نکاح منعقد نہیں ہوگا، اور اگر لڑکی کنواری ہو تو گو بالغہ ہو لڑکی کی رضامندی ضروری نہیں۔ مالکیہ کے نزدیک صرف باپ، اور شوافع اور حنابلہ کے نزدیک باپ اور دادا دونوں اسے نکاح پر مجبور کر سکتے ہیں:

فإن كانت البكر بالغة فللأب والجد إجبارها على النكاح وإن أظهرت الكراهية، وبه قال ابن أبي ليلى وأحمد وإسحاق، وقال مالك للأب إجبارها دون الجد (المجموع شرح مہذب ۱۶/۱۶۹)۔

یہاں اس بات کی وضاحت مناسب ہوگی کہ شوافع اور حنابلہ وغیرہ کے نزدیک گو عورت کا کیا ہوا نکاح منعقد نہیں ہوتا لیکن اگر کسی حنفی قاضی کی عدالت میں یہ مقدمہ پہنچا اور اس نے اپنے مسلک کے مطابق نکاح کو نافذ قرار دیا، تو ان حضرات کے نزدیک بھی اب یہ نکاح درست سمجھا جائے گا (شرح مہذب ۱۶/۱۵۲، المغنی ۷/۶)۔

(ج) حنفیہ کے نزدیک چونکہ عاقلہ بالغہ خود اپنا نکاح کر سکتی ہے، اس لئے اگر اس نے نکاح کر لیا تو نکاح منعقد ہو جائے گا، البتہ اگر اس نے غیر کفو میں نکاح کر لیا تو حنفیہ کے نزدیک اس سلسلہ میں متعدد اقوال منقول ہیں۔ علامہ ابن ہمام نے تفصیل سے اس کا ذکر کیا ہے، اور امام ابوحنیفہ اور صاحبین کا قول نقل کرنے کے بعد لکھا ہے:

فتحصل أن الثابت الآن هو اتفاق الثلاثة على الجواز مطلقا من الكفء وغيره (فتح القدیر ۳/۲۵۶)۔

اور یہی ظاہر روایت بھی ہے کہ نکاح کفو میں کرے یا غیر کفو میں، منعقد ہو جائے گا، البتہ اگر غیر کفو میں کیا ہو تو ولی کو اعتراض کا حق حاصل ہوگا۔

ثم في ظاهر الرواية لا فرق بين الكفء وغيره، ولكن للولي الاعتراض في غير الكفء (ہدایہ مع الفتح ۲۵۸/۳)۔

(مولانا خالد سیف اللہ رحمانی)

(الف) انقطاع ولایت علی الصغیر والصغیرۃ کے متعلق علامہ ابن عابدین شامی تحریر فرماتے ہیں:

لابدّ في كل منهما من سنّ المراهقة وأقلّه للأنثى تسع، وللذكر اثنا عشر، لأن ذلك أقلّ مدة يمكن فيها البلوغ كما صرحوا به في باب بلوغ الغلام (ردالمحتار ۳۰۶/۲)۔

یعنی صغیر و صغیرہ دونوں ہی میں معتبر مراہقت کا سن ہے اور یہ لڑکی میں کم از کم ۹ سال اور لڑکے میں ۱۲ سال ہے، اور یہ اقل مدت ہے جس میں فقہاء نے بلوغ کا اعتبار کیا ہے۔ اس کی تائید شیخ عبدالرحمن الجزیری نے بھی کی ہے (دیکھئے: الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۳۸/۴)۔

بہرحال بلوغ سے قبل خیار نہ ہوگا جیسا کہ بدائع الصنائع (۳۱۶/۲) میں ہے۔

اگر لڑکے و لڑکی میں بلوغ کی علامت (مادہ منویہ کا نکلنا اور حیض آنا) ظاہر نہ ہو تو جب دونوں کی عمر پندرہ سال پوری ہو جائے اور سولہواں سال لگ جائے تو اس کو بالغ قرار دیا جائے گا اور انہیں خیار حاصل ہو جائے گا جیسا کہ مولانا فضیل الرحمن ہلال عثمانی نے اپنی کتاب "اسلامی قانون" میں لکھا ہے۔

(ب) بوجہ "الأيم أحق بنفسها من وليها" اور آیات ربانیہ "فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف" اور "حتى تنكح زوجاً غيره"۔ اگر عاقلہ بالغہ نے ولی کی رضا کے بغیر نکاح کر لیا تو صحیح ہو جائے گا اور بعض اوقات منعقد بھی ہو جائے گا، اس کی تفصیلات جواب نمبر۲ کے جز (ج) میں انشاء اللہ آئیں گی، حضرت امام محمدؒ کے نزدیک یہ نکاح اولاً موقوف تھا مگر بعد کو انہوں نے حضرت امام اعظمؒ کے مسلک کی طرف رجوع فرما لیا۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ ولایت از قبیل شرط نکاح نہیں اس لئے بدون ولی کیا ہوا نکاح منعقد ہو جائے گا، زیادہ سے زیادہ ترک استحباب لازم آئے گا۔ علامہ قرطبی لکھتے ہیں:

وكان يستحب أن تقدم الثيب وليها ليعقد عليها۔

پھر ولایت کی ضرورت تو قصور عقل کے باعث پڑتی ہے، بلوغ کے بعد قصور عقل کہاں رہ گیا اس لئے ضرورت بھی نہیں۔

والولاية على الصغيرة لقصور عقلها وقد كمل بالبلوغ (ہدایہ۲/۲۹۴)۔

ثانیاً یہ کہ اس بالغہ نے تو خاص اپنے حق میں تصرف کیا ہے جس کی وہ اہل ہے۔

ووجه الجواز أنها تصرفت في خالص حقها وهي من أهله لكونها عاقلة مميزة (ہدایہ۲/۲۹۴)۔

ہاں اتنا ضرور ہے کہ غیر کفو میں نکاح کرنے کے باعث گناہ گار ہوگی، کیوں کہ کفاءت اولیاء کا حق ہے اور اس نے غیر کفو میں نکاح کرکے اولیاء کے حق میں نقصان پہونچایا ہے۔

وإذا زوجت نفسها من غير كفوء فقد ألحقت الضرر بالأولياء فيثبت لهم حق الاعتراض لدفع الضرر عن أنفسهم... ولأن طلب الكفاءة لحق الأولياء فلا تقدر على إسقاط حقهم (مبسوط للسرخسی ۵/۱۳)۔

(ج) اس سلسلہ میں ائمہ کے اقوال وآراء اس طرح ہیں:

بروایت حسن نکاح غیر کفو میں صحیح نہ ہوگا۔ "وفي رواية الحسن إن كان الزوج كفئاً لها جاز النكاح وإن لم يكن كفئاً لها لا يجوز"۔

حضرت امام ابو یوسفؒ کا قول اول یہ تھا کہ اگر اس کے ولی ہیں تو نکاح کسی صورت میں منعقد نہ ہوگا چاہے کفو میں ہو یا غیر کفو میں، اس کے بعد اس قول سے رجوع فرمالیا اور فرمانے لگے کہ کفو میں کیا ہوا نکاح صحیح ہوگا، عدم کفو میں غیر صحیح، اس کے بعد پھر رجوع فرمایا اور کہنے لگے کہ نکاح صحیح ہو جائے گا، چاہے کفو میں ہو یا غیر کفو میں۔

وكان أبويوسف أولاً يقول: لا يجوز تزويجها من كفء أو غير كفء إذا كان لها ولي ثم رجع وقال: إن كان الزوج كفئاً جاز النكاح وإلا فلا، ثم رجع فقال: النكاح صحيح سواء كان الزوج كفئاً لها أو غير كفء لها (مبسوط للسرخسی ۵/۱۰)۔

حضرت امام محمدؒ کے نزدیک یہ نکاح ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا، چاہے کفو میں ہو یا غیر کفو میں، اگر ولی نے اجازت دیدی تو ٹھیک اور اگر باطل کردیا تو باطل ہو جائے گا، لیکن کفو کی صورت میں بصورت انکار قاضی کے لئے مناسب ہے کہ اس نکاح کی تجدید کردے۔

وعلى قول محمد: يتوقف نكاحها على إجازة الولي سواء زوجت نفسها من كفء أو غير كفء فإن أجازه الولي جاز وإن أبطله بطل، إلا أنه إن كان الزوج كفئاً لها ينبغي للقاضي أن يجدد العقد إذا أبى الولي أن يزوّجها منه (مبسوط للسرخسی ۵/۱۰)۔

حضرت امام شافعی ومالک رحمہما اللہ کے نزدیک یہ نکاح منعقد ہی نہ ہوگا۔

وقال مالك والشافعي: لا ينعقد النكاح بعبارة النساء أصلا (ہدایہ۲/۲۹۴)۔

ایک قول حضرت امام ابو یوسفؒ کا امام اعظمؒ کے ساتھ ہے۔ قاضی خاں نے اس کو اصح کہا ہے، صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

وعن أبي حنيفة وأبي يوسف: أنه لا يجوز في غير الكفء۔

علامہ قرطبی ولایت کے از قبیل شرط نکاح ہونے نہ ہونے کے سلسلہ میں ائمہ کے اختلافات نقل کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

وقال أبو حنيفة و زفر والشعبي والزهري إذا عقدت المرأة نكاحها بغير ولي وكان كفئاً جاز (بدایۃ المجتہد ۱۰/۲)۔

مذکورہ اقوال و آراء سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ بعض ائمہ مثلاً حضرت امام ابو یوسفؒ اور حضرت امام محمدؒ نے کفو کا اعتبار قطعاً نہیں کیا ہے، مگر ہاں دونوں کے احکام جداگانہ ہیں، حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ نکاح صحیح ہوگا، گو کہ صاحب ہدایہ کی ایک عبارت سے جو کہ مذکور ہو چکی، پتہ چلتا ہے کہ غیر کفو کی صورت میں یہ نکاح منعقد ہی نہ ہوگا، اور وہ امام صاحب کے ساتھ ہیں، اور یہی روایت حسن وزفر بن ہذیل سے بھی ہے، حضرت امام محمدؒ کے نزدیک یہ نکاح موقوف ہوگا جبکہ حضرت امام شافعیؒ اور حضرت امام مالکؒ کے نزدیک یہ نکاح سرے سے منعقد ہی نہ ہوگا۔

(قاری ظفر الاسلام قاسمی)

اسلامی شریعت نے آزاد عاقل و بالغ مرد و عورت کو کفاءت کی شرط کو ملحوظ رکھتے ہوئے اپنا نکاح خود ہی کرنے کا اختیار دیا ہے یعنی ولی کی رضامندی کے بغیر بھی ان کا نکاح نافذ ہو جائے گا، کیونکہ ضابطہ یہ ہے کہ جس کو اپنے مال میں تصرف کا حق ہے اس کو اپنے نفس میں بھی تصرف کا حق ہے، لیکن غیر کفو میں نکاح کی صورت میں ولی کو جبکہ عصبہ ہو اگرچہ غیر محرم ہو جیسے چچازاد بھائی، اعتراض کا حق ہے، لہذا اعتراض کی صورت میں قاضی ایسے نکاح کو فسخ کر دے گا (درمختار ۳۲۲/۲)۔

جہاں تک ان دو حدیثوں کا تعلق ہے یعنی ''أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها ......'' اور ''لا نكاح إلا بولي'' تو چند وجوہ سے یہ مرجوح ہیں:

۱۔ یہ دونوں حدیثیں "الأيم أحق بنفسها" کے خلاف ہیں۔

۲۔ حدیث ''لأيم ......'' سند کے اعتبار سے قوی ہے اور اس کی صحت پر ائمہ صحاح ستہ وغیرہ کا اتفاق ہے۔

۳۔ مذکورہ بالا دونوں حدیثیں ضعیف ہیں یا محض حسن ہیں۔

۴۔ ان دونوں سے مراد غیر کفو میں شادی کرنا ہے۔

۵۔ ان دونوں میں نفی کمال مراد ہے۔

۶۔ حدیث میں ولی مذکور سے مراد وہ شخص ہے جس کی اجازت پر نکاح موقوف ہوتا ہے۔

(الف) ولایت کے باب میں لڑکی اور لڑکے میں کچھ فرق نہیں ہے، دونوں پر ولایت بلوغ وعقل سے ختم ہوجاتی ہے (درمختار۲/۳۲۱-۳۲۴)۔

(ب) عاقلہ بالغہ لڑکی اپنی مرضی سے ازخود اپنا نکاح کفو میں کرسکتی ہے، اور ایسا کرنے سے وہ گنہگار نہ ہوگی اور شرعاً یہ نکاح منعقد وصحیح ہوجائے گا، البتہ اگر غیر کفو میں اپنی مرضی سے نکاح کرے تو جائز نہ ہوگا اس شرط کے ساتھ کہ اس کا کوئی ولی ہو، اور اگر کوئی ولی نہ ہو تو غیر کفو میں نکاح صحیح ونافذ ہوگا۔

(ج) عاقلہ بالغہ نے ولی کی اجازت ومرضی کے بغیر اپنا نکاح کرلیا تو یہ نکاح نافذ وصحیح ہوجائے گا، کیونکہ ایسی لڑکی کے لئے ولی کی مرضی شرط نہیں ہے جبکہ کفو میں ہو، اور جب شرعاً اس کا نکاح نافذ وصحیح ہوگیا تو بعد میں ولی کو اس کا علم ہونے اور اجازت دیدینے کا اثر محض یہ ہوگا کہ وہ نکاح مستحکم ہوجائے گا، اور اگر رد کردیا تو شرعاً اس کے رد کرنے سے یہ نکاح رد نہ ہوگا بلکہ صحیح ونافذ رہے گا۔

(مولانا ابوسفیان مفتاحی)

درج ذیل افراد کے نکاح کا اختیار شریعت نے ولی کو دیا ہے:

۱۔ نابالغ، خواہ لڑکا ہو یا لڑکی، ۲۔ پاگل، ۳۔ غلام وباندی۔

نابالغ جب بالغ ہوجائے تو ولی کا اختیار ختم ہوجاتا ہے۔ لانقطاع الولایة بالبلوغ (درمختار۲/۳۲۴)۔

(الف) ولایت کے باب میں لڑکا اور لڑکی میں کوئی فرق نہیں ہے، بالغ ہوجانے سے دونوں پر ولی کی ولایت ختم ہوجاتی ہے۔

(ب) عاقلہ بالغہ خود اپنے نفس پر اختیار رکھتی ہے، وہ ولی کی مرضی کے بغیر نکاح کرسکتی ہے، بشرطیکہ کفو میں کیا ہو، یہ نکاح شرعاً منعقد ہوگا، لڑکی گنہگار نہ ہوگی (تفصیل کے لئے دیکھئے: البحر الرائق ۳/۱۰۹، ردالمحتار ۲/۳۲۱)۔

(ج) عاقلہ بالغہ نے جو نکاح ولی کی اجازت ومرضی کے بغیر کیا ہے، اگر کفو میں کیا ہے تو ولی اس سے اتفاق کرے یا نہ کرے، نکاح پر کچھ اثر نہ پڑے گا۔

وهو اي الولي شرط صحة نكاح صغير و مجنون ورقيق لامكلفة فنفذ نكاح حرة مكلفة بلا رضا ولي (درمختار۲/۳۲۱، ۳۲۲)۔

ولی کا ہونا، نابالغ، مجنون اور غلام کے نکاح کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، عاقلہ بالغہ کے لئے شرط نہیں ہے، لہذا آزاد عاقلہ بالغہ کا نکاح بلا ولی کی رضامندی کے نافذ ہوجائے گا۔

(مفتی جمیل احمد نذیری)

ہر عاقل، بالغ، آزاد مرد وعورت کو اسلامی شریعت کی طرف سے اپنے نکاح کا اختیار دیا گیا ہے، البتہ مجنون ونابالغ اور مملوک کو یہ اختیار نہیں ہے، لیکن بالغہ عاقلہ آزاد عورت کا یہ اختیار بعض اعتبار سے محدود ومقید ہے (دیکھئے: بدائع الصنائع ۲؍۲۴۱)۔

(الف) اوپر کے جواب سے اس شق (الف) کا جواب بھی معلوم ہوسکتا ہے کہ بلوغ پر۔ مرد وعورت دونوں کی۔ ولایت اجبار حنفیہ کے نزدیک ختم ہوجاتی ہے، البتہ لڑکی (بالغ عورت) پر خود نکاح کرنے پر نکاح کے لازم ہونے کے بارے میں بعض شرطیں ہیں جن کی تفصیل اگلے نمبروں کے ذیل میں آرہی ہے۔

(ب) عاقلہ بالغہ عورت اگر اپنا نکاح خود اولیاء کی اجازت کے بغیر کفو میں اور مہر مثل پر کرلے تو یہ نکاح منعقد ولازم ہوجاتا ہے، اگرچہ عورت گنہگار ہوگی والد کی نافرمانی کی وجہ سے (اسی طرح دیگر قریبی ولی کی)۔ لیکن اگر غیر کفو میں یا مہر مثل سے کم پر نکاح کیا تو وہ صحیح ہوجائے گا، مگر ظاہر الروایہ کے مطابق اولیاء کو حق اعتراض یعنی فسخ کرانے کا حق ہوگا، لیکن مفتی بہ قول۔ امام صاحب سے حسن بن زیاد کی روایت کے مطابق۔ یہ ہے کہ یہ نکاح (غیر کفو میں، بالغ لڑکی کا، اولیاء کی اجازت کے بغیر کیا ہوا نکاح) منعقد ہی نہیں ہوگا (عالمگیری ۱؍۲۱۱، درمختار ۲؍۳۳۶، ردالمحتار ۲؍۳۰۸)۔

(ج) ولی کے اتفاق کرنے کی صورت میں نکاح صحیح ہوگیا (ظاہر الروایہ کے مطابق) اتفاق نہ کرنے کی صورت کا حکم اوپر ''ب'' میں بیان ہوا۔

(مولانا برہان الدین سنبھلی)

عاقل بالغ حرّ اپنا نکاح خود کرسکتا ہے اور مجنون معتوہ مرقوق اپنا نکاح خود نہیں کرسکتے، نیز صغیر وصغیرہ بھی اپنا نکاح خود نہیں کرسکتے، ان کا اختیار اولیاء کو ہے۔

(الف) لڑکی جب بالغ ہوجائے تو ولایت اس پر ختم ہوجاتی ہے، ایسے ہی لڑکے میں، جیسا کہ درمختار میں ہے:

ولا تجبر البالغة البكر على النكاح لانقطاع الولاية بالبلوغ۔

اس پر شامی نے لکھا ہے:

ولا الحرّ البالغ والمكاتب والمكاتبة ولو صغيرين حينئذ۔

(ب) عاقلہ بالغہ لڑکی اپنا نکاح خود کرسکتی ہے۔ درمختار میں ہے:

فنفذ نكاح حرة مكلفة بلا رضا ولي والأصل أن كل من تصرف في ماله تصرف في نفسه وما لا فلا۔

اور اگر یہ نکاح کفو میں ہے تو ولی کو اس پر اعتراض کا حق نہیں ہے، البتہ اگر غیر کفو میں کیا تو ولی کو اعتراض کا حق ہے، مگر اس

میں قضاء قاضی شرط ہے، قضاء قاضی کے بغیر نکاح فسخ نہیں ہوگا، اور یہ حق اس وقت تک ہے جب تک کہ اس کے بچہ پیدا نہیں ہوا ہے، تاکہ بچہ ضائع نہ ہو۔ اور چونکہ لڑکی بالغ ہے اور اپنے نفس کی مختار ہے اس لئے خود نکاح کرنے میں گناہگار نہیں ہوگی، ہاں اگر غیر کفو میں کرے گی تو گناہ کا خطرہ ہے۔

(ج) اگر عاقلہ بالغہ نے ولی کی اجازت اور مرضی کے بغیر اپنا نکاح کرلیا، جب ولی کو علم ہوا تو اس نے اس نکاح سے رضامندی اور اپنا اتفاق ظاہر کیا تو نکاح درست ہوگیا، اگرچہ غیر کفو میں ہو، اور اگر اس نے غیر کفو میں نکاح کیا اور ولی نے اتفاق نہیں کیا تو جو لوگ کفاءت کے قائل ہیں ان کے نزدیک نکاح نہیں ہوگا، اور جو لوگ کفاءت کے قائل نہیں ان کے نزدیک نکاح ہوجائے گا۔

(مفتی محبوب علی وجیہی)

شریعت اسلامیہ نے نکاح ودیگر تصرفات کے سلسلہ میں عاقل بالغ آزاد کو خود مختار قرار دیا ہے، لہذا ان کو شریعت کے بیان کردہ رہنما اصول کے مطابق نکاح کرنے کا حق حاصل ہے۔

البتہ نابالغ لڑکا ولڑکی کے نکاح کا اختیار اولیاء کے حوالہ کیا گیا ہے۔

(الف) حضرات حنفیہ کے مسلک کے مطابق نابالغ لڑکا یا لڑکی کی ولایت میں کوئی فرق نہیں ہے یعنی صغیر وصغیرہ کے اولیاء کو ولایت اجبار حاصل ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک فرق ہے، انہوں نے ولایت اجبار کا مدار لڑکے کے بارے میں صغر اور لڑکی کے بارے میں باکرہ ہونے پر رکھا ہے۔

لہذا ثیبہ خواہ صغیرہ ہی ہو اس پر ان کے مسلک کے مطابق ولایت اجبار نہیں، جبکہ ہمارے مسلک کے مطابق ولایت اجبار حاصل ہے (بدائع الصنائع ۲/۲۴۱)۔

(ب) عاقلہ بالغہ حرہ کو اپنے نفس پر اختیارات حاصل ہیں، لہذا ولی کی مرضی کے بغیر وہ اپنا نکاح کرسکتی ہے اور یہ نکاح صحیح ہے، اس میں شرعاً کوئی گناہ نہیں، لیکن اگر غیر کفو میں یا غبن فاحش کے ساتھ نکاح کیا ہو تو ولی کو اعتراض کا حق حاصل ہے (درمختار ۲/۲۹۶-۲۹۷)۔

(ج) حضرت امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق عاقلہ بالغہ لڑکی کے اپنا نکاح خود کرلینے کی صورت میں خواہ بلا مرضی ہو نکاح درست ہے، لہذا اگر بعد میں ولی کو علم ہوا اس پر ولی نے اجازت دی یا رد کردیا دونوں صورتوں میں نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، نکاح بحالہ صحیح ودرست رہے گا (تفصیل کے لئے دیکھئے: بدائع الصنائع ۲/۲۴۷، ہدایہ ۲/۲۹۳، باب فی الاولیاء والاکفاء)۔

(مفتی حبیب اللہ قاسمی)

(الف) علی الترتیب اولیاء کو کچھ شرائط کے ساتھ صغیر و صغیرہ دونوں پر ولایت ہوتی ہے، اور بعد بلوغ دونوں میں سے کسی پر کسی کی ولایت نہیں رہ پاتی۔

(ب) عاقلہ بالغہ آزاد مسلمان عورت کو شریعت نے کچھ شرائط کے ساتھ اپنا نکاح خود کر لینے کا بھی حق دیا ہے، اگر چہ اس کے لئے بھی شریعت نے احسن طریقہ اسی کو قرار دیا ہے کہ وہ اپنے نکاح کا معاملہ اپنے ولی ہی کے حوالے کرے۔ ہاں وہ مسلمہ جو عاقلہ بالغہ اور آزاد نہ ہو اس کے نکاح کا اختیار کچھ شرائط کے ساتھ ان کے اولیاء کو دیا ہے، یہ خود اپنا نکاح آپ نہیں کر سکتی۔

(مولانا زبیر احمد قاسمی)

(الف) حنفیہ کے نزدیک لڑکا اور لڑکی کی ولایت میں کوئی فرق نہیں، نابالغی کی حالت میں ان پر ولایت اجبار ہوگی، بالغ ہونے کے بعد کسی پر ولایت اجبار نہیں ہوگی، البتہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بالغ ہونے کے بعد بھی کنواری پر ولایت اجبار باقی رہے گی (فتاوی ہندیہ ۱؍۲۸۳، بدائع الصنائع ۲؍۵۰۴)۔

(ب) عاقلہ بالغہ لڑکی کو اپنے اوپر ولایت حاصل ہے، ولی کی مرضی کے بغیر وہ اپنا نکاح خود کر سکتی ہے، یہ نکاح شرعاً منعقد ہو جائے گا، لیکن یہ خلاف مستحب ہے (فتح القدیر ۳؍۲۵۵، البحر الرائق ۳؍۱۰۹) اور والدین کی نافرمانی کی صورت میں لڑکی گنہگار ہوگی۔

(ج) ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرنے کے بعد ولی کی اجازت اور رد سے اس نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

ويروى رجوع محمد إلى قولهما يعني ينعقد نكاحها عنده أيضاً بلا ولي ولا يتوقف على الإجازة (العنایہ مع الفتح ۳؍۲٦۰)۔

(مولانا محمد رضوان القاسمی)

اسلامی شریعت نے کن لوگوں کو خود اپنا نکاح کرنے کا اختیار دیا ہے:

حسب ذیل شرائط کے پائے جانے کی صورت میں شریعت اسلامی نے ولی کے بغیر نکاح کا اختیار دیا ہے۔

۱۔ نکاح کرنے والا بالغ ہو، لہذا صبی عاقل کا نکاح اگر چہ ہمارے ائمہ حنفیہ کے نزدیک منعقد ہو جائے گا، مگر اس کا نفاذ اس کے ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا۔ علامہ کاسانی نے شرائط جواز نکاح کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

منها أن يكون العاقد بالغا فإن نكاح الصبي العاقل وإن كان منعقدا على أصل أصحابنا فهو غير نافذ بل نفاذه يتوقف على إجازة وليه (بدائع للکاسانی ۲؍۲۳۲)۔

۲۔ نکاح کرنے والا آزاد ہو، لہذا عاقل، بالغ غلام کا نکاح اس کے مولی کی اجازت کے بغیر درست نہیں ہوگا۔ نبی کریم ﷺ کا ارشادگرامی ہے:

أيما عبد تزوج بغير إذن مولاه فهو عاهر (حوالہ بالا)۔

۳۔ نکاح کرنے والا عاقل ہو، لہذا مجنون اور پاگل کا نکاح ولی کے بغیر درست نہیں ہوگا۔

۴۔ نکاح کے باب میں وہ ولایت کا اہل ہو، لہذا جو شخص ولایت فی النکاح کا اہل نہیں ہوگا، اسے بذات خود نکاح کرنے کا اختیار حاصل نہیں ہوگا۔ بدائع میں ہے:

ومنها الولاية في النكاح فلا ينعقد النكاح من لا ولاية له (حوالہ بالا)۔

علامہ ابن رشد مالکی نے تحریر کیا ہے کہ جو لوگ آزاد اور بالغ ہیں ان کا نکاح صرف ان کی رضامندی اور اجازت سے درست ہو جائے گا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔ بدایۃ المجتہد میں ہے:

أما الرجال البالغون الأحرار المالكون لأمر أنفسهم ، فإنهم اتفقوا على اشتراط رضاهم و قبولهم في صحة النكاح (بدایۃ المجتہد ۲/۴)۔

اولیاء کے ذریعہ نکاح:

۱- نابالغ لڑکے اور لڑکی کے نکاح کا اختیار ولی کو دیا گیا ہے، اگر ان کی اجازت کے بغیر نکاح کرلیا جائے تو اس کا نفاذ ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا۔

۲۔ اسی طرح غلام اور باندی کا نکاح ولی ہی کے ذریعہ درست قرار پائے گا۔

۳۔ بالغ مجنون اور معتوہ لڑکے اور لڑکی کا نکاح ولی کے بغیر درست نہیں قرار پائے گا۔

علامہ کاسانیؒ نے تحریر فرمایا ہے:

فشرط ثبوتها على أصل أصحابنا كون المولى عليه صغيرا أو صغيرة أو مجنونا كبيرا أو مجنونة كبيرة سواء كانت الصغيرة بكرا أو ثيبا فلا تثبت هذه الولاية على البالغ العاقل ولا على العاقلة البالغة (بدائع الصنائع ۲/۲۴۱)۔

ہمارے اصحاب کی اصل کے مطابق ثبوت ولایت کی شرط یہ ہے کہ مولی علیہ (زیر ولایت) نابالغ لڑکا یا لڑکی ہو یا بالغ مجنون لڑکا یا لڑکی ہو، چاہے نابالغہ باکرہ ہو یا ثیبہ، لہذا یہ ولایت عاقل بالغ لڑکے اور عاقلہ بالغہ لڑکی پر ثابت نہیں ہوگی۔

لڑکے اورلڑکی کی ولایت میں فرق:

(الف) لڑکے پر ولی کو نابالغی کی حالت میں ولایت حاصل رہتی ہے، بلوغ کے بعد یہ ولایت ختم ہوجاتی ہے، لڑکی کے بلوغ کی علامت اور پہچان انزال ہے، انزال کی صورت میں لڑکے کو بالغ قرار دیا جائے گا، بلوغ کی یہ ظاہری علامت ہے۔ اگر اس علامت کا ظہور نہ ہوتو پندرہ سال کی عمر میں لڑکے کو بالغ قرار دیا جائے گا، اور اس پر بلوغ کے احکام جاری ہوں گے۔ لڑکے کے حق میں بلوغ کی کم سے کم مدت بارہ سال ہے یعنی بارہ سال کی مدت میں لڑکا بالغ ہوسکتا ہے اس سے کم مدت میں نہیں۔ لڑکی پر بھی ولی کو نابالغی کی حالت میں ولایت حاصل ہوتی ہے، لڑکی اس وقت بالغ قرار دی جائے گی جب علامات بلوغ (مثلاً احتلام، حیض اور حمل ظاہر ہو) پائی جائیں، اگر لڑکی میں کوئی علامت بلوغت نہ پائی جائے تو اصح اور مفتی بہ قول کے مطابق اسے بھی پندرہ سال کی عمر میں بالغہ قرار دیا جائے گا، اور اس پر بلوغت کے احکام جاری ہوں گے۔ لڑکی کی بلوغت کی کم سے کم مدت قول مختار کے مطابق نو سال ہے (در مختار ۵/۹۷، فتاوی ہندیہ ۵/۶۱)۔

عاقلہ بالغہ لڑکی کا کیا ہوا نکاح:

(ب) عاقلہ اور بالغہ عورت بذات خود ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کرسکتی ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے حسب ذیل اقوال ہیں:

عاقلہ بالغہ لڑکی ولی کی مرضی اور اجازت کے بغیر اپنا نکاح نہیں کرسکتی ہے، اسے یہ اختیار حاصل نہیں ہے کہ اپنے طور پر کسی مرد سے نکاح کرلے، اس لئے کہ صحت عقد کے لئے ولایت شرط ہے، اس قول کی بنیاد پر عاقد ولی ہوگا، عورت عاقد نہیں ہوسکتی ہے، فقہاء تابعین میں سے سعید بن المسیب، حسن بصری، قاضی شریح، ابراہیم نخعی، عمر بن عبدالعزیز اور ائمہ مجتہدین میں سے سفیان ثوری، امام اوزاعی، عبداللہ بن مبارک، شافعی، ابن شبرمہ، احمد، اسحاق ابن حزم اندلسی، ابن ابی لیلی، طبری اور امام ابوثور کا مسلک یہی ہے (فقہ السنہ ۲/۱۲۷)۔

امام ترمذی نے اصحاب نبی ﷺ میں سے عمر بن الخطاب، علی بن ابی طالب، عبداللہ بن عباس، ابو ہریرہ، ابن عمر، ابن مسعود اور حضرت عائشہ کی طرف اس قول کو منسوب کیا ہے (حوالہ بالا)۔ ان حضرات نے حسب ذیل آیات قرآنی اور احادیث رسول اللہ ﷺ سے استدلال کیا ہے:

۱۔ قرآن میں اولیاء کو مخاطب کرتے ہوئے کہا گیا: "وانکحوا الأیامیٰ منکم والصالحین من عبادکم وإمائکم" (سورہ نور/۳۲)۔

۲۔ سورہ بقرہ میں ارشاد خداوندی ہے: "ولا تنکحوا المشرکین حتی یؤمنوا" (سورہ بقرہ/۲۲۱)۔

ان دونوں آیات میں نکاح کے سلسلہ میں مردوں کو مخاطب کیا گیا، عورتوں کو نہیں، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ عورتوں کو اپنے طور پر نکاح کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ مختلف احادیث سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ ولی کے بغیر نکاح درست نہیں ہوتا ہے۔ چنانچہ ابوموسی اشعریؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: لا نكاح إلا بولي (رواہ احمد وابوداؤد والترمذی وابن حبان)۔

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له (رواہ احمد وابوداؤد والترمذی)۔

مذکورہ بالا دونوں احادیث سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ عاقلہ بالغہ لڑکی کا بھی نکاح ولی کی اجازت کے بغیر درست نہیں ہوگا۔ اس سلسلہ میں دوسرا قول امام مالک کا یہ ہے کہ اگر عورت معاشرہ میں عزت وشرافت کی مالک، حسن وجمال کی پیکر یا مال ودولت والی ہو کہ مرد اس جیسی عورتوں سے نکاح کی رغبت رکھتا ہو تو اس کا نکاح ولی کے بغیر درست اور صحیح نہیں ہوگا۔ اور اگر عورت ان صفات کی حامل نہ ہو تو پھر جائز ہوگا کہ کوئی اجنبی آدمی اس کا نکاح اس کی مرضی سے کردے۔ اس صورت میں بھی اسے اپنے نکاح کا اختیار حاصل نہیں ہوگا (مواہب الجلیل للحطاب ۳/۴۳۰، جواہر الاکلیل ۱/۲۷۸)۔

عاقلہ بالغہ لڑکی کے نکاح کے سلسلہ میں فقہاء حنفیہ کے مختلف اقوال ہیں، ظاہر الروایہ کے مطابق امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا قول یہ ہے کہ آزاد عاقلہ بالغہ لڑکی کا نکاح اس کی رضامندی سے منعقد ہو جائے گا چاہے ولی نے اس کا عقد نہیں کیا ہو، اور لڑکی چاہے باکرہ ہو یا ثیبہ، امام ابو یوسف سے دوسرا قول یہ منقول ہے کہ ولی کے بغیر نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ اور امام محمد کی رائے یہ ہے کہ اس کا نکاح ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا۔ ہدایہ میں ہے:

وينعقد نكاح الحرة العاقلة البالغة برضاها وإن لم يعقد عليها ولي بكراً كانت أو ثيباً عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله في ظاهر الرواية وعن أبي يوسف رحمه الله لا ينعقد إلا بولي وعند محمد ينعقد موقوفا (ہدایہ مع الفتح ۳/۲۵۹)۔

صاحب فتح القدیر علامہ ابن الہمام نے امام ابو یوسف سے حسب ذیل تین روایات نقل کی ہیں:

الف: ولی کی موجودگی میں نکاح مطلقاً جائز نہیں ہوگا۔

ب: دوسرا قول یہ ہے کہ اگر عورت نے اپنا نکاح کفو میں کیا ہو تو نکاح درست قرار پائے گا، اور غیر کفو میں کرنے کی صورت میں نکاح جائز نہیں ہوگا۔

ج: تیسرا قول یہ ہے کہ مطلقاً نکاح جائز ہوگا، چاہے وہ کفو میں نکاح کرے یا غیر کفو میں۔ امام محمد سے دو قول منقول ہیں: پہلے قول کے مطابق نکاح ولی کی اجازت پر موقوف رہے گا، اگر ولی اجازت دیدے تو نکاح نافذ ہوگا، اور اگر رد کردے تو نکاح رد

ہو جائے گا، اوران کا دوسرا قول ظاہرالروایہ کے مطابق ہے۔ ان روایات اوراقوال کا خلاصہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمدؒ اس بات پر متفق ہیں کہ ولی کی اجازت کے بغیر بھی نکاح صحیح ہوگا، چاہے کفو میں نکاح ہو یا غیر کفو میں (فتح القدیر علی ہامش الہدایہ ۳/۲۵۹، بدائع الصنائع ۲/۲۴۷)۔

مذکورہ بالا تفصیلات کا حاصل یہ ہے کہ فقہ حنفی کی رو سے آزاد عاقلہ بالغہ لڑکی اپنا نکاح ولی کی اجازت اور مرضی کے بغیر کفو میں کرے یا غیر کفو میں، مہر مثل پر کرے یا اس سے کم پر، اور چاہے وہ باکرہ ہو یا ثیبہ، ہر صورت میں ظاہرالروایہ کے مطابق اس کا نکاح درست قرار پائے گا، البتہ غیر کفو کی صورت میں اس کے اولیاء کو حق اعتراض حاصل ہوگا۔

عاقلہ بالغہ لڑکی کے کئے ہوئے نکاح پر ولی کی اجازت یا رد کا اثر:

(ج) ظاہرالروایہ کے مطابق امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک عاقلہ بالغہ لڑکی کا نکاح ولی کی اجازت اور مرضی کے بغیر بھی درست قرار پاتا ہے، چاہے اس نے کفو میں کیا ہو یا غیر کفو میں، البتہ غیر کفو میں نکاح کی صورت میں ولی کو حق اعتراض حاصل ہوگا۔ اور اس صورت میں ولی قاضی کی عدالت میں معاملہ پیش کر کے فسخ نکاح کی کوشش کرسکتا ہے۔ لہذا اس صورت میں بالغہ لڑکی کے نکاح پر ولی کی اجازت یا اس کے رد کا کوئی اثر ظاہر نہیں ہوگا، یعنی اس کے رد کرنے سے عاقلہ بالغہ لڑکی کا نکاح رد نہیں ہوگا (فتاوی ہندیہ ۱/۲۸۷)۔

راقم الحروف کے نزدیک ظاہرالروایہ پر ہی فتوی دینا بہتر اور مناسب ہے۔

(مفتی نسیم احمد قاسمی)

نکاح کا اختیار:

کن لوگوں کو اپنا نکاح خود کرانے کا اختیار حاصل ہے اور کن لوگوں کو نہیں ہے، اس سلسلہ میں فقہاء کی عام طور پر تین رائیں پائی جاتی ہیں جو درج ذیل ہیں:

پہلی رائے ابن شبرمہؒ اور ابو بکر اصمؒ کی ہے کہ صغیر یا صغیرہ کا نکاح کرانے کا حق اور اختیار کسی کو نہیں ہے۔ علامہ سرخسیؒ نے ان حضرات کے دلائل کو بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے (المبسوط ۴/۲۱۲)۔

دوسری رائے علامہ ابن حزمؒ کی ہے کہ باپ کو اپنی بیٹی کا نکاح کردینے کا حق حاصل ہے تا آنکہ وہ بالغ ہو جائے، لیکن جب بالغ ہو جائے گی تو لڑکی کو خیار بلوغ حاصل نہیں ہوگا۔ اور اگر لڑکی کا کوئی ولی نہ ہو تو ایسی صورت میں خواہ ضرورت ہو یا نہ ہو کسی کو بھی حق حاصل نہیں ہے کہ صغیرہ کا نکاح کردے تا آنکہ وہ بالغ ہو جائے۔ اور صغیر (بچہ) پر کسی کو ولایت حاصل نہیں ہے اور نہ ہی اس کو صغیرہ (بچی) پر قیاس کیا جاسکتا ہے۔

وللأب أن يزوج ابنته الصغيرة ما لم تبلغ بغير إذنها، ولا خيار لها إذا بلغت وأما الصغيرة التي لا أب لها، فليس لأحد أن يزوجها لا من ضرورة ولا من غير ضرورة حتى تبلغ و أما الصغير فلا ولاية لأحد عليه في تزويجه، ولا يصح قياسه على الصغيرة، لأن القياس لا حجة فيه (المحلی لابن حزم ۹/۴۵۹، ۴۶۰)۔

تیسری رائے جمہور فقہاء کی ہے کہ صغیر اور صغیرہ دونوں پر اولیاء کو حق ولایت حاصل ہے، اور ولی شرعی کو حق حاصل ہے کہ صغیر و صغیرہ کا نکاح کردے (المبسوط ۴/۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴)۔ علامہ سرخسیؒ نے مبسوط میں جمہور کی طرف سے کافی دلائل فراہم کئے ہیں، ہم طوالت کے خوف سے ان کو ترک کر رہے ہیں۔

(الف) اب رہی یہ بات کہ صغیر و صغیرہ کے درمیان ولایت کے بارے میں کیا کچھ فرق ہے اور ان کی ولایت کب ختم ہوتی ہے؟ اس سلسلہ میں جمہور کی رائے یہ ہے کہ ولایت کے سلسلہ میں لڑکا اور لڑکی کے درمیان قدرے فرق ہے۔ صغیر کے حق میں بلوغ پر ولایت ختم ہو جاتی ہے۔ صغیرہ کے سلسلہ میں تفصیل یہ ہے کہ بالغ ہونے سے قبل تک ولی کو ولایت اجبار حاصل ہوگی، اور بعد بلوغ نکاح کرنے کے سلسلہ میں ولایت استحباب یا مشارکت حاصل رہے گی، ساتھ ہی حفظ و صیانت کی ولایت بھی باقی رہے گی (المغنی ۶/۴۷۶)۔

(ب) عاقلہ بالغہ لڑکی کے اختیارات کے سلسلہ میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں جو درج ذیل ہیں: شوافع اور حنابلہ کے نزدیک عاقلہ بالغہ لڑکی کو از خود اپنا نکاح کرنے کا اختیار حاصل نہیں ہے، لیکن احناف کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ عاقلہ بالغہ اپنا نکاح از خود کرسکتی ہے لیکن شرط یہ ہے کہ وہ نکاح غیر کفو میں نہ ہو، اگر ولی کی مرضی اور اجازت کے بغیر غیر کفو میں کرلیا تو وہ نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ علامہ ابن ہمامؒ نے عدم انعقاد کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے (فتح القدیر ۳/۲۴۶-۲۴۷)۔

(ج) عاقلہ بالغہ لڑکی نے اپنا نکاح از خود کرلیا اور بعد میں ولی کو معلوم ہوا اور اس نے اتفاق کرلیا تو نکاح برقرار رہے گا، اور اگر ولی نے رد کردیا تو دیکھا جائے گا کہ لڑکی نے نکاح کفو میں کیا ہے یا غیر کفو میں؟ اگر کفو میں کیا ہے تو وہ نکاح معتبر مانا جائے گا۔ اور اگر غیر کفو میں کیا ہے تو اولیاء کو نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل ہوگا۔ بلکہ مفتی بہ قول کے مطابق ایسی صورت میں نکاح بلا قضاء قاضی کے فاسد ہو جائے گا۔ شیخ محی الدین عبد الحمید نے مسئلہ کا پورا جائزہ لینے کے بعد لکھا ہے:

وعلى المفتى به في المذهب لم ينعقد التزويج أصلا وأن الولي لو رضي قبل العقد بغير الكفء صح ولزم (الاحوال الشخصیۃ للشیخ محمد محی الدین، ص ۹۷)۔

(مولانا ظفر عالم ندوی)

شریعت مطہرہ نے آزاد، عاقل، بالغ مرد اور عورت کو اپنا نکاح کرنے کی اجازت دی ہے اگرچہ ولی اجازت نہ دے۔ ہدایہ میں ہے:

وينعقد نكاح الحرة العاقلة البالغة برضاها وإن لم يعقد عليها ولي بكراً كانت أو ثيباً (فتح القدیر ۱۵۷/۳)۔

نابالغ لڑکا اور لڑکی، مجنون اور مجنونہ کے نکاح کا اختیار شریعت نے ان کے اولیاء کو دیا ہے، اگر مذکورین نے اپنا نکاح از خود کرلیا تو ان کا نکاح نافذ نہیں ہوگا (شامی ۵۵/۳)۔

(الف) لڑکے پر ولی کا اختیار بالغ ہونے پر ختم ہوجاتا ہے اگر چہ وہ غیر کفو میں نکاح کرے، اور لڑکی کو اپنا نکاح کرنے کا حق بلوغ کے بعد حاصل ہوتا ہے اور اس کا نکاح نافذ ہوتا ہے بشرطیکہ وہ نکاح کفو میں کرے، اس لئے کہ لڑکی کے لئے کفو کی رعایت ضروری ہے اور لڑکے کے لئے کفو کی رعایت ضروری نہیں (عالمگیری ۲۹۰/۱)۔

اور اگر لڑکی نے غیر کفو میں نکاح کیا تو شیخین کے نزدیک ولی کو تولد تک نکاح فسخ کرانے کا حق ہے، تولد کے بعد حق فسخ ختم ہوجائے گا۔

لكن للولي حق الفسخ إذا تزوجت غير كفء مالم تلد من الزوج، أما إذا ولدت منه فليس للأولياء حق الفسخ كيلا يضيع الولد (فتح القدیر ۱۶۰/۳)۔

اور امام محمدؒ کے نزدیک غیر کفو میں نکاح نافذ ہی نہیں ہوگا...... ويروى رجوع محمد إلى قولهما (فتح القدیر ۱۶۰/۳)۔

(ب) آزاد عاقلہ بالغہ عورت کو اپنی ذات پر تصرف کا اختیار ہے یعنی وہ اپنا نکاح کرسکتی ہے، شریعت نے اس کو اپنے نکاح کا پورا اختیار دیا ہے، کوئی اسے منع نہیں کرسکتا بشرطیکہ وہ اپنا نکاح کفو میں کرے، ولی کی ناراضگی کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اس کا نکاح نافذ ہوجائے گا اور عورت پر کوئی گناہ نہیں ہوگا، البتہ عرف میں بے حیائی سمجھی جائے گی (عالمگیری ۲۸۷/۱)۔

(ج) عاقلہ بالغہ حرہ نے ولی کے علم کے بغیر نکاح کرلیا تو نکاح صحیح اور نافذ ہوجائے گا، ولی کی ناراضی کا کوئی اثر نہیں ہوگا اور نہ ولی کو ناراض ہونے کا حق ہے۔ تفصیل مع حوالہ (الف) کے ذیل میں گذر چکی ہے۔

نوٹ: اوپر جو لکھا گیا ہے کہ آزاد عاقلہ بالغہ عورت غیر کفو میں نکاح کرے تو اولیاء کو وہ نکاح تولد تک فسخ کرانے کا حق ہے، یہ متقدمین فقہاء کی رائے ہے، لیکن موجودہ ہندوستان میں نسب میں کفاءت کی رعایت کو لازم قرار دینا محل غور ہے، اس لئے کہ اہل عجم نے اپنے انساب ضائع کردیئے ہیں، لہٰذا اگر کسی عالی سمجھے جانے والے خاندان کی عاقلہ بالغہ لڑکی کسی سافل سمجھے جانے والے خاندان میں نکاح کرلے گی تو اولیاء کو فسخ کا حق نہیں رہے گا۔ اسی طرح صنائع و حرف میں بھی کفاءت معتبر نہیں ہے، اس لئے کہ صنائع و حرف میں تحول ممکن ہے، نیز صنائع و حرف میں عرف مختلف رہتا ہے، کوئی پیشہ کسی جگہ عالی سمجھا جاتا ہے، کسی جگہ سافل۔ البتہ مال میں کفاءت معتبر ہوگی یعنی شوہر کے پاس اتنا مال ہو کہ وہ مہر معجّل ادا کرسکے اور نفقہ دے سکے، اگر شوہر دونوں پر یا کسی ایک پر قادر نہ ہو تو اولیاء کو نکاح فسخ کرانے کا حق رہے گا، اسی طرح دینداری میں بھی کفاءت معتبر ہوگی، اگر کسی دیندار گھرانے کی عورت نے کسی فاسق و

فاجر شخص سے نکاح کرلیا ہو تو اولیاء کو فسخ نکاح کا حق رہے گا۔ یہ اور بات ہے کہ عموماً موجودہ زمانہ میں لوگ دینداری کو اہمیت نہیں دیتے اور اس کی وجہ سے نکاح پر کوئی اعتراض نہیں کرتے الا ماشاء اللہ۔ ان کے نزدیک منتہائے ترقی عصری تعلیم ہی ہے حالانکہ یہ لوگ عموماً دینی اعتبار سے کمزور ہوتے ہیں۔

(مفتی شیر علی)

اسلامی شریعت نے ہر عاقل و بالغ مرد و عورت کو نکاح کرنے کا اختیار دیا ہے، البتہ بالغ باکرہ عورت کے سلسلہ میں اولیاء رائے معلوم کرکے اس ذمہ داری کو انجام دیں، کیونکہ عام طور پر ان کے اندر اس طرح کے اقدام میں حیا مانع ہوتی ہے۔ لیکن اگر معاشرہ میں اس کو معیوب نہیں سمجھا جاتا ہو یعنی یہ معروف بن جائے تو اس کو بھی یہ حق دیا جاسکتا ہے۔

(الف) لڑکا ہو یا لڑکی، اولیاء اور ان کے ماتحتوں کے باہم رائے مشورہ اور ایک دوسرے کے جذبات کو سمجھتے ہوئے نکاح کو انجام دینا چاہئے، جہاں تک اس میں ذکور واناث کے درمیان فرق کرنے کا سوال ہے یہ معروف کے مطابق کیا جائے گا۔ احادیث سے اشارہ ملتا ہے کہ ثیب کو کافی آزادی حاصل ہے جبکہ باکرہ کے سلسلہ میں ولی کو فعال ہونا چاہئے۔ ہمارے ہندوستانی معاشرہ میں ثیب بھی اسی طرح ولی کی محتاج ہے جس طرح باکرہ، بلکہ اس سے زیادہ۔ لڑکوں کے سلسلہ میں اس طرح کا فرق نہیں ہے۔

(ب) عاقلہ بالغہ کو اصلاً اختیار حاصل ہے کہ اپنا نکاح خود کرے اگر سماجی قدریں اور عرف وعادت اجازت دیتے ہوں جیسا کہ مغربی معاشرہ میں ہے۔ مشرقی معاشرہ میں یہ چیز کراہت سے خالی نہیں ہوگی، تاہم شرعاً نکاح ہو جائے گا۔

(ج) ولی کی اجازت یا رد کا اس طرح کے نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑنا چاہئے۔

(ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی)

عاقل بالغ لڑکے کو اپنا نکاح کرنے کا اختیار ہے اور عاقلہ بالغہ مکلفہ کو بھی کفو میں نکاح کرنے کا اختیار ہے، البتہ صغیرہ، مجنونہ، مملوکہ کے نکاح کا ذمہ دار ولی ہے۔

فنفذ نكاح حرة مكلفة بلا رضا ولي (درمختار)۔

(الف) لڑکے اور لڑکی میں فرق:

لڑکے پر بالغ ہونے کے بعد ولایت بالکل ختم ہو جاتی ہے، البتہ لڑکی پر بلوغ کے بعد ولایت اجبار ختم ہو جاتی ہے لیکن ولایت ندب باقی رہتی ہے۔

لا تجبر البالغة البكر على النكاح لانقطاع الولاية بالبلوغ (درمختار علی ہامش ردالمحتار)۔

(ب) عاقلہ بالغہ کے اختیارات:

عاقلہ بالغہ کا نکاح اس کی رضامندی سے منعقد ہوجائے گا خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو، اگرچہ ولی نکاح منعقد نہ کرے، یہ مسئلہ ظاہر الروایہ میں شیخین کے نزدیک ہے، جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس نے خالص اپنے حق میں تصرف کیا ہے حالانکہ وہ نکاح کرنے کی اہلیت رکھتی ہے، کیونکہ وہ عاقلہ بالغہ نفع نقصان میں تمیز کرنے والی ہے، اسی لئے اس کو مال میں تصرف کرنے کا اختیار ہے، لہذا اس کو شوہر منتخب کرنے کا بھی اختیار ہوگا، اور شیخین کے قول کی طرف امام محمدؒ کا رجوع بھی مروی ہے (ہدایہ ۲/۳۱۴)۔

یہ نکاح کرنے سے لڑکی گنہگار نہیں ہوگی۔ علامہ سرخسی نے فرمایا: ولی کے بغیر کئے ہوئے نکاح کو جائز کہنے والوں نے اللہ تعالی کے قول "فلا جناح عليهن فيما فعلن في انفسهن" (الآیۃ) سے اور اللہ تعالی کے قول "حتى تنكح زوجاً غيره" (الآیۃ) سے اور اللہ تعالی کے قول "ان ينكحن ازواجهن" (الآیۃ) سے استدلال کیا ہے، مذکورہ آیات میں عقد نکاح کی نسبت خواتین کی جانب کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ خود عقد نکاح کو انجام دینے کی مالک ہے۔

عضل والی آیت کے شروع میں شوہروں سے خطاب کرکے "إذا طلّقتم" فرمایا گیا ہے، لہذا عضل سے مراد گھر میں قید کرکے حسی طور پر منع کرنا اور نکاح کرنے سے روکنا ہے۔

اور ہم بھی اسی کے قائل ہیں کہ جو شخص اپنی بیوی کو طلاق دیدے اور اس کی عدت گذر جائے اور عورت دوسرے شخص سے نکاح کرنا چاہے تو پہلے شوہر کے لئے نکاح کرنے سے عورت کو روکنے کا حق نہیں (مبسوط ۵/۱۱-۱۲)۔

اس سلسلہ میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ اپنی بیان کی ہوئی حدیث کے خلاف راوی کا فتوی اس حدیث کے کمزور ہونے کی علامت ہے، حضرت عائشہ کی حدیث کا دارومدار زہری پر ہے، حالانکہ زہری نے اس روایت کا انکار کرتے ہوئے بغیر ولی کے نکاح کو جائز قرار دیا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس حدیث کو اس صورت پر محمول کیا گیا ہے جب باندی اپنے مولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرلے یا صغیرہ یا مجنونہ ایسا کرلیں، یہی تاویل دیگر احادیث میں بھی کی گئی ہے، یا ان سے ولایت ندب مراد ہے کہ عورت کا خود عقد نکاح کو انجام نہ دینا مستحب ہے۔

شوہر کو منتخب کرنے کا اختیار عورت کو ہے اس پر سب کا اتفاق ہے، حالانکہ شوہر کو منتخب کرتے وقت اغراض ومقاصد کی وجہ سے رائیں مختلف ہوتی ہیں عقد کے وقت نہیں۔ اگر عورت کے ناقص العقل ہونے کا اعتبار ہوتا تو شوہر منتخب کرنے کا اس کو اختیار نہیں ملتا۔ اسی طرح اس کے نفس پر بھی نکاح کا اقرار معتبر ہے، اگر وہ صغیرہ کے درجہ میں ہوتی تو اس کا اقرار درست نہیں ہوتا۔

اسی طرح ولی کے عقد کو انجام دینے کی صورت میں بھی عورت کی رضامندی کا اعتبار کیا گیا ہے، اگر وہ صغیرہ کے مرتبہ میں ہوتی تو اس کی مرضی کا لحاظ نہیں کیا جاتا۔ نکاح کا مطالبہ کرنے کے وقت ولی پر اس کا نکاح کرنا واجب ہے، اگر وہ صغیرہ کی طرح ہوتی تو

اس کے مطالبہ کو پورا کرنا ولی پر واجب نہیں ہوتا۔ ولی سے نکاح کروانے کا مطالبہ کرنے کا حق عورت کو مروت کی وجہ سے ہے کیونکہ وہ مردوں کی مجلسوں میں جا کر خود اپنا عقد انجام دینے سے شرمائے گی اور اس کو عار ہوگا لیکن عقد کے صحیح ہونے کے لئے یہ مانع نہیں (مبسوط ۱۲/۵۔۱۳)۔

حضرت فقیہ الامت نے تحریر فرمایا ہے کہ اگر عاقلہ بالغہ نے اپنا نکاح کفو میں مہر مثل پر کیا ہے تو وہ شرعاً نافذ اور درست ہے، امام ابوحنیفہ کا بھی یہی مذہب ہے، امام ابو یوسف کا قول ظاہر الروایہ میں یہی ہے، اور انہوں نے قول اول سے رجوع کیا ہے جو یہ ہے کہ بغیر ولی کے نکاح منعقد نہیں ہوتا جبکہ اس کا کوئی ولی ہو۔

تیسرا قول یہ ہے کہ اگر کفو میں کیا ہے تو جائز ہے ورنہ نہیں، اس سے بھی رجوع کیا اور فرمایا کہ زوج کفو ہو یا نہ ہو بہر صورت درست ہے، امام محمد کے نزدیک یہ نکاح ولی کی اجازت پر موتوف رہتا ہے، پھر ان سے بھی شیخین کے قول کی طرف جو کہ ظاہر الروایہ ہے رجوع مروی ہے، لہذا ظاہر الروایہ میں ہمارے ائمہ ثلاثہ کا متفق علیہ قول یہی ہے کہ نکاح درست اور نافذ ہے (مبسوط ۵/۱۰) پھر اس متفق علیہ قول کے خلاف فتوی دینا شرعاً درست نہیں (دیکھئے: تبیین الحقائق ص ۱۱۷/۲، شامی ۱/۵۱۱، فتاوی محمودیہ ۱۸/۳۰۳)۔

(ج) بالغہ کا نکاح:

ولی کی مرضی کے بغیر بالغہ کا کیا ہوا نکاح نافذ ہے (درمختار علی ہامش ردالمختار ۲/۲۹۶، فتاوی عالمگیری ۱/۲۸۷)۔

(مفتی عبد الرحیم قاسمی)

شریعت اسلامیہ نے مکلف (عاقل، بالغ، آزاد) لڑکے اور مکلف لڑکی کو اپنے نکاح کا اختیار دیا ہے، اگر چہ عاقلہ بالغہ لڑکی کے لئے مستحب یہی ہے کہ اِذن ولی سے عقد کرے (ہدایہ مع الفتح ۳/۱۵۷)۔

اور مندرجہ ذیل اصناف کا عقد نکاح اولیاء کے حوالہ کیا ہے:

۱۔ نابالغ لڑکا، ۲۔ نابالغ لڑکی، ۳۔ پاگل لڑکا، ۴۔ پاگل لڑکی، ۵۔ غلام اور باندی۔

لیکن یہ تفصیلات ائمہ احناف کے قول کے مطابق ہیں، بقیہ ائمہ کا ان میں کچھ اختلاف ہے۔

چنانچہ نابالغ لڑکے اور لڑکی کی شادی امام احمد بن حنبلؒ، امام مالکؒ، ابن ابی لیلیؒ، ابوعبیدؒ اور امام ثوریؒ کے نزدیک صرف باپ کر سکتا ہے، دوسرے اولیاء نہیں کر سکتے۔

جبکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ باپ اور دادا کے علاوہ کوئی دوسرا ولی نہیں کر سکتا (المغنی ۷/۳۸۲، ہدایہ مع الفتح ۳/۱۷۱)۔

اسی طرح امام شافعی، امام احمد بن حنبل وغیرہ بہت سے حضرات کے نزدیک لڑکی کو اپنی یا کسی دوسرے کی شادی کرنے کا اختیار نہیں ہے (المغنی ۷/۳۳۷)۔

(اس سلسلہ میں ائمہ کرام کی مستدل احادیث کے لئے دیکھئے: ترمذی مع تحفۃ الأحوذی ۴/۲۰۷، باب ما جاء لا نکاح إلا بولي، أبوداؤد ۲/۵۶۶، باب في الولي، احمد ۶/۱۶۶، ۲۶۰)۔

ولایت میں لڑکے اورلڑکی کے درمیان فرق:

(الف) لڑکا اورلڑکی جب نابالغ ہوں تو اولیاء کو ان کا نکاح کرنے کے سلسلہ میں ولایت اجبار حاصل ہوتی ہے، اس اعتبار سے تو لڑکی اور لڑکے کا حکم یکساں ہے۔

لیکن اگر باپ یا دادا کے علاوہ کسی اور ولی نے عقد نکاح کیا ہو تو اس صورت میں صغیر اور صغیرہ کو بالغ ہونے پر خیار بلوغ حاصل ہوتا ہے، یعنی اگر وہ چاہیں تو نکاح فسخ کرا سکتے ہیں، اس سلسلہ میں لڑکے اور ثیبہ لڑکی کا حکم یہ ہے کہ بالغ ہونے کے بعد جب تک صراحۃً یا دلالۃً نکاح سے رضامندی کا اظہار نہ کریں انہیں فسخ نکاح کا حق حاصل رہتا ہے۔

اور باکرہ لڑکی کے لئے حکم یہ ہے کہ اگر اسے پہلے سے نکاح کا علم تھا تو جیسے ہی بلوغ کی علامت مثلاً حیض دیکھے، نکاح کو باطل کردے (البحر ۳/۱۲۲، فتح القدیر ۳/۱۷۹)۔

اور اگر پہلے سے علم نہیں تھا تو مجلس علم میں نکاح کو رد کردے اور دو آدمیوں کو گواہ بنالے (درمختار ۲/۲۰۶)۔

بہرحال چاہے مجلس علم ہو، یا مجلس بلوغ، یہ خیار آخر مجلس تک ممتد نہیں رہتا (مصادر سابقہ)۔

مختصراً یہ کہ ولایت اجبار لڑکی اور لڑکے دونوں پر بلوغ کے بعد ختم ہوجاتی ہے جب کہ ولایت ندب واستحباب (خاص طور سے لڑکی پر) بلوغ کے بعد بھی برقرار رہتی ہے (درمختار ۲/۲۹۶، ہندیہ ۱/۲۸۳)۔

بلوغ کے تحقق اور عمر سے متعلق تفصیلات اور ائمہ کے اختلاف کے لئے دیکھئے: البحر الرائق (۸/۸۴-۸۵) ہدایہ مع الفتح (۸/۲۰۱-۲۰۲) شامی (۵/۹۷)۔

کیا عاقلہ بالغہ لڑکی اپنا نکاح خود کرسکتی ہے؟

(ب) اس مسئلہ کی تفصیلات جواب نمبر ۲ کے ضمن میں گذر چکی ہیں، مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: المغنی (۷/۳۳۷) ہدایہ مع الفتح (۳/۱۵۹-۱۶۰) البحر الرائق (۳/۱۰۹) ہندیہ (۱/۲۹۲) فتاویٰ خانیہ (۱/۳۵۱)۔

کیا ولی نکاح رد کرسکتا ہے؟

(ج) عاقلہ بالغہ نے ولی کی اجازت کے بغیر اگر کفو میں اپنا نکاح کیا ہو تو منعقد ہوجائے گا اور ولی کی اجازت اور رد سے اس پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

اور غیر کفو میں نکاح کیا تو ظاہر الروایہ کے مطابق اس صورت میں بھی نکاح منعقد ہوجائے گا اور ولی کی رضا اور عدم رضا یا

اجازت اور عدم اجازت سے کوئی فرق نہیں پڑے گا، البتہ اس کو یہ حق حاصل ہے کہ قاضی کی عدالت میں جا کر اس نکاح پر اعتراض کرے اور فسخ کروالے۔

لیکن حضرت حسنؒ کی روایت کے مطابق غیر کفو میں نکاح کیا تو سرے سے منعقد ہی نہ ہوگا، بعد میں ولی اجازت دے بھی دے تب بھی کوئی فرق نہیں پڑے گا، اور فتویٰ اسی روایت پر ہے (دیکھئے: فتاویٰ ہندیہ ۱/۲۹۲، فتاویٰ خانیہ ۱/۳۵۱، البحر ۳/۱۱۰، فتح القدیر ۳/۱۵۹)۔

البتہ ابتداء میں امام محمدؒ کا مسلک یہی تھا کہ عاقلہ بالغہ عورت اگر بغیر اذن ولی نکاح کرے تو موقوفاً منعقد ہوگا، یعنی ولی اجازت دیدے تو انعقاد تام ہو جائے گا، ورنہ نکاح باطل ہو جائے گا۔ المغنی میں یہ مسلک ابن سیرینؒ، قاسم بن محمدؒ، حسن بن صالحؒ اور امام ابو یوسفؒ کی طرف بھی منسوب کیا گیا ہے (المغنی ۷/۳۳۷)۔

(مولانا راشد حسین ندوی)

شریعت اسلامیہ نے ہر بالغ، عاقل، آزاد مرد و عورت کو اپنے نکاح کا اختیار دیا ہے، حدیث میں ہے: الأیم أحق بنفسها من ولیها والبکر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها (مشکوۃ) ایک دوسری حدیث میں ہے: لا تنکح الأیم حتی تستأمر ولا تنکح البکر حتی تستأذن، متفق علیہ (مشکوۃ)۔ یعنی بہر صورت عورت بالغہ خواہ ثیبہ ہو یا باکرہ، بغیر اس کی اجازت کے اس کا نکاح کرنا درست نہیں۔

البتہ شریعت نے بہتر و افضل طریقہ یہی بتلایا ہے کہ کسی عورت کے نکاح کی ذمہ داری اس کے ولی کو نبھانی چاہئے، کوئی عورت خود اپنا نکاح نہ کرے کہ اس کے فطری زیور حیا پر دھبہ آ جانے کا اندیشہ ہے، اس لئے بہتر یہی ہے کہ اس کا نکاح اس کا ولی اس کی اجازت سے کرے۔ البحر الرائق میں ہے: **نفذ نکاح حرة مکلفة بلا ولي لأنها تصرفت في خالص حقها وهي من أهله لکونها عاقلة بالغة** (۳/۱۰۹)۔

نابالغ مرد و عورت کا نکاح ان کے اولیاء کے اختیار میں ہے کہ وہ عدم شعور و ناقص فہمی کے سبب کہیں اپنے پاؤں پر کلہاڑی مارنے کا مصداق نہ ہو جائیں۔ **"ویجوز نکاح الصغیر و الصغیرة إذا زوجهما الولي بکراً کانت الصغیرة أو ثیباً"** (ہدایہ ۲/۲۹۶)۔

اسی طرح باندی یا غلام کا نکاح اس کے آقا کے اختیار میں ہے۔ **"وهو أی الولي شرط صحة نکاح صغیر ومجنون ورقیق"** (درمختار مع شامی ۴/۱۵۵)۔

اور مجنونہ کا نکاح بھی اس کے ولی کے اختیار میں ہے۔

امام مالک و شافعی اور احمد کے نزدیک عورتوں کے ذریعہ نکاح درست نہیں۔ **وقال مالک والشافعي رحمهما الله: لاینعقد النکاح بعبارة النساء أصلاً، لأن النکاح یراد لمقاصده والتفویض إلیهن مخل بها** (ہدایہ ۲/۲۹۴)۔

اور مغنی میں ہے:أن النكاح لا يصح إلا بولي، ولا تملك المرأة تزويج نفسها ولا غيرها، ولا توكيل غير وليّها في تزويجها فإن فعلت لم يصح النكاح (المغنی لابن قدامہ ۹/۳۴۵)۔

عورت نہ اپنا نکاح خود کرسکتی ہے اور نہ کسی دوسرے کا اور نہ ہی اپنے ولی کے علاوہ کسی کو وکیل بنا سکتی ہے۔

(الف) ولایت دو طرح کی ہے: ا۔ولایت استحباب، ۲۔ ولایت اجبار۔

ولایت استحباب کا حق ولی کو ہمیشہ حاصل ہے، خواہ عورت بالغہ ہو یا صغیرہ، باکرہ ہو یا ثیبہ، البتہ ولایت اجبار کے سلسلہ میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ولایت اجبار کا مدار بلوغ وعدم بلوغ پر ہے، بالغ ہونے سے پہلے پہلے ولی کو اجبار کا حق حاصل ہے، اور بلوغ کے بعد نہیں، اور امام شافعیؒ کے نزدیک ولایت کا مدار بکارت پر ہے۔"ومعنى الإجبار أن يباشر العقد فينفذ عليها شاء ت أو أبت،ومدار إجبار الولي عند أبي حنيفةؒ على الصغر بكراً أو ثيباً، و عند الشافعية على البكارة صغيرة أو كبيرة (مرقاۃ شرح مشکوۃ ۶/۲۰۲)۔

معلوم ہوا کہ عندالاحناف ولایت کا استحقاق بالغ ہونے تک رہتا ہے، اس مسئلہ میں لڑکی اور لڑکے میں کوئی فرق نہیں ہے۔

شامی میں ہے:

وللولي إنكاح الصغير والصغيرة جبراً ولو ثيبا كمعتوه و مجنون شهرا (شامی ۴/۱۷۰)۔

ہدایہ میں ہے:

ويجوز نكاح الصغير والصغيرة إذا زوجهما الولي بكراً كانت الصغيرة أو ثيباً (ہدایہ/۲۹۶)۔

یعنی نابالغ لڑے یا لڑکی کا نکاح جبراً کرنے کا اختیار ولی کو حاصل ہے، یہ نکاح صحیح اور جائز ہوگا۔

(ب) حنفیہ کے نزدیک عاقلہ بالغہ لڑکی کا اپنا نکاح خود کرنے کے بارے میں دو قول ہیں: ا۔ایک تو یہ کہ علی الاطلاق جائز ہے، ۲۔دوسرا یہ کہ اگر کفو میں کیا ہے تو جائز ہے ورنہ نہیں، روايتان عن أبي حنيفة رحمه الله: أحدهما تجوز مباشرة العاقلة البالغة عقد نكاحها و نكاح غيرها مطلقا، إلا أنه خلاف المستحب وهو ظاهر المذهب، ورواية الحسن عنه: إن عقدت مع كفء جاز و مع غيره لا يصح . واختيرت للفتوى (مرقاۃ شرح مشکاۃ ۶/۲۰۶)۔

ہدایہ میں ہے: وينعقد نكاح الحرة البالغة برضائها وإن لم يعقد عليها ولي بكراً كانت أو ثيباً عند أبي حنيفةؒ وأبي يوسفؒ في ظاهر الرواية، وعن أبي يوسفؒ: أنه لا ينعقد إلا بولي، وعند محمدؒ: ينعقد موقوفا (ہدایہ/۲۹۳)۔

یعنی امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ بغیر ولی کے نکاح نہیں ہوگا، اور امام محمدؒ کے نزدیک اجازت ولی پر موقوف رہے گا۔

اور ظاہر روایت کے مطابق عورت کا خود اپنا نکاح بغیر ولی کے کفو میں بھی صحیح ہو جائے گا، البتہ ولی کو اعتراض کا حق ہوگا (ہدایہ مع الفتح ۱۵۷/۳)۔

لہذا حنفیہ کے نزدیک لڑکی کا خود اپنا نکاح کرنا شرعاً درست ہے، نکاح منعقد ہو جائے گا، اور عورت گنہگار نہیں ہوگی، اگر چہ خلاف مستحب ہونے میں کوئی کلام نہیں۔

حدیث میں آتا ہے: الأيم أحق بنفسها من وليها ، والبكر تستأمر (مشکوۃ)، ایک دوسری حدیث میں ہے: لانكاح إلا بولي (مشکوۃ)، اس نفی کو نفی کمال پر محمول کرتے ہوئے خلاف مستحب قرار دیا گیا ہے۔

لیکن دیگر ائمہ کرامؒ نے اس نفی کو نفی صحت پر محمول کرتے ہوئے عورت کے خود اپنے کئے ہوئے نکاح کو باطل غیر صحیح قرار دیا ہے، اگر چہ امام مالکؒ کے یہاں یہ تفصیل بھی ملتی ہے کہ ولایت شریف عورت کے لئے شرط ہے رذیل کے لئے نہیں، اور امام احمد و شافعیؒ کے نزدیک علی الاطلاق ولایت شرط ہے (بدایۃ المجتہد ۱۱/۲)۔

(ج) عاقلہ بالغہ عورت نے اپنی مرضی سے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کر لیا تو اس کا نکاح درست وصحیح ہے۔ ولی اس نکاح سے اتفاق کرتا ہے تو بہتر اور مستحسن ہے، اور اگر وہ اس سے اتفاق نہیں کرتا تو بھی اس نکاح پر کوئی فرق نہیں پڑے گا، کیونکہ صحت نکاح کے لئے ولی کا ہونا شرط نہیں ہے۔ عورت نے اگر اپنا نکاح کفو میں یا اپنے سے اعلیٰ کے ساتھ کیا ہے تو اولیاء کو اعتراض کا حق حاصل نہیں ہے (ہدایہ)، ہاں اگر اس نے غیر کفو میں نکاح کیا تو قاضی کے ذریعہ فسخ نکاح کی اجازت اولیاء کو ہے۔ لیکن اگر دیندار مرد سے نکاح کیا ہے اور نسب و پیشہ کے لحاظ سے کفاءت نہیں ہے، تو پھر اس صورت میں اولیاء کا فسخ نکاح کرانا کلام سے خالی نہیں کیونکہ اب انتظامی امور انہیں حالات میں استوار ہو سکتے ہیں جس کا انتخاب عورت نے اپنے لئے کیا ہے اور اس کا یہ فعل شریعت کے منافی بھی نہیں ہے۔

(مولانا خورشید احمد اعظمی)

ایک آزاد بالغہ عاقلہ لڑکی اپنا نکاح اپنی مرضی سے اپنے کفو میں کرلے تو صحیح ہے، لیکن آزاد عاقلہ بالغہ نے غیر کفو میں نکاح کیا اور ولی اس سے راضی نہیں ہے تو فساد زمان کی وجہ سے اس قسم کا نکاح منعقد نہیں ہوگا (درمختار ۵۵/۳-۵۷، ہدایہ مع الفتح ۱۶۰/۳) لیکن عورتیں چونکہ طبعاً باحیا ہوتی ہیں، اور بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ وہ خود نکاح کا ایجاب یا قبول کریں، اس لئے مستحب اور مقتضائے حیا یہ ہے کہ عورتیں اپنے نکاح کے معاملہ کو ولی کے سپرد کردیں تا کہ خاندان میں بے حیا مشہور نہ ہوں، لیکن ولی کو جائز نہیں ہے کہ اپنی بالغہ عاقلہ لڑکی کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر کرے، اور اگر وہ ایسا کر دے تو نکاح لڑکی کی اجازت پر موقوف رہتا ہے، اگر وہ اس کو منظور کرلے تو نافذ ہو جاتا ہے ورنہ نہیں۔

خلاصہ کلام یہ کہ اسلامی شریعت نے آزاد عاقلہ بالغہ عورت کو خود اپنا نکاح کرنے کا اختیار دیا ہے، اور نابالغ لڑکا اور لڑکی نیز بالغہ عورت جبکہ وہ باندی ہو، یا بالغہ عورت مجنونہ یا معتوہہ ہو، ان چاروں کے نکاح کا اختیار اولیاء کے حوالہ کیا ہے۔

(الف) صغیر اور صغیرہ چاہے باکرہ ہو یا ثیبہ، ولی کو ان پر ولایت نکاح حاصل ہے، اور صغیر صغیرہ کے بالغ ہوتے ہی ولایت ختم ہو جاتی ہے، جبکہ دونوں عاقلہ بھی ہوں۔

(ب) عاقلہ بالغہ لڑکی خود اپنے عقد نکاح کا اختیار رکھتی ہے، ولی کی مرضی کے بغیر عاقلہ بالغہ نے اپنا نکاح اگر کفو میں کیا ہے تو وہ نکاح منعقد ہو جائے گا، اور اگر غیر کفو میں کیا تو وہ نکاح منعقد نہیں ہوگا۔

(ج) اس کا جواب مذکورہ بالا تحریر میں آ گیا۔

(مولانا عبد الحنان)

نکاح ایک جماعتی معاملہ ہے:

نکاح شریعت کی نظر میں ایک ایسا جماعتی معاملہ ہے جس کے ابتدائی مرحلہ کا تعلق متعدد فریقوں سے ہوتا ہے یعنی مرد، عورت اور اولیاء عورت، لہذا اس معاملہ میں بھی شریعت مطہرہ نے ہر فریق کو اسکے مناسب حال ذمہ داری سے متعلق ہدایت فرمائی ہے۔

مرد کے لئے ہدایت:

مرد کو ہدایت دی گئی کہ وہ عورت کے انتخاب میں حسن و جمال، مال اور خاندانی مفاخر کو ترجیح نہ دے، بلکہ عورت کی دینداری کو ترجیح دے۔

حضرت رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **تنكح المرأة لأربع: لمالها ولحسبها ولجمالها ولدينها فاظفر بذات الدين تربت يداك** (بخاری شریف ۲/۷۶۲)۔

مرد کو یہ بھی ہدایت دی گئی کہ وہ کفاءت کی رعایت کرے۔ آنحضرت ﷺ کا فرمان ہے کہ "**تخيروا لنطفكم وانكحوا الأكفاء وانكحوا إليهم**" (ابن ماجہ ۱۴۲) یعنی اپنے نطفوں کے لئے بہتر عورت کا انتخاب کرو اور (اوصاف و کمالات میں) برابری کی عورتوں سے اپنا نکاح کرو اور (اپنی بیٹیوں اور بہنوں کا) برابری کے مردوں سے نکاح کرو۔

نیز حدیث شریف سے یہ ہدایت بھی ملتی ہے کہ مرد کو اپنی گھریلو حالت کی رعایت کرتے ہوئے عورت کا انتخاب کرنا چاہئے۔ حضرت رسول اللہ ﷺ نے حضرت جابرؓ سے فرمایا: کہ تم نے باکرہ عورت سے نکاح کیوں نہیں کیا تاکہ تم آپس میں ایک دوسرے سے خوب دل لگی اور ہنسی کرتے تو حضرت جابرؓ نے عرض کیا: میرے والد عبداللہ لڑکیاں چھوڑ کر وفات پا گئے ہیں، لہذا مجھے یہ

بات پسند نہ آئی کہ میں اپنی بہنوں کے مانند عورت سے نکاح کروں، لہذا میں نے ایسی عورت سے نکاح کیا جو ان کی دیکھ بھال کرے اور ان کی اصلاح کرے، حضرت رسول اللہ ﷺ نے یہ سن کر برکت کی دعا فرمائی اور ان کی رائے اور عمل کی تصویب بھی فرمائی (بخاری ۲؍۶۸۰)۔

اولیاء عورت کے لئے ہدایت:

اولیاء عورت کو شریعت مطہرہ نے یہ ہدایت فرمائی کہ وہ اپنی زیر ولایت اور ماتحت بالغ عورت، بیٹی، بہن کا نکاح ان کی رضامندی واجازت حاصل کر کے ہی کیا کریں، ورنہ ان کی مرضی وخوشی کے بغیر کیا ہوا نکاح جائز اور صحیح نہ ہوگا اور اس کے نکاح میں کفاءت کی بھی رعایت کریں، یعنی جس لڑکے سے اس کا نکاح طے کیا جائے وہ بعض مخصوص ومتعین اوصاف وکمالات میں لڑکی کا ہمسر وہم پلہ ہو۔ اور اپنی برابری کے لوگوں میں لڑکی کا مناسب جوڑا ملنے کی صورت میں خواہ مخواہ نکاح میں تاخیر نہ کی جائے، نیز اپنے ذاتی مفاد کی خاطر لڑکی کا مناسب جگہ رشتہ ہونے سے مانع نہ بنے۔

حضرت ابو ہریرہؓ نقل فرماتے ہیں کہ حضرت رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ: ثیبہ عورت کا نکاح نہیں کیا جائے گا جب تک کہ اس سے صاف صاف اجازت حاصل نہ کرلی جائے، اور باکرہ عورت کا نکاح نہیں کیا جائے گا جب تک کہ اس سے اجازت نہ لے لی جائے، صحابہ کرامؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! اس کی اجازت کیسی ہوگی؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ: اس کی خاموشی اس کی اجازت ہے (بخاری شریف ۲؍۷۷۱، مسلم شریف ۱؍۴۵۵)۔

حضرت خنساء بنت خذام انصاریہؓ فرماتی ہیں کہ ان کے ثیبہ ہونے کی حالت میں ان کے ابا نے ان کا نکاح ان کی رضامندی کے بغیر کردیا، تو انہوں نے حضرت رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوکر اس بات کی شکایت کی، تو آپ ﷺ نے ان کے نکاح کو رد فرمادیا (بخاری شریف ۲؍۷۷۱)۔

حضرت علی ابن ابی طالبؓ سے مروی ہے کہ حضرت رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا کہ: اے علی تین چیزوں میں تم تاخیر نہ کرنا، نماز میں جب اس کا وقت ہوجائے، اور جنازہ میں جب تیار ہوجائے، اور غیر منکوحہ عورت کے نکاح میں جب تمہیں اس کا کفو مل جائے (ترمذی شریف ۱؍۴۳)۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ حضرت رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اگر تمہارے پاس ایسا لڑکا رشتۂ نکاح کا پیغام دے جس کے اخلاق اور دینداری تم کو پسند ہو تو اس سے (اپنی زیر ولایت لڑکی کا) نکاح کردو، اگر تم ایسا نہیں کروگے تو زمین میں بڑا فتنہ اور وسیع فساد برپا ہوگا (ترمذی ۱؍۲۰۷)۔

حضرت معقل بن یسارؓ کہتے ہیں کہ میں نے اپنی بہن جمیلہ کا نکاح (ابو البداح نامی) ایک شخص سے کردیا، ان کے شوہر نے ان کو طلاق دیدی، جب جمیلہ کی عدت پوری ہوگئی تو ابو البداح پیغام نکاح دینے آئے، میں نے ان سے کہا کہ میں نے اپنی بہن کا تم

سے نکاح کر کے تمہارا اکرام کیا تھا تو تم نے اس کو طلاق دے دی اور اب پھر نکاح کا پیغام دینے آئے ہو، واللہ وہ دوبارہ کبھی تمہارے نکاح میں نہیں آئے گی، اور ابوالبداح اچھے آدمی تھے، اور جمیلہ بھی ان کے نکاح میں واپس جانا چاہتی تھی۔ اس موقع پر اللہ تعالی نے یہ آیت نازل فرمائی: "فلا تعضلوهنّ أن ينكحن أزواجهنّ" کہ تم عورتوں کو انکے اگلے شوہروں سے نکاح کرنے سے نہ روکو۔ میں نے کہا کہ اب میں یا رسول اللہ ان کا نکاح کردوں گا، اور پھر انہوں نے نکاح کر دیا (بخاری شریف ۲/۷۷۰)۔

عورت کے لئے ہدایت:

نکاح جیسے اجتماعی معاملہ میں عورتوں کو یہ ہدایت دی گئی ہے کہ ان کے نکاح کے معاملہ میں ان کا ولی موجود و متصرف ہونا چاہئے، لہذا عورت اپنے نکاح کا معاملہ از خود طے نہ کرے بلکہ اپنے ولی کی صوابدید پر چھوڑ دے۔

حضرت ابوموسی اشعریؓ نے کہا کہ حضرت رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ: جو بھی عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرے تو اس کا نکاح باطل ہے، باطل ہے، باطل ہے (ترمذی شریف ۱/۲۰۸)۔

حضرت ابوہریرہؓ حضرت نبی کریم ﷺ سے نقل فرماتے ہیں کہ عورت اپنا نکاح خود نہ کرے، کیونکہ زانیہ ہی وہ عورت ہے جو اپنا نکاح خود کرتی ہے (اعلاء السنن ۱۱/۷۰)۔ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے کہ: "ألا لا يزوج النساء إلا الأولياء ولا يزوجن إلا من الأكفاء" کہ عورتوں کا نکاح ان کے اولیاء ہی کیا کریں اور ان کا نکاح کفو ہی سے کیا جائے (دارقطنی، بیہقی)۔

حضرت عائشہؓ نے زمانہ جاہلیت کے چار قسم کے نکاحوں کا تذکرہ فرمایا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عہد نبوی میں عام طور پر یہی دستور تھا کہ عورت کے نکاح کا پیغام اس کے ولی کو دیا جاتا تھا اور عورت کا ولی ہی اس کا نکاح کرتا تھا (بخاری شریف ۲/۷۶۹)۔

عہد نبوی میں اگر کوئی عورت اپنے نکاح کا معاملہ از خود طے کرتی تو اس کو بے شرم سمجھا جاتا تھا۔ لہذا ایک عورت نے حضرت رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر اپنی ذات کو نکاح کے لئے پیش کیا تو حضرت انسؓ کی لڑکی ان سے یہ واقعہ سن کر کہنے لگی کہ وہ کتنی بے شرم ہے (کہ بغیر ولی کی وساطت کے اپنے نکاح کا معاملہ خود طے کرتی ہے) ہائے کتنا برا کام ہے، حضرت انسؓ نے اس کو جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ وہ عورت تجھ سے بہتر تھی کہ حضرت رسول اللہ ﷺ کی ذات اقدس میں راغب ہو کر اس نے اپنی ذات کو نکاح کے لئے پیش کیا تھا (بخاری شریف ۲/۷۶۷)۔

نکاح میں ولایت ولی کا حکم:

عورت کے نکاح میں ولایت ولی کے مطلوب و مامور بہ ہونے سے متعلق مذکورہ بالا احادیث کی وجہ سے حضرات فقہاء کرام نے لکھا ہے کہ عاقلہ بالغہ عورت کے لئے مستحب یہی ہے کہ وہ اپنے نکاح کا معاملہ اپنے ولی کے سپرد کردے، خود طے نہ کرے تا کہ بے شرمی کا دھبہ نہ لگے، اور نابالغہ اور بالغہ مجنونہ عورت پر تو ولی کو نکاح کی جبری ولایت حاصل ہے (ردالمحتار ۲/۲۹۶، نیز دیکھئے: حجۃ اللہ البالغہ ۲/۳۱۳)۔ (مفتی اسماعیل بھڈکودروی)

چونکہ صغیر اور صغیرہ میں نفع اور ضرر کی تمیز نہیں ہوتی اس لئے اسلامی شریعت نے صغیر وصغیرہ کا نکاح ان کے اولیاء کے حوالہ کیا ہے اور اسے اصطلاح میں ولایت اجبار کہتے ہیں، اور عاقل، بالغ، آزاد خود اپنا نکاح کرسکتا ہے، اسی طرح شریعت نے عاقلہ بالغہ آزاد عورت کو بھی خود اپنا نکاح اپنے کفو میں کرنے کا اختیار دیا ہے، البتہ غیر کفو میں ولی کی اجازت کے بغیر نہیں کرسکتی ہے (درمختار ۵۶۔۵۵/۳)۔

(الف) چونکہ نابالغ لڑکا یا لڑکی میں سمجھ بوجھ کی کمی ہوتی ہے، وہ اپنے نفع ونقصان کی تمیز نہیں کرسکتے، اسی لئے ان کے عقود بیع وشراء وغیرہ معتبر نہیں ہوتے اور اس کا کامل اختیار ان کے ولی کو ہوتا ہے، ولی اپنی مرضی سے ان کا نکاح جہاں چاہے کرسکتا ہے۔ لیکن یہ حق صرف باپ دادا کو حاصل ہے اور اس سلسلہ میں لڑکے اور لڑکی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اور دونوں پر ولایت کا اختیار بعد البلوغ ختم ہوجاتا ہے۔

(ب) عاقلہ بالغہ لڑکی نکاح کے بارے میں خود مختار ہے، وہ اپنا نکاح از خود کفو میں ولی کی مرضی کے بغیر بھی کرسکتی ہے، شرعاً وہ نکاح معتبر ہوگا، لیکن عورتیں چونکہ طبعاً باحیا ہوتی ہیں اور بغیر ولی کی اجازت کے کفو میں بھی نکاح کرنے کو بے حیائی اور بے غیرتی قرار دی جاتی ہے اس لئے ان کو چاہئے کہ اپنے معاملہ کو ولی کے حوالہ کردیں اور اس سے اجازت حاصل کریں۔

لیکن عاقلہ بالغہ لڑکی اپنا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر غیر کفو میں نہیں کرسکتی ہے، امام صاحب سے غیر ظاہر الروایہ میں یہ ہے کہ عاقلہ بالغہ کا غیر کفو میں نکاح جائز نہیں ہے اور اگر کرلیا تو وہ نکاح نافذ نہیں ہوگا، اور ہمارے اس دور میں فتوی بھی اسی قول پر ہے، اس لئے کہ ہر ولی قاضی کے پاس اچھی طرح مرافعت نہیں کرسکتا ہے اور ہر قاضی عادل بھی نہیں ہوتا ہے، اور اگر ولی مرافعت کرے بھی تو ضروری نہیں ہے کہ قاضی عدل بھی کرے، اور اگر قاضی عدل بھی کرے تو ولی بار بار قاضی کے دربار میں آنے جانے میں عار محسوس کرے گا اور مخاصمت کو بارگراں سمجھ کر ترک کردے گا۔

(ج) عاقلہ بالغہ نے ولی کی اجازت کے بغیر کفو میں نکاح کیا اور ولی کو علم نہیں تھا، علم ہونے کے بعد چاہے وہ اتفاق کرے یا رد کرے، دونوں صورتوں میں وہ نکاح نافذ ہوگا اور نکاح پر رد یا اتفاق سے کوئی اثر نہیں پڑے گا، البتہ اگر اس نے ولی کی اجازت کے بغیر غیر کفو میں نکاح کیا اور ولی کو معلوم ہوا تو چونکہ ظاہر الروایہ کے مطابق نکاح نافذ ہوجاتا ہے، اس لئے اگر ولی اتفاق کرے تو فبہا، اور اگر اتفاق نہ کرے تو وہ اس نکاح کو قاضی کے ذریعہ فسخ کراسکتا ہے، لیکن مفتی بہ قول کے مطابق یہ نکاح منعقد ہی نہیں ہوا۔

(مولانا محمد ابو الحسن علی)

نکاح کرنے کا اختیار کس کو ہے؟

اسلام نے عاقل، بالغ آزاد مرد وعورت کو پورا پورا اختیار دیا ہے کہ وہ اپنا نکاح اپنی مرضی سے کریں، اس میں ولی کے واسطے

کی شرط نہیں ہے، لیکن اگر لڑکا یا لڑکی نابالغ، غلام یا مجنون ہوں تو ان کے نکاح کرنے کا حق ان کے اولیاء کو حاصل ہے، اس سلسلے کی مزید تفصیلات کچھ اس طرح ہیں:

(الف) جب تک لڑکا نابالغ رہتا ہے ولی کی ولایت اس پر باقی رہتی ہے، اور اس کے بالغ ہوتے ہی ولی کی ولایت ختم ہو جاتی ہے، نہ اس پر ولایت اجبار رہتی ہے اور نہ ولایت استحباب، بلکہ وہ از خود تصرف کرنے کا مجاز ہو جاتا ہے، کسی اور کی رضا کا محتاج نہیں رہتا، برخلاف لڑکی کے کہ وہ جب تک نابالغ رہتی ہے اس پر ولایت اجبار رہتی ہے اور اس کے بالغ ہو جانے کے بعد ولایت استحباب، جیسا کہ فقہاء کرام نے ولایت استحباب کی تصریح "وهي الولاية على العاقلة البالغة بكراً كانت أو ثيباً" سے فرمائی ہے (البحر الرائق ۳/۱۱۷)۔

(ب) عاقل بالغ لڑکی از خود نکاح کر سکتی ہے، اس میں ولی کی رضامندی شرط نہیں ہے، اور نہ شرعاً اس میں کوئی قباحت ہے، اور نہ وہ لڑکی از روئے شرع گناہگار ہی ہوگی۔ ہدایہ میں ہے:

ینعقد نكاح الحرة العاقلة البالغة برضاها وإن لم يعقد عليها الولي بكراً كانت أو ثيباً (ہدایہ ۲/۲۸۳، نیز درمختار ۲/۳۲۲)۔

یہی وجہ ہے کہ کوئی ولی کسی عاقل بالغ لڑکی کا نکاح اس کی رضامندی کے بغیر نہیں کر سکتا۔

لا تجبر بالغة على النكاح أي لا ينفذ عقد الولي عليها بغير رضاها (البحر الرائق ۳/۱۱۰، نیز دیکھئے: جامع الرموز ۲/۲۵۳، إعلاء السنن ۲/۷۶-۷۷، ۱۱/۶۷)۔

(ج) اگر عاقلہ بالغہ نے اپنے ولی کی مرضی کے بغیر کفو میں نکاح کر لیا ہے تو وہ نکاح صحیح اور درست ہوگا، ولی کی اجازت و عدم اجازت کا اس پر کوئی اثر نہیں ہوگا، یہی وجہ ہے کہ اگر ولی کسی کفو سے نکاح کرنا چاہتا ہے، مگر لڑکی اس سے راضی نہیں ہے تو لڑکی کو مجبور نہیں کیا جائے گا، لیکن اگر لڑکی کسی کفو سے اپنا نکاح کرنا چاہتی ہے اور ولی اس سے راضی نہیں ہے تو ولی کو مجبور کیا جائے گا اور لڑکی کی مرضی کے مطابق عقد ہوگا، چنانچہ علامہ نووی نے ارشاد نبوی ﷺ "الأيم أحق بنفسها من وليها" کے ذیل میں تحریر فرمایا ہے:

إن لها في نفسها في النكاح حقا ولوليها حقا و حقها أوكد من حقه، فإنه لو أراد تزويجها كفؤا وامتنعت لم تجبر ولو أرادت أن تتزوج كفؤا فامتنع الولي أجبر، فإن أصرّ زوجها القاضي فدلّ على تأكد حقها ورجحانه (تحفۃ الاحوذی ۴/۲۰۶)۔

(مولانا خورشید انور اعظمی)

ولایت فی النکاح کی امام ابوحنیفہ کے مطابق دو قسمیں ہیں: ۱۔ ولایت حتم وایجاب، ۲۔ ولایت ندب واستحباب۔ اور امام محمد اور شافعی کے اقوال کی روشنی میں اس کی تقسیم ہوگی ولایت استبداد واجبار اور ولایت مشارکت واختیار کی طرف (بدائع للکاسانی ۲؍۲۳۱)۔

احناف کے یہاں ولایت حتم وایجاب واستبداد کے لئے شرط ہے کہ زیر ولایت کم سن یا مجنون ومعتوہ ہو اور ولی عاقل بالغ حق وراثت سے جڑا ایسا شخص ہو جو فاسق متہتک اور اپنے اختیارات کے استعمال میں بدنام نہ ہو، اور نہ ہی نشہ کی حالت میں اپنی اولاد کا رشتہ نامناسب جگہ یا غیر معقول مہر پر کر رہا ہو (بدائع الصنائع ۲؍۲۳۲، رد المحتار ۳؍۷۶، فتح القدیر ۲؍۲۱۲، فقہ السنۃ ۲؍۱۲۵)۔

اور ولایت ندب واستحباب آزاد عاقلہ بالغہ کے نکاح کی ولایت کی صورت میں پائی جائے گی، اس ولایت کو امام محمد وشافعی اور ابو یوسف ایک قول کے مطابق ولایت مشترکہ قرار دیتے ہیں (بدائع الصنائع ۲؍۲۴۷)۔

امام شافعی نابالغ لڑکے اور دوشیزہ لڑکیوں کے معاملہ میں ولایت اجبار کا حق صرف باپ اور دادا کو دیتے ہیں، اگر وہ عاقل آزاد اور معاملہ فہم ہوں، ساتھ ہی زیر ولایت کے مسلمان ہونے کی صورت میں مسلمان ہوں، لیکن ولایت اختیار کا حق ان کے نزدیک باپ ودادا کے ساتھ عصبات بالنفس کو بھی حاصل ہے۔

مالکیہ کے نزدیک جن لوگوں کو ولایت حاصل ہے، ان کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ ولایت خاصہ، ۲۔ ولایت عامہ۔ ولایت خاصہ صرف چھ اشخاص کو حاصل ہے: ۱۔ باپ، ۲۔ باپ کا متعین کردہ شخص، ۳۔ قریبی عصبہ، ۴۔ کفیل، ۵۔ مولی، ۶۔ حاکم۔

باپ یا اس کی عدم موجودگی میں اس کے متعین کردہ شخص کو نابالغ لڑکے اور دوشیزہ لڑکیوں پر (گرچہ وہ بالغ ہو چکی ہوں) ولایت اجبار حاصل ہے، ان کے علاوہ کسی کو ولایت اجبار حاصل نہیں۔

ولایت عامہ کی شکل یہ ہے کہ کوئی کم حیثیت عورت اپنے باپ یا اس کے وصی کی عدم موجودگی میں کسی بھی مسلمان کو اپنے عقد نکاح کا کام سونپ دے۔

حنابلہ کا مسلک ہے کہ ولایت اجبار صرف باپ اور اس کے وصی یا پھر حاکم کو حاصل ہے اگر زیر ولایت کم سن ہے، لیکن اگر عورت آزاد اور بالغہ ہے تو اس کی رضامندی کے بعد سارے اولیاء اس کا عقد انجام دے سکتے ہیں، احناف کے یہاں اصل ولایت ولایت اجبار ہے اور یہ زیر ولایت کے کم سن، کم عقل اور جنون کی حالت میں ہر اس شخص کو حاصل ہے جو عقل وبلوغ کے ساتھ حق وراثت سے جڑا ہو، اس میں باپ ودادا اور عصبات کے ساتھ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ذوی الارحام بھی شامل ہیں، نیز ولاء موالات اور ولایت سلطان بھی آجاتی ہے، امام ابوحنیفہ کے نزدیک ولی کا مذکر ہونا ضروری نہیں، چنانچہ ماں، بہن، خالہ وغیرہ بھی بوقت ضرورت ولایت کی ذمہ داری نبھا سکتی ہیں (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۷؍۱۸۷ وما بعدہ، بدائع الصنائع ۲؍۲۴۰)۔

خلاصہ یہ کہ عاقل بالغ مرد اپنی شادی بالاتفاق خود کر سکتا ہے جب کہ کم سن لڑکے اور نابالغ لڑکیاں (اگر شوہر دیدہ نہ ہوں) اور کم عقل ومجنون کا نکاح ولی اپنی مرضی سے کر سکتا ہے (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۷؍۱۹۳)۔

(الف) لڑکا عقل کے ساتھ جب بلوغ کو پہونچ جائے تو اس پر کسی کی ولایت باقی نہیں رہتی، البتہ لڑکیوں کا معاملہ ذرا مختلف ہے (بدائع الصنائع ۲/۲۴۸)۔

(ب) مذہب حنفی میں لڑکی جب تک کم سن ہے اولیاء کو اس پر ولایت اجبار حاصل ہے، البتہ بلوغ وعقل کے بعد یہ ولایت صرف مندوب ومستحب رہ جاتی ہے، اگر لڑکی کفو میں شادی کرتی ہے اور مہر مثل کا لحاظ بھی رکھا گیا ہے تو ایسا کرنے کا اس کو حق حاصل ہے، البتہ مندوب ومستحب یہی ہے کہ یہ کام اولیاء انجام دیں، لیکن اگر نکاح غیر کفو کے ساتھ ہوا ہے یا مہر مثل کو نظر انداز کیا گیا ہے تو اولیاء کو اس پر اعتراض کا حق حاصل ہے۔

حسن بن زیاد کی ایک روایت ابوحنیفہ سے یہ ہے کہ لڑکی عقل وبلوغ کے بعد بھی اگر غیر کفو میں اولیاء کی رضامندی کے بغیر شادی کر لیتی ہے تو یہ نکاح باطل ہوگا، اس روایت کے مطابق بالغہ عاقلہ کا اختیار مشروط ہے۔ احناف میں امام محمد اولیاء کی اجازت کے بغیر نکاح کو موقوف قرار دیتے ہیں، اگر اولیاء نے اجازت دے دی تو نکاح درست قرار پائے گا ورنہ رد ہوگا۔

شوافع کے نزدیک عقل وبلوغ کے بعد لڑکی اگر باکرہ ہے تو باپ اور دادا نکاح کے لئے اس کی رضامندی کے پابند نہیں، البتہ اس کی دلجوئی کے لئے اس سے اجازت لے لینی چاہئے، لیکن اگر وہ بلوغ کے ساتھ شوہر دیدہ ہے تو پہلے اس کی اجازت لی جائے گی پھر اولیاء اپنے ہاتھوں سے اس کی شادی انجام دیں گے۔

ابوثور کی رائے ہے کہ لڑکی اگر دوشیزہ ہے تب بھی اس کی رائے لے کر ہی اولیاء اس کا عقد کریں (بدایۃ المجتہد)۔

(مولانا ارشاد احمد اعظمی)

مکلّف (عاقل وبالغ) شخص کو اپنا نکاح خود کرنے کا اختیار ہے اور اس کے برخلاف مملوک، غیر عاقل اور نابالغ کے نکاح کا اختیار ان کے اولیاء کو ہے "نفذ نكاح حرة مكلّفة بلا ولي" (کنز الدقائق مع البحر ۳/۱۰۹)۔

(الف) ولی کو جس طرح لڑکی پر ولایت اجبار والزام اور ولایت استحباب حاصل ہے اسی طرح لڑکے پر بھی ولایت حاصل ہے، لڑکی ولڑکے میں اس اعتبار سے کوئی فرق نہیں۔

تثبت لهم ولاية الإجبار على البنت والذكر في حال صغرهما و حال كبرهما إذا جُنّا (البحر الرائق ۳/۱۱۹)۔

اور لڑکا ہو یا لڑکی دونوں پر ولایت الزام یا اجبار اس حالت میں ہے جبکہ وہ غیر مکلّف ہوں صغر کی وجہ سے یا جنون وغیرہ کی وجہ سے، اور جب بالغ ومکلّف ہو جائیں تو ان پر کسی کو ولایت اجبار باقی نہیں رہتی۔

ولاية الحتم والإيجاب والاستبداد: فشرط ثبوتها على أصل أصحابنا كون المولى عليه صغيرا أو

صغيرة أو مجنونا كبيرا أو مجنونة كبيرة سواء كانت الصغيرة بكرا أو ثيبا فلا تثبت هذه الولاية على البالغ العاقل ولا على العاقلة البالغة والأصل أن هذه الولاية على أصل أصحابنا تدور مع الصغر وجودا وعدما في الصغير والصغيرة (بدائع الصنائع ۲/۴/۵۰۴)۔

(ب) پسندیدہ امر تو یہ ہے کہ عاقلہ بالغہ خاتون اپنے معاملات، خاص طور پر نکاح کو اپنے اولیا ہی کے سپرد کردے، لیکن اگر اولیاء کی رضا کے بغیر وہ اپنا نکاح خود کرے تو بھی نکاح درست ہو جائے گا اور ایسا کرنے سے لڑکی پر کوئی گناہ نہیں ہوگا۔

نفذ نكاح حرة مكلفة بلا ولي لأنها تصرفت في خالص حقها وهي من أهله لكونها عاقلة بالغة ولهذا كان لها التصرف في المال ولها اختيار الأزواج وإنما يطالب الولي بالتزويج كيلا تنسب إلى الوقاحة الخ ولا تجبر بكر بالغة على النكاح (البحر الرائق ۳/۱۱۰)۔

(ج) اور عاقلہ بالغہ آزاد خاتون اگر ولی کی رضامندی کے بغیر اپنا نکاح کفو میں کرے تو اولیاء کو کسی طرح کے اعتراض کا حق حاصل نہیں رہتا۔ نفذ نكاح حرة مكلفة بلا رضا ولي (الدر المختار مع رد المحتار ۳/۵۵)؛ البتہ اگر غیر کفو میں نکاح کرے تو اولیاء کو حق اعتراض حاصل ہوتا ہے۔

(مفتی محمد احسان)

شریعت اسلامیہ میں نان نفقہ چلانے والے اور بچوں کی حفاظت، عصمت، صحت اور عزت کا خیال رکھنے والے صالح لوگوں کو ولایت حاصل ہے، مثلاً باپ، دادا، چچا، بھائی، یا یتیموں کے ذمہ دار و نگہبان بھی ولی کے قائم مقام ہوتے ہیں۔

وہ عاقل جو سن بلوغ کے بعد اپنی زندگی کی خوبی و خامی میں تمیز کرنے والا ہو اس کو ولایت علی النفس کے اختیارات حاصل ہیں، اس کے علاوہ بیوہ، مطلقہ کو بھی عدت کے بعد اختیارات حاصل ہیں۔

احناف کے یہاں باپ، دادا، چچا، بھائی، یا یتیموں کے نگہبان صوابدید گی کے تحت نابالغ کا نکاح کر سکتے ہیں، مگر عاقلہ بالغہ آزاد، باکرہ ہو یا ثیبہ، کو خود اپنا نکاح کرنے کا اختیار ہے۔

(الف) حیض، احتلام اور حمل بلوغ کی علامتیں ہیں، لڑکیاں نو سال کی عمر میں یا اس سے زائد عمر میں بالغ ہوتی ہیں مگر نو برس سے کم عمر میں بالغ نہیں ہوتیں اگر چہ جسیمہ ہوں، اور لڑکا بارہ برس سے پہلے بالغ نہیں ہوتا اگر چہ وہ جسیم ہو، لڑکے کا احتلام یا انزال بلوغ کی علامت ہے، اگر یہ علامتیں پائی نہ جائیں تو اس پر پندرہ سال کے بعد بلوغ کا حکم صادر کیا جائے گا (کما جاء في القدوری)۔

عاقل آزاد لڑکے اور عاقلہ آزاد لڑکیوں کے سن بلوغ کے بعد ولی کی ولایت ختم ہو جاتی ہے (ہدایہ)۔

(ب) عاقلہ بالغہ اور آزاد شرعی حدود میں رہ کر اپنے کفو کے مطابق زوج کا انتخاب کرسکتی ہے، ولی کی اجازت کے بغیر مہر اور شہادتین کے ساتھ نکاح کرے تو شرعاً نکاح ہوسکتا ہے مگر ولی کی اجازت کے بغیر ایسی حرکت سے گنہگار ہوتی ہے۔

(ج) عاقلہ بالغہ نے ولی کی اجازت اور مرضی کے بغیر نکاح کرلیا اور جب ولی کو اس کا علم ہوا اور وہ اس سے اتفاق کرلے تو نکاح ہوجائے گا، اور اگر نکاح کے بعد ولی کو معلوم ہوا کہ وہ نکاح غیر کفو سے ہوا ہے تو ولی اس نکاح کو فسخ کراسکتا ہے۔

(ڈاکٹر قدرت الله باقوی)

بالغوں کا عقد نکاح:

شریعت اسلامیہ نے بالغ لڑکے اور لڑکیوں کو خود اپنا نکاح کرنے کی اجازت دی ہے، اس مسئلہ کی بابت پہلے نصوص قرآنیہ اور احادیث نبویہ ملاحظہ ہوں:

ارشاد ربانی ہے: ﴿والذین یتوفّون منکم ویذرون أزواجاً یتربصن بأنفسهنّ أربعة أشهر وعشرا فإذا بلغن أجلهنّ فلا جناح علیکم فیما فعلن في أنفسهنّ بالمعروف﴾۔

آیت بالا میں آئندہ شادی کا معاملہ واضح طور پر شوہر دیدہ عورت کے ہاتھ میں دیا گیا ہے، یعنی جب عدت ختم ہوگئی تو اب نکاح کی ترویج وغیرہ میں کوئی مضائقہ نہیں۔

"فإن طلّقها فلا تحلّ له من بعد حتی تنکح زوجاً غیره"۔

اس آیت میں بھی نکاح کی نسبت عورت کی طرف کی گئی ہے کہ وہ عورت دوسرے مرد سے نکاح کرلے۔ تنکح (نکاح) یہاں اپنے اصطلاحی شرعی معنیٰ میں یعنی عقد نکاح کے مرادف نہیں بلکہ اپنے اصلی اور لغوی معنی میں یعنی ہم بستری کے مرادف ہے، محض عقد کا مفہوم تو خود لفظ زوجاً سے نکل آتا ہے، تنکح سے مقصود ہم بستری کو ظاہر کرنا ہے۔

العقد فهم من زوجاً والجماع من تنکح یحتمل أن تفسیر النکاح بالإصابة (تفسیر ماجدی ۱/۴۳۳)۔

"فلا تعضلوهنّ أن ینکحن أزواجهنّ إذا تراضوا بینهم بالمعروف"۔

اس آیت میں بھی نکاح کا معاملہ عورت کے حوالہ کردیا گیا ہے مگر معروف کی قید کے ساتھ، اگر وہ شریفانہ دستور کے موافق نکاح کررہی ہے تو اس میں رکاوٹ کی ضرورت نہیں ہے۔

أزواجهنّ: یعنی ان کے تجویز کئے ہوئے شوہر عام اس سے کہ وہ نئے ہوں یا وہی پرانے ہوں جو ایک بار انہیں چھوڑ چکے ہوں۔

أي الذین یرغبن منهم ویصلحون لهنّ۔

ینکحن ،اس لفظ سے معلوم ہوا کہ عورتیں خود بھی اپنا نکاح کر سکتی ہیں، اور علماء احناف کا استدلال یہیں سے ہے کہ نکاح بغیر ولی کے بھی جائز ہے (دیکھئے تفسیر ماجدی ۱/۴۳۸)۔

حدیث میں ہے: الأیم أحق بنفسها من ولیّها والبکر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها (مسلم: کتاب النکاح ۴۵۵/)

نظریات فقہاء:

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ آزاد مکلفہ (بالغہ عاقلہ) کا عقد نکاح بلا رضامندی ولی نافذ ہو جائے گا اور یہی ظاہر الروایہ ہے۔

احناف کی متن المتون کتاب کنز الدقائق میں اسی کی یوں ترجمانی کی گئی ہے:

نفذ نکاح حرة مکلفة بلا ولي ولا تجبر بالغة بالنکاح ومن نکحت غیر کفوء فرق الولي (کنز الدقائق ۲/۱۰۲)۔

عاقلہ بالغہ بلا کفو شادی کرلے تو یہ عقد فاسد ہوگا اگرچہ بعد میں ولی راضی ہو جائے لیکن بعد العقد ولی کی رضامندی عقد کو صحیح نہیں کرے گی۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی اور محققین کی رائے میں یہی قول مفتیٰ بہ ہے۔

والمفتیٰ به أن المرأة إذ تزوجت غیر کفوء وقع العقد فاسداً فلو رضي الولي بعد العقد لا ینقلب صحیحاً۔

شیخین کی ظاہر الروایہ میں بنیاد یہ ہے:

الأیم أحق بنفسها من ولیّها والبکر تستأمر في إذنها وإذنها صماتها۔

والأیم التي لا زوج لها بکراً کانت أو ثیباً۔

احادیث بالا اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ عورت اپنے عقد نکاح کا حق رکھتی ہے۔

شیخین کی دلیل عقلی ملاحظہ ہو:

عورت تمام تصرفات مالیہ میں کامل اہلیت رکھتی ہے، مثلاً بیع، اجارہ، رہن، سلم وغیرہ، لہٰذا یہ خود اپنا نکاح کرنے کی اہلیت رکھتی ہے کیونکہ نکاح اس کا حق خاص ہے اور وہ اپنے حق خاص میں تصرف کر رہی ہے (الفقہ الاسلامی ۷/۱۹۲)۔

جمہور کی رائے ان کے خلاف ہے۔

جمہور کی رائے یہ ہے کہ بلا اجازت ولی نکاح صحیح نہ ہوگا، عورت خود اپنے نکاح کی اور نہ دوسرے کی مالک ہے اور نہ ہی اپنے

عقد نکاح میں کسی کو وکیل بنا سکتی ہے، لہذا اگر عاقلہ بالغہ نے ایسا کیا تو نکاح صحیح نہ ہوگا، اور یہ رائے صحابہ کرام کی ایک بڑی جماعت کی ہے، مثلاً عبداللہ ابن مسعود، عبداللہ ابن عمر، عبداللہ ابن عباس، حضرت ابو ہریرہ، عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالی عنہم۔ اور تابعین کی ایک کثیر جماعت اسی رائے کی عامل ہے، مثلاً سعید ابن مسیب، حسن بصری، عمر ابن عبد العزیز، جابر ابن زید، سفیان ثوری، ابن ابی لیلیٰ، ابن شبرمہ، عبداللہ ابن مبارک، عبیداللہ العنبری، اسحاق اور ابو عبیدہ رحمہم اللہ تعالی ہیں، ان کے دلائل ملاحظہ فرمائیں:

حديث عائشة وأبي موسى وابن عباس لا نكاح إلا بولي۔

حديث عائشة أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل۔

احادیث بالا کے مطابق اگر کسی عاقلہ بالغہ نے بلا اجازت ولی عقد کیا اور شوہر نے جماع بھی کیا تو مہر ثابت ہو جائے گی۔

وحديث أبي هريرة لا تزوج المرأة نفسها وإن الزانية هي التي تزوج نفسها ۔

تطبیق آراء:

احناف اور جمہور کے دلائل اور ان کی آراء میں بظاہر تضاد معلوم ہوتا ہے مگر تضاد نہیں ہے بلکہ ان میں تطبیق ممکن ہے، اس سلسلے میں سب سے پہلی بات تو یہ کہ جن حدیثوں میں بلا اجازت ولی نکاح کو باطل قرار دیا گیا ہے وہ حدیثیں سنداً اتنی قوی نہیں ہیں جتنی وہ حدیثیں ہیں جن میں بالغہ کو بلا اجازت ولی نکاح کی اجازت دی گئی ہے۔

دوسری بات یہ کہ ولی سے اجازت والی حدیث کو امام ابوحنیفہ نے صغیرہ اور کمزور دماغ لڑکی یا لونڈی وغیرہ پر محمول کیا ہے اور دوسری حدیث کو عاقلہ بالغہ راشدہ پر، اس لئے ان میں کوئی تضاد نہیں ہے بلکہ اس طرح دونوں حدیثوں پر عمل ہو جاتا ہے۔

تیسری بات یہ کہ جمہور کے نزدیک بھی اگر کسی عاقلہ بالغہ نے بلا اجازت ولی عقد کر لیا اور شوہر نے جماع بھی کیا تو جمہور کے نزدیک عورت کے لئے مہر کا ثبوت ہوگا۔ معلوم یہ ہوا کہ اصلاً نکاح صحیح نہ ہونے پر اختلاف نہیں ہے بلکہ استحبابی طور پر اختلاف ہے کہ عاقلہ بالغہ کے لئے مستحب ہے کہ وہ اولیاء کے واسطے سے نکاح کرائیں ورنہ ثبوت مہر کا مطلب کیا ہوگا۔

نابالغوں کا عقد نکاح:

اس بابت بھی پہلے ایک نص قرآنی اور حدیث نبوی ملاحظہ فرمائیں:

قرآن مجید میں ہے: ﴿واللائي يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلثة أشهر واللائي لم يحضن﴾۔

ظاہر ہے عدت کا تعلق طلاق یا موت سے ہونا چاہئے، قرآن کریم کی آیت بالا سے نابالغہ کے نکاح کا جائز ہونا بتلا دیا گیا ہے، نیز حدیث رسول سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

عن عائشة أن النبي ﷺ تزوجها وهي بنت سبع سنين وزفت إليه وهي بنت تسع سنين ولعبها معها وماث عنها وهي بنت ثماني عشر (مشکوۃ ۲۷۰/۲)۔

حضرات ائمہ اس امر پر متفق نظر آتے ہیں کہ جن کے اندر خود عقد نکاح کرنے کی اہلیت نہ ہو یا ناقص ہو، خواہ صغر یا جنون یا دماغی کمزوری وغیرہ کوئی بھی سبب ہو تو ان پر ولایت اجبار جائز ہوگی اور وہ از خود نکاح کرنے کے مکلّف نہ ہوں گے۔ سیدنا امام مالک مجنون، مجنونہ کی بابت فرماتے ہیں کہ اس کی صحت کا انتظار کیا جائے گا، اگر افاقہ ہوگیا تو اجازت لی جائے گی اور اس کی رضامندی سے شادی کردی جائے گی، کیونکہ فقہاء مالکیہ کے نزدیک ولایت اجبار کی علت بکارت اور صغر ہے۔

فقہاء شوافع نے ثیبہ صغیرہ کو اس حکم سے مستثنیٰ کردیا کیونکہ ان کے نزدیک ولایت اجبار کی علت صرف بکارت ہے اور ثیبہ صغیرہ میں یہ علت نہیں پائی جاتی ہے، اور اس کا حکم یہ ہے کہ وہ خود شادی نہیں کرے گی جب تک بالغ نہ ہو، اور اگر ولی نکاح کررہا ہے تو اجازت لینا ضروری ہے، دلیل یہ حدیث ہے:

الثيب أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها وإذنها سكوتها۔

فقہاء حنابلہ کی رائے مالکیہ کی رائے ہے، ان کے یہاں بھی ولایت اجبار کی علت بکارت اور صغر ہے، لہذا باپ کے لئے جائز ہے کہ اپنی باکرہ لڑکیوں کا عقد بلوغ کے بعد بلا ان کی اجازت کے کرسکتا ہے، دلیل یہ ہے:

الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأمر وإذنها صماتها۔

فقہاء حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اس امر پر متفق ہیں کہ ولایت اجبار صغیر اور صغیرہ اور مجنون کبیر اور مجنونہ کبیرہ، صغیرہ خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ، پر ہے، اور ولایت اجبار عاقل بالغ اور عاقلہ بالغہ پر نہیں ہوتی ہے کیونکہ ان کے نزدیک ولایت اجبار کی علت صغر اور وہ اعذار ہیں جو اس کے ہم معنیٰ ہوں مثلاً جنون، ضعیف العقلی وغیرہ۔

باکرہ بالغہ عاقلہ پر ولایت اجبار جمہور کے نزدیک ثابت ہوتی ہے کیونکہ ان کی علت بکارت ہے، اور احناف کے نزدیک یہ علت ثابت نہیں ہوگی۔

خلاصۂ کلام: اسلامی شریعت نے عاقل بالغ، عاقلہ بالغہ کو از خود نکاح کرنے کی اجازت دی ہے بشرطیکہ کفاءت، مہر مثل وغیرہ کی رعایت کریں، اور نابالغ، نابالغہ، ضعیف العقل، سفیہ، مجنون، مجنونہ وغیرہ کو از خود شادی کرنے کی اجازت نہیں دی ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اولیاء من مانی جہاں چاہیں شادی کریں بلکہ ان پر بھی عموماً شرائط بالا نافذ ہوتی ہے۔

(الف) فقہاء احناف کے نزدیک لڑکے پر ولی کی ولایت پندرہ سال پورے ہوتے یا علامات بلوغ میں سے کسی علامت کے ظاہر ہونے پر ختم ہوجاتی ہے بشرطیکہ لڑکا عاقل، مامون علی النفس ہو، ورنہ ولایت باقی رہتی ہے۔ لڑکی پر ولی کی ولایت عقد نکاح کے بعد ختم ہوجاتی ہے، ولی نے جب لڑکی کا عقد کردیا تو شوہر کا حق ہے کہ وہ اسے اپنے گھر میں ٹھہرائے، اور اگر لڑکی کا عقد نہیں ہوا مگر وہ مسنہ مامون علی النفس ہے تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ تنہا رہائش اختیار کرے یا اپنی ماں کے ساتھ رہے۔

(ب) عاقلہ بالغہ لڑکی جو اپنے نفس پر اختیارات رکھتی ہے اگر وہ از خود نکاح کرلیتی ہے تو شرعاً معتبر ہو جائے گا، اس سلسلے میں علامہ ابن ہمام امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ سے دو فقہی روایتیں نقل فرماتے ہیں:

عن أبي حنيفة تجوز مباشرة البالغة العاقلة عقد نكاحها ونكاح غيرها مطلقاً إلا أنه خلاف المستحب وهو ظاهر المذهب ورواية الحسن انعقدت مع كفء جاز ومع غيره لا يصحّ واختيرت للفتوىٰ (فتح القدیر ۲/۲۵۵)۔

اسی طرح انہوں نے امام ابو یوسف سے تین روایتیں اور امام محمد سے دو روایتیں نقل کی ہیں (ایضاً ۲/۲۵۶)۔

علامہ ابن ہمام کہتے ہیں کہ امام محمد کی روایت رجوع ظاہر مذہب کی طرف ہے، علامہ کے نزدیک ائمہ ثلاثہ متفق ہیں مطلقاً جواز پر، خواہ عاقلہ بالغہ نے کفو میں شادی کی ہو یا غیر کفو میں، لیکن روایت حسن کو ترجیح دی گئی ہے..... لہٰذا اگر عاقلہ بالغہ نے از خود نکاح کیا وہ بھی مہر مثل اور کفو میں تو یہ نکاح درست ہوگا، اور اگر غیر کفو یا مہر مثل سے کم پر کیا تو فتویٰ کے اعتبار سے یہ نکاح صحیح نہیں ہوگا (ایضاً)۔

مسئلہ بالا کی ترجمانی علامہ شامی یوں کررہے ہیں:

فإن حاصله أن المرأة إذا تزوجت نفسها من كفء لزم على الأولياء وإن زوجت من غير كفء لايلزم أو لا يصحّ (شامی ۱/۴۳۶)۔

(ج) عاقلہ بالغہ نے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کرلیا اور جب ولی کو اس نکاح کا علم ہوا تو اس نے اس نکاح سے اگر اتفاق کرلیا تو صحیح ہے، اور اگر رد کردیا تو شرعاً اس رد کا نکاح پر کوئی پر اثر نہ ہوگا (تفصیل کے لئے دیکھئے: الحیلۃ الناجزۃ/۱۰۵)۔

(مولانا عبد الرشید قاسمی)

نکاح میں حق ولایت کا استعمال:

شریعت اسلامیہ میں عاقل، بالغ، آزاد (لڑکا ہو یا لڑکی) اپنے نفس کا خود مالک ہوتا ہے اور اس پر سے ولی کی ولایت ختم ہوجاتی ہے، اس لئے معاملہ لڑکے کا ہو یا لڑکی کا، باکرہ کا ہو یا ثیبہ کا، بلوغ کے بعد اسے اپنا نکاح کرنے کا اختیار ہے، اس سلسلہ میں قرآن کریم کی مندرجہ ذیل آیتوں سے رہنمائی حاصل ہوتی ہے:

فإن طلّقها فلا تحلّ له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره (سورہ بقرہ/۲۳۰)۔

(پھر اگر کوئی (تیسری) طلاق دیدے عورت کو تو پھر وہ اس کے لئے حلال نہ رہے گی اس کے بعد یہاں تک کہ وہ اس کے سوا ایک اور خاوند کے ساتھ (عدت کے بعد) نکاح کرے)۔

فلا تعضلوھنّ أن ینکحن أزواجھنّ (سورہ بقرہ/۲۳۲)۔

(تو تم ان کو اس امر سے مت روکو کہ وہ اپنے شوہروں سے نکاح کرلیں)۔

فإذا بلغن أجلھنّ فلا جناح علیکم فیما فعلن في أنفسھنّ بالمعروف (سورہ بقرہ/۲۳۴)۔

(پھر جب اپنی میعاد پوری کرلیں تو تم کو کچھ گناہ نہ ہوگا ایسی بات میں کہ وہ عورتیں اپنی ذات کے لئے کچھ کارروائی (نکاح کی) کریں قاعدے کے موافق)۔

اس قسم کی دوسری آیتیں جن میں نکاح کی اسناد و اضافت عورت کی طرف کی گئی ہے اور جن میں ولی کی قید نہیں لگائی گئی ہے، یہ بتاتی ہیں کہ بالغ مرد و عورت کا نکاح بغیر اذن ولی منعقد ہو جاتا ہے، احادیث میں بھی اس کی طرف واضح اشارہ ملتا ہے، ابوداؤد شریف میں ہے:

لا تنکح الثیّب حتی تستأمر ولا البکر إلا بإذنھا.

ثیبہ کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر نہ کیا جائے اور نہ باکرہ کا اس کی اجازت کے بغیر۔

تستأمر الیتیمة في نفسھا فإن سکتت فھو إذنھا وإن أبت فلا جواز علیھا (ابوداؤد: کتاب النکاح باب في الاستیمار/۲۸۵)۔

غیر شادی شدہ سے اس کی ذات کے متعلق مشورہ لیا جائے، اگر سکوت اختیار کرے تو یہ اس کی اجازت ہے اور اگر انکار کردے تو اس کے خلاف کوئی راستہ نہیں۔

مؤطا امام مالک میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

الأیم أحق بنفسھا من ولیّھا والبکر تستأذن في نفسھا وإذنھا صماتھا (مؤطا امام مالک: کتاب النکاح/۱۸۹)۔

غیر شادی شدہ اپنے نفس کی زیادہ حقدار ہے ولی کے مقابلہ میں، اور باکرہ سے اس کے نفس کے متعلق اجازت لی جائے گی اور اس کی اجازت اس کا سکوت ہے۔

روایتوں سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اگر کسی بالغہ عورت کا نکاح ولی نے بغیر اس کی مرضی کے کردیا اور عورت ناپسند کرے تو اس کو اختیار ہوگا کہ وہ چاہے تو اس رشتہ کو باقی رکھے اور چاہے تو فسخ کرادے، ابوداؤد شریف میں ہی یہ روایت ہے:

إن جاریة بکراً أتت النبي صلی اللہ علیه وسلم فذکرت أن أباھا زوّجھا وھي کارھة فخیّرھا النبي (ابوداؤد: باب في البکر یزوجھا أبوھا ولا یستأمرھا/۲۸۵)۔

ایک باکرہ لڑکی نبی ﷺ کے پاس آئی اور اس نے ذکر کیا کہ اس کے والد نے اس کا نکاح کردیا ہے حالانکہ وہ اسے ناپسند کرتی ہے تو نبی ﷺ نے اسے اختیار دیا۔

ان آیات واحادیث کی روشنی میں فقہاء نے لکھا ہے کہ آزاد، عاقل، بالغ مرد اور عاقلہ بالغہ عورت خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ، ولی کی مرضی کے بغیر اپنا نکاح کر سکتے ہیں، اور اگر نکاح ولی کی مرضی سے ہو رہا ہے تو بھی ان کی رضا صحت نکاح کے لئے ضروری ہے، اگر معاملہ مرد کا ہے تب تو یہ مسئلہ متفق علیہ ہے، بدایۃ المجتہد میں ہے:

وأما الرجال البالغون الأحرار المالكون لأمر أنفسهم فإنهم اتفقوا على اشتراط رضاهم وقبولهم في صحة النكاح (بدایۃ المجتہد ۶/۲)۔

اور اگر معاملہ لڑکی کا ہے تو اس میں تھوڑی تفصیل ہے اور ائمہ کے درمیان اختلاف بھی ہے کہ آیا بغیر ولی کے اس کا نکاح منعقد ہوگا یا نہیں، امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہی ہے یہ نکاح بھی بغیر ولی کی رضا کے منعقد ہو جاتا ہے، ہدایہ میں ہے:

وينعقد نكاح الحرة العاقلة البالغة برضاها وإن لم يعقد عليها ولي بكراً كانت أو ثيباً (ہدایہ ۲/۲۹۳)۔

آزاد عاقلہ بالغہ کا نکاح اس کی رضامندی سے منعقد ہو جاتا ہے اگر چہ ولی نے اس کا عقد نہ کیا ہو خواہ یہ لڑکی باکرہ ہو یا ثیبہ۔

درمختار میں ہے:

ولا تجبر البالغة البكر على النكاح لانقطاع الولاية بالبلوغ (ردالمحتار ۲/۲۹۸)۔

باکرہ بالغہ کو نکاح پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، اس لئے کہ بلوغ سے ولایت منقطع ہو جاتی ہے۔

فتاویٰ ہندیہ میں ہے کہ اگر ولی نے لڑکی کی مرضی جانے بغیر نکاح کر دیا تو یہ نکاح اس کی اجازت پر موقوف ہوگا، اگر لڑکی نے منظور کر لیا تو نافذ ہوگا اور اگر انکار کر دیا تو باطل ہو جائے گا (فتاویٰ ہندیہ ۱/۳۰۹، نیز دیکھئے: تقریر ترمذی از شیخ الہندؒ ۱/۳۱)۔

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ بالغہ باکرہ کے لئے ولی کی مرضی کو ضروری قرار دیتے ہیں، ان کا استدلال مشہور حدیث "**لا نكاح إلا بولي**" سے ہے، جس کے ظاہری الفاظ یہ بتاتے ہیں کہ نکاح بغیر ولی کے نہیں ہوتا۔

لیکن یہ روایت متکلم فیہ ہے کیونکہ یہ سلیمان بن موسیٰ کی روایت ہے اور بخاری نے ان کی تضعیف کی ہے۔ نسائیؒ نے کہا: ان کی روایت یونہی سی ہے۔ امام احمدؒ کہتے ہیں: ابن ابی طالب والی روایت قوی نہیں ہے اور مروزی کی روایت کو میں صحیح نہیں سمجھتا، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کا عمل اس کے خلاف ہے۔ ابن جریجؒ نے زہریؒ سے نقل کیا ہے کہ وہ منکر الحدیث ہیں۔

ایک دوسری روایت جو حضرت ابوموسیٰ سے مروی ہے وہ بھی متکلم فیہ ہے، اس لئے کہ محمد بن حسن، احمدؒ سے روایت کرتے ہیں کہ "**لا نكاح إلا بولي**" کے بارے میں ان سے دریافت کیا گیا کہ اس سلسلہ میں نبی ﷺ سے کچھ ثابت ہے؟ تو فرمایا: "**ليس ثبت فيه شيء عن النبي ﷺ**" (قوت المغتذی علی ہامش الترمذی ۱/۲۰۸)۔

(محمد ثناء الہدیٰ قاسمی)

(الف، ب) عاقل بالغ لڑکا اور عاقلہ بالغہ لڑکی کو شریعت نے خود اپنا نکاح کرنے کا اختیار دیا ہے، البتہ عاقلہ بالغہ لڑکی کے لئے مستحب ہے کہ اپنے نکاح کا معاملہ ولی کو سونپ دے۔

فلا تثبت هذه الولاية على البالغ العاقل ولا على العاقلة البالغة (بدائع ۲/۵۰۴) **ولاية الندب والاستحباب فهي الولاية على الحرة البالغة العاقلة بكراً كانت أو ثيباً** (بدائع ۲/۵۱۳)۔

اور نابالغ لڑکا یا نابالغ لڑکی یا مجنون و مجنونہ کے نکاح کا اختیار شریعت نے ان کے اولیاء کے حوالہ کیا ہے جیسا کہ سوال نمبر ایک کے تحت بدائع کی عبارت گزری۔

نابالغ لڑکے اور لڑکی پر ان کے اولیاء کی ولایت اجبار ان دونوں کے بالغ ہونے پر ختم ہو جائے گی، اور مجنون یا مجنونہ پر ان کے جنون سے افاقہ اور شفا پا جانے پر ولایت اجبار ختم ہو جائے گی۔

عاقل بالغ لڑکے کو اپنا نکاح کرنے کا شرعاً مکمل اختیار ہے، چاہے کفو میں کرے یا غیر کفو میں، یا مہر مثل پر یا اس سے زائد پر، ہر صورت میں نکاح صحیح و لازم ہوگا، اور ولی کو حق اعتراض و فسخ حاصل نہ ہوگا۔ اور احناف کے یہاں عاقلہ بالغہ لڑکی اپنا نکاح کفو میں مہر مثل یا اس سے زیادہ پر کرے تو وہ نکاح صحیح و لازم ہے، اور ولی کو کوئی حق اعتراض نہ ہوگا اور ایسا کرنے سے وہ شرعاً گنہگار نہ ہوگی۔

اور اگر عاقلہ بالغہ اپنا نکاح بلا اجازت ولی غیر کفو میں مہر مثل پر یا مہر میں غبن فاحش کے ساتھ کرے گی تو مفتیٰ بہ قول کے مطابق صحیح نہ ہوگا بلکہ باطل ہے، اور اگر کفو میں مہر مثل سے کم پر کرے گی تو نکاح صحیح ہے لیکن لازم نہیں، لہذا ولی کو حق اعتراض حاصل رہے گا، اور مہر مثل مکمل نہ کرنے کی صورت میں قاضی کے ذریعہ سے نکاح فسخ کرا سکتا ہے (دیکھئے: فتح القدیر ۳/۳۹۱، رد المحتار ۳/۵۶)۔

جب عاقلہ بالغہ کا کوئی ولی نہ ہو اور وہ غیر کفو میں مہر مثل سے کم پر نکاح کرتی ہے تو وہ نکاح صحیح و لازم ہے۔

وأما إذا لم يكن لها ولي فهو صحيح نافذ مطلقا (رد المحتار ۳/۵۷)۔

(ج) عاقلہ بالغہ نے کفو میں مہر مثل پر نکاح کیا ہے تو یہ نکاح صحیح اور لازم بھی ہے، لہذا بعد میں ولی کے اتفاق کرنے یا رد کرنے سے اس نکاح پر کوئی اثر نہ پڑے گا۔ اور اگر اس نے ولی کی اجازت کے بغیر کفو میں مہر میں غبن فاحش کے ساتھ کیا ہے تو یہ نکاح صحیح ہے، لیکن لازم نہیں، لہذا علم کے بعد ولی کے اتفاق و اجازت سے یہ نکاح لازم بھی ہو جائے گا اور فسخ کا اختیار ختم ہو جائے گا، اور اگر علم کے بعد ولی نے اس کو رد کر دیا تو اس کے رد کرنے سے نکاح رد تو نہ ہوگا ہاں اس کو خیار فسخ حاصل ہے، لہذا مہر مثل مکمل نہ کرنے کی صورت میں قاضی کے ذریعہ وہ نکاح فسخ کرا سکتا ہے۔

اور اگر بالغہ عاقلہ نے بلا اجازت ولی غیر کفو میں (خواہ مہر مثل پر یا مہر میں غبن فاحش کے ساتھ) نکاح کیا ہے تو مفتیٰ بہ قول کے مطابق نکاح باطل ہے، لہذا بعد النکاح علم ہونے کے بعد ولی کے اتفاق و اجازت سے بھی یہ نکاح صحیح نہ ہوگا، اور یہ نکاح ردو باطل ہے، لہذا بعد میں ولی کے رد کرنے سے بھی کوئی اثر نہ پڑے گا۔

(مولانا عبد القیوم پالنپوری)

شریعت اسلامیہ میں عاقل بالغ لڑکوں اور لڑکیوں کو اپنے اپنے نکاح کا اختیار ہے، ولی بھی ان پر جبر نہیں کر سکتا، اگر زبردستی اپنے اختیار و مرضی سے ولی ان کا نکاح کرادے گا تو نکاح درست نہ ہوگا (درمختار ۲/۳۴۳)۔

بالغ لڑکوں کا نکاح بلا واسطہ ولی بالاتفاق درست ہو جاتا ہے اور کوئی اسے باطل نہیں کہتا، اسی طرح ظاہر یہی ہے کہ اگر بالغ لڑکی اپنا نکاح خود کرلے تو وہ بھی درست ہو جائے گا، البتہ خلاف سنت کام کرنے پر ملامت کے دونوں مستحق ہوں گے (فتح القدیر ۳/۲۵۵، بحر الرائق ۳/۱۱۷)۔

شریعت اسلامیہ نے نابالغ لڑکوں اور لڑکیوں کے نکاح کا معاملہ ان کے اولیاء کے حوالہ کیا ہے، یہ جبری ولایت کہلاتی ہے، ولایت اجبار کا مدار صغر اور کبر پر ہے، لہذا صغیر و صغیرہ پر ولایت اجبار ہے اور کبیر و کبیرہ پر نہیں خواہ لڑکا شادی شدہ ہو یا نہ ہو، لڑکی کبیرہ خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔ الغرض صغیر اور صغیرہ باکرہ پر بالاتفاق ولایت اجبار ہے اور کبیر اور کبیرہ ثیبہ پر بالاتفاق ولایت اجبار نہیں (درمختار ۲/۳۲۱-۳۲۲، بدائع الصنائع ۲/۲۳۷-۲۴۱)۔

بالغ لڑکے اور لڑکیاں اگر فاتر العقل ہوں، ان کا دماغ صحیح نہ رہتا ہو تو انہیں بھی اپنے نکاح کا اختیار نہ ہوگا بلکہ ان کی ولایت کا حق و اختیار ولی کو ہوگا (ردالمحتار ۲/۳۲۱-۳۲۲)۔

خلاصہ یہ کہ حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ کے نزدیک ولایت اجبار کا مدار عورت کے باکرہ اور ثیبہ ہونے پر ہے یعنی باکرہ پر ولی کو ولایت اجبار حاصل ہے خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ، اور ثیبہ پر ولایت اجبار نہیں خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ۔

اس کے برعکس امام اعظم ابوحنیفہ علیہ الرحمہ کے نزدیک ولایت اجبار کا مدار صغر اور کبر پر ہے۔ لہذا صغیرہ پر ولایت اجبار ہے اور کبیرہ پر نہیں خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ، گویا صغیرہ باکرہ پر بالاتفاق ولایت اجبار ہے اور کبیرہ ثیبہ پر بالاتفاق ولایت اجبار نہیں، اور کبیرہ باکرہ پر شافعیہ کے نزدیک ولایت اجبار ہے، حنفیہ کے نزدیک نہیں، اور صغیرہ ثیبہ پر امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک ولایت اجبار ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں۔ اس اختلاف کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: بدائع الصنائع (۲/۲۴۱-۲۴۵) فتح القدیر (۳/۲۵۵-۲۹۹)، نیز دلائل ائمہ کے لئے: ترمذی (۱/......) ابوداؤد (۱/۲۸۶) ابن ماجہ (۱/۱۳۴) نسائی (۲/۷۶)۔

(الف) ولایت کے بارے میں لڑکی اور لڑکے میں کچھ فرق و امتیاز نہیں ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے: بدائع الصنائع ۲/۲۴۱-۲۴۵)۔

(ب) لڑکی ولی کی مرضی کے بغیر اپنا نکاح خود کر سکتی ہے۔ ایسا کرنے سے لڑکی گنہگار نہ ہوگی، بلکہ اگر لڑکی نے اپنی عصمت و عفت کی حفاظت کی خاطر یہ اقدام کیا ہو تو عند اللہ ماجور ہوگی۔ قال رسول اللہ ﷺ: "للمرأة ستران الزوج والقبر أسترهما القبر" (رواہ الطبرانی)۔

(رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: عورت کے لئے دو پردے ہیں: اول شوہر، دوم قبر، اور دونوں میں زیادہ پردہ والی چیز قبر

ہے)، (اس کی مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: ہدایہ ۲/۳۱۳، فتاوی ہندیہ ۱/۲۹۲، رد المحتار ۲/۳۲۲، درمختار ۲/۳۲۲-۳۲۳، بدائع الصنائع ۲/۲۴۱-۲۴۵، بحر ۳/۱۱۷-۱۱۸)۔

(ج) عاقلہ بالغہ لڑکی نے جب ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کرلیا تو یہ نکاح صحیح ہوجائے گا، مگر عاقلہ بالغہ بجائے کفو کے غیر کفو میں نکاح بغیر رضامندی ولی کے کرلے تو اس صورت میں نکاح درست نہ ہوگا بلکہ ولی کو فسخ کرانے کا حق حاصل رہے گا (اس مسئلہ کے بارے میں تفصیل کے لئے دیکھئے: البحر الرائق ۳/۱۱۷-۱۱۸، الجوہرۃ النیرۃ ۳/۱۷-۱۸، فتاوی ہندیہ ۱/۲۹۳)۔

(مولانا محمد مصطفی قاسمی)

اسلامی شریعت نے خود اپنا نکاح کرنے کا اختیار بالغ لڑکے اور لڑکی کو دیا ہے بشرطیکہ کفو میں ہو اور مہر مثل سے کم نہ ہو، نابالغ لڑکی اور لڑکے کے نکاح کا اختیار اولیاء کے حوالہ کیا ہے (شامی ۲/۴۵۸)۔

(الف) ولایت کے بارے میں لڑکی اور لڑکے میں کچھ فرق ہے، بالغ لڑکے پر کسی کو حق ولایت نہیں ہے، البتہ اگر بالغ لڑکی نے غیر کفو میں نکاح کیا ہے تو یہ درست نہیں (عالمگیری ۲/۳۰۰، شامی ۲/۳۱۱ ۵) اور غیر مہر مثل کی صورت میں نکاح کرنے سے نکاح تو ہوجائے گا مگر ولی کو مسلمان حاکم کے ذریعہ نکاح توڑ دینے کا حق ہے (ہدایہ ۲/۳۰۱، درمختار ۲/۱۹۵)۔

لڑکے پر ولی کی ولایت پندرہ سال پورا ہونے یعنی بالغ ہونے پر ختم ہوجاتی ہے، لڑکی پر بھی بالغ ہونے سے ولی کی ولایت ختم ہوجاتی ہے، مگر غیر مناسب صورت میں یعنی غیر مہر مثل پر ولی کو حق اعتراض باقی رہتا ہے۔

(ب) نکاح کے بارے میں عاقلہ بالغہ لڑکی کو خود اپنے نفس پر پورے اختیارات حاصل ہیں، چاہے نکاح کرے چاہے نہ کرے، اور جس کے ساتھ بھی چاہے کرے، کوئی شخص اس پر زبردستی نہیں کرسکتا۔ وہ اگر خود اپنا نکاح کسی سے کرلے نکاح ہوجائے گا، ولی کو چاہے خبر ہو یا نہ ہو، ولی خوش ہو یا نہ ہو، نکاح صحیح و درست ہے، البتہ اپنے کفو میں نہ کیا یا اپنے سے کم ذات والے سے نکاح کیا، فتوی ہے کہ نکاح صحیح نہیں۔ اور اگر مہر مثل سے کم پر کیا نکاح ہوجائے گا مگر ولی کو اس پر اعتراض کا حق ہے، وہ چاہے تو مسلم حاکم کے پاس فریاد کرے اور حاکم کے ذریعہ نکاح توڑ واوے۔ اس صورت سے نکاح کرنے میں لڑکی گنہگار نہ ہوگی (حوالہ بالا)۔

(ج) عاقلہ بالغہ نے ولی کی اجازت اور مرضی کے بغیر اپنا نکاح کرلیا اور جب ولی کو اس نکاح کا علم ہوا تو اس نے اس نکاح سے اتفاق کیا یا اسے رد کیا تو شرعاً اس اجازت اور رد کا اس نکاح پر کچھ اثر نہ ہوگا، نکاح اپنی جگہ صحیح ہے، البتہ غیر کفو کی صورت میں نکاح درست نہ ہوگا اور غیر مہر مثل کی صورت میں ولی کو اعتراض کا حق ہے، قاضی کے پاس جاکر نکاح توڑوا سکتا ہے۔

(مولانا محمد [illegible])

ولایت کس پر ہوتی ہے اور کس پر نہیں؟

لڑکا اور لڑکی اگر حد بلوغ کو نہیں پہونچے اور حد بلوغ کی جو علامتیں ہیں ان میں سے ابھی کوئی ظاہر نہیں ہوئی تو ایسے لوگ اپنا نکاح خود نہیں کر سکتے بلکہ ان کے نکاح کا اختیار ان کے اولیاء کو ہوگا، اگر مذکورہ لوگ خود نکاح کریں گے تو ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا، اور جن پر ولایت ہے ان کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں:

(وهو) أي الولي (شرط) صحة (نكاح صغير ومجنون ورقيق) لا مكلفة الخ (درمختار۳/۱۵۵)۔

اور جن لوگوں پر ولی کو ولایت اجبار حاصل نہیں ہوتی وہ آزاد، عاقل، بالغ لڑکے اور لڑکیاں ہیں، ان کو ولی مجبور نہیں کر سکتا اور ان لوگوں کو اپنا نکاح وغیرہ خود کرنے کا اختیار کلی حاصل ہوتا ہے، یہ لوگ اپنی مرضی سے اپنی صوابدید کے مطابق جہاں چاہیں نکاح کر سکتے ہیں اور ان کا کیا ہوا نکاح صحیح اور درست ہوتا ہے، کیونکہ ایسے افراد کو اپنے تمام تر حقوق میں تصرف کرنے کا اختیار ہوتا ہے اور نکاح بھی ایک حق اور معاملہ ہے تو اس میں بھی تصرف کرنے اور نکاح کرنے کا اختیار ہوگا، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وينعقد نكاح الحرة العاقلة البالغة برضاها وإن لم يعقد عليها ولي بكراً كانت أو ثيباً عند أبي حنيفة وأبي يوسف في ظاهر الرواية (ہدایہ) صاحب فتح القدیر علامہ ابن ہمام نے اس مسئلہ کی وضاحت فرماتے ہوئے سات روایات نقل فرمائی ہیں (فتح القدیر ۳/۱۵۷، نیز دیکھئے: بدائع ۲/۲۴۷)۔

(الف) لڑکا اور لڑکی کے مابین کیا کچھ فرق ہے؟

لڑکے اور لڑکی کے درمیان خواہ ولایت اجبار ہو یا ولایت ندب واستحباب دونوں میں کوئی خاص فرق نہیں جس کو تحریر میں لایا جائے، البتہ اتنی بات ہے کہ اللہ تبارک وتعالی نے لڑکی کے اندر لڑکے کے مقابلہ میں کچھ زیادہ شرم وحیا رکھی ہے، پس اس شرم وحیا کا لحاظ کرتے ہوئے لڑکی از خود اپنا نکاح نہ کرے بلکہ ولی سے اپنے نکاح کے بارے میں مطالبہ کرے، اس کی وجہ سے لڑکی برائی سے بچی رہے گی جو اعزہ واقارب کے لئے باعث عار ہے۔

ولها اختيار الأزواج وإنما يطالب الولي بالتزويج كي لا تنسب إلى الوقاحة (ہدایہ ۳/۱۵۸ وبمعناہ فی البدائع ۲/۲۴۸)۔

خلاصہ یہ کہ لڑکی کے لئے یہ مناسب ہے کہ وہ ولی سے نکاح کا مطالبہ کرے۔

ولایت کا خاتمہ کب ہوتا ہے؟

جب لڑکا اور لڑکی بالغ ہو جائیں، یا اگر پاگل تھے تو عاقل ہو جائیں، یا اگر غلام تھے تو آزاد ہو جائیں تو بالغ، عاقل اور آزاد ہوتے ہی ان پر سے ولایت اجبار ختم ہو جائے گی، اب ولی کے لئے جائز نہیں ہوگا کہ وہ مذکورہ لوگوں کو کسی چیز پر یا نکاح پر مجبور کرے،

البتہ صرف مشورہ دے سکتا ہے، یا پھر مذکورہ لوگ خود ہی ولی سے مطالبہ کریں کہ ہمارا نکاح کردو تو پھر ولی کا نکاح کرنا صحیح ہوگا (دیکھئے بدائع الصنائع ۲؍۲۳۳۔ ۲۴۸)۔

(ب) بغیر ولی کی رضا کے لڑکی کا ازخود نکاح کرنا:

جب لڑکی عاقلہ بالغہ ہو جاتی ہے تو شریعت کے قوانین اور احکام اس کے اوپر لازم اور ضروری ہو جاتے ہیں، عبادات بھی، معاملات بھی اور حدود و قصاص بھی، ان سب کا اجراء عاقل بالغ لڑکی پر ہونے لگتا ہے، لہذا جب یہ سب کچھ ہونے لگتا ہے تو پھر لڑکی کو اپنے حقوق میں تصرف کرنے کا بھی اختیار ہو جاتا ہے، اور نکاح بھی ایک حق ہے، تو ایسی لڑکی کا اپنے ولی کی مرضی کے بغیر ازخود نکاح کرلینا جائز اور درست ہے، اور ازخود نکاح کرلینے کی وجہ سے لڑکی گنہگار بھی نہیں ہوگی اور نکاح بھی درست ہوگا (ہدایہ ۳؍۱۵۷، ۱۵۸)۔

(ج) لڑکی کے ازخود کئے ہوئے نکاح سے ولی کا اتفاق واختلاف اور اس کا اثر:

عاقلہ بالغہ لڑکی پر کسی کو ولایت اجبار حاصل نہیں ہے بلکہ اس کو مکمل اختیار ہے کہ وہ اپنی صوابدید کے مطابق جہاں چاہے جس سے چاہے نکاح کرلے، ولی اس کو مجبور نہیں کرسکتا، خواہ ولی اس سے متفق ہو یا اختلاف کرتا ہو، ولی کے اختلاف کرنے کی وجہ سے نکاح پر کوئی اثر نہ پڑے گا بلکہ نکاح بدستور قائم رہے گا، کیونکہ عورت عاقلہ بالغہ کو اپنے حقوق میں تصرف کرنے کا مکمل اختیار ہے لہذا نکاح بھی ایک حق ہے تو اس میں بھی تصرف کرنے کا اختیار ہوگا۔

علامہ برہان الدین ابوالحسن علی ابن ابوبکر صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ووجه الجواز أنها تصرفت في خالص حقها وهي من أهله لكونها عاقلة مميزة ولهذا كان لها التصرف في المال ولها اختيار الأزواج (ہدایہ ۳؍۱۵۸)۔

(مولانا اسعد اللہ قاسمی)

(الف) لڑکا اور لڑکی کی ولایت کا فرق:

حنفیہ کے نزدیک لڑکا اور لڑکی کی ولایت میں کوئی فرق نہیں، جب تک یہ دونوں نابالغ ہیں ان پر ولایت اجبار حاصل ہوگی، بالغ ہونے کے بعد ولایت اجبار حاصل نہیں ہوگی، چنانچہ فتاوی عالمگیری میں ہے:

وكل هؤلاء لهم ولاية إجبار على البنت والذكر في حال صغرهما، وحال كبرهما إذا جنا (فتاوی ہندیہ ۱؍۲۸۳)۔

اولیاء کو نابالغی کی حالت میں لڑکی اور لڑکے پر ولایت اجبار حاصل ہوگی، اور بالغ ہونے کے بعد اس وقت ولایت حاصل ہوگی جبکہ وہ مجنون ہوں۔

اور علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

فلا تثبت هذه الولاية (ولاية الإجبار) على البالغ العاقل، ولا على العاقلة البالغة، وعلى أصل الشافعي شرط ثبوت ولاية الاستبداد في الغلام هو الصغر وفي الجارية البكارة، سواء كانت صغيرة أو بالغة، فلا تثبت هذه الولاية عنده على الثيب، سواء كانت بالغة أو صغيرة (بدائع الصنائع ۲/۵۰۴)۔

ولایت اجبار بالغ عاقل لڑکا اور عاقلہ بالغہ لڑکی پر حاصل نہیں ہوگی، امام شافعیؒ کے اصول کے مطابق بچہ پر ولایت کی شرط نابالغی ہے، اور بچی میں بکارت شرط ہے، خواہ بچی نابالغ ہو یا بالغ، ان کے نزدیک ولایت اجبار ثیبہ پر حاصل نہیں ہوگی، چاہے وہ بالغہ ہو یا نابالغہ۔

(ب) لڑکی کا ازخود نکاح کرنا:

عاقلہ بالغہ لڑکی کو اپنے آپ پر اور اپنے مال پر ولایت حاصل ہے، وہ ولی کی مرضی کے بغیر اپنا نکاح خود کرسکتی ہے، ایسا نکاح منعقد ہوگا، ایسا کرنے سے لڑکی گنہگار تو نہیں ہوگی، لیکن معاشرہ میں یہ بے شرمی کی بات سمجھی جاتی ہے، اس لئے یہ خلاف مستحب ہے، بہتر یہ ہے کہ وہ کسی کی سرپرستی میں اپنا نکاح کرائے، علامہ ابن ہمام نقل کرتے ہیں:

عن أبي حنيفة تجوز مباشرة البالغة العاقلة عقد نكاحها ونكاح غيرها مطلقا، إلا أنه خلاف المستحب وهو ظاهر المذهب (فتح القدیر ۳/۲۵۵)۔

امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے کہ بالغہ عاقلہ لڑکی کا ازخود نکاح کرنا جائز ہے، وہ اپنا نکاح کرسکتی ہے اور دوسروں کا نکاح بھی کراسکتی ہے، لیکن یہ خلاف مستحب ہے، اور یہی ظاہر الروایہ ہے (فتح القدیر ۳/۲۵۵)۔

علامہ ابن نجیم مصری لکھتے ہیں:

(قوله: نفذ نكاح حرة مكلفة بلا ولي) لأنها تصرفت في خالص حقها، وهي من أهله، لكونها عاقلة بالغة، ولهذا كان لها التصرف في المال، ولها اختيار الأزواج، وإنما يطالب الولي بالتزويج كيلا تنسب إلى الوقاحة (البحر الرائق ۳/۱۰۹)۔

آزاد اور مکلف عورت کا نکاح بغیر ولی کے نافذ ہوگا، کیوں کہ یہ اس کے خالص حق کا استعمال ہے، عاقلہ بالغہ ہونے کی وجہ سے وہ اس کی اہلیت رکھتی ہے، اسی لئے اس کو مال میں تصرف کا حق حاصل ہے لہذا اس کو شادی کا بھی اختیار ہوگا، البتہ ولی سے نکاح کا مطالبہ اس لئے کیا جائے گا تا کہ وہ بے شرم نہ سمجھی جائے۔

اور علامہ مرغینانی کا بیان ہے:

وينعقد نكاح الحرة البالغة العاقلة برضاها، وإن لم يعقد عليها ولي، بكراً كانت أو ثيباً (ہدایہ مع الفتح ۳/۲۵۶، فتاوی غیاثیہ/۶۳)۔

آزاد، بالغہ، عاقلہ لڑکی کا نکاح اس کی مرضی سے منعقد ہو جائے گا، اگر چہ اس کا ولی نکاح نہ کرائے، خواہ وہ لڑکی کنواری ہو یا شوہر دیدہ ہو۔

(ج) ولی کے اتفاق اور رد کا اثر:

عاقلہ بالغہ لڑکی کا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر منعقد ہو جاتا ہے، بعد میں ولی کے اتفاق اور عدم اتفاق سے اس نکاح پر کچھ اثر نہیں پڑتا، صاحب عنایہ لکھتے ہیں:

(ويروى رجوع محمد إلى قولهما. هداية) يعني ينعقد نكاحها عنده أيضا بلا ولي، ولا يوقف على الإجازة (العنایہ مع الفتح ۳/۲۶۰)۔

امام محمدؒ کا شیخین کے قول کی طرف رجوع منقول ہے کہ ان کے نزدیک بھی بغیر ولی کے عورت کا نکاح منعقد ہو جائے گا، ولی کی اجازت پر موقوف نہیں رہے گا۔

(سید اسرار الحق سبیلی)

(الف) ولایت کے بارے میں لڑکا اور لڑکی میں کوئی فرق نہیں ہے یعنی جب یہ دونوں عاقل بالغ آزاد ہوں تو ان پر سے ولایت ختم ہو جاتی ہے جیسا کہ فتاوی عالمگیریہ میں ہے:

وإن زوجهما غير الأب والجد فلكل واحد منهما الخيار إذا بلغ إن شاء أقام على النكاح وإن شاء فسخ (فتاوی عالمگیریہ ۱/۲۸۵)۔

(ب) عاقلہ بالغہ لڑکی نے اگر از خود نکاح کر لیا ولی کی مرضی کے بغیر تو شرعاً یہ نکاح منعقد ہوگا، کیونکہ اس نے اپنے حق میں تصرف کیا ہے جس کی وہ اہل ہے۔ جیسا کہ البحر الرائق میں ہے:

نفذ نكاح حرة مكلفة بلا ولي لأنها تصرفت في خالص حقها وهي من أهله لكونها عاقلة بالغة (البحر الرائق ۳/۱۰۹، مجمع الأنہر ۱/۳۳۲، الفتاوی الشامیہ ۳/۵۵)۔

(ج) عاقلہ بالغہ نے جب ولی کی اجازت کے بغیر خود نکاح کر لیا تو شرعاً اس کا نکاح منعقد ہو جائے گا، چاہے وہ کفو میں کرے یا غیر کفو میں، البتہ اگر غیر کفو میں کرے گی تو اولیاء کو اعتراض کا حق حاصل ہوگا، جیسا کہ بدائع الصنائع میں ہے:

الحرة البالغة العاقلة إذا زوجت نفسها من رجل ......جاز عند أبي حنيفة وزفر وأبي يوسف رحمهم

الله ......سواء زوجت نفسها من كفء أو غير كفء بمهر وافر أو قاصر غير أنها إذا زوجت نفسها من غير كفء فللأولياء حق الاعتراض (بدائع الصنائع ۲/۲۴۷)۔

(مولانامحمد روح الامین)

شریعت میں کن کوخود اپنا نکاح کرنے کا اختیار ہے اور کن کے نکاح کا اختیار اولیاء کو ہے؟

اسلامی شریعت نے صغیر، مجنون اور رقیق کے نکاح کا اختیار اولیاء کے سپرد کیا ہے۔

درمختار میں ہے:

وھو أي الولي شرط نکاح صغیر ومجنون ورقیق لا مکلفة۔

اور اس کے مقابلہ میں بالغ آزاد مرد وعورت اپنا نکاح خود کرسکتے ہیں جو مفہوم مخالف سے ظاہر ہے۔ درمختار (۲/۲۲ ۳) میں ہے: فنفذ نکاح حرة مکلفة بلا رضا ولي والأصل إن کل من تصرف في ماله تصرف في نفسه ومالا فلا۔

اس میں امام صاحب علیہ الرحمہ کے اصول کے مطابق ایک کلیہ ذکر فرمایا (کل من تصرف) کہ جو اپنے مال میں تصرف کرسکتا ہے وہ اپنے نفس میں بھی تصرف کرسکتا ہے اور جو اپنے مال میں تصرف نہیں کرسکتا وہ اپنے نفس پر بھی تصرف نہیں کرسکتا ہے۔

(الف) لڑکا اور لڑکی پر ولایت میں کچھ فرق نہیں، دونوں پر بلوغ تک ولی کی ولایت رہتی ہے اور بلوغ کے بعد ولی کی ولایت ختم ہوجاتی ہے جو اوپر درمختار کی عبارت (فنفذ نکاح حرة مکلفة) سے معلوم ہوا۔

(ب) نکاح کے باب میں عاقلہ بالغہ لڑکی کے اپنے اوپر کیا اختیارات ہیں؟

عاقلہ بالغہ لڑکی اپنے ولی کی اجازت کے بغیر از خود نکاح کرلیوے اور وہ نکاح کفو میں ہو تو وہ نکاح منعقد ہوجائے گا، البتہ عاقلہ بالغہ کے لئے بھی مستحب یہ ہے کہ اپنے ولی کی اجازت سے نکاح کرے تاکہ وقاحت سے بچے، اور امام شافعی علیہ الرحمہ کے مسلک کے مطابق بھی عمل ہوجاوے کہ باکرہ کا نکاح ان کے یہاں ولی کی اجازت کے بغیر درست نہیں ہوتا، اس کو ولایت وکالت کہا جائے گا، اور اگر ولی کی اجازت کے بغیر اس نے نکاح کرلیا تو وہ گنہگار نہ ہوگی۔

شامی میں ہے: قوله ولا نه ندب أي یستحب للمرأة تفویض أمرها إلی ولیّها کي لا تنسب إلی الوقاحة (بحر) وللخروج من خلاف الشافعي في البکر وھذہ في الحقیقة ولایة وکالة (شامی ۲/۳۱ ۳)۔

(ج) عاقلہ بالغہ نے ولی کی اجازت اور مرضی کے بغیر اپنا نکاح کرلیا اور جب ولی کو اس نکاح کا علم ہوا تو اس نے اس نکاح سے اتفاق کیا یا اسے رد کردیا تو شرعاً اس اجازت اور رد کا اس نکاح پر کیا اثر ہوگا؟

عاقلہ بالغہ نے از خود کفو میں نکاح کرلیا تو وہ نکاح منعقد ہوگیا اب ولی کے رد کرنے سے وہ رد نہ ہوگا، کیونکہ شریعت نے

اسے اختیار دیا ہے، نیز ولی کی ولایت بلوغ کے بعد ختم ہو جاتی ہے، اللہ کے رسول ﷺ کا مبارک ارشاد ہے: الأيم أحق بنفسها من وليها، اور أیم کا معنی یہ ہے "من لا زوج لها بكراً أو لا" (شامی ۲/۳۲۲)۔

لہٰذا عاقلہ بالغہ کا خود بخود کیا ہوا نکاح منعقد ہو گیا، ولی کے رد کرنے سے رد نہ ہوگا۔ واللہ اعلم

(مولانا محمد ابراہیم گجیا فلاحی)

(الف) ولایت کے بارے میں لڑکے اور لڑکی میں کچھ فرق نہیں ہے، لڑکے اور لڑکی دونوں کے بالغ ہونے پر ولی کی ولایت اجبار ختم ہو جائے گی۔

وكل هؤلاء لهم ولاية الإجبار على البنت والذكر في حال صغرهما وحال كبرهما إذا جنّا، كذا في البحر الرائق (ہندیہ ۱/۲۸۳) ولا تجبر البالغة البكر على النكاح لانقطاع الولاية بالبلوغ (درمختار علی الشامی ۲/۲۹۸)۔

(ب) نکاح کے بارے میں عاقلہ بالغہ لڑکی خود مختار ہے، ولی کی مرضی کے بغیر اپنا نکاح خود کر سکتی ہے اور شرعاً یہ نکاح منعقد اور صحیح ہو جائے گا اور ایسا کرنے سے لڑکی گنہگار نہ ہوگی۔

فنفذ نكاح حرة مكلفة بلا رضا ولي (در مختار) (قوله فنفذ) أراد بالنفاذ الصحة وترتب الأحكام من طلاق وتوارث و غيرهما لا اللزوم إذ هو أخصّ منها لأنه ما لا يمكن نقضه، وهذا يمكن رفعه إذا كان من غير كفوء (شامی ۲/۲۹۶)۔

(ج) عاقلہ بالغہ نے ولی کی اجازت اور مرضی کے بغیر اپنا نکاح کر لیا اور بعد میں ولی کو جب نکاح کا علم ہوا تو اس نے اس نکاح سے اتفاق کیا ہو یا اس نکاح کو رد کیا ہو دونوں صورتوں میں یہ نکاح صحیح ہوگا، اور شرعاً ولی کی اجازت یا رد کا اس نکاح پر کوئی اثر نہیں ہوگا، بشرطیکہ عاقلہ بالغہ نے کفو میں نکاح کیا ہو (حوالہ بالا)۔

(مولانا عبد اللطیف پالنپوری)

اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ جو بچہ عاقل و بالغ نہ ہو، اس کے نکاح کا ذمہ دار ولی ہے، اس کا خود سے کیا ہوا نکاح منعقد و لازم نہ ہوگا (فتاوی تاتارخانیہ ۳/۱۵)، اور عاقل و بالغ مرد اپنا نکاح خود کرنے کا اہل و مجاز ہے، اب یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہی حکم لڑکی کا بھی ہے، اس سلسلہ میں ائمہ اربعہ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔

ائمہ ثلاثہ (امام شافعی، امام مالک اور امام احمد بن حنبل) کے یہاں عورتوں کی عبارت سے نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے، ولی کی تعبیر ضروری ہے، اس میں صغیرہ، کبیرہ، باکرہ، ثیبہ، عاقلہ، اور مجنونہ سب برابر ہیں (دیکھئے: المجموع ۱۶/۳۰۲)۔

علامہ ابن رشد تحریر فرماتے ہیں:

اختلف العلماء هل الولاية شرط من شروط صحة النكاح أم ليست بشرط فذهب مالك إلى أنه لايكون نكاح إلا بولي وإنها شرط في الصحة (بدایۃ المجتہد ۲/۷)۔

علامہ ابن قدامہ رقم طراز ہیں:

لاتملک المرأة تزويج نفسها ولا غيرها ولا توكيل غير وليها في تزويجها فإن فعلت لم يصح النكاح (المغنی ۷/۳۳۷)۔

عورت اپنا نکاح خود نہیں کرسکتی نہ کسی دوسری عورت کا کرسکتی ہے اور نہ اپنی شادی میں غیر ولی کو وکیل بنا سکتی ہے کیونکہ ایسا کرنے کی صورت میں نکاح ہی صحیح نہ ہوگا۔

اس کے برخلاف احناف سے اس مسئلہ میں سات روایتیں منقول ہیں، امام ابوحنیفہ سے دو روایتیں ہیں:

۱- عبارت نساء سے نکاح منعقد ہوجاتا ہے بشرطیکہ عورت عاقلہ بالغہ ہو (ہدایہ ۲/۳۱۳)، البتہ ولی کا ہونا مندوب ومستحب ہے (بدائع ۲/۲۴۷)، یہی ظاہر الروایہ ہے۔

۲- دوسری روایت حسن بن زیاد سے مروی ہے کہ اگر عورت نے نکاح کفو میں کیا تو درست ہے اور غیر کفو میں کیا ہے تو درست نہیں ہے (تبیین ۲/۱۴۷)۔

امام ابویوسفؒ سے اس مسئلہ میں تین روایتیں منقول ہیں:

ان کی پہلی روایت جمہور کے مطابق ہے یعنی بلاولی نکاح جائز ہی نہیں ہوسکتا، پھر انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت کی طرف رجوع کرلیا یعنی غیر کفو میں عورت نے نکاح کیا ہو تو جائز نہیں ہے، آخر میں انہوں نے امام صاحب کی پہلی روایت کی طرف رجوع کرلیا یعنی کفو میں کیا ہو یا غیر کفو میں کیا ہو بہر صورت جائز ہے۔

امام محمد کی اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں:

پہلی روایت یہ ہے کہ جو نکاح ولی کے بغیر ہوا ہے وہ ولی کی اجازت پر موقوف رہے گا خواہ نکاح کفو میں ہو یا غیر کفو میں، البتہ اگر کفو میں ولی اجازت نہ دے تو قاضی کو چاہئے کہ تجدید عقد کردے اور ولی کی بات کی طرف توجہ نہ دے۔ ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کی پہلی روایت کی طرف رجوع کرلیا۔ حاصل یہ کہ امام ابوحنیفہ اور صاحبین کا اس پر اتفاق ہے کہ عبارت مکلفہ سے نکاح منعقد ہوجاتا ہے خواہ کفو میں ہو یا غیر کفو میں (فتح القدیر ۲/۳۹۲، مبسوط سرخسی ۵/۱۰)۔

جمہور نے اپنے مسلک پر آیات وحدیث سے استدلال کیا ہے، فرمان باری تعالیٰ ہے:

۱- "وانكحوا الأيامىٰ منكم" (سورۂ نور/۳۲)۔

تم اپنے میں سے غیر شادی شدہ عورتوں کا نکاح کردو۔

اس آیت میں اولیاء کو خطاب ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کو خود اپنے نکاح کا حق حاصل نہیں ہے، یہ ذمہ داری اولیاء کی ہے، اسی لئے ان کو خطاب کیا گیا ہے (قرطبی ۱۲/۲۳۹)۔

۲۔ "ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا" (سورہ بقرہ/۲۲۱)۔

اور نکاح نہ کردو مشرکین سے جب تک وہ ایمان نہ لے آویں۔

اس آیت سے بھی علامہ قرطبی نے جمہور کے مسلک پر استدلال کیا ہے کہ اس میں خطاب اولیاء کو ہے نہ کہ عورتوں کو۔

۳۔ "فانكحوهنّ باذن أهلهنّ" (سورہ نساء/۲۵)۔

سوان سے نکاح کروان کے مالکوں کی اجازت سے۔

اس آیت سے بھی جمہور کے مسلک پر استدلال کیا گیا ہے کہ اس میں خطاب مردوں کو ہے۔

ابن ماجہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے:

۴۔ قال رسول الله ﷺ لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها فإن الزانية هي التي تزوج نفسها (ابن ماجہ: ۱۳۵، باب لا نکاح الا بولی)۔

آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ کوئی عورت کسی دوسری عورت کا نکاح نہ کرے اور نہ خود اپنا نکاح کرے کیونکہ زانیہ اپنا نکاح خود کرتی ہے۔

۵۔ عن أبي موسىٰ قال رسول الله ﷺ لا نكاح إلا بولي (ترمذی ۱/۲۰۸)۔

۶۔ عن عائشة أن رسول الله ﷺ قال أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل (ترمذی ۱/۲۰۸)۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جو عورت ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرے اس کا نکاح باطل ہے، باطل ہے، باطل ہے۔

جمہور کے دلائل پر ایک نظر:

۱۔ جمہور کا پہلی آیت سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ایامی ایم کی جمع ہے، اور ایم "من لا زوج له" کو کہا جاتا ہے خواہ مرد ہو یا عورت جیسا کہ خود علامہ قرطبی نے بھی اس کی وضاحت کی ہے، اس کی روشنی میں آیت کا مطلب یہ ہوا کہ مرد و عورت دونوں کے لئے بہتر طریقہ یہ ہے کہ وہ بلا واسطہ ولی نکاح کا اقدام نہ کریں، رہی یہ بات کہ اگر کوئی بلا واسطہ ولی نکاح کرے تو اس کا کیا حکم ہوگا؟ اس سے یہ آیت ساکت ہے، پھر جب ایامی کے مصداق میں بالغ مرد و عورت دونوں داخل ہیں اور بالغ لڑکوں کا نکاح بلا واسطہ ولی

بالاتفاق درست ہوجاتا ہے اور کوئی اسے باطل نہیں کہتا تو اسی طرح ظاہر یہی ہے کہ بالغ لڑکی اگر اپنا نکاح کفو میں کرلے تو وہ بھی درست ہوجائے گا، البتہ خلاف سنت ہوگا۔ چنانچہ مفتی شفیع صاحبؒ فرماتے ہیں:

اگر کوئی بالغ لڑکی اپنا نکاح بغیر اجازت ولی کے اپنے کفو میں کرے تو نکاح صحیح ہوجائے گا، اگر چہ خلاف سنت کرنے کی وجہ سے وہ موجب ملامت ہوگی جب کہ اس نے مجبوری سے اس پر اقدام نہ کیا ہو (معارف القرآن ۶/۲۰۹)۔

۲- دوسری آیت کا جواب بھی یہی ہے کہ نکاح کا مسنون و مستحب طریقہ حنفیہ کے نزدیک بھی یہی ہے کہ اولیاء نکاح کرائیں، اسی مستحب طریقہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے خطاب اولیاء کو ہے، آیت میں اس پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ عاقلہ، بالغہ اپنا نکاح خود کرلے تو اس کا نکاح منعقد نہ ہوگا۔

۳- تیسری آیت کا جواب یہ ہے کہ نکاح کی نسبت عورت کی طرف دوسری آیات سے ثابت ہے (جس کا تذکرہ حنفیہ کے دلائل کے تحت آرہا ہے) اس کے علاوہ مذکورہ آیات سے تو ائمہ ثلاثہ کا مذہب ثابت بھی نہیں ہوتا، حنفیہ کا مسلک ثابت ہوتا ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے: احکام القرآن شفیعی ۲/۲۳۹)۔

۴- اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کا جواب یہ ہے کہ اس میں ایک راوی جمیل ابن حسین العتکی ہیں جو متکلم فیہ ہیں، اور اگر ان کے ثقہ ہونے کے قول کو بھی اختیار کیا جائے تب بھی یہ روایت نکاح بلا بینہ اور نکاح فی غیر الکفو پر محمول ہوسکتی ہے (مرقات ۶/۲۰۹)۔

۵ و ۶- یہ دونوں حدیثیں سنداً ضعیف ہیں، حضرت ابو موسیٰ کی حدیث اضطراب کی بنا پر ضعیف ہے، چنانچہ خود امام ترمذی فرماتے ہیں:

وحديث أبي موسىٰ فيه اختلاف (ترمذی ۱/۲۰۸)۔

اور ملا علی قاری فرماتے ہیں:

فإنه ضعيف مضطرب في أسناده وفي وصله وانقطاعه وإرساله (مرقات ۶/۲۵۷)۔

اور حضرت عائشہؓ کی روایت بھی اسی بنا پر ضعیف ہے کہ وہ ابن جریج عن سلیمان بن موسیٰ عن الزہری کے طریق سے مروی ہے، اور خود ابن جریج فرماتے ہیں:

ثم لقيت الزهري فسألته فأنكره (ترمذی ۲/۲۵۸)۔

اور اگر ان دونوں حدیثوں کو سنداً صحیح مان لیا جائے تو یہ دونوں اس صورت پر محمول ہیں جبکہ عورت نے ولی کے بغیر غیر کفو میں نکاح کرلیا ہو یا پھر "لا نكاح إلا بولي" میں نفی سے نفی کمال مراد ہے، اور حضرت عائشہ کی روایت میں "فنكاحها باطل" کا مطلب یہ ہے کہ ایسا نکاح فائدہ مند نہیں ہوتا جیسا کہ قرآن میں بھی باطل بمعنیٰ بے فائدہ آیا ہے، فرمان باری ہے:

﴿ربنا ما خلقت هذا باطلا﴾ (سورہ آل عمران/۱۹۱)۔

نیز "فنکاحها باطل" کا ایک مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ اب نکاح ناپائدار ہوتا ہے یعنی عدم کفاءت اور مہر مثل سے کمی کی صورت میں ولی کے مطالبہ پر نکاح کو فسخ کیا جاسکتا ہے اور باطل ناپائدار کے معنی میں آیا ہے جیسا کہ لبید کے ایک شعر میں ہے:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل أي فان

سن لو اللہ کے علاوہ ہر چیز فانی اور ناپائدار ہے۔

اس کے علاوہ اس روایت میں "نكحت نفسها بغير إذن وليها" کے الفاظ آئے ہیں جس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر عورت اجازت لے لے تو اس کی عبارت سے نکاح منعقد ہو جائے گا، لہذا ان وجوہ کی روشنی میں جمہور کے دلائل محل نظر ہیں (بدایۃ المجتہد ۲/۸)۔

احناف کے دلائل:

جمہور کے دلائل کے مقابلہ میں حنفیہ کے پاس دلائل کا ایک بڑا ذخیرہ موجود ہے، اختصار کے پیش نظر ان میں سے چند پر اکتفاء کیا جاتا ہے:

۱-فإن طلّقها فلا تحلّ له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره (سورہ بقرہ/۲۳۰)۔

پھر اگر اس عورت کو طلاق دی یعنی تیسری بار تو اب حلال نہیں اس کو وہ عورت اس کے بعد جب تک نہ نکاح کرے کسی خاوند سے اس کے سوا۔

اس آیت میں نکاح کی نسبت عورت کی طرف کی گئی ہے، جو اشارۃ النص کے طور پر اس بات کی دلیل ہے کہ نکاح عبارت نساء سے منعقد ہو جاتا ہے۔

۲- وإذا طلّقتم النساء فبلغن أجلهنّ فلا تعضلوهنّ أن ينكحن أزواجهنّ (سورہ بقرہ/۲۳۲)۔

اور جب تم نے عورتوں کو طلاق دی، پھر وہ اپنی عدت کو پوری کر چکیں تو اب ان کو اپنے شوہروں سے نکاح کر لینے سے نہ روکو۔

اس آیت میں بھی نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے جس سے اشارۃ النص کے طور پر معلوم ہوتا ہے کہ عبارت نساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے، نیز اس میں اولیاء کو منع کیا گیا ہے کہ وہ عورتوں کو اپنے سابقہ شوہروں سے نکاح کرنے سے نہ روکیں، معلوم ہوا کہ اولیاء کو مکلفہ عورت کے معاملہ میں مداخلت کا حق نہیں ہے۔

۳-فإذا بلغن أجلهنّ فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهنّ بالمعروف (سورہ بقرہ/۲۳۴)۔

پھر جب پورا کر چکیں اپنی عدت کو تو تم پر کچھ گناہ نہیں اس بات میں کہ کریں وہ اپنے حق میں قاعدے کے موافق۔

یہ آیت بھی یہ بتاتی ہے کہ عدت گذرنے کے بعد عورتیں نکاح کے معاملے میں مکمل مختار ہیں، اور "فعلن في أنفسهنّ" کے الفاظ صراحۃً بتارہے ہیں کہ نکاح عورت کا فعل ہے اور اس کی عبارت سے نکاح منعقد ہوجاتا ہے۔

۴- عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال الأيم أحق بنفسها من وليّها والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها (مسلم ۱/۴۵۵)۔

ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ "ایم" اپنی ذات کے معاملہ میں ولی سے زیادہ حقدار ہے، اور باکرہ لڑکی سے اجازت لی جائے اور اس کی اجازت خاموشی اختیار کرنا ہے۔

"ایم" کے معنی بے شوہر عورت کے ہے، اس حدیث سے صراحۃً معلوم ہوا کہ بے شوہر عورت اپنے نکاح کی ولی سے زیادہ حقدار ہے۔

طحاوی میں حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے:

قالت دخل عليّ رسول الله ﷺ بعد وفاة أبي سلمة فخطبني إلى نفسي فقلت يا رسول الله إنه ليس أحد من أوليائي شاهدا فقال إنه ليس منهم شاهد ولا غائب يكره ذلك قالت قم يا عمر فزوج النبي ﷺ فتزوجها (طحاوی ۲/۸)۔

حضرت ام سلمہؓ فرماتی ہیں کہ ابو سلمہ کے انتقال کے بعد رسول اللہ ﷺ میرے پاس تشریف لائے اور مجھے اپنے لئے پیغام نکاح دیا، تو میں نے عرض کیا یا رسول اللہ میرے اولیاء میں سے کوئی موجود نہیں ہے۔ اس پر آپؐ نے ارشاد فرمایا کہ تمہارے اولیاء میں سے کوئی خواہ غائب ہو یا حاضر اس رشتہ کو ناپسند نہ کرے گا، ام سلمہ نے اپنے بیٹے عمر سے کہا کہ نبی کریمؐ سے میرا نکاح کردو، اس کے بعد آپؐ نے ان سے نکاح کرلیا۔

یہ نکاح بغیر ولی کے ہوا، کیونکہ حضرت عمر بن ابی سلمہ اس وقت نابالغ تھے، چنانچہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں:

وهو يومئذ طفل صغير غير بالغ (طحاوی ۲/۸)۔

اس لئے ان کا نکاح کرانا شرعاً معتبر نہیں، کیونکہ ولایت علی النفس کے شرائط کے ضمن میں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ ولی کا عاقل وبالغ ہونا ضروری ہے، کوئی بچہ کسی کا ولی نہیں ہوسکتا، لہذا عمر بن ابی سلمہ کو نکاح کے لئے کہنا محض مزاحاً تھا۔ اور اس حدیث کی یہ تاویل کرنا کہ یہ نکاح آنحضرت ﷺ کی ولایت عامہ کے تحت ہوا تھا، معتبر نہیں، کیونکہ ولایت عامہ کو اس موقع پر استعمال کیا جاتا ہے جب کہ نسبی اولیاء زندہ نہ ہوں اور واقعہ میں ام سلمہؓ کے نسبی اولیاء موجود تھے، لہذا یہ تاویل بعید معلوم ہوتی ہے۔

۶- امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں حضرت سہل بن سعد سے روایت نقل کی ہے:

إن امرأة عرضت نفسها على النبي ﷺ فقال له رجل يا رسول الله زوجنيها فقال النبي ﷺ املكناكها بما معك من القرآن (بخاری ۲/۷۶۷)۔

ایک عورت نے اپنے آپ کو آپ ﷺ پر پیش کیا (آپؐ نے سکوت فرمایا) تو ایک صحابیؓ نے درخواست کی کہ یارسول اللہ میرا اس سے نکاح کر دیجئے (اس صحابی کے پاس قرآن پاک یاد ہونے کے علاوہ کچھ نہیں تھا) تو آپؐ نے فرمایا کہ حفظ قرآن کے سبب میں نے تمہارا اس عورت سے نکاح کر دیا۔

اس واقعہ میں بھی عورت کا کوئی ولی موجود نہ تھا۔ جس سے معلوم ہوا کہ ولی کے بغیر عبارت نساء سے بھی نکاح منعقد ہو جاتا ہے، ماقبل میں ذکر کردہ دلائل کی روشنی میں معلوم ہوا کہ عبارت نساء سے بھی نکاح منعقد ہو جاتا ہے اور اسی کے قائل احناف ہیں۔ اس کے علاوہ دیگر عقلی و نقلی دلائل مبسوط سرخسی، بدائع، فتح القدیر اور زیلعی میں مذکور ہیں۔

(الف) یہ بات تو متفق علیہ ہے کہ جو لڑکا عاقل و بالغ ہو اس پر کسی کو ولایت حاصل نہیں ہے اور جو لڑکا عقل و بلوغ کی حد کو نہ پہونچا ہو اس پر ولایت باقی ہے (شرح مہذب ۱۷/۳۵۴)، احناف کے یہاں یہی حکم لڑکی کا بھی ہے (ہدایہ ۲/۳۱۴) جبکہ جمہور اس کے خلاف رائے رکھتے ہیں (حوالہ سابق)، حاصل یہ کہ احناف کے یہاں ولایت کے بارے میں لڑکی اور لڑکے میں کوئی فرق نہیں ہے، لیکن جمہور نے لڑکی اور لڑکے کے درمیان یہ فرق کیا ہے کہ عورت کی عبارت سے تو نکاح منعقد نہیں ہو سکتا، جیسا کہ اس پر تفصیل سے اوپر گفتگو ہو چکی ہے البتہ لڑکے کی عبارت سے نکاح منعقد ہو جائے گا بشرطیکہ وہ عاقل و بالغ ہو، نیز انہوں نے فرمایا کہ لڑکا عاقل بالغ ہوتے ہی اپنے نفس کا مالک ہو جاتا ہے کسی دوسرے کی اس پر ولایت باقی نہیں رہتی ہے، لیکن لڑکی کے بارے میں وہ فرماتے ہیں کہ ان کے حق میں ولایت کے ختم ہونے کا مدار ثیوبت پر ہے۔ یعنی ان حضرات کے نزدیک ولی کو باکرہ پر ولایت اجبار حاصل ہے خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ، بالغہ اور ثیبہ پر ولایت اجبار حاصل نہیں خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ۔

اس کے برعکس ہمارے نزدیک ولایت اجبار کا مدار صغر پر ہے، لہذا صغیرہ پر ولایت اجبار ہے اور کبیرہ پر ولایت اجبار نہیں ہے، خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ، گویا صغیرہ باکرہ پر بالاتفاق ولایت اجبار ہے اور کبیرہ ثیبہ پر بالاتفاق ولایت اجبار نہیں، اور کبیرہ باکرہ پر جمہور کے نزدیک ولایت اجبار ہے ہمارے نزدیک نہیں، اور صغیرہ ثیبہ پر ہمارے یہاں ولایت اجبار ہے اور جمہور کے یہاں نہیں ہے۔ حاصل یہ کہ چار صورتوں میں سے دو صورتیں اتفاقی ہیں اور دو صورتیں اختلافی ہیں (بدائع ۲/۲۴۱)۔

(ب) جمہور کے یہاں وہ خود سے نکاح نہیں کر سکتی، ولی کی وساطت ضروری ہے، اور اگر باکرہ ہے تو ولی جبر بھی کر سکتا ہے، لیکن حنفیہ کے یہاں عاقلہ بالغہ لڑکی خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ خود اپنے نفس کی مالک ہے، جہاں چاہے نکاح کر سکتی ہے (ہدایہ ۲/۳۱۴)، کیونکہ یہ بات مسلم ہے کہ بالغ ہو جانے پر لڑکی کو اپنے مال میں تصرف کا اختیار حاصل ہو جاتا ہے اور اس کے باپ اور کسی دیگر ولی کو اس کے مال پر ولایت باقی نہیں رہتی، اسی طرح اس کو نکاح کے معاملہ میں بھی تصرف کا اختیار ہے، اور اس پر کسی کو ولایت نہیں رہتی، نیز اگر

نکاح کے سلسلہ میں عورت اور ولی کے حقوق کا جائزہ لیا جائے تو یہ واضح ہوگا کہ ولی کا حق عورت پر نہیں ہے، بلکہ خود عورت کا حق ولی پر ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ ولی کو اپنی پسند کے کفو سے نکاح کرنے پر مجبور کرسکتی ہے لیکن اگر ولی اپنی پسند کے مرد سے اس کا نکاح کرنا چاہے تو وہ انکار کرسکتی ہے اور اس معاملے میں اس پر جبر نہیں کیا جاسکتا، اور ولی کے حق کی بنیاد دراصل کفاءت پر ہے، چنانچہ عورت اگر غیر کفو سے یا مہر مثل سے کم پر نکاح کرے تو ولی کو حق حاصل ہوگا کہ نکاح کے لزوم سے انکار کردے تاکہ ولی کو عورت کے غیر کفو سے نکاح کرلینے کے سبب شرم وعار کا سامنا نہ کرنا پڑے (شامی ۲/۳۲۲)، لیکن جب عورت کفو سے اور مہر مثل سے نکاح کرے تو ولی کا مقصد پورا ہے اور شرم وعار کا سوال پیدا نہیں ہوتا، اور جب لزوم نکاح کا مانع (غیر کفو، مہر مثل میں کمی) زائل ہوگیا تو نکاح کو لازم ہونا ہی چاہئے۔

مفتی شفیع صاحبؒ فرماتے ہیں:

اتنی بات تو باتفاق ائمہ فقہاء ثابت ہے کہ نکاح کا مسنون اور بہتر طریقہ یہی ہے کہ خود اپنا نکاح کرنے کے لئے کوئی مرد یا عورت بلاواسطہ اقدام کے بجائے اپنے اولیاء کے واسطے سے یہ کام انجام دے، اس میں دین ودنیا کے بہت سے مصالح وفوائد ہیں، خصوصاً لڑکیوں کے معاملے میں کہ لڑکیاں اپنے نکاح کا معاملہ خود طے کریں، یہ ایک قسم کی بے حیائی بھی ہے اور اس میں فواحش کا راستہ کھل جانے کا اندیشہ بھی، اسی لیے بعض روایات حدیث میں عورتوں کو خود اپنا نکاح بلاواسطہ ولی کرنے سے روکا بھی گیا ہے، امام اعظم ابوحنیفہ اور بعض دیگر ائمہ کے نزدیک یہ حکم ایک خاص سنت اور شرعی ہدایت کی حیثیت میں ہے، اگر کوئی بالغ لڑکی اپنا نکاح بغیر اجازت ولی کے اپنے کفو میں کرے تو نکاح صحیح ہوجائے گا، مگر خلاف سنت کرنے کی وجہ سے وہ موجب ملامت ہوگی، جب کہ اس نے کسی مجبوری سے اس پر اقدام نہ کیا ہو (معارف القرآن ۶/۴۰۹)۔

(ج) عاقلہ بالغہ لڑکی کا نکاح ولی کی اجازت ومرضی کے بغیر بھی ظاہر الروایہ میں نافذ ہے (تاتارخانیہ ۳/۳۱) اور اگر نکاح کفو ومہر مثل پر کیا ہے تو ولی کو اعتراض کا حق بھی نہیں ہے، نکاح لازم بھی ہوجائے گا (شامی ۲/۳۲۲) اور ایسی صورت میں ولی راضی نہ ہو تو اس سے نکاح پر کوئی اثر نہ پڑے گا، ہاں اگر ولی علم کے بعد اجازت دے دے تو اس کا اثر صرف "رفع اثم" میں ظاہر ہوگا، یعنی اجازت ولی کے بغیر جب اس نے نکاح کرلیا تھا تو امام محمدؒ کے نزدیک گناہ کی مرتکب ہوئی تھی (تاتارخانیہ ۳/۲۱، معارف القرآن ۶/۴۰۹) لیکن ولی کی رضامندی حاصل ہوجانے کے بعد اب وہ گنہگار نہیں رہے گی۔

(مفتی جمال الدین قاسمی)

اسلامی شریعت نے ان تمام مرد وعورت کو خود اپنا نکاح کرنے کا اختیار دیا ہے جو عاقل وبالغ ہوں اور آزاد ہوں، اور ان تمام مرد وعورت کے نکاح کا اختیار اولیاء کے حوالہ کیا ہے جو غیر مکلف ہوں مثلاً صغیر وصغیرہ، مجنون ومجنونہ، معتوہ ومعتوہہ اور مرقوق ومرقوقہ۔

جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جو شرعاً مکلّف اور تصرف کے اہل ہیں ایسے لوگ اپنا نکاح کرنے میں خود مختار اور آزاد ہیں، اور جو شرعاً غیر مکلّف اور تصرف کے اہل نہیں ایسے لوگوں کے نکاح کا اختیار اولیاء کے سپرد ہے (درمختار ۲/۲۹۶)۔

(الف) لڑکا اور لڑکی پر ولایت اس وقت ختم ہو جاتی ہے جب یہ دونوں عاقل و بالغ ہو جائیں، دونوں کی ولایت میں کوئی فرق نہیں، ہاں البتہ لڑکی جب عاقل و بالغ ہو جائے تو اس پر ولی کی ولایت استحبابی رہتی ہے، جب کہ ایسی بات لڑکے میں نہیں ہے۔

(ب، ج) دونوں شق کا جواب سوال نمبر ۳ کے تحت آ رہا ہے۔

(مولانا تنویر عالم قاسمی)

شریعت مطہرہ نے ہر آزاد، عاقل، بالغ، مرد اور عورت کو اپنا نکاح کرنے کا اختیار دیا ہے، اور ہر نابالغ، مجنون مرد اور عورت اور غلام و باندی کے نکاح کا اختیار اولیاء کو دیا ہے۔

(الف) نابالغ لڑکے، لڑکی پر ولی کو جو ولایت حاصل ہے اس میں کوئی فرق نہیں ہے، اور لڑکا، لڑکی کے بالغ ہونے پر ولی کی ولایت ختم ہو جاتی ہے۔ وبالبلوغ زالت ولاية الولي (بدائع ۲/۲۳۳)۔

(ب، ج) عاقلہ بالغہ لڑکی کو خود اپنا نکاح کرنے کا اختیار ہے مگر اس کے لئے مستحب ہے کہ نکاح کا معاملہ ولی کے حوالے کر دے۔

نفذ نكاح حرة مكلّفة بلا ولي، لأنها تصرفت في خالص حقّها وهي من أهله لكونها عاقلة بالغة....وإنما يطالب الولي بالتزوج كيلا تنسب إلى الوقاحة ولذا كان المستحب في حقّها تفويض الأمر إليه (البحر الرائق ۳/۱۰۹)۔

عاقلہ بالغہ لڑکی نے ولی کی اجازت کے بغیر کفو میں مہر مثل یا زیادہ مہر پر نکاح کیا تو یہ نکاح شرعاً صحیح و لازم ہے، کسی ولی کو اعتراض کا کوئی حق نہیں ہے۔

اور اگر عاقلہ بالغہ لڑکی نے ولی کی مرضی کے بغیر غیر کفو میں نکاح کیا تو مفتیٰ بہ حسن بن زیاد کی روایت کے مطابق نکاح منعقد ہی نہیں ہوگا بلکہ یہ نکاح شرعاً باطل ہے۔ لہذا کوئی عورت ایسا نہ کرے ورنہ گناہ کبیرہ میں مبتلا رہے گی (دیکھئے: درمختار مع رد المحتار ۳/۵۵-۵۷)۔

عاقلہ بالغہ لڑکی نے بغیر اجازت ولی کے کفو میں مہر مثل سے کم پر نکاح کیا ہے تو یہ نکاح شرعاً منعقد ہوگا لیکن لازم نہیں ہے، ولی عصبہ کو اعتراض کا حق حاصل رہے گا یہاں تک کہ اس کی مہر مثل مکمل نہ کر دی جائے یا قاضی نکاح فسخ نہ کر دے۔ الدر المختار میں ہے:

ولو نكحت بأقل من مهرها فللولي العصبة الاعتراض حتى يتمّ مهر مثلها أو يفرق القاضي بينهما دفعاً للعار.

علامہ شامی "الاعتراض" پر لکھتے ہیں: أفاد أن العقد صحيح، وتقدم أنها لو تزوجت غير كفء، فالمختار للفتوى رواية الحسن أنه لا يصح العقد (ردالمحتار ۹۴/۳)۔

اور عاقلہ بالغہ لڑکی کا کوئی ولی نہیں ہے، اور وہ غیر کفو میں یا مہر مثل سے کم پر نکاح کرتی ہے تو وہ نکاح صحیح اور لازم ہوگا۔ وهذا إذا كان لها ولي، فإن لم يكن صحّ النكاح اتفاقا (عالمگیری ۲۹۲/۱)۔

(مولانا عبد الرحمن پالنپوری)

اسلامی شریعت نے عاقلہ، بالغہ اور آزاد کو خود اپنا نکاح کرنے کا اختیار دیا ہے، جبکہ صغیرہ، مجنونہ اور رقیقہ کا اختیار اولیاء کے حوالہ کیا ہے۔ لہذا بغیر اولیاء کے خود نکاح کرنا بصورت اولیٰ درست ہے، منعقد ہو جائے گا، جب کہ بصورت ثانیہ منعقد نہیں ہوگا۔

درمختار میں ہے:

(وهو) أي الولي (شرط) صحة نكاح صغير ومجنون ورقيق لا مكلفة (درمختار ۳۲۱/۲)۔

اور درمختار میں یہ بھی ہے:

(فنفذ نكاح حرة مكلفة بلا) رضا (ولي) والأصل إن كل من تصرف في ماله تصرف في نفسه وما لا فلا (۳۲۲/۲)۔

پس آزاد مکلفہ کا نکاح بغیر ولی کی رضا کے نافذ ہو جاتا ہے، اور اصل یہ ہے کہ ہر وہ شخص جو اپنے مال میں تصرف کر سکتا ہے وہ اپنی جان میں بھی تصرف کر سکتا ہے۔ اور جو اپنے مال میں تصرف نہیں کر سکتا وہ اپنی جان میں بھی تصرف نہیں کر سکتا۔

(الف) ولایت کی بابت لڑکی اور لڑکے میں کوئی فرق نہیں ہے۔

عالمگیری میں بلا تفریق صغیرہ اور صغیر کا تذکرہ کیا گیا ہے:

لولي الصغير والصغيرة أن ينكحهما وإن لم يرضيا كذا في البرجندي سواء كانت بكرا أو ثيبا كذا في العيني شرح الكنز (عالمگیری ۲۸۵/۱)۔

صغیر اور صغیرہ کے ولی کے لئے ان دونوں کا نکاح کر دینا درست ہے اگر چہ دونوں راضی نہ ہوں جیسا کہ برجندی کے اندر ہے، خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ، جیسا کہ عینی شرح کنز میں ہے۔

صغیر و صغیرہ دونوں پر ولی کی ولایت بعد بلوغت ختم ہو جاتی ہے جیسا کہ درمختار کی عبارت سے مستفاد ہے:

(لا تجبر البالغة البكر على النكاح) لانقطاع الولاية بالبلوغ (درمختار ۳۲۴/۲)۔

بالغہ باکرہ نکاح پر مجبور نہیں کی جائے گی بلوغ کی وجہ سے ولایت کے منقطع ہو جانے کی وجہ سے۔

(ب) عاقلہ بالغہ کا ولی کی مرضی کے بغیر اپنا نکاح خود کر لینے کی صورت میں اس کا نکاح شرعاً منعقد ہو جائے گا اور وہ گنہگار نہ ہوگی، اس لئے کہ عقل اور بلوغ کی وجہ سے شریعت نے اس کو اپنے نفس پر تصرف کا حق دیا ہے۔

درمختار میں ہے:

(**فنفذ نکاح حرة مکلفة بلا) رضا (ولي) والأصل إن کل من تصرف في ماله تصرف في نفسه ومالا فلا** (درمختار ۳۲۲/۲)۔

پس نافذ ہو جائے گا آزاد مکلفہ کا نکاح بغیر ولی کی رضامندی کے، اور اصل یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس کو اپنے مال میں تصرف کا حق ہے اس کو اپنی جان میں بھی تصرف کا حق ہے۔

(ج) عاقلہ بالغہ کا ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کر لینے کے بعد ولی کے اتفاق اور عدم اتفاق کا کوئی اثر نکاح پر مرتب نہیں ہوگا (حوالہ مذکورہ)۔

(مولانا محمد صدر عالم قاسمی)

کن کو خود اپنا نکاح کرنے کا اختیار ہے اور کن کا اختیار اولیاء کے حوالہ ہے؟

یہ مسئلہ ولایت سے متعلق ہے، یعنی جہاں پر اولیاء کو ولایت اجبار حاصل ہے وہاں پر لڑکی اور لڑکے کے نکاح کا اختیار شریعت نے ان کے حوالہ نہیں کیا بلکہ اولیاء کے حوالہ کیا ہے، اور جس جگہ ولایت اجبار نہیں ہے بلکہ ولایت استحباب ہے وہاں پر شریعت نے خود لڑکی اور لڑکے کے حوالہ نکاح کا اختیار کیا ہے، لیکن ولایت اجبار اور ولایت استحباب کا معیار اور اس کی شرائط میں چونکہ احناف وشوافع کے بیچ اختلاف ہے اس وجہ سے اس کا اثر یہاں پر بھی پڑے گا۔

(الف) ولایت کے بارے میں لڑکی اور لڑکے میں کیا فرق ہیں؟

حضرات احناف کے نزدیک لڑکی اور لڑکے میں کوئی فرق نہ ہوگا بلکہ دونوں جب تک نابالغ رہیں گے تب تک ولی کو ولایت رہے گی اور جب یہ بالغ ہو جائیں گے تب ولی کی ولایت ختم ہو جائے گی۔

کاسانی فرماتے ہیں: بالبلوغ عن عقل زال العجز حقیقةً وقدرت علی التصرف في نفسها حقیقةً فتزول ولایة الغیر عنها وتثبت الولایة لها (بدائع الصنائع ۲۴۸/۲)۔

اور آگے چل کر لکھتے ہیں: ولھذا المعنی زالت الولایة عن إنکاح الصغیر العاقل إذا بلغ وتثبت الولایة له (بدائع الصنائع ۲۴۸/۲)۔

حضرات شوافع کے نزدیک لڑکی اور لڑکے میں فرق ہوگا، چنانچہ لڑکا جب تک نابالغ ہے اس پر ولایت ہوگی، اور جب بالغ

ہوجائے گا تو یہ ولایت ختم ہوجائے گی، لڑکی اگر باکرہ ہوگی تو اس پر ولایت ہوگی، اور اگر ثیبہ ہوگئی تو ولایت ختم ہوجائے گی، خواہ ابھی نابالغ ہی ہو۔

(ب) عاقلہ بالغہ کے اپنے نفس پر اختیارات:

شریعت نے عاقلہ بالغہ کو اپنا نکاح خود کرنے کا اختیار دیا ہے، وہ اپنی مرضی سے جہاں چاہے بغیر ولی کی رضا کے اپنا نکاح کرسکتی ہے۔

ویسے فقہاء کرام نے اس سلسلہ میں احناف کی تقریباً سات روایات نقل کی ہیں: دو امام ابوحنیفہ کی، تین امام ابویوسف کی، دو امام محمد کی۔

حضرت امام صاحب کی ظاہر روایت یہ ہے کہ نکاح مطلقاً (خواہ کفو میں کیا ہو یا غیر کفو میں) ہوجائے گا، دوسری روایت امام صاحب کی جس کو امام حسن بن زیاد نے روایت کیا ہے یہ ہے کہ اگر کفو میں عاقلہ بالغہ نے بغیر ولی کی رضا کے نکاح کیا ہے تو ہوجائے گا اور اگر غیر کفو میں کیا ہے تو نہ ہوگا۔

امام ابویوسف کی پہلی مشہور روایت یہ ہے کہ بغیر ولی کے عاقلہ بالغہ کا نکاح ہوگا ہی نہیں، جب کہ دوسری روایت یہ ہے کہ کفو میں ہوجائے گا غیر کفو میں نہ ہوگا، تیسری روایت مطلقاً جواز کی ہے۔ امام محمد کی پہلی روایت یہ ہے کہ اجازت ولی پر موقوف ہوگا، دوسری روایت یہ ہے کہ مطلقاً ہوجائے گا۔

حضرات فقہاء کرام نے لکھا ہے کہ صاحبین نے امام صاحب کی ظاہر روایت کی طرف رجوع کرلیا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اب تمام احناف صورت مذکورہ کے مطلقاً جواز کے قائل ہیں (فتح القدیر ۳/۱۵۷، بحر الرائق ۳/۱۱۰)۔

حضرت امام شافعی وغیرہ کے نزدیک بغیر ولی کے نکاح نہیں ہوگا کیونکہ ان کے یہاں ولایت استحباب کے لئے ''عبارۃ الولی'' شرط ہے یعنی عقد نکاح ولی کے ذریعہ ہونا چاہئے، عبارت نساء کا ان کے یہاں اعتبار ہی نہیں ہے۔

وقال مالک والشافعي لا ینعقد النکاح بعبارۃ النساء أصلاً (ہدایہ مع الفتح ۳/۱۵۷)۔

اب جبکہ احناف کے نزدیک عاقلہ بالغہ بغیر ولی کے نکاح کرنے کی مجاز ہے اور ایسا نکاح منعقد بھی ہوجائے گا خواہ غیر کفو میں ہی کرلیا ہو، تو ایسا کرنے سے لڑکی کا گنہگار ہونا سمجھ میں نہیں آتا ہے۔

(ج) عاقلہ بالغہ کا بغیر اجازت ولی نکاح کرلینا اور ولی کے رد یا اتفاق کا اس نکاح پر اثر؟

ولی کی اجازت اور مرضی کے بغیر عاقلہ بالغہ کا نکاح احناف کے نزدیک منعقد ہوجائے گا، لیکن لازم ہوگا کہ نہیں اس بارے میں تفصیل ہے، اور وہ یہ کہ اگر عورت نے کفو میں نکاح کیا ہے تو لازم بھی ہوجائے گا اور اگر غیر کفو میں یہ نکاح کیا ہے تو لازم نہ ہوگا۔

اور حضرات فقہاء کرام نے اس کی وجہ یہ لکھی ہے کہ چونکہ لازم اس کو کہتے ہیں جس کا ختم کرنا اور فسخ کرنا اب ممکن نہ ہو، اور غیر کفو میں نکاح کرنے کی صورت میں چونکہ نکاح کو فسخ کرانا ممکن ہوتا ہے اس وجہ سے صرف منعقد ہوگا لازم نہ ہوگا۔

لہذا اگر عاقلہ نے کفو میں نکاح کیا ہے اور بعد میں ولی کو علم ہو رہا ہے تو یہاں پر ولی کو کسی طرح کا کوئی حق ہی شریعت نے جب نہیں دیا ہے تو اس کے اتفاق یا رد کرنے کا بھی کوئی مطلب نہیں۔

ہاں البتہ اگر غیر کفو میں یہ نکاح کیا ہے تو اب ولی کو علم ہونے کے بعد اعتراض کا حق ہے، لکن للولي الاعتراض (ہدایہ مع الفتح ۳/۱۶۰)، یہاں پر ولی کی اجازت ورد کا اثر پڑ جائے گا، اور وہ یہ کہ اگر ولی اس نکاح سے اتفاق کرتا ہے، اپنی رضامندی کا اظہار کرتا ہے خواہ صراحۃً رضامندی کا اظہار کرے یا دلالۃً، مثلاً زبان سے کہہ دے کہ میں اس نکاح سے اتفاق کرتا ہوں یا مثلاً لڑکی کے شوہر سے مہر وصول کرے تو یہ بھی رضا شمار ہوگی، تو اب ایسا کرنے سے جو نکاح لازم نہ ہوا تھا وہ لازم ہو جائے گا۔

اور اگر رد کرتا ہے یعنی علم ہونے کے بعد کہتا ہے کہ یہ نکاح درست نہیں ہوا ہے ہم اس کو فسخ کرائیں گے، یا یہ کہ زبان سے نہ کہہ کر ناگواری کا اظہار کرتا ہے تو اب نکاح پر اثر یہ پڑے گا کہ نکاح لازم نہ ہوگا، اور شامی میں ہے کہ اگر ولی علم ہونے کے بعد خاموش رہا تب بھی اجازت شمار نہ ہوگی اور نکاح لازم نہ ہوگا، کیونکہ مرد کی خاموشی کو شریعت نے رضا شمار نہیں کیا ہے (رد المحتار ۲/۳۱۵)۔

(مولانا سراج الدین قاسمی)

اسلامی شریعت نے عاقل بالغ (لڑکا یا لڑکی) کو خود اپنا نکاح کرنے کا اختیار دیا ہے، اور صغیر و مجنون کا نکاح اولیاء کے حوالہ کیا ہے۔

(الف) ولایت کے بارے میں لڑکی اور لڑکے میں کوئی فرق نہیں ہے، دونوں کی ولایت بلوغت سے ختم ہوتی ہے۔

(ب) نکاح کے بارے میں عاقلہ بالغہ لڑکی با اختیار ہے وہ اپنا نکاح خود کر سکتی ہے، اس کا کیا ہوا نکاح منعقد ہوگا، لیکن بہتر یہ ہے کہ وہ ولی کے مشورے اور اس کی مرضی کی پابندی کرے (رد المحتار ۲/۳۲۱)۔

(ج) عاقلہ بالغہ نے ولی کی اجازت و مرضی کے بغیر اپنا نکاح کر لیا، اور جب ولی کو اس نکاح کا علم ہوا تو اس کی اجازت و رد کا اس نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑے گا (بدائع الصنائع ۲/۲۴۱)۔

(مولانا عطاء اللہ قاسمی)

آزاد عاقل و بالغ کو شریعت نے اپنا نکاح خود کرنے کا اختیار دیا ہے، اور صغیر و صغیرہ یا معتوہ وغیرہ کے نکاح کا اختیار ان کے اولیاء کے حوالہ کیا ہے۔

(الف) ولایت کے بارے میں لڑکا اور لڑکی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، جس طرح لڑکا جب عاقل و بالغ ہو جاتا ہے تو ولی کی ولایت اس پر ختم ہو جاتی ہے، اسی طرح لڑکی بھی جب عاقلہ و بالغہ ہو جائے تو اس پر بھی ولی کی ولایت ختم ہو جائے گی۔

(ب) عاقلہ بالغہ لڑکی ولی کی مرضی کے بغیر اپنا نکاح خود کر سکتی ہے یا نہیں اور اگر کر لیا ہے تو یہ نکاح منعقد ہوا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں دو قسم کی روایت حدیث میں موجود ہے:

الأيم أحق بنفسها من وليها (مسلم شریف) اور ترمذی شریف میں ہے: **ايما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل**، اور ابوداؤد شریف میں ہے: **لا نكاح إلا بولي۔**

مذکورہ تینوں روایات میں سے دوسری روایت سے پتہ چلتا ہے کہ بغیر ولی کی اجازت کے اگر نکاح کر لیا ہے تو وہ نکاح باطل ہے، منعقد نہیں ہوا، تیسری روایت سے بھی بظاہر ایسا ہی سمجھ میں آتا ہے۔

لیکن ایسا نہیں ہے بلکہ اگر عاقلہ بالغہ نے بغیر ولی کی اجازت کے اپنا نکاح خود کر لیا ہے تو وہ نکاح منعقد ہو جائے گا، اور ایسا کرنے کا حق عاقلہ بالغہ کو ہے، اس لئے کہ مسلم شریف کی روایت اس سلسلہ میں واضح ہے "الأيم أحق بنفسها من وليها"۔ ایم کہا جاتا ہے بغیر شوہر والی عورت کو، چاہے وہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔ دوسرے یہ کہ قرآن پاک میں "حتى تنكح" استعمال ہوا ہے جس میں نکاح کی اضافت عورت کی طرف کی گئی ہے نہ کہ ولی کی طرف۔ مزید یہ کہ عورت عاقلہ بالغہ ہے، اور عاقلہ بالغہ کو جس طرح اپنے مال میں تصرف کا حق ہے اسی طرح اپنے نفس میں بھی تصرف کرنے کا حق پہونچتا ہے۔

ترمذی شریف کی روایت کو لمۃ، صغیرہ، معتوہہ پر محمول کیا گیا ہے کہ یہ لوگ اگر اپنا نکاح از خود بغیر ولی کے کر لیں تو وہ باطل ہوگا، اور ابوداؤد شریف کی روایت نفی کمال پر محمول ہے۔

خلاصہ یہ کہ عاقلہ بالغہ ولی کی مرضی کے بغیر اپنا نکاح خود کر سکتی ہے اور شرعاً اس کا نکاح منعقد بھی ہوگا اور ایسا کرنے سے لڑکی گنہگار نہیں ہوگی۔

(ج) عاقلہ بالغہ نے ولی کی اجازت اور مرضی کے بغیر اپنا نکاح کر لیا تو یہ نکاح منعقد ہو گیا، اب ولی کو اس کی خبر ہوئی اور اس نے اس سے اتفاق کیا یا اس کو رد کر دیا تو اس کا اثر نکاح پر یہ پڑے گا کہ اگر لڑکی نے غیر کفو میں نکاح کیا ہے تو ولی کو یہ حق ہوگا کہ بذریعہ قاضی اس نکاح کو رد کرادے، اور اگر کفو میں کیا ہے تو ولی کو کوئی حق اعتراض نہیں ہوگا۔

(مولانا فیاض عالم قاسمی)

(الف) ولایت کے بارے میں نابالغ و نابالغہ دونوں تساوی ہیں، البتہ درج ذیل صورت میں ولی کی ولایت ختم ہو جاتی ہے (قضاء قاضی سے فسخ کرایا جا سکتا ہے)۔

۱- جب کسی باپ دادا کے متعلق نابالغہ کے نکاح میں عدم شفقت اور مسامحت یقینی ہو جائے۔

۲- ولی فاتر العقل اور مجنون الحواس ہو۔ ہندیہ میں ہے: إذا جن الولي جنونا مطبقا تزول ولايته وإن كان يجن ويفيق لا تزول ولايته وتنفذ تصرفاته في حالة الإقامة (کذا فی الذخیرۃ ۲/۳۰۲)۔

۳- غبن فاحش وغیر کفو میں نکاح کیا گیا ہو۔

(ب، ج) قرآن کریم میں ہے: ﴿حتى تنكح زوجاً غيره﴾ یعنی نکاح کرے عورت دوسرے خاوند سے، گویا نکاح کا اختیار اللہ پاک نے عورت کو دیا، یہ نہیں فرمایا کہ نکاح کردے ولی عورت کا دوسرے خاوند سے۔

مسلم شریف میں ہے: الأيم أحق بنفسها من وليها (الحدیث) الأیم سے مراد ثیبہ بالغہ ہے کہ وہ اپنے نکاح کی خود مختار ہے: فينعقد نكاح الحرة البالغة برضائها وإن لم يعقد عليها ولي بكراً أو ثيباً (ہدایہ ۲/۲۹۴)۔

حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب رقمطراز ہیں: "بالغہ خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ، اپنی مرضی سے نکاح کرے تو نکاح صحیح ونافذ ہو جائے گا، گرچہ ایسی حالت میں کہ والدین زندہ ہوں، ان کی اجازت کے بغیر نکاح کرنا مکروہ ہے، تاہم نکاح کر لے تو منعقد ونافذ ہو جائے گا (کفایت المفتی ۵/۶۱)۔

واضح رہے کہ جب ولی کو اس نکاح کا علم ہوا تو اس نے اس نکاح سے اتفاق کیا یا رد کر دیا تو شرعاً اس کی اجازت ورد سے نکاح پر کوئی اثر نہیں ہوا، ہاں اگر عاقلہ بالغہ خود غیر کفو میں نکاح کر لیوے تو بھی نکاح صحیح ونافذ ہے البتہ ولی کو اعتراض کا حق حاصل ہے جسے بذریعہ قاضی فسخ کرایا جاسکتا ہے۔

(مولانا محمد شاہد قاسمی)

شریعت نے عاقلہ بالغہ آزاد عورت کو از خود نکاح کرنے کا اختیار دیا ہے، اور صغیر، صغیرہ، مجنون، رقیقہ کے نکاح کی ذمہ داری اولیاء کے سپرد کی ہے۔

تنویر الابصار میں ہے:

فنفذ نكاح حرة مكلفة بلا رضا ولي (ردالمحتار ۴/۱۵۵)۔

آزاد مکلفہ (عاقلہ بالغہ) کا نکاح بغیر ولی کی رضا کے نافذ ہو جائے گا۔

درمختار میں صغیر، صغیرہ، مجنون، رقیقہ کے بارے میں تحریر کرتے ہیں:

وهو أي الولي شرط صحة نكاح صغير ومجنون ورقيق لا مكلفة (ردالمحتار ۴/۱۵۵)۔

اور وہ یعنی ولی صغیر اور مجنون اور رقیق کے نکاح کی صحت کے لئے شرط ہے نہ کہ مکلفہ عورت کے نکاح کی شرط۔

(الف) لڑکے اورلڑکی کی بابت ولایت میں حکم یکساں ہے (کوئی فرق نہیں)۔

جیسا کہ عالمگیری میں ہے:

لولي الصغير والصغيرة أن ينكحهما وإن لم يرضيا سواء كانت بكراً أو ثيباً (عالمگیری ۱/۲۸۵)۔

صغیر اور صغیرہ کے ولی کو ان دونوں کے نکاح کر دینے کا حق حاصل ہے اگر چہ وہ رضامند نہ ہوں خواہ صغیرہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔

لڑکے اورلڑکی کی انتہائے ولایت بلوغ ہے، بعد البلوغ ولایت باقی نہیں رہتی۔

درمختار میں ہے:

ولا تجبر البالغة البكر على النكاح لانقطاع الولاية بالبلوغ (ردالمحتار لبنانی مطبوعہ دیوبند ۴/۱۵۹)۔

بالغہ باکرہ کو نکاح پر مجبور نہیں کیا جاسکتا بلوغ کے سبب ولایت کے منقطع ہونے کی وجہ سے۔

(ب) عاقلہ بالغہ عورت اپنے نفس پر خودمختار ہے اس لئے وہ بلا اذن ولی نکاح کرسکتی ہے اور ایسا عقد شرعاً منعقد اور صحیح ہوجائے گا، نیز لڑکی اپنے اس فعل پر گنہگار بھی نہ ہوگی۔ علامہ حصکفیؒ نے اس سلسلہ میں ایک اصول بیان کیا ہے کہ جو شخص اپنے مال میں تصرف کا حق رکھتا ہے وہ اپنی ذات پر بھی تصرف کا حق رکھے گا، اسی طرح جو شخص اپنے مال میں تصرف نہیں کرسکتا اس کو اپنی ذات پر بھی تصرف کا حق نہیں ہے، چونکہ عاقلہ بالغہ کو اپنے مال میں تصرف کا اختیار ہے اس لئے نکاح میں بھی علی حالہ تصرف برقرار رہے گا۔

درمختار میں ہے:

والأصل أن كل من تصرف في ماله تصرف في نفسه وما لا فلا (ردالمحتار ۴/۱۵۵)۔

(ج) اگر عاقلہ بالغہ عورت ولی کی اجازت اور مرضی کے بغیر اپنا نکاح کرلیتی ہے تو وہ نکاح شرعاً نافذ اور صحیح ہوگا، اولیاء کے اتفاق یا عدم اتفاق سے صحت نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑے گا جبکہ اس نے کفو میں کیا ہے (ردالمحتار ۴/۱۵۵)۔

(مولانا فرحت افتخار قاسمی)

ولی مجبر کے اختیارات:

يختص الولي المجبر بتزويج الصغيرة والصغير والكبيرة والكبير إذا جنّا، والكبيرة العاقلة البالغة إذا كانت بكراً حقيقة أو حكماً فللولي المجبر تزويج هؤلاء بدون استئذان .... ويختص الولي غير مجبر بتزويج الكبيرة العاقلة البالغة باذنها ورضاها سواء كانت بكراً أو ثيباً إلا أنه لا يشترط في إذن البكر أن تصرح برضائها فلو سكتت بدون أن يظهر عليها يدلّ على الرفض كان ذلک إذناً، أمّا الثيب فإنه لابدّ في

إذنها من التصريح بالرضا لفظاً ويصحّ العقد بدون أن يباشره الولي، كما لا يصحّ للولي أن يعقد بدون إذن المعقود عليها ورضاها، وفي كل ذلك تفصيل المذاهب (کتاب الفقہ ۲۹/۴۔۳۰)۔

متذکرہ عبارت سے مندرجہ ذیل باتیں سامنے آتی ہیں:

۱۔ لڑکا ہو یا لڑکی، بعد البلوغ حق ولایت ان دونوں پر باقی نہیں رہتا۔

۲۔ لڑکے یا لڑکیاں گو بڑے ہی کیوں نہ ہوں لیکن اگر صفت جنون کے ساتھ متصف ہیں تو وہ صغیر اور صغیرہ کے حکم میں ہیں اور ان پر حق ولایت ولی کو مکمل طور پر ہوگا۔

۳۔ عاقلہ بالغہ اگر از خود نکاح کر لیتی ہے تو نکاح منعقد ہو جائے گا، ساتھ ہی اگر ولی از خود عاقلہ بالغہ کا نکاح کرانا چاہتا ہے تو ایسی صورت میں مطلقاً حق ولایت حاصل نہ ہوگی، بلکہ عاقلہ بالغہ کا اذن واجازت ہونا ضروری ہے اس بات سے قطع نظر کہ باکرہ ہو یا ثیبہ، اسی طرح یہ بات بھی کہ اپنی رضا کا بالقول صراحت کرے ضروری نہیں بلکہ وہ سکوت جو دال علی القول ہو کافی ہوگا، البتہ ثیبہ میں صراحت بالقول ضروری ہے۔

(مولانا اخلاق الرحمن قاسمی)

بالغہ لڑکی نے اگر اپنا نکاح از خود کر لیا تو وہ منعقد ہوگا یا نہیں؟

اگر لڑکی نے بالغ ہونے کی حالت میں از خود نکاح کر لیا تو اس کا نکاح نافذ قرار دیا جائے گا، چاہے ولی سے اجازت نہ لی ہو، اس کے برخلاف اگر ولی نے زبردستی کر دیا تو یہ صحیح نہ ہوگا، بلکہ یہ اس کی اجازت پر موقوف رہے گا، جب وہ اجازت دے گی تب جا کر نافذ ہوگا (تفصیل کے لئے دیکھئے: فتاویٰ دار العلوم ۹۴/۸۔۹۵، بدائع ۲۴۲/۲، کنز ص ۱۰۰، شرح وقایہ ۲۰/۲)، ہاں البتہ اگر بالغہ نے خود کر لیا تو یہ نکاح نافذ ہوگا لیکن اولیاء کو غیر کفو کی صورت میں اعتراض کا حق رہے گا۔

(مفتی ضیاء الحق قاسمی)

خود اپنا نکاح کرنے کا حق کن لوگوں کو ہے:

شریعت اسلامیہ نے عاقل، بالغ، آزاد شخص کو اپنا نکاح خود کرنے کا اختیار دیا ہے، اور ان کے علاوہ مثلاً صغیر، صغیرہ، مجنون، مجنونہ، معتوہ، معتوہہ اور غلام، باندی وغیرہ کے نکاح کا اختیار ان کے اولیاء کے حوالے کیا ہے، اس سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس کو اپنے مال میں تصرف کرنے کا حق حاصل ہے اس کو اپنے نفس میں بھی تصرف کا حق ہوگا، اور ہر وہ شخص جس کو اپنے مال میں تصرف کرنے کا حق حاصل نہیں ہے اس کو اپنے نفس میں بھی تصرف کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا، لہذا عاقل، بالغ، آزاد کو چونکہ اپنے مال میں

تصرف کرنے کا حق حاصل ہے اس لئے اپنے نفس میں بھی تصرف کرنے کا حق حاصل ہوگا، اور جن کو اپنے مال میں تصرف کا حق حاصل نہیں ہے ان کو اپنے نفس میں بھی تصرف کا حق حاصل نہیں ہوگا بلکہ ان کے معاملات میں تصرف کرنے کا حق ان کے اولیاء کو ہوگا۔

وهو أي الولي شرط صحة نكاح صغير ومجنون و رقيق لا مكلفة فنفذ نكاح حرة مكلفة بلا رضا ولي والأصل إن كل من تصرف في ماله تصرف في نفسه وما لا فلا (درمختار ۱/۱۹۱)۔

نیز عبارت ملاحظہ ہو:

وأما ولاية الحتم والإيجاب والاستبداد شرط ثبوتها على أصل أصحابنا كون المولى عليه صغيراً أو صغيرة أو مجنونا كبيراً أو مجنونة كبيرة سواء كانت الصغيرة بكراً أو ثيباً فلا تثبت هذه الولاية على البالغ العاقل ولا على العاقلة البالغة (بدائع الصنائع ۲/۵۰۴)۔

(الف) ولایت کے بارے میں لڑکی اور لڑکے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، بلکہ دونوں کا حکم یکساں ہے، ان لوگوں پر ولی کو ولایت اجبار حاصل ہوتی ہے جب کہ یہ صغیر اور صغیرہ ہوں یا مجنون ومعتوہ ہوں، اگر چہ مجنون ومعتوہ بالغ ہو جائیں، یعنی مجنون ومعتوہ کے بالغ ہونے کے بعد بھی ان پر ولی کو ولایت اجبار حاصل ہوتی ہے جب کہ ان کے اندر عقل نہ ہو، اور جب ان کے اندر عقل ہو تو بالغ ہوتے ہی ولی کی ولایت ختم ہو جاتی ہے خواہ لڑکا ہو یا لڑکی۔

یہی وجہ ہے کہ اگر نابالغی کے زمانے میں باپ اور دادا کے علاوہ دوسرے اولیاء نے ان کا نکاح کردیا تو ان کو خیار بلوغ کا حق حاصل ہوتا ہے خواہ لڑکا ہو یا لڑکی، اس سے معلوم ہوا کہ دونوں کے درمیان ولایت میں کوئی فرق نہیں ہے بلکہ دونوں کا حکم یکساں ہے، اور بالغ ہونے کے بعد اگر یہ لوگ عقلمند ہیں تو ولی کی ولایت ان کے اوپر سے ختم ہو جاتی ہے، جس کی تائید مندرجہ ذیل عبارت سے ہوتی ہے:

وإن زوجهما غير الأب والجد فلكل واحد منهما الخيار إذا بلغ إن شاء أقام على النكاح وإن شاء فسخ (ہندیہ ۱/۲۸۵)۔

(ب) نکاح میں عاقلہ بالغہ لڑکی کا اختیار:

نکاح کے بارے میں عاقلہ بالغہ لڑکی کو خود اپنے نفس پر جو اختیار حاصل ہے وہ یہ کہ اولیاء کی مرضی اور اجازت کے بغیر اپنا نکاح از خود کرلے، لہٰذا اگر کوئی عاقلہ بالغہ از خود اپنا نکاح ولی عصبہ کی اجازت ومرضی کے بغیر کفو میں کر لیتی ہے تو یہ نکاح نافذ ودرست ہوگا اور کسی کو فسخ کرانے کا اختیار نہیں ہوگا جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول ﴿حتى تنكح زوجاً غيره﴾ میں فعل کی نسبت عورت کی طرف کی ہے، دوسری جگہ ارشاد ہے: ﴿فلا تعضلوهنّ أن ينكحن﴾، اس آیت میں بھی فعل کی نسبت عورتوں کی طرف ہے، اور ایک حدیث میں نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "الأيم أحق بنفسها من وليها" (مسلم شریف ۱/۴۵۵)۔

اس معنی کی تائید البحر الرائق کی اس عبارت سے بھی ہوتی ہے:

قوله نفذ نكاح حرة مكلفة بلا ولي لأنها تصرفت في خالص حقّها وهي من أهله لكونها عاقلة بالغة ولهذا كان لها التصرف في المال ولها اختيار الأزواج (البحر الرائق ۳/۱۱۷، ہدایہ ۲/۳۱۳، درمختار ۱/۱۹۱)۔

لیکن اگر عاقلہ بالغہ نے اپنا نکاح غیر کفو میں ولی عصبہ کی اجازت کے بغیر خود کرلیا تو اس صورت میں ولی کو اس کا حق ہوگا کہ قاضی کے یہاں بر بنائے عدم کفو تفریق کا مقدمہ دائر کر کے تفریق کا مطالبہ کرے، جیسا کہ ہدایہ کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے:

وإذا زوجت المرأة نفسها من غير كفوء فللأولياء أن يفرقوا بينهما دفعاً للضرر والعار عن أنفسهم (ہدایہ ۲/۳۲۰، ردالمحتار ۲/۲۹۷)۔

(ج) عاقلہ بالغ لڑکی نے ولی عصبہ کی اجازت ومرضی کے بغیر کفو میں اپنا نکاح کرلیا، نکاح ہونے کے بعد ولی کو اس کا علم ہوا تو اب ولی اس نکاح سے اتفاق کرے یا اسے رد کردے، اس کے اتفاق ورد سے اس نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، لیکن اگر یہ نکاح غیر کفو میں ہے تو ولی بذریعہ قاضی اس نکاح کو فسخ کراسکتا ہے ورنہ نہیں، جیسا کہ اوپر گذرا۔

الحرة العاقلة البالغة إذا زوجت نفسها من رجل هو كفوء لها أو ليس بكفوء لها وفي الخانية بكراً كانت أو ثيباً نفذ النكاح في ظاهر الرواية ...... (تاتارخانیہ ۳/۳۱)۔

(مولوی ارشاد احمد قاسمی)

☆☆☆☆☆

عاقلہ بالغہ کے نکاح پر
اولیاء کا اعتراض

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسماء گرامی

۱- مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب
۲- مفتی محبوب علی وجیہی صاحب
۳- مفتی حبیب اللہ قاسمی صاحب
۴- قاری ظفر الاسلام قاسمی صاحب
۵- مولانا برہان الدین سنبھلی صاحب
۶- مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب
۷- مفتی جمیل احمد نذیری صاحب
۸- مولانا محمد رضوان القاسمی صاحب
۹- مولانا ابوسفیان مفتاحی صاحب
۱۰- مولانا ظفر عالم ندوی صاحب
۱۱- ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی صاحب
۱۲- مفتی شبیر علی صاحب
۱۳- مفتی نسیم احمد قاسمی صاحب
۱۴- مفتی عبدالرحیم قاسمی صاحب
۱۵- مولانا عبداللہ طارق صاحب
۱۶- مولانا راشد حسین ندوی صاحب
۱۷- مولانا خورشید احمد اعظمی صاحب
۱۸- مولانا عبدالحنان صاحب
۱۹- مفتی اسماعیل صاحب بھڈکودروی
۲۰- مولانا محمد ابوالحسن علی صاحب
۲۱- مولانا خورشید انور اعظمی صاحب
۲۲- مولانا ارشاد احمد اعظمی صاحب
۲۳- مولانا محمد ثناء الہدیٰ قاسمی صاحب
۲۴- مفتی محمد احسان صاحب
۲۵- مولانا عبدالرشید قاسمی صاحب
۲۶- مولانا محمد اسعد اللہ قاسمی صاحب
۲۷- مولانا محمد روح الامین صاحب
۲۸- ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی صاحب
۲۹- مولانا محمد امین صاحب
۳۰- مولانا عبدالقیوم پالنپوری صاحب
۳۱- مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی صاحب
۳۲- مولانا عبداللطیف پالنپوری صاحب
۳۳- مفتی جمال الدین قاسمی صاحب
۳۴- مولانا ابراہیم گجیا فلاحی صاحب
۳۵- مولانا تنویر عالم قاسمی صاحب
۳۶- مولانا عطاء اللہ قاسمی صاحب
۳۷- مولانا سید اسرار الحق سبیلی صاحب
۳۸- مولانا سراج الدین قاسمی صاحب
۳۹- مولانا فیاض عالم قاسمی صاحب
۴۰- مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی صاحب
۴۱- مولانا فرحت افتخار قاسمی صاحب
۴۲- مولانا محمد صدر عالم قاسمی صاحب
۴۳- مولانا عبدالرحمٰن پالنپوری صاحب
۴۴- مولانا محمد شاہد قاسمی صاحب
۴۵- مولوی منت اللہ قاسمی، سوپول

عاقلہ بالغہ لڑکی کے ازخود کئے ہوئے نکاح پر
اولیاء کا حق اعتراض وفسخ نکاح

سوال نمبر۳: عاقلہ بالغہ لڑکی کے ازخود نکاح کر لینے کی صورت میں اولیاء کو اس نکاح پر اعتراض کرنے کا حق ہے یا نہیں؟ کیا اولیاء اس نکاح کو بذریعہ قاضی فسخ کرا سکتے ہیں؟

جوابات

اولیاء کا حق اعتراض:

اگر عاقلہ بالغہ لڑکی کفو سے مہر مثل یا اس سے زیادہ پر اپنا نکاح کرے تو ولی کو اس پر اعتراض کا حق نہیں، ہاں اگر مہر کم مقرر کرے یا غیر کفو میں نکاح کرلے تو ولی کو اعتراض کا حق حاصل ہے۔ لیکن حق اعتراض اس لڑکی کے ماں بننے سے پہلے تک ہے، چنانچہ علامہ بابرتی ولی کے حق اعتراض پر تبصرہ کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

يعني إذا لم تلد من الزوج، وأما إذا ولدت فليس للأولياء حق الفسخ كيلا يضيع الولد عمّن يربيه (عنایہ مع الفتح ۳/۲۵۸)۔

ولی کے حق اعتراض کا مطلب یہی ہے کہ ولی قاضی کے سامنے اپنا اعتراض پیش کرے اور قاضی تحقیق کر کے نکاح فسخ کردے۔ چنانچہ علامہ قہستانی ولی کے حق اعتراض کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

أي ولاية المرافعة إلى القاضي ليفسخ (جامع الرموز ۲/۲۰۱)۔

(مولانا خالد سیف اللہ رحمانی)

عاقلہ بالغہ خود اپنا نکاح کرلے اور ولی کو خبر نہ ہو تو اس صورت میں اگر غیر کفو میں کیا ہے تو نکاح نہیں ہوگا، اور اگر کفو میں کیا ہے تو ہو جائے گا۔ غیر کفو میں نکاح کرنے کی صورت میں اگر ولی کو اعتراض ہو تو قاضی کے یہاں دعویٰ کرے اور قاضی اس کے حق میں فیصلہ کرے تب فسخ ہوگا (شامی)۔

لیکن عام طور سے غیر کفو میں عدم جواز کا فتوی دیا گیا ہے۔

احقر کو اس سے اتفاق نہیں ہے، کیونکہ جن آیات قرآنیہ میں عورت کو حق دیا گیا ہے اس سے یہ بات موافقت نہیں رکھتی ہے۔ اور وہ حدیثیں جن میں بغیر اجازت ولی کے نکاح کو باطل کہا گیا ہے ضعیف ہیں یا مؤول ہیں۔ ہاں اگر ولی کو کوئی اعتراض ہے تو قاضی سے رجوع کرے، وہ حالات زمانہ کے عرف کو پیش نظر رکھ کر فیصلہ کرے گا۔ کیونکہ ہم نے بیشتر مقامات پر دیکھا ہے کہ محض ضد اور انا کی خاطر اولیاء اعتراض کرتے ہیں اور ماننے کے لئے تیار نہیں ہوتے جبکہ زوجین کے حق میں نکاح مناسب ہوتا ہے۔

(مفتی محبوب علی وجیہی)

عاقلہ بالغہ آزاد لڑکی نے اگر خود اپنا نکاح کفو میں کیا ہے تو یہ نکاح درست وصحیح ہے، لیکن اگر اس نے غیر کفو میں نکاح کیا ہے تو اس میں فقہاء حنفیہ کی آراء مختلف ہیں، بعض حضرات کے نزدیک یہ نکاح بالکلیہ منعقد ہی نہیں ہوا یعنی فاسد و باطل ہے جبکہ دوسرے حضرات اس کی صحت وانعقاد کے قائل ہیں، البتہ انہوں نے اولیاء کو اعتراض کا حق دیا ہے کہ قاضی سے نکاح فسخ کرا کے اس کا کفو میں نکاح کر دیں۔ صاحب درمختار نے دوسرے حضرات کے قول کو فساد زمانہ کی وجہ سے مختار للفتوی قرار دیا ہے، اسی طرح علامہ شامیؒ نے بھی دوسرے قول کو احوط یعنی زیادہ محتاط قرار دیا ہے، لیکن ظاہر الروایہ پہلا ہی قول ہے یعنی خواہ نکاح کفو میں کیا ہو یا غیر کفو میں، دونوں صورتوں میں نکاح درست وصحیح ہے، البتہ غیر کفو کی صورت میں اولیاء کو اعتراض کرنے کا حق حاصل ہے (درمختار ۲؍۲۹۷، ہدایہ ۲؍۲۹۴، بدائع الصنائع ۲؍۲۴۷)۔

(مفتی حبیب الله قاسمی)

جاننا چاہئے کہ ایک ولایت جبر واستبداد ہے اور دوسرے ولایت ندب واستحباب۔

چونکہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ولایت کی علت غلام میں صغر اور جاریہ میں بکارت ہے، اس لئے اگر عاقلہ بالغہ باکرہ ہو تو چونکہ وہ مصالح نکاح سے واقف نہیں ہے، اس لئے اسے صغیرہ کے ساتھ لاحق کرتے ہوئے ولی کے لئے ولایت استبداد کا ثبوت ہوگا، بخلاف ثیبہ بالغہ کے، کیوں کہ وہ مصاحبت رجال اور مصالح سے قدرے واقف ہے اس لئے اس جیسی ولایت اس پر نہ ہوگی۔

قوله إن البكر وإن كانت عاقلة بالغة فلا تعلم بمصالح النكاح، لأن العلم بها يقف على التجربة والممارسة و ذلک بالثيابة ولم توجد فالتحقت بالبكر الصغيرة فبقيت ولاية الاستبداد عليها.... بخلاف الثيب البالغة لأنها علمت بمصالح النكاح وبالممارسة و مصاحبة الرجال فانقطعت ولاية الاستبداد عليها (بدائع الصنائع ۲؍۲۴۲)۔

لیکن احناف کے نزدیک چونکہ علت صغر ہے اس لئے بالغ وبالغہ پر ولایت نہ ہوگی۔

وأما ولاية الحتم والإيجاب والاستبداد فشرط ثبوتها على أصل أصحابنا كون المولى عليه صغيراً أو صغيرة أو مجنوناً كبيراً أو مجنونة كبيرة سواء كانت الصغيرة بكراً أو ثيباً فلا تثبت هذه الولاية على العاقل البالغ ولا على العاقلة البالغة (بدائع الصنائع ۲؍۲۴۱)۔

عبارات مذکورہ سے معلوم ہوگیا کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ولایت استبداد حاصل ہوگی، اور حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ بلوغ کے بعد قصور عقل زائل ہوگیا اس لئے شرعاً وہ احکام کی مکلف ہوگی، لیکن پھر بھی ابھی وہ نکاح کے داخلی وخارجی مصالح سے واقف نہیں نیز مباشرت نکاح کے فریضہ کو وہ ازخود انجام نہیں دے سکتی اس لئے اس پر ولایت جبر واستبداد تو حاصل نہ ہوگی، ہاں ولایت استحباب حاصل ہوگی۔ بہرکیف اس جزئیہ کا حکم یہ ہے کہ اگر عاقلہ بالغہ نے کفو میں نکاح کرلیا ہے تو ولی کو اعتراض کا حق نہیں ہونا چاہئے، ولی اس سلسلہ میں کوئی رخنہ ڈالے گا تو بذریعہ قاضی اسے نافذ کرایا جاسکتا ہے، حضرت امام ابویوسفؒ کا بھی یہی مسلک ہے جسے حضرت امام طحاوی نے نقل فرمایا ہے (دیکھئے: مبسوط ۵؍۱۰)۔

(قاری ظفر الاسلام قاسمی)

سوال نمبر ۲ کی شق ''ب'' کے تحت جواب گذر چکا (بظاہر یہ سوال مکرر معلوم ہورہا ہے) سوال نمبر ۲ اور اس کی شقوں الف، ب، ج کے اندر اس کا مفہوم آگیا ہے۔

(مولانا برہان الدین سنبھلی)

اگر کسی عاقلہ بالغہ آزاد مسلمہ عورت نے شرائط کا لحاظ کرتے ہوئے اپنا نکاح ازخود کرلیا ہے تو ولی کو حق اعتراض نہیں رہتا۔ ہاں اگر بلالحاظ شرط مثلاً غیر کفو میں یا مہر مثل سے نہایت کم مہر کے بدلے نکاح کیا تو دفع عار کے لئے ولی کو حق اعتراض ملتا ہے، چنانچہ بعض صورتوں میں بذریعہ قاضی اس نکاح کو ولی فسخ کراسکتا ہے۔

(مولانا زبیر احمد قاسمی)

اگر عاقلہ بالغہ نے اپنا نکاح غیر کفو میں کرلیا ہو تو اولیاء کو اعتراض کا حق ہے، وہ اس نکاح کو فسخ کراسکتے ہیں، بلکہ مفتیٰ بہ قول یہ ہے کہ ایسا نکاح منعقد ہی نہ ہوگا (دیکھئے: درمختار مع ردالمحتار ۲؍۳۲۲-۳۲۳، نیز فتح القدیر ۳؍۱۵۷، البحر الرائق ۳؍۱۱۰)۔

(مفتی جمیل احمد نذیری)

عاقلہ بالغہ لڑکی نے اپنا نکاح اگر کفو میں کیا ہو تو حنفیہ کے نزدیک بالاتفاق ولی اس نکاح کو فسخ کرانے کا اختیار نہیں رکھتا (بدائع الصنائع ۲/۵۱۵) لیکن اگر غیر کفو میں کیا ہو تو ولی اس نکاح پر اعتراض کر سکتا ہے، دوسرے فقہاء کے نزدیک "ولی" کے بغیر عاقلہ و بالغہ خود اپنا نکاح نہیں کر سکتی۔

(مولانامحمد رضوان القاسمی)

عاقلہ بالغہ لڑکی کے از خود نکاح کر لینے کی صورت میں اولیاء کو اس نکاح پر اعتراض کرنے کا حق اس وقت ہوتا ہے جب کہ اس نے غیر کفو میں ولی کی رضامندی کے بغیر نکاح کر لیا ہو، نیز مہر مثل سے کم پر نکاح کی صورت میں بھی اولیاء کو اعتراض کا حق ہے، اور اولیاء اس نکاح کو بذریعہ قاضی فسخ کرا سکتے ہیں (درمختار ۲/۳۲۲)۔

(مولانا ابوسفیان مفتاحی)

اولیاء کا حق اعتراض وحق فسخ:

اس سوال کا جواب اوپر آچکا ہے کہ کفو میں تو نکاح منعقد ہو جائے گا لیکن غیر کفو میں اولیاء کو اعتراض کا حق اور نکاح کو فسخ کرانے کا حق حاصل ہوگا۔ راقم کا خیال ہے کہ جہاں نظام قضاء موجود ہو وہاں قاضی کی عدالت میں معاملہ پیش کر کے نکاح فسخ کرالیا جائے گا، اور جہاں نظام قضاء موجود نہ ہو وہاں نکاح ہی منعقد نہ ہوگا یا نکاح غیر معتبر سمجھا جائے گا۔ (درمختار ۳/۲۲۶، المفصل فی احکام المرأۃ ۶/۴۳۰)

اس موقع پر صاحب عنایہ نے ایک وضاحت یہ بھی کی ہے کہ غیر کفو کی صورت میں اولیاء کو حق اعتراض یا حق فسخ اس وقت حاصل ہوگا جب اس مرد سے عورت کو کوئی اولاد نہ ہوئی ہو یا حمل ظاہر نہ ہوا ہو، اگر حمل کا ظہور ہو گیا یا اولاد ہو گئی تو پھر فسخ کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا۔

ولكن للولي الاعتراض في غير الكفوء يعني إذا لم تلد من الزوج وأما إذا ولدت فليس للأولياء حق الفسخ كي لا يضيع الولد (عنایہ علی ہامش فتح القدیر ۳/۱۶۰)۔

(مولانا ظفر عالم ندوی)

کسی زمانہ کی قدریں اولیاء کو اس طرح کے نکاح پر اعتراض اور قاضی کے ذریعہ فسخ کی اجازت دیتی رہی ہوں، فی زمانہ اس میں خیر کی بہ نسبت شر کا پہلو غالب ہے۔

(ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی)

عاقلہ بالغہ لڑکی کے از خود نکاح کر لینے کی صورت میں اولیاء کو اس نکاح پر اعتراض کرنے کا کوئی حق نہیں ہے بشرطیکہ اس لڑکی نے کفو میں نکاح کیا ہو، ایسی صورت میں اولیاء بذریعہ قاضی اس نکاح کو فسخ نہیں کرا سکتے، اور اگر غیر کفو میں کیا ہو تو اولیاء کو تولد سے پہلے فسخ کرانے کا حق ہوگا، تولد کے بعد نہیں۔ حوالہ گذر چکا۔

(مفتی شیر علی)

عاقلہ بالغہ لڑکی کے خود سے نکاح کرنے کی مختلف صورتوں اور ان کے احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: درمختار (۲۹۶/۲۔ ۲۹۷) ہدایہ مع الفتح (۲۵۸/۰) بدائع الصنائع (۲۴۷/۲)۔

(مفتی نسیم احمد قاسمی)

فسخ کا حق:

امام ابوحنیفہ، زفر و ابو یوسف کے نزدیک بالغہ کا کیا ہوا نکاح جائز ہے، خواہ کفو سے نکاح کیا ہو یا غیر کفو سے کیا ہو، کامل مہر پر کیا ہو یا ناقص مہر پر، البتہ غیر کفو سے نکاح کے وقت اور ناقص مہر کی صورت میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک اولیاء کو اعتراض کا حق حاصل ہے، امام ابوحنیفہ کے قول کی طرف امام محمد کا رجوع مروی ہے۔ جیسا کہ تفصیل گذر چکی (دیکھئے: بدائع الصنائع ۲/۲۴۷)۔

علامہ کاسانی نے فرمایا کہ اگر بالغہ نے غیر کفو میں نکاح کر لیا تو اس کے نافذ کرنے میں اگرچہ اولیاء کا ضرر ہے اور نافذ نہ کرنے میں عورت کی اہلیت کو باطل کرنے کا ضرر ہے، اور اصل یہ ہے کہ دو ضرروں کے جمع ہونے کی حالت میں ممکن حد تک دونوں کو دفع کیا جائے، یہاں ان کو دفع کرنے کی صورت یہ ہے کہ عورت کے ضرر کو دفع کرنے کے لئے ہم نے نکاح کو نافذ کر دیا، اور اولیاء کے ضرر کو دفع کرنے کے لئے نکاح کو لازم نہیں کیا اور اولیاء کو اعتراض کا حق دیدیا (بدائع الصنائع ۲/۲۴۸)۔

(مفتی عبد الرحیم قاسمی)

ولایت اجبار:

اگر عاقل بالغ لڑکی اپنی پسند سے کوئی ایسا رشتہ طے کرے جو والدین کو پسند نہ ہو یا والدین اس کو معاشرتی سطح کے لحاظ سے بے میل سمجھتے ہوں تو کیا ان کو یہ حق حاصل ہے کہ لڑکی کو یہ نکاح نہ کرنے کے لئے مجبور کر دیں؟ ایسا کرنا فقہ کی اصطلاح میں ولایت اجبار کہلاتا ہے۔

فقہاء کرام میں دونوں طرح کی رائیں پائی جاتی ہیں، اس کی تفصیلات میں جائے بغیر ہمیں یہ دیکھنا چاہئے کہ:

۱۔ اگر والدین اور اہل خاندان کو ولایت اجبار حاصل رہتی ہے تو اس میں بھی بعض بے اعتدالیاں در آتی ہیں مثلاً یہ کہ کبھی کبھی وہ اپنی انا کی خاطر یا کسی ذاتی غرض کی وجہ سے ایسا رشتہ تجویز کر دیتے ہیں جو لڑکے اور لڑکی کے حق میں درست نہیں ہوتا۔

۲۔ لیکن اس بے اعتدالی سے بچنے کے لئے بعض حضرات جو یہ تجویز کرتے ہیں کہ عاقل بالغ لڑکی کو اپنے بارے میں فیصلہ کرنے کا خود اختیار ہونا چاہئے وہ بھی ایک دوسری انتہاء پر پہنچ رہے ہیں، وہ غالبًا اس حقیقت پر توجہ نہیں دے رہے ہیں کہ اٹھارہ بیس سال کی نوعمر لڑکی جو زمانے کے نشیب وفراز اور انسانی نفسیات کی پیچیدگیوں اور مستقبل کے اندیشوں سے ناواقف اور ناتجربہ کار ہے اس کا اپنے بارے میں فیصلہ کچھ بہت زیادہ دوراندیشانہ نہیں ہوسکتا۔

اس لئے اس معاملہ میں بہت گہرائی سے غور کرنے کی ضرورت ہے، کم ازکم یہ تو ضرور ہی ہونا چاہئے کہ والدین جو رشتہ تجویز کریں لڑکی کی کسی معتمد سہیلی یا عزیزہ کے ذریعہ اس سے اس بارے میں مشورہ کرلیں اور اسے پوری بات اور پورے حالات بتا کر اسے سوچنے کا موقع دیں، اسی طرح اگر لڑکی یا لڑکا کوئی رشتہ اپنے لئے پسند کریں تو والدین اور خاندان کے اپنے بزرگوں سے مشورہ کرلیں، اور پھر ہر ایک انصاف واعتدال سے رائے دے، ذاتی انا یا جذباتیت یا خود غرضی اور جلد بازی سے کوئی فیصلہ نہ کیا جائے۔

(مولانا عبد اللہ طارق)

اس کا ذکر جواب نمبر ۲ کے ضمن میں تفصیل سے کیا جاچکا ہے کہ عاقلہ بالغہ لڑکی نے اگر کفو میں نکاح کیا ہے تو ولی کو فسخ کا حق نہیں ہے، البتہ غیر کفو میں کیا ہو تو ظاہر الروایہ کے مطابق اسے اعتراض کرنے اور نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل ہے۔

(مولانا راشد حسین ندوی)

اولیاء کو حق اعتراض ہے یا نہیں؟

اس کی تفصیل سوال نمبر ۲ کے جز "ج" میں گذر چکی ہے، نیز دیکھئے: البحر الرائق (۱۰۹/۳)۔

(مولانا خورشید احمد اعظمی)

اس سوال کا جواب سوال نمبر ۲ کے ضمن میں گذر چکا۔

(مولانا عبد الحنان)

ولی کی اجازت کے بغیر بالغہ کا نکاح:

اگر کوئی بالغہ لڑکی اپنے ولی کی اجازت ورضامندی کے بغیر کسی لڑکے سے اپنا نکاح خود طے کرکے پڑھ لے، تو اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ جس لڑکے سے اس نے نکاح کیا ہے وہ لڑکا اس لڑکی کا کفو ہے یا نہیں، اور لڑکی نے اپنی مہر مثل کی پوری مقدار یا اس سے زائد مہر طے کرکے نکاح کیا ہے یا اپنی مہر مثل سے کم مقدار میں مہر طے کرکے نکاح کیا ہے؟

اگر اس لڑکی نے یہ نکاح اپنے کفو لڑکے سے کیا ہے اور اپنی پوری مہر مثل یا اس سے زائد مقدار میں مہر طے کر کے نکاح کیا ہے تو اس صورت میں یہ نکاح جائز اور نافذ ہوگا اور ولی کو اسلامی عدالت میں اس نکاح کو چیلنج کرنے کا کوئی حق نہ ہوگا، اگر چہ یہ نکاح احادیث ولایت کے مخالف ہونے کی وجہ سے کراہت سے خالی نہ ہوگا۔

اور اگر لڑکی نے بلا رضائے ولی یہ نکاح اپنے کفو لڑکے سے کیا ہے لیکن اپنی مہر مثل سے کم مقدار میں مہر طے کر کے کیا ہے، تو اس صورت میں یہ نکاح جائز اور درست تو ہوگا، مگر لڑکی کے ولی کو اعتراض کا حق ہوگا یعنی وہ اسلامی عدالت کے توسط سے شوہر سے یہ مطالبہ کر سکتا ہے کہ یا تو وہ لڑکی کا مہر بڑھا کر مہر مثل (یعنی لڑکی کے آبائی خاندان کی عورتوں کا جو مہر رائج ہے) کی مقدار پوری کر دے، ورنہ اسلامی عدالت اس کا نکاح فسخ کر دے۔ ولی کے ایسے مطالبہ کی صورت میں اگر لڑکے نے مہر مثل کی مقدار پوری کر دی تب تو یہ نکاح برقرار رہے گا، ورنہ اسلامی عدالت اس کا نکاح فسخ کر دے گی۔

اگر لڑکی نے یہ نکاح اپنی مہر مثل کی پوری مقدار میں یا اس سے کم میں اپنے ولی کی صریح اجازت کے بغیر ایسے لڑکے سے کیا ہو جو کفاءت کے اوصاف معتبرہ میں سے صرف کسی ایک وصف میں یا متعدد اوصاف میں اس لڑکی کا کفو نہیں ہے: اس صورت میں یہ نکاح قول مفتیٰ بہ کے مطابق سرے سے جائز اور صحیح ہی نہ ہوگا (مجمع الانہر ۱/۳۳۲، رد المحتار ۲/۲۹۷، نیز اس حکم کی تفصیلات کے لئے دیکھئے: مجموعۃ الفتاوی ۲/۳۳، امداد المفتین ۵۵۰، فتاوی محمودیہ ۳/۲۳۹، احسن الفتاوی ۵/۹۶، فتاوی رحیمیہ ۵/۲۵۸)۔

(مفتی اسماعیل بھدکودروی)

اس کی تفصیل سوال نمبر ۲ کے جواب "ب" اور "ج" میں گذر چکی ہے (دیکھئے: شامی ۳/۵۶-۵۷)۔

(مولانا محمد ابو الحسن علی)

ولی کو حق اعتراض کب حاصل ہوتا ہے؟

اگر کسی عاقل بالغ لڑکی نے اپنا نکاح از خود کسی کفو سے کر لیا ہے تو وہ نکاح صحیح ہے اور ولی کو اعتراض کرنے کا حق نہیں ہے، لیکن اگر کسی غیر کفو سے نکاح کر لیا ہے تو اس پر ولی کو اعتراض کا حق حاصل ہے اور وہ قاضی کے سامنے مسئلہ پیش کر کے فسخ کرا سکتا ہے۔

جامع الرموز میں ہے: نفذ نکاح حرة مكلفة من غير كفوء بلا ولي، وله الاعتراض ههنا (جامع الرموز ۲/۲۵۳، نیز فتاوی قاضی خاں ۱/۱۶۲)۔

مذکورہ بالا عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر کفو سے کیا ہوا نکاح بھی منعقد ہو جاتا ہے، مگر ولی کو حق اعتراض حاصل رہتا ہے، جبکہ امام صاحب سے ایک روایت ہے کہ غیر کفو سے کیا ہوا نکاح سرے سے منعقد ہی نہیں ہوتا۔ البحر الرائق میں ہے:

روى الحسن عن الإمام انه إن كان الزوج كفؤا نفذ نكاحها وإلا فلم ينعقد أصلا (البحر الرائق ۳/۱۱۰)۔
اور ہمارے اکثر مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہے، اور اسی پر فتوی دیا ہے (جامع الرموز ۲/۲۵۳)، نیز اسی کو اقرب إلی الاحتیاط بتایا ہے (درمختار ۲/۳۲۳)۔ صاحب درمختار نے بھی اسی کو مختار کہا ہے (۲/۳۲۳)۔

(مولانا خورشید انور اعظمی)

بالغہ دوشیزہ لڑکیوں کے نکاح میں اولیاء کا کیا رول ہو؟ علماء کے نزدیک اس سلسلہ میں کافی نزاع رہا ہے، مسلک حنفی اس معاملے میں عورتوں کو پورا اختیار دیتا ہے اور اولیاء کے مفاد کی رعایت کے لئے ان کو اعتراض کا حق عطا کرتا ہے، امام محمد نے الگ رائے ظاہر کی تھی لیکن کہا جاتا ہے کہ انہوں نے اپنے قول سے رجوع کرلیا اور اولیاء کی رضامندی کے بغیر نکاح کی صحت کے قائل ہوگئے۔

دوسری طرف دوسرے علماء دوشیزہ بالغہ لڑکیوں کے عقد نکاح کے لئے اولیاء کو ان کی مرضی پر چھوڑ دیتے ہیں، البتہ وہ اولیاء کے دائرہ کو بالکل تنگ کردیتے ہیں اور یہ حق صرف باپ کو یا زیادہ سے زیادہ دادا کو دیتے ہیں اس شرط کے ساتھ کہ وہ معاملہ فہم ہوں۔

ہر ایک نے اپنے موقف کے ثبوت میں زوردار استدلال کیا ہے اور آیات قرآنیہ واحادیث نبویہ اور امثال ونظائر کو پیش کیا ہے، ابن رشد نے تفصیل سے ان دلائل کا جائزہ لیا ہے، اور یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ رشتہ زواج کے سلسلے میں بالغہ لڑکیوں کی رائے کو نظر انداز کرنا مناسب نہیں، ابن القیم کا خیال بھی یہی ہے، موجودہ دور کے علماء نے بھی کثرت سے اس خیال کی وکالت کی ہے۔

لیکن کیا ہم لڑکیوں کو مکمل آزادی دے دیں جیسا کہ فقہ حنفی کا رجحان رہا ہے، علوم حدیث سے جڑے علماء اس کے شدید مخالف ہیں، ابن ماجہ، دارقطنی اور بیہقی کی ایک حدیث ہے کہ عورت اپنی شادی خود نہ کرے، کیونکہ جو عورت اپنی شادی خود کرلے بدکار ہے (ابن ماجہ، دارقطنی، بیہقی، نیل الاوطار)۔

شوکانی نیل الاوطار میں ابن المنذر سے نقل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ صحابہ میں سے کسی کو اس کے خلاف نہیں جانتے (نیل الاوطار ۶/۱۳۶)۔

امام محمد کی رائے اس معاملہ میں سب سے زیادہ مناسب ہے، جس کے مطابق لڑکی کا کیا ہوا عقد اولیاء کی اجازت تک موقوف ہوگا، اور اگر ابوثور کا قول (جو کہ سوال نمبر ۲ کے ضمن میں گزر چکا ہے) اختیار کرلیا جائے تو پھر سارے نصوص پر عمل بھی ہوجائے گا اور ہر ایک کے جذبات کی رعایت بھی۔

(مولانا ارشاد احمد اعظمی)

ولی کو حق فسخ:

اس روایت (لا نكاح إلا بولي) کو اگر کسی درجہ میں صحیح مان لیا جائے تو بھی اس کا مطلب یہ ہوگا کہ " لا يلزم النكاح بدون الولي "یعنی بغیر ولی کی مرضی کے اس کا لزوم نہیں ہوگا اور اسے لڑکی کے غیر کفو میں نکاح کرنے یا مہر مثل سے کم پر نکاح کرنے کی صورت میں حق فسخ ملے گا، جب تک کہ لڑکی صاحب اولاد نہ ہوگئی ہو، اب اگر ولی نے اس نکاح کے خلاف استغاثہ کیا تو قاضی اس بنیاد پر زوجین کے درمیان تفریق کرادے گا، ہدایہ میں ہے:

إذا زوّجت المرأة نفسها من غير كفوء فللأولياء أن يفرقوا بينهما دفعاً لضرر العار عن أنفسهم (ہدایہ ۲/۳۰۰)۔

جب عورت غیر کفو میں اپنا نکاح کرے تو اولیاء کو ان دونوں کے درمیان تفریق کرانے کا اختیار ہوگا تاکہ اپنی ذات سے ضرر عار کو دفع کرسکیں۔

فقہاء احناف نے ظاہر روایات کی حیثیت سے یہی بات نقل کی ہے، لیکن حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہؒ سے دوسرا قول یہ نقل کیا ہے کہ لڑکی کا غیر کفو میں بغیر ولی کی اجازت سے کیا ہوا نکاح جائز ہی نہیں ہوگا اور اسی پر فتویٰ نقل کیا ہے، شامی میں ہے:

يفتى في غير الكفوء بعدم جوازه أصلاً وهو المختار لفساد الزمان (رد المحتار ۲/۲۹۷)۔

غیر کفو میں عدم جواز کا فتویٰ دیا جائے گا اور فساد زمان کی وجہ سے یہی مختار ہے۔

عام طور پر متاخرین فقہاء نے حسن بن زیاد والے قول پر فتویٰ دیا ہے، فتاویٰ دار العلوم، کفایت المفتی، امداد الفتاویٰ، فتاویٰ رحیمیہ وغیرہ دیکھنے سے بھی اکابر علماء اور اصحاب افتاء کی راجح رائے یہی معلوم ہوتی ہے کہ یہ نکاح ہوگا ہی نہیں، بلکہ بعض جوابات میں تو یہاں تک صراحت ہے کہ لڑکی کا دوسرا نکاح جو ولی نے کیا ہے اسلئے درست ہے کہ پہلا نکاح غیر کفو کی وجہ سے جو لڑکی نے خود کیا تھا منعقد ہی نہیں ہوا تھا، علامہ شامی نے اس قول کی پسندیدگی کی وجہ فساد زمان کو قرار دیا ہے، لیکن یہ کوئی علت منصوصہ نہیں ہے، اس لئے آج کے بدلے ہوئے حالات میں جب بغیر ولی کی رضا اور اجازت کے غیر کفو میں نکاح کا رجحان بڑھ رہا ہے، سماجی قدریں ٹوٹ رہی ہے، کفو میں اچھے رشتوں کی تلاش ایک مسئلہ بن گیا ہے، تلک و جہیز کی لعنت نے ولی کو بھی کفو اور عدم کفو کے مسئلہ پر اصرار سے بے نیاز کردیا ہے، ایسے میں ظاہر روایات پر فتویٰ دینا عائلی زندگی کو انتشار سے بچانے کی غرض سے بہتر معلوم ہوتا ہے، اور عملاً ایسا ہو بھی رہا ہے۔

پھر چونکہ عدم کفو میں نکاح اولیاء کے لئے کبھی باعث ننگ و عار بھی سمجھا جاتا ہے، اور اس سے ان کی سماجی حیثیت متاثر ہوتی ہے اس لئے انعقاد نکاح کو ولی کی اجازت پر موقوف قرار دیا جائے اگر ولی کو اعتراض نہ ہو یا اس کی رضا کا پتہ دلالۃً چل جائے، مثلاً اس نے اپنی لڑکی کی طرف سے مہر و نفقہ طلب کیا یا اسے ہدایا بھیجے جو شادی کے بعد سماج میں بھیجنے کا رواج ہے تو یہ نکاح نافذ ہوجائے گا،

بصورت دیگر اسے اختیار ہوگا کہ وہ قاضی کے یہاں اس نکاح کے خلاف استغاثہ کرے،استغاثہ کا یہ حق اسے اس وقت تک ملے گا جب تک عورت اپنے اس شوہر سے ماں نہیں بن جاتی (الجوہرۃ النیر ۃ ۶۲/۲)۔

اس ساری بحث کا حاصل یہ ہے کہ عاقلہ بالغہ لڑکی کے از خود نکاح کر لینے کی صورت میں نکاح شرعاً منعقد ہو جاتا ہے بشرطیکہ اس نکاح میں کفو اور مہر مثل کی رعایت کی گئی ہو،اس صورت میں نہ تو لڑکی گناہگار ہوتی ہے اور نہ ہی ولی کے رد کرنے سے نکاح پر کوئی اثر پڑتا ہے،البتہ اگر نکاح غیر کفو میں ہو اور مہر مثل سے کم پر ہو تو اولیاء کو اس نکاح پر اعتراض کا حق ہوگا اور وہ اس نکاح کو بذریعہ قاضی فسخ کرا سکتے ہیں۔

(مولانامحمد ثناء الہدیٰ قاسمی)

عاقلہ بالغہ لڑکی اگر کفو میں ولی کی رضامندی کے بغیر نکاح کر لے تو ولی کے رد کرنے کا اس پر کوئی اثر نہیں ہوتا،البتہ اگر ولی کی رضا کے بغیر غیر کفو میں نکاح کرے تو ظاہر الروایہ یہ ہے کہ امام اعظم،امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک نکاح درست ہو جائے گا،اس کے بعد اگر ولی اس پر رضا کا اظہار کر دے تو درست ہے،اور اگر ولی نے اسے رد کر دیا تو اس کو یہ اختیار حاصل ہے کہ بذریعہ قاضی اس نکاح کو فسخ کرا دے۔

من نكحت غير كفوء فرق الولي وهذا ظاهر في انعقاده صحيحا و هو ظاهر الرواية عن الثلاثة، فتبقى أحكامه من إرث وطلاق وقدمنا أنه يشترط في هذه الفرقة قضاء القاضي (البحر الرائق ۱۲۸/۳، وکذا فی الہندیہ ۲۹۲/۱)۔لیکن عاقلہ بالغہ پر یہ ولایت اولیاء کو اس لئے دی گئی ہے کہ اگر اس نکاح میں نباہ نہ ہونے کا گمان ہو یا یہ نکاح ان کی سماجی یا عرفی عزت پر داغ کا باعث ہو تو وہ اس کو فسخ کرا سکتے ہیں،اور یہ بات کس درجہ درست ہے اس کے لئے قاضی شرعی کے فیصلہ کو شرط قرار دیا گیا ہے،تاہم عاقلہ بالغہ خود مختار ہے،اگر وہ اپنا نکاح خود بھی کرے اور نباہ ہو سکتا ہو تو اولیاء کو بھی اس پر راضی ہو ہی جانا چاہئے۔

(مفتی محمد احسان)

عاقلہ بالغہ کے از خود نکاح کر لینے کی صورت میں اولیاء کو اس نکاح پر حق اعتراض صرف دو صورتوں میں حاصل ہوتا ہے:

ایک یہ کہ عاقلہ بالغہ نے از خود نکاح غیر کفو میں یا مہر مثل سے کم پر کیا ہو۔

دوسرا یہ کہ عاقلہ بالغہ نے کفو میں عقد نکاح کیا لیکن مہر مثل سے کم پر،اگر شوہر نے قبول کر لیا تو عقد لازم ہو جائے گا،اور اگر قبول نہ کیا تو یہ مقدمہ قاضی کے پاس جائے گا تا کہ قاضی نکاح فسخ کر دے (فقہ السنہ ۱۱۳/۲)۔

اور اگر اس عاقلہ بالغہ کا کوئی وارث نہ ہو یا بالکل کوئی ولی ہی نہ ہو یا ولی ہو مگر وہ عصبہ میں سے نہ ہو تو ان میں سے کسی کو بھی حق

اعتراض حاصل نہیں ہوگا، خواہ وہ عورت کفو میں یا غیر کفو میں نکاح کرے، مہر مثل یا اس سے کم پر کرے کیونکہ معاملہ اس حالت میں تنہا اسی کی طرف لوٹتا ہے اور وہ اپنے حق خاص میں تصرف کی مالک ہے، اور چونکہ اس کے لئے ایسا کوئی ولی بھی نہیں ہے جو غیر کفو میں شادی کرنے سے منع کرے لہذا معاملہ ساقط ہو جائے گا (ایضا)۔

(مولانا عبد الرشید قاسمی)

کیا لڑکی کے از خود کئے ہوئے نکاح پر ولی کو حق اعتراض ہے:

فقہاء کرام یہ لکھتے ہیں کہ اگر عاقلہ بالغہ لڑکی از خود اپنا نکاح ہم پلہ کفو میں کر لیتی ہے تو اس پر کسی کو حق اعتراض نہیں ہے، اور اگر غیر کفو میں نکاح کرتی ہے تو پھر ولی کو اعتراض کا حق ہوتا ہے اور ولی کو حق فسخ نکاح بھی ہوتا ہے، اور علت یہ بیان کی ہے کہ غیر کفو میں نکاح کر لینے کی صورت میں ولی کو شرم اور عار محسوس ہوتی ہے، چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

(وإذا زوجت نفسها من غير كفء فللأولياء أن يفرقوا بينهما) دفعاً لضرر العار عن أنفسهم (ہدایہ ۱۸۷/۳)۔

اشکال: اس مسئلہ میں اگر ذرا غور وفکر سے کام لیا جائے اور سوچا جائے تو یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ فقہاء کرام غیر کفو میں نکاح کرنے کی صورت میں جو علت "دفعاً لضرر العار عن أنفسهم" بیان کرتے ہیں یہ علت ایک اور جگہ بھی موجود ہے، وہ جگہ یہ ہے کہ مثلاً اگر کوئی لڑکی نافرمان اور فاسق ہے اور گھر سے بھاگ جاتی ہے خواہ تنہا بھاگے یا کسی ہم کفو لڑکے کے ساتھ بھاگ جائے اور پھر عدالت میں جا کر یا ویسے ہی کسی جگہ جا کر شرائط نکاح کے ساتھ گواہوں کی موجودگی میں ہم کفو کے ساتھ ایجاب وقبول کر لے تو یہ نکاح عند الاحناف صحیح اور درست ہوتا ہے حالانکہ اس صورت میں بھی تو اولیاء کے لئے عار اور شرم ہے بلکہ شرفاء اور دینداروں کی نظر میں یہ حرکت اشد عار ہے مگر اس صورت میں کسی نے بھی اولیاء کے لئے حق اعتراض کا قول نہیں کہا، پس جب یہاں حق اعتراض نہیں جبکہ یہ اشد عار ہے تو پھر غیر کفو میں نکاح کر لینے کی صورت میں کیوں حق فسخ اور حق اعتراض ہوگا؟ جو علت یہاں ہے وہی علت وہاں بھی ہے، چنانچہ ان لوگوں کے قول کے بموجب جو نسب وحرفت کو بھی کفاءت میں شمار کرتے ہیں کتنے ہی ایسے واقعات کہ لڑکی کسی ہم کفو کے ساتھ بھاگ جاتی ہے اور نکاح کر لیتی ہے اور اولیاء کسی بھی طرح سے علیحدگی کی صورت اختیار کرنے پر بضد رہتے ہیں کیونکہ وہ اس کو اشد عار سمجھتے ہیں، اور نوبت یہاں تک پہونچتی ہے کہ زور وزبردستی علیحدگی کرا دیتے ہیں جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ لڑکی زندگی سے ہی ہاتھ دھو بیٹھتی ہے (خودکشی کر لیتی ہے) ایسی حالت میں جان کی طرف نظر ہوگی یا حق فسخ کی طرف؟

بہر حال اگر "دفعاً لضرر العار عن أنفسهم" کو ہی حق اعتراض اور حق فسخ کی علت قرار دیا جائے تو یہ علت اس صورت میں بھی ہوگی جب کہ لڑکی ہم کفو کے ساتھ گھر سے بھاگ جائے اور نکاح کر لے۔

چنانچہ اسی وجہ سے مولانا شاہ محمد اسماعیل صاحب شہیدؒ دونوں کے درمیان فرق نہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:
اور اگر عورت بالغہ اپنا نکاح کسی غیر کفو سے آپ کر لے تو اس پر کسی کو اختیار نہیں کہ فسخ کرے (تقویۃ الایمان ۱۵۱، مطبوعہ دارالکتاب دیوبند)۔

خلاصہ یہ ہے کہ جو حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں موجودہ دور کے اعتبار سے یہی لائق عمل ہونا چاہئے، کیونکہ اولیاء کو حق فسخ ہونے کی وجہ سے بہت سی لڑکیاں اور بہت سے لڑکے اپنی زندگی سے ہی ہاتھ دھو بیٹھتے ہیں۔

(مولانا اسعد اللہ قاسمی)

عاقلہ بالغہ لڑکی نے اگر از خود نکاح کر لیا تو وہ شرعاً منعقد ہو گیا، البتہ اگر غیر کفو میں کرے تو اولیاء کو اعتراض کا حق حاصل ہے اور قاضی کے ذریعہ نکاح فسخ کرا سکتا ہے۔

جیسا کہ فتاویٰ شامی میں ہے:

نفذ نكاح حرة مكلفة بلا رضا ولي ...... وله أي للولي إذا كان عصبة ...... الاعتراض في غير الكفء فيفسخه القاضي ويتجدد بتجدد النكاح (الفتاوی الشامیہ ۳/۵۶)۔

(مولانا محمد روح الامین)

عاقلہ بالغہ لڑکی کے از خود نکاح کر لینے کی صورت میں اولیاء کو اس نکاح پر اعتراض کرنے کا حق تو ہے مگر اس نکاح میں کفاءت ہو تو فسخ کرانے کا اختیار نہیں ہے، اگر کفو نہ ہو تو ولی مجبر کو اختیار ہے خواہ نکاح قائم رکھے یا فسخ کرے (شرح وقایہ)۔

(ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی)

عاقلہ بالغہ لڑکی کے از خود نکاح کر لینے کی صورت میں اولیاء اس نکاح پر اعتراض نہیں کر سکتے اور نہ فسخ کرا سکتے ہیں جب کہ کفو اور مہر مثل کی صورت میں ہو۔ البتہ مہر مثل سے کم ہونے کی صورت میں اس نکاح کو بذریعہ مسلم حاکم فسخ کرا سکتے ہیں (ہدایہ ۲/۲۹۳)۔

(مولانا محمد امین)

اس سوال کا جواب سوال دوم کے جواب میں ضمناً آچکا ہے۔

(مولانا عبد القیوم پالنپوری)

عاقلہ بالغہ لڑکی غیر کفو میں بلا اجازت ولی ازخود نکاح کرلے تو اس نکاح پر اولیاء کو اعتراض کرنے کا حق ہے، اس مسئلہ میں ائمہ کے دلائل اور ان کے اختلاف کی تفصیل کے لئے دیکھئے: (بدائع الصنائع ۲/۳۱۸، الجوہرۃ النیرۃ ۲/۱۷-۱۸، بدایۃ المجتہد ۲/۷، المغنی ۶/۳۴۹-۳۵۰، المجموع شرح المہذب ۱۵/۳۰۲، المحلی ۹/۴۵۱، ہدایہ ۱/۳۱۳، شرح معانی الآثار ۲/۷، ترمذی ۱/۲۰۹، ابواب النکاح، ابوداؤد ۱/۲۸۴، ابن ماجہ ۱/۱۳۵، فتاویٰ ہندیہ ۱/۲۹۳-۲۹۴، موطا امام مالک ۲/۲۱۶، کتاب الطلاق)۔

(مولانا محمد مصطفی قاسمی)

عاقلہ بالغہ لڑکی کے ازخود نکاح کرلینے کی صورت میں اولیاء کو اس نکاح پر اعتراض کا کوئی حق نہیں ہے، الا یہ کہ بالغہ لڑکی نے غیر کفو میں نکاح کیا ہو تو یہ نکاح سرے سے صحیح ہی نہ ہوگا، اسی طرح اگر عاقلہ بالغہ لڑکی نے مہر مثل سے کم پر نکاح کیا ہو تو اس ولی کو جو عصبہ بنفسہ ہے اس بات کا اختیار ہے کہ قاضی کے ذریعے اس نکاح کو فسخ کرادے، لیکن اگر شوہر مہر مثل پورا کردے تو پھر اولیاء کو فسخ نکاح کا اختیار نہ ہوگا، اسی طرح ولی نے بچے کی پیدائش تک سکوت اختیار کیا تو اس نکاح کو فسخ کرانے کا حق ختم ہوجائے گا۔ (دیکھئے: رد المحتار ۲/۲۹۷)

(مولانا عبد اللطیف پالنپوری)

جب عاقلہ بالغہ لڑکی ولی کی اجازت کے بغیر ازخود نکاح کرے تو یہ نکاح صحیح ہوجاتا ہے (ہدایہ ۲/۳۱۴)۔

البتہ دو صورتیں ایسی ہیں جن میں اولیاء کو اعتراض کا حق ہوتا ہے اور اگر وہ چاہیں تو قاضی سے رجوع کرکے اس نکاح کو فسخ کرادیں، اور وہ دو صورتیں یہ ہیں:

۱- عاقلہ بالغہ لڑکی نے غیر کفو میں ولی کی رضامندی کے بغیر نکاح کرلیا ہو (درمختار علی ہامش الشامی ۲/۳۲۲)۔

۲- مہر مثل سے کم پر ان کو راضی کئے بغیر رشتۂ ازدواج سے منسلک ہوگئی ہو (شامی ۲/۳۲۲)۔

ان مذکورہ دو صورتوں کے علاوہ کسی اور صورت میں ولی کو حق اعتراض حاصل نہیں ہے اور نہ بذریعہ قاضی عاقلہ بالغہ کے کئے ہوئے نکاح کو فسخ کراسکتا ہے (تاتارخانیہ ۳/۳۱-۳۲)۔

(مفتی جمال الدین قاسمی)

عاقلہ بالغہ لڑکی کے ازخود کئے ہوئے نکاح پر اولیاء کو اعتراض کا حق ہے یا نہیں؟

عاقلہ بالغہ اپنے نکاح میں خود مختار ہے، وہ اپنی مرضی سے کسی سے نکاح کرلیوے اور وہ مرد اس کا کفو ہو تو وہ نکاح منعقد ہوجائے گا، اولیاء اس کو فسخ کرانا چاہیں تو فسخ نہیں کراسکتے۔

اور اگر عاقلہ بالغہ نے اولیاء کی اجازت کے بغیر غیر کفو سے اپنا نکاح کرلیا تو اصح قول کے مطابق وہ نکاح منعقد ہی نہ ہوگا۔ البحر الرائق کی عبارت ملاحظہ فرمائیں:

فنفذ نكاح حرة مكلفة بلا ولي لأنها تصرفت في خالص حقها وهي من أهله لكونها عاقلة بالغة ولهذا كان لها التصرف في المال ولها اختيار الأزواج وإنما يطالب الولي بالتزويج كي لا تنسب إلى الوقاحة (البحر الرائق ۳/۱۱۷)۔

چونکہ نکاح کرکے اس نے اپنے ذاتی حق میں تصرف کیا ہے اور بوجہ عاقلہ بالغہ ہونے کے وہ اس تصرف کی اہل ہے، حدیث شریف میں ہے: الأيم أحق بنفسها من وليها (مسلم شریف) اور عقل وبلوغ کی وجہ سے وہ اپنے مال اور اپنے نفس دونوں پر تصرف کا حق رکھتی ہے۔

رہ گیا سوال یہ کہ جب وہ اپنا نکاح خود بخود کرنے میں مختار ہے تو ولی سے اجازت کا مطالبہ کیوں مشروع ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ خود بخود نکاح کر لینے کی وجہ سے اس پر بے حیائی کا دھبہ نہ لگنے پائے اس وجہ سے ولی کی اجازت کو مشروع قرار دیا گیا۔ واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب۔

(مولانا محمد ابراہیم گجیا فلاحی)

عاقلہ بالغہ پر ولی کی ولایت اجباری نہیں بلکہ ولایت استحبابی ہے، اسے اپنے نفس پر مکمل تصرف کا حق حاصل ہے، وہ خود اپنے بارے میں مستقبل کا نفع ونقصان مدنظر رکھ کر بہتر سے بہتر فیصلہ کرسکتی ہے۔ لیکن اسے چاہئے کہ اپنے تصرف پر خاندانی شرافت اور خاندان کو جو عرفی حیثیت حاصل ہے اس کو ملحوظ رکھ کر ایسا اقدام کرے جو خاندان کے لئے شرم وعار اور باعث ذلت نہ ہو، لہذا وہ لڑکی ایسے شخص کی زوجیت میں جاتی ہے جو اس کا خاندانی اعتبار سے ہمسر اور مقابل تو ہے لیکن مہر مثل کی مقدار سے اتنے کم پر نکاح ہوا ہے جو عام طور پر گوارہ نہیں کیا جاتا جسے تفاوت یا غبن فاحش کہتے ہیں، تو ایسی صورت میں ولی کو عدالت کا دروازہ کھٹکھٹانے کا حق حاصل ہے، قاضی یا تو مہر مثل کی کمی دور کرے ورنہ نکاح فسخ کردے۔ دوسری صورت یہ کہ اگر عاقلہ بالغہ غیر کفو میں بلا اجازت ولی نکاح کرلے تو اس صورت میں غیر مفتیٰ بہ قول یہ ہے کہ ولی باستعانت قاضی نکاح فسخ کرانے کا حق رکھتا ہے، لیکن مفتیٰ بہ قول یہ ہے کہ ایسی صورت میں اصلاً نکاح کا انعقاد اور اس کا وجود ہی نہیں ہوا، **ويفتى في غير الكفوء بعدم جوازه أصلاً وهو المختار للفتوىٰ لفساد الزمان** (درمختار ۲/۲۹۷)۔

(مولانا تنویر عالم قاسمی)

عاقلہ بالغہ لڑکی نے اگر کفو میں اور مہر مثل پر ازخود نکاح کیا ہے تو اولیاء کو اس پر اعتراض کرنے کا حق نہیں ہے، اور نہ ہی اسے بذریعہ قاضی فسخ کرا سکتے ہیں۔

فأما أبوحنيفة فقال: إذا وضعت نفسها في كفاءة ولم تقصر في نفسها في صداق فالنكاح جائز (موطا امام محمد ۲۳۹)۔

(مولانا عطاء الله قاسمی)

اولیاء کو اعتراض کا حق:

عاقلہ بالغہ لڑکی کے ازخود نکاح کرنے کی صورت میں اولیاء کو اعتراض کا حق نہیں ہونا چاہئے، اگر کفو میں نکاح کیا تو بالاتفاق اعتراض کا حق نہیں، اور غیر کفو میں بھی کرے تو بھی اعتراض کا حق نہیں ہونا چاہئے، کیوں کہ مسئلہ کفاءت میں مالکیہ کا مذہب میرے خیال میں قابل ترجیح ہونا چاہئے، علامہ کاسانی کفو میں نکاح کرنے کے بارے میں فرماتے ہیں:

وأما إذا زوجت نفسها من كفء وبلغ الولي، فامتنع من الإجازة، فرفعت أمرها إلى الحاكم فإنه يجيزه (بدائع الصنائع ۲/ ۵۱۵)۔

جب لڑکی اپنا نکاح خود ہی کفو میں کرے، ولی کو اطلاع پہونچنے پر وہ اجازت نہ دے، اور لڑکی اپنا معاملہ قاضی کے پاس لے جائے تو وہ اس نکاح کو جائز قرار دے گا۔

(سید اسرار الحق سبیلی)

عاقلہ بالغہ کے ازخود نکاح کر لینے سے اولیاء کو اعتراض کا حق ہے کہ نہیں؟

عاقلہ بالغہ لڑکی اگر بغیر ولی کے نکاح کر لے تو اس نکاح کا فی نفسہ کیا حکم ہے، اس سلسلہ میں تفصیلی بحث تو ماقبل میں گذر چکی ہے، احناف کی ظاہر روایت کے اعتبار سے یہ نکاح منعقد ہو جائے گا خواہ کفو میں کیا ہو یا غیر کفو میں، **نفذ نكاح حرة مكلفة بلا ولي** (بحرالرائق ۳/ ۲۹)۔

پھر اگر عاقلہ بالغہ لڑکی نے یہ نکاح کفو میں کیا ہے تو اس نکاح پر اولیاء کو اعتراض کرنے کا کوئی حق نہیں ہے، البتہ اگر یہ نکاح غیر کفو میں کیا ہے تو اب اولیاء کو اعتراض کرنے کا پورا پورا حق ہوگا، یعنی اولیاء اس نکاح کو اب بذریعہ قاضی فسخ کرا سکتے ہیں (بدائع ۲/ ۳۱۸، ہدایہ مع الفتح ۳/ ۱۶۰)۔

لیکن یہاں پر یہ یاد رہے کہ اولیاء کو یہ اعتراض کرنے کا حق اس وقت تک ہے جب تک کہ لڑکی کے شوہر سے کوئی بچہ پیدا نہ ہوا ہو، اور اگر کوئی بچہ پیدا ہو گیا تو یہ حق فسخ اب اولیاء سے ساقط ہو جائے گا اور نکاح جو غیر کفو میں عاقلہ بالغہ نے کرلیا ہے لازم ہو جائے گا (کفایہ علی الفتح ۳؍۱۶۰)۔

(مولانا سراج الدین قاسمی)

عاقلہ بالغہ لڑکی نے اپنا نکاح از خود کرلیا تو وہ نکاح شرعاً منعقد ہو گیا، اگر لڑکی نے یہ نکاح غیر کفو میں کیا ہو تو اب ولی کو حق اعتراض حاصل ہوگا، اگر ولی چاہے تو اس نکاح کو فسخ بھی کرا سکتا ہے جیسا کہ فتاویٰ سراجیہ میں ہے: امرأة تزوجت من غير كفوء فللولي أن يعترض ويرفع إلى القاضي حتى يفسخ۔

حاصل یہ کہ اگر عاقلہ بالغہ نے اپنا نکاح از خود کرلیا ہے اور کفو میں کیا ہے تو ولی کو حق اعتراض وفسخ نہیں حاصل ہوگا اور اگر اس کے برعکس ہو تو ولی کو حق اعتراض وفسخ حاصل ہوگا۔

(مولانا فیاض عالم قاسمی)

عاقلہ بالغہ بلا اذن ولی اپنا نکاح کرلے اور ولی کو جب اس نکاح کا علم ہو تو وہ اس نکاح سے اتفاق کرے یا اختلاف کرے ہر صورت میں نکاح منعقد ہو جائے گا، البتہ اگر غیر کفو اور غیر ہمسر میں نکاح کا وجود ہوا ہے تو ایسی صورت میں ولی کو حق اعتراض ہے۔

(مولانا اخلاق الرحمن قاسمی)

عاقلہ بالغہ آزاد عورت کے از خود نکاح کرلینے کی صورت میں اعتراض اولیاء کی دو شکل ہے:

شکل اول: عاقلہ بالغہ عورت نے یہ نکاح از خود کفو اور مہر مثل پر کیا ہے۔

شکل ثانی: عاقلہ بالغہ عورت نے غیر کفو اور مہر مثل سے کم پر کیا ہے۔

بصورت اول نکاح منعقد ہو گیا، اولیاء کو فسخ کا حق حاصل نہ رہے گا۔

بصورت ثانی اولیاء کو بذریعہ قاضی فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا (تفصیل کے لئے دیکھئے: ردالمحتار ۴؍۱۵۶، ۱۹۹)۔

(مولانا فرحت افتخار قاسمی)

عاقلہ بالغہ کا اپنا نکاح غیر کفو میں کرلینے کی وجہ سے ولی کو اعتراض کا حق حاصل ہے، ورنہ نہیں (دیکھئے: رد المحتار ۲/ ۳۲۲)۔

(مولانا محمد صدر عالم قاسمی)

اس کا جواب بھی وہی ہے جو جواب نمبر ۲ کے شق 'ب' اور 'ج' کا ہے۔

(مولانا عبد الرحمن پالنپوری)

فقہاء کرام کا اتفاق ہے کہ کفاءت ولی اور عورت دونوں کا حق ہے، لہذا بالغ عورت بغیر اذن ولی عصبہ کے غیر کفو میں نکاح کرلیتی ہے تو باطل نہیں کہا جاسکتا بلکہ بذریعہ قاضی اور حاکم مسلم فسخ نکاح کی اجازت ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

(مولانا محمد شاہد قاسمی)

عاقلہ کا از خود نکاح کرلینے میں کیا اولیاء کو حق اعتراض ہوگا؟

عاقلہ بالغہ لڑکی نے اپنا نکاح ولی کی اجازت ومرضی کے بغیر خود کرلیا، جب ولی کو اس نکاح کا علم ہوا تو اس نے اس نکاح سے اتفاق کیا یا رد کردیا تو اس سلسلے میں تفصیل ہے کہ اگر لڑکی نے کفو میں اور مہر مثل کے ساتھ اپنا نکاح کیا ہے تو اس ولی کے اتفاق اور رد سے اس نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، اور یہ نکاح منعقد و نافذ ہوگا۔

عاقلہ بالغہ لڑکی نے از خود اپنا نکاح کرلیا، اگر یہ نکاح کفو میں کیا ہے تو اولیاء کو اعتراض کا حق حاصل نہیں ہے (التاتارخانیہ ۳/ ۳۳، فقہ السنہ ۲/ ۱۲۸)۔

اور اگر غیر کفو اور مہر مثل سے کم میں کیا ہے تو اس صورت میں ائمہ احناف کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کے ظاہر روایت اور امام ابو یوسفؒ کے آخری قول کے مطابق اگر کسی عاقلہ بالغہ لڑکی نے خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ، اپنا نکاح غیر کفو میں کیا تو یہ نکاح منعقد ہوجائے گا، مگر غیر کفو میں نکاح کیا ہے تو اولیاء کو حق اعتراض حاصل ہوگا، فتاویٰ قاضی خاں کی عبارت کا خلاصہ یہ ہے:

حسن بن زیادؒ امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ جب شوہر عورت کا کفو نہ ہو تو نکاح نافذ ہی نہیں ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کا قول سابق یہ ہے کہ یہ نکاح ولی یا حاکم کی اجازت پر موقوف رہے گا، یہی امام محمدؒ کا بھی قول ہے۔ اکثر کتب فقہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں حسن بن زیادؒ کی روایت پر فتویٰ دینا ہی زیادہ مناسب ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ احوط یہ ہے کہ عقد کو ولی کی اجازت پر موقوف رکھا جائے کیونکہ اگر شوہر لڑکی کا کفو ہوگا تو ولی کا اس نکاح کو فسخ کرنا صحیح نہیں ہوگا، اور اگر شوہر اس کا کفو نہیں ہوگا تو یہ فسخ صحیح ہوگا (دیکھئے: تاتارخانیہ ۳/ ۴۱)۔

نیز تاتارخانیہ میں دوسری جگہ لکھا ہے کہ جب شوہر عورت کا کفو ہو تو اولیاء کو حق اعتراض حاصل نہیں ہوگا عند الحنفیہ ، اور اگر کفو نہیں ہے تو امام اعظم اور امام ابو یوسف اور امام محمد بھی حضرات فرماتے ہیں کہ اولیاء کو حق اعتراض ہوگا (عند أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد ليس لهم حق الاعتراض) هذا إذا كان الزوج كفواً لها، فأما إذا كان غير كفؤ لها فللأولياء حق الاعتراض على هذا النكاح عندهم جميعاً (التاتارخانیہ ۳۳/۳)۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حق اعتراض ہوگا اور اولیاء اس نکاح کو بذریعہ قضاء فسخ کرا سکتے ہیں (رد المحتار ۵۶/۳، الاحوال الشخصیہ ۱۳۵)۔

(مولوی منت اللہ قاسمی)

☆☆☆☆☆

زمانہ نابالغی کا نکاح اور
لڑکی کا حق فسق

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسماء گرامی

۱- مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب
۲- مولانا برہان الدین سنبھلی صاحب
۳- مفتی محبوب علی وجیہی صاحب
۴- قاری ظفر الاسلام قاسمی صاحب
۵- مولانا ابوسفیان مفتاحی صاحب
۶- مفتی نسیم احمد قاسمی صاحب
۷- مفتی جمیل احمد نذیری صاحب
۸- مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب
۹- مولانا محمد رضوان القاسمی صاحب
۱۰- مفتی حبیب اللہ قاسمی صاحب
۱۱- مولانا ظفر عالم ندوی صاحب
۱۲- مفتی شیر علی صاحب
۱۳- مفتی عبدالرحیم قاسمی صاحب
۱۴- مولانا راشد حسین ندوی صاحب
۱۵- مولانا خورشید احمد اعظمی صاحب
۱۶- ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی صاحب
۱۷- مولانا عبدالحنان صاحب
۱۸- مفتی محمد احسان صاحب
۱۹- مولانا ارشاد احمد اعظمی صاحب
۲۰- مولانا محمد ابوالحسن علی صاحب
۲۱- مولانا خورشید انور اعظمی صاحب
۲۲- مولانا محمد روح الامین صاحب
۲۳- مولانا محمد ثناء الہدیٰ قاسمی صاحب
۲۴- مولانا عبدالقیوم پالنپوری صاحب
۲۵- ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی صاحب
۲۶- مولانا محمد امین صاحب
۲۷- مولانا عبدالرشید قاسمی صاحب
۲۸- مولانا عبداللطیف پالنپوری صاحب
۲۹- مولانا تنویر عالم قاسمی صاحب
۳۰- مولانا محمد اسعد اللہ قاسمی صاحب
۳۱- مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی صاحب
۳۲- مولانا ابراہیم گجیا فلاحی صاحب
۳۳- مفتی جمال الدین قاسمی صاحب
۳۴- مولانا عطاء اللہ قاسمی صاحب
۳۵- مولانا عبدالرحمٰن پالنپوری صاحب
۳۶- مولانا سراج الدین قاسمی صاحب
۳۷- مولانا فرحت افتخار قاسمی صاحب
۳۸- مولانا فیاض عالم قاسمی صاحب
۳۹- مولانا سید اسرار الحق سبیلی صاحب
۴۰- مولانا محمد شاہد قاسمی صاحب
۴۱- مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی صاحب
۴۲- مولانا محمد صدر عالم قاسمی صاحب
۴۳- مفتی ضیاء الحق قاسمی صاحب
۴۴- مولوی محمد انظار عالم قاسمی، پٹنہ

زمانۂ نابالغی کا نکاح اور لڑکی کا حق فسخ

سوال نمبر۴: زیر ولایت لڑکی کا نکاح ولی نے اس کی نابالغی کے زمانہ میں کردیا، لیکن لڑکی اس نکاح سے مطمئن اور خوش نہیں ہے تو نکاح وہ فسخ کراسکتی ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں باپ اور دادا کے کئے ہوئے نکاح اور دوسرے اولیاء کے کئے ہوئے نکاح کے حکم میں کچھ فرق ہے یا نہیں؟

جوابات

باپ دادا اور دوسرے اولیاء میں فرق:

حنفیہ کے نزدیک چونکہ ہر ولی اپنی زیر ولایت نابالغ لڑکی کا نکاح کرنے کا اختیار رکھتا ہے، اس لئے ان حضرات کے نزدیک ولایت کی دو قسمیں ہیں: ولایت اجبار اور ولایت الزام۔

ولایت اجبار سے مراد یہ ہے کہ وہ نابالغ لڑکی کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر کرسکتا ہے، یہ ولایت ہر ولی کو حاصل ہے۔ ولایت الزام سے مراد ایسی ولایت ہے کہ جس کو ولایت اجبار تو حاصل ہو ہی، بالغ ہونے کے بعد بھی اس کا کیا ہوا نکاح ناقابل رد ہو۔ یہ ولایت صرف باپ اور دادا کو حاصل ہے، لہٰذا باپ اور دادا اگر فاسق متہتک یا اپنے اختیارات کے غلط استعمال میں معروف نہ ہو تو اس کا کیا ہوا نکاح لازم ہوگا۔ اور اگر ان دونوں کے علاوہ کسی اور ولی نے لڑکے یا لڑکی کا نابالغی کے زمانہ میں نکاح کیا تو یہ نکاح اس پر لازم نہ ہوگا، بلکہ بالغ ہونے کے بعد اس کو اس نکاح کے باقی رکھنے اور ختم کردینے کا اختیار حاصل ہوگا، اسی کو فقہاء خیار بلوغ سے تعبیر کرتے ہیں (فتح القدیر ۳؍۲۷۸)۔

یہ تفصیل حنفیہ کی رائے پر ہے۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک باپ کے علاوہ اور امام شافعیؒ کے نزدیک باپ اور دادا کے علاوہ دوسرا ولی نکاح نہیں کرسکتا (رحمۃ الامۃ ۲۶۵) اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک باپ اور دادا کے علاوہ دوسرے اولیاء کو بھی ولایت الزام حاصل ہے اور ان کا کیا ہوا نکاح لازم ہے (الجامع الصغیر مع النافع الکبیر للامام محمد ۱۷۱)۔

(مولانا خالد سیف اللہ رحمانی)

اگر باپ، دادا نے اپنی نابالغ لڑکی، لڑکے، یا پوتی، پوتے کا نکاح کیا ہے اور وہ فاسق متہتک یا معروف بسوء الاختیار (فاسق متہتک اور معروف بسوء الاختیار کی تشریح آگے آرہی ہے) نہیں ہیں تو یہ نکاح لازم ہوگیا کہ اب انہیں (منکوحات کو) بالغ ہونے کے بعد بھی فسخ کا اختیار نہیں ہوگا، لیکن ان دو (باپ، دادا) کے علاوہ کسی اور ولی نے نکاح کیا ہے تو بلوغ کے بعد انہیں اس نکاح کے باقی رکھنے یا فسخ کرنے کا اختیار ہوگا، جیسا کہ فقہ حنفی کی تقریباً تمام اہم و معتبر کتابوں میں مذکور ہے، مثلاً عالمگیری (۲۸۵/۱) میں ہے:

فإن زوجهما الأب والجد فلا خيار لهما بعد بلوغهما، وإن زوّجهما غير الأب والجد فلكل واحد منهما الخيار إذا بلغ إن شاء أقام على النكاح وإن شاء فسخ، هذا عند أبي حنيفة و محمد ويشترط فيه القضاء۔

(مولانا برہان الدین سنبھلی)

اگر نابالغی میں لڑکی کے ولی نے لڑکی کا نکاح کرادیا تو دیکھا جائے گا کہ ولی کون ہے؟ باپ یا دادا کے علاوہ کسی نے نکاح کرایا ہے اور لڑکی اس نکاح سے خوش نہیں ہے تو جیسے ہی بالغ ہو وہ اس نکاح کو فسخ کردے اور اس پر کسی کو گواہ بھی بنالے۔ اگر اس نے دیر کی یا اسے مسئلہ معلوم نہ تھا، کچھ عرصہ کے بعد معلوم ہوا تو اختیار جاتا رہا۔ اور اگر باپ یا دادا نے کرایا تو ان کی شفقت بچوں پر اعلیٰ درجہ کی ہوتی ہے، اس بنا پر وہ کوئی کام بچوں کے لئے نقصان دہ یا باعث ایذا نہیں کرسکتے، بالعموم یہ وہی کام کرتے ہیں جو بچوں کے حال اور مستقبل کے لئے بہتر اور مصلحت پر مبنی ہوتا ہے، اگر باپ یا دادا نے نکاح غبن فاحش کے ساتھ کرایا یا ان کا سوء اختیار مشہور ہے، یا کسی دلیل سے ثابت ہوگیا تو وہ بھی منعقد نہیں ہوگا۔ ماجن وہ شخص ہے جو اپنے کاموں کے صحیح یا غلط ہونے کی پرواہ نہیں کرتا، نہ اسے اپنی بات کی پرواہ ہوتی ہے اور نہ اس کی پرواہ ہوتی ہے کہ لوگ کیا کہیں گے۔

(مفتی محبوب علی وجیہی)

اگر صغیر و صغیرہ کا نکاح باپ یا دادا کے ماسوا نے کردیا ہے تو ان دونوں کو بعد البلوغ خیار ہوگا۔

وإذا زوج الصغير والصغيرة غير الأب والجد ثم بلغا فلهما الخيار عند أبي حنيفة ومحمد وفي الخانية وقال أبو يوسف لا خيار لهما (تاتارخانیہ ۲۶/۳) إذا زوجها غير الأب والجد فلها الخيار (بدائع الصنائع ۳۱۵/۲)۔

مذکورہ عبارتوں سے معلوم ہوا کہ ماسوا باپ و دادا کے کئے ہوئے نکاح پر بعد البلوغ خیار حاصل ہوگا، لیکن فقہاء کی نصوص کا جائزہ لینے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں کے نکاح پر بھی خیار حاصل ہوگا چند شرطوں کے ساتھ:

۱۔ باپ و دادا عقد سے پہلے سوء الاختیار میں معروف ہوں، ۲۔ ان دونوں میں سکر ہو اور ان کے جنون کا فیصلہ بھی ہو چکا ہو، اس کے شادی کردینے کی وجہ سے بغیر مہر مثل کے یا کسی فاسق سے یا غیر کفو سے (دیکھئے: کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۳۳/۴)۔

بہرکیف باپ یادادا کے کئے ہوئے نکاح سے مطمئن اور خوش نہ رہنے کی صورت میں وہ بذریعہ قاضی فسخ نکاح کرا سکتی ہے۔ خون دیکھتے ہی وہ عقد نکاح کو فسخ کردے گی اور اپنے آپ کو مختار بنالے گی، پھر قاضی باہم تفریق کردے گا۔

فمجرد أن ترى الصغيرة الدم تشهد أنها فسخت العقد واختارت نفسها ثم يفرق القاضي بينهما (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۳۲/۴) **حتى لو سكتت كما بلغت وهي بكر بطل خيارها** (تاتارخانیہ ۲۶/۳)۔

(قاری ظفر الاسلام قاسمی)

زیرولایت لڑکی کا نکاح ولی نے اس کی نابالغی کے زمانہ میں کردیا لیکن لڑکی اس نکاح سے مطمئن وخوش نہیں ہے، تو اگر یہ نکاح باپ ودادا کا کرایا ہوا ہے تو بالغ ہونے کا بعد لڑکی اس نکاح کو فسخ نہیں کرا سکتی، یہ نکاح لازم ہو جائے گا، اگر چہ مہر میں کمی وزیادتی کے ساتھ ہو اور غیر کفو میں ہو۔

اور اگر باپ ودادا کے علاوہ دوسرے کسی ولی نے نابالغی کے زمانہ میں نکاح کردیا تو لڑکی اس نکاح سے مطمئن وخوش نہ ہونے کی صورت میں بلوغ کے بعد اس نکاح کو فسخ کرا سکتی ہے، اور اگر یہ نکاح غیر کفو میں ہو یا مہر میں غبن فاحش کے ساتھ ہو تو صحیح نہ ہوگا، نہ لازم ہوگا، اور نہ بلوغ کے بعد مرضی پر موقوف ہوگا (درمختار ۳۲۹/۲-۳۲۳)۔

(مولانا ابوسفیان مفتاحی)

نابالغ کے نکاح کا حکم اور خیار بلوغ:

نابالغہ لڑکی کے نکاح کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں:

۱۔ پہلی صورت میں جبکہ زیرولایت نابالغہ لڑکی کا نکاح باپ یادادا نے کیا تو یہ نکاح شرعاً نافذ اور لازم قرار پائے گا، اور بلوغ کے بعد بھی لڑکی کو خیار بلوغ حاصل نہیں ہوگا، وہ اپنا نکاح فسخ نہیں کرا سکتی ہے۔ ان دونوں کا کیا ہوا نکاح اسی طرح لازم ہوگا جس طرح بالغ ہونے کی حالت میں خود اس کا کیا ہوا نکاح لازم ہوتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ باپ دادا دونوں رائے اور عقل کے اعتبار سے پختہ اور کامل ہوتے ہیں، ان دونوں کی شفقت بھی کامل اور پوری ہوتی ہے، اس لئے ان کے نکاح کو رد نہیں کیا جاسکتا ہے، الا یہ کہ یہ دونوں معروف بسوء الاختیار ہوں۔ ہدایہ میں ہے:

فإن زوجهما الأب والجد يعني الصغير والصغيرة فلا خيار لهما بعد بلوغهما لأنهما كاملا الرأي، وافرا الشفقة، فيلزم العقد بمباشرتهما كما إذا باشراه برضاهما بعد البلوغ (ہدایہ مع الفتح ۲۷۷/۳، فتاویٰ ہندیہ ۲۸۵/۱، درمختار ۳۰۴/۲)۔

البتہ اگر ولی مجبر یعنی باپ یا دادا معروف بسوء الاختیار ہوں، اور یہ ثابت ہو جائے کہ زیر ولایت نابالغہ لڑکی کے نکاح میں ان دونوں نے اپنی بیوقوفی یا طمع و لالچ کی وجہ سے اپنے اختیار اور ولایت کا غلط استعمال کیا تو پھر ان کا کیا ہوا نکاح درست نہیں ہوگا۔

علامہ ابن عابدین شامی نے تحریر فرمایا ہے:

حتی لو عرف من الأب سوء الاختیار لسفهه أولطمعه لا یجوز عقده إجماعا (ردالمحتار ۳/۳۰۴)۔

۲۔ دوسری صورت میں جبکہ نابالغہ لڑکی کا نکاح باپ، دادا کے علاوہ کسی دوسرے ولی نے کر دیا اور لڑکی اس نکاح سے راضی اور مطمئن نہیں ہے تو ایسی صورت میں لڑکی کو بالغ ہونے پر خیار بلوغ حاصل ہوگا، اگر وہ چاہے تو اس نکاح کو برقرار رکھے اور اگر چاہے تو رد کر دے، مگر خیار بلوغ کی صورت میں فسخ نکاح کے لئے قضاء قاضی شرط ہے، قضاء قاضی کے بغیر نکاح فسخ نہیں ہوگا۔

ہدایہ میں ہے: اور اگر نابالغ لڑکے اور نابالغہ لڑکی کا نکاح باپ دادا کے علاوہ کسی دوسرے ولی نے کیا تو ایسی صورت میں ان دونوں میں سے ہر ایک کو خیار بلوغ حاصل ہوگا، اگر وہ چاہیں تو نکاح کو قائم رکھیں اور اگر چاہیں تو نکاح فسخ کر دیں، امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا یہی مسلک ہے (ہدایہ مع الفتح ۳/۲۷۸، نیز فتاوی ہندیہ ۱/۲۸۵)۔

(مفتی نسیم احمد قاسمی)

نابالغی کے زمانہ کا نکاح اگر باپ، دادا نے کیا ہو تو بالغ ہونے کے بعد لڑکی کو فسخ کا اختیار نہیں، اور دوسرے اولیاء نے کیا ہو تو فسخ کا اختیار ہے (ملاحظہ ہو: فتاوی ہندیہ ۱/۲۸۵، ہدایہ ۲/۳۱۷)۔

(مفتی جمیل احمد نذیری)

زیر ولایت صغیر و صغیرہ کا نکاح اگر اس کے باپ دادا نے کیا ہو تو عام حالت میں بعد بلوغ خیار بلوغ نہیں حاصل ہوتا اور ایسے نکاح کو فسخ نہیں کرایا جا سکتا۔ ہاں باپ دادا کے سوا دوسرے اولیاء کے کئے ہوئے نکاح میں خیار بلوغ حاصل ہوگا اور ایسے نکاح کو فسخ کرایا جا سکتا ہے۔

(مولانا زبیر احمد قاسمی)

حنفیہ کے نزدیک نابالغ لڑکی کا نکاح اگر باپ دادا نے کرایا ہو تو بالاتفاق اس کو فسخ نکاح کا حق نہیں ہوگا، باپ دادا کے علاوہ کسی نے نکاح کرایا ہو تو خیار بلوغ حاصل ہوگا (ہدایہ مع الفتح ۳/۲۷۷، ۲۷۸)۔

(مولانا محمد رضوان القاسمی)

صغیر یا صغیرہ کا نکاح نابالغی کے زمانہ میں کر دیا گیا تو ان کو بلوغت کے بعد خیار بلوغ حاصل ہوتا ہے، یعنی ان کو اختیار رہے کہ نابالغی کے زمانہ میں ولی کے منعقد کردہ نکاح کو فسخ کر دیں یا برقرار رکھیں یعنی فسخ نہ کریں، لیکن خیار بلوغ اس وقت حاصل ہوگا جب کہ باپ یا دادا کے علاوہ کسی دوسرے ولی نے ان کا نکاح کرایا ہو، لہذا اگر باپ یا دادا نے نکاح کرایا ہو تو صغیر و صغیرہ کو خیار بلوغ حاصل نہیں ہوگا، کیونکہ باپ اور دادا کامل الرائے اور کامل الشفقت ہیں جبکہ دیگر اولیاء ناقص الشفقت ہیں (ہدایہ ۲/۲۹۷ کتاب النکاح، فتاوی ہندیہ ۱/۳۰۳، کفایت المفتی ۵/۳۶۶۔۳۶۷)۔

(مفتی حبیب اللہ قاسمی)

خیار بلوغ:

نابالغ لڑکے اور لڑکی پر باپ اور دادا کو ولایت اجبار حاصل ہے، اس لئے اگر باپ یا دادا کا کیا ہوا نکاح ہو تو بالغ ہوتے وقت ان دونوں کو نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل نہ ہوگا، یعنی خیار بلوغ نہیں ملے گا۔ لیکن یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ باپ یا دادا جس نے نکاح کرایا، لاپرواہی اور فسق کی وجہ سے سوء اختیار میں معروف نہ ہوں، اگر ان کا سوء اختیار معروف ہو اور نکاح غیر کفو یا مہر مثل میں نہ ہوا ہو تو نکاح درست نہ ہوگا (رد المحتار ۳/۶۶)۔

علامہ ابن نجیمؒ نے لکھا ہے کہ باپ یا دادا کے معروف بسوء الاختیار کی صورت میں نکاح باطل ہو جائے گا۔ لیکن فتاوی ظہیریہ میں ہے کہ نکاح منعقد ہو جائے گا، البتہ دونوں میں تفریق کر دی جائے گی۔ شیخ ابوزہرہ نے اپنی معروف کتاب ''الاحوال الشخصیۃ'' کے حاشیہ پر یہ فیصلہ لکھا ہے کہ فتاوی ظہیریہ کی بات برحق ہے (الاحوال الشخصیۃ لابی زہرہ حاشیہ ص ۱۱۹، ۱۲۰)۔

میری بھی یہی رائے ہے کہ باپ یا دادا اگر چہ سوء اختیار میں معروف ہوں تاہم حق ولایت حاصل ہونے کی وجہ سے نکاح منعقد ہو جائے گا۔ لیکن چونکہ یہ نکاح لڑکی کے حق میں نامناسب اور اس کے مفاد کے خلاف ہوا ہے اس لئے لڑکی کے عدم رضا اور غیر مطمئن ہونے کی وجہ سے دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی۔

لیکن یہ اس صورت میں ہے جبکہ نظام قضاء موجود ہو، جہاں نظام قضاء نہ ہو ایسی جگہوں کے لئے سوء اختیار پائے جانے کی صورت میں سرے سے نکاح غیر معتبر سمجھا جائے گا اور درست نہ ہوگا۔

مذکورہ تفصیل سے واضح ہو گیا کہ باپ اور دادا کے علاوہ دیگر اولیاء نے اگر صغیر یا صغیرہ کا نکاح کر دیا ہے تو بلوغ کے وقت انہیں خیار حاصل ہوگا، لیکن باپ یا دادا نے نکاح کر دیا ہے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی، اگر باپ یا دادا جنہوں نے نکاح کرایا ہے سوء اختیار میں معروف نہ ہوں تو صغیر یا صغیرہ کو بلوغ کے وقت خیار بلوغ حاصل نہ ہوگا، لیکن اگر سوء اختیار میں معروف ہوں تو خیار بلوغ حاصل ہوگا۔

(مولانا ظفر عالم ندوی)

زیر ولایت لڑکی کا نکاح ولی نے اس کی نابالغی کے زمانے میں کر دیا، لیکن لڑکی اس نکاح سے مطمئن اور خوش نہیں ہے تو باپ، دادا کا کیا ہوا نکاح وہ فسخ نہیں کرا سکتی۔ اور باپ دادا کے علاوہ دیگر اولیاء کا نکاح لڑکی بالغ ہوتے ہی رد کر سکتی ہے، اور اگر بالغ ہوتے ہی رد نہیں کیا تو بعد میں رد نہیں ہوگا (دیکھئے: فتح القدیر ۳/۵ ۱۷)۔

(مفتی شبیر علی)

نابالغی میں سرپرستوں کا کیا ہوا نکاح:

نابالغ لڑکے لڑکی کا نکاح اگر باپ دادا نے کیا ہے تو وہ لازم ہے، اس میں کسی قسم کا خیار باقی نہیں، اگر باپ دادا کے علاوہ کسی اور شرعی ولی نے کیا تو اس میں خیار بلوغ حاصل ہے (فتاوی محمودیہ ۳/ ۳۷۰)۔

قاضی خاں نے فرمایا: بچہ بچی جب بالغ ہو گئے اور ان کا نکاح باپ دادا نے کیا تھا تو ان دونوں کو اختیار نہیں، باپ دادا کے علاوہ دیگر اولیاء کے کئے ہوئے نکاح میں امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک ان کو خیار بلوغ حاصل ہے۔

وإذا بلغ الصغير والصغيرة وقد زوّجهما الأب أو الجد لا خيار لهما، ولهما خيار البلوغ في نكاح غير الأب والجد عند أبي حنيفة و محمد (فتاوی قاضی خاں علی ہامش الہندیہ ۱/ ۳۸۵، فتاوی ہندیہ ۱/ ۲۸۵)۔

(مفتی عبد الرحیم قاسمی)

ولی کی ولایت میں کئے ہوئے نکاح کا حکم:

باپ دادا اور دوسرے اولیاء کے کئے ہوئے نکاح کے حکم میں فرق ہے، چنانچہ:

۱۔ اگر نابالغ لڑکی کا نکاح باپ یا دادا کریں تو نہ صرف یہ کہ نکاح منعقد ہو جائے گا بلکہ لڑکی کو خیار بلوغ بھی حاصل نہ ہوگا، چاہے نکاح کفو میں کیا ہو یا غیر کفو میں، اور خواہ غبن فاحش کے ساتھ کیوں نہ کیا ہو۔

البتہ اس حکم سے دو صورتیں مستثنیٰ ہیں، ان دو صورتوں میں غیر کفو میں یا غبن فاحش کے ساتھ باپ دادا بھی نکاح کریں تو منعقد نہ ہوگا:

۱۔ باپ یا دادا کی شہرت سیئ الاختیار یا فاسق متہتک کی حیثیت سے ہو۔

۲۔ نشہ کی حالت میں نکاح کیا ہے۔

لیکن یہ تفصیل امام صاحب کے یہاں ہے، صاحبین کے نزدیک اگر غیر کفو میں یا غبن فاحش کے ساتھ نکاح کیا ہو تو مطلقاً منعقد نہ ہوگا۔

۲۔ اگر باپ دادا کے علاوہ کسی دوسرے ولی نے عقد کیا تو مہر مثل کے ساتھ کفو میں نکاح منعقد ہو جائے گا، لیکن بلوغ کے بعد لڑکی کو نکاح فسخ کرانے کا اختیار (خیار بلوغ) رہے گا۔

اور اگر غیر کفو میں یا غبن فاحش کے ساتھ عقد کیا تو سرے سے منعقد ہی نہ ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دوسرے اولیاء کا حکم بھی باپ دادا ہی کی طرح ہوگا، اور لڑکی کو حق فسخ نہیں رہے گا (ان تمام مسائل کی تفصیل کے لئے دیکھئے: البحر الرائق ۳/۱۳۵، رد المحتار ۲/۳۱۲، ہدایہ ۳/۱۷۱، ہندیہ ا/۲۸۷، المغنی ۷/۳۸۲)۔

(مولانا راشد حسین ندوی)

نابالغہ لڑکی کا نکاح اور اولیاء میں فرق مراتب:

اگر زیر ولایت لڑکی کا نکاح ولی نے اس کی نابالغی کے زمانہ میں کر دیا، لیکن لڑکی اس نکاح سے مطمئن اور خوش نہیں ہے تو اسے اس نکاح کو فسخ کرانے کا اختیار اسی صورت میں حاصل ہوگا کہ اس کا یہ نکاح باپ یا دادا کے علاوہ کسی دوسرے ولی نے کرایا ہو (البحر الرائق ۳/۱۲۰، ہدایہ/۲۹۷)۔

اور اگر اس کا نکاح نابالغی کے زمانہ میں اس کے باپ یا دادا نے کرایا ہے تو اسے اختیار فسخ حاصل نہیں (ہدایہ/۲۹۷)۔

امام مالکؒ کے نزدیک نابالغہ لڑکی کے نکاح کا حق صرف اس کے باپ کو حاصل ہے، دادا یا کسی دوسرے ولی کو اختیار حاصل نہیں۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک باپ اور دادا دونوں کو نابالغہ کے نکاح کا اختیار ہے، دوسرے اولیاء کو نہیں (دیکھئے: بدایۃ المجتہد ۲/۸)۔

اور ان حضرات کے نزدیک لڑکی کو خیار فسخ حاصل نہیں۔

(مولانا خورشید احمد اعظمی)

بالکل فسخ کرا سکتی ہے، اسے خیار بلوغ حاصل ہوگا۔

(ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی)

نابالغ لڑکے اور لڑکی پر باپ دادا کو کامل شفقت ہوتی ہے اور قرب قرابت کی وجہ سے ولایت ملزمہ حاصل ہوتی ہے۔ لڑکا لڑکی بالغ ہونے کے بعد باپ دادا کے کئے ہوئے نکاح کو فسخ کرانے کا حق نہیں رکھتے، البتہ بے وقوفی یا لالچ کی وجہ سے باپ دادا کا سوء اختیار معلوم ہو جائے تو وہ نکاح بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ اور باپ دادا کے علاوہ دیگر اولیاء کو صغیر صغیرہ پر شفقت ناقص اور بُعد قرابت

کی وجہ سے ولایت ملزمہ حاصل نہیں ہے۔ بالغ ہونے کے بعد خیار بلوغ کی وجہ سے اگر اس نکاح میں ان کو بھلائی معلوم ہوتی ہو تو اس نکاح کو باقی رکھیں ورنہ فسخ کرنے کا اختیار ہے، اور فسخ نکاح کے لئے قضاء قاضی ضروری ہے (ہدایہ ۲/ ۳۱۷، فتاوی شامی ۳/ ۶۶۔ ۶۷)۔

(مولانا عبد الحنان)

زیر ولایت لڑکی کا نکاح کرنے والا ولی اگر باپ یا دادا میں سے کوئی ہو اور وہ سوء اختیار کے ساتھ معروف نہ ہو تو یہ نکاح لازم ہو جائے گا، ایسی صورت میں باپ دادا کی یہ ولایت ولایت اجبار سے آگے بڑھ کر ولایت الزام ہوگی اور اس لڑکی کو اس نکاح کے فسخ کرانے کا کوئی اختیار نہ ہوگا، اس لئے کہ باپ اور دادا میں شفقت تامہ پائی جاتی ہے اور جب باپ دادا میں ولی بننے کی اہلیت وشرط موجود ہے تو وہ کامل الرائے بھی ہیں، اس لئے اگر غبن فاحش کے ساتھ یعنی مہر میں کمی کے ساتھ یا غیر کفو میں بھی نکاح کر دیں تب بھی یہ کہا جائے گا کہ بظاہر جو چیز نقصان دہ نظر آرہی ہے لامحالہ باپ دادا نے اس سے بڑھ کر کوئی مصلحت اس نکاح میں پیش نظر رکھی ہوگی جو لڑکی کے حق میں فائدہ کا باعث ہوگی، اور اگر باپ دادا میں اہلیت ہی نہ ہو کہ وہ ولی بن سکیں بایں طور کہ سکران یا مجنون ہوں یا سوء اختیار کے ساتھ معروف ہوں اور اس کے باوجود کفو میں نکاح کر دیں تو بھی کوئی ضرر نہیں اور نکاح لازم ہی ہوگا، البتہ اگر جنون یا سوء اختیار کے ساتھ معروف ہونے کی حالت میں غبن فاحش کے ساتھ یا غیر کفو میں نکاح کر دیں تو یہ نکاح درست نہیں، یعنی نکاح منعقد تو ہوگا لیکن لازم نہ ہوگا، اور صغیرہ کو بلوغ کے وقت اس نکاح کو فسخ کرانے کا اختیار ہوگا (الدر المختار مع رد المحتار ۳/ ۶۷)۔

اور اگر زیر ولایت لڑکی کا نکاح باپ یا دادا کے علاوہ کسی دوسرے ولی نے کیا ہو تو اگر وہ نکاح کفو میں کیا گیا ہے تو وہ نکاح درست ہوگا، لیکن چونکہ باپ دادا کے علاوہ اولیاء میں اس درجہ کی شفقت نہیں ہوتی اس لئے اس لڑکی کو بالغ ہونے کے بعد اس نکاح کو فسخ کرا لینے کا اختیار ہوگا، اور اگر وہ نکاح غبن فاحش کے ساتھ یا غیر کفو میں کیا گیا ہو تو وہ نکاح منعقد ہی نہ ہوگا۔

إن كان المزوج غيرهما أي غير الأب وأبيه ولو الأم الخ. لا يصح النكاح من غير كفء أو بغبن فاحش أصلا (الدر المختار) وقال في رد المحتار تحته: أي لا لازما ولا موقوفا على الرضا بعد البلوغ الخ وليس للتزويج من غير كفء حيلة كما لا يخفى (فتاوی شامی ۳/ ۶۷۔ ۶۸، الہندیہ ۱/ ۲۸۵، البحر ۳/ ۱۳۳)۔

(مفتی محمد احسان)

نکاح کی اصل عمر بلوغ ہے جس کی طرف نصوص شرعیہ میں اشارات بھی موجود ہیں، لیکن صغر سنی میں ضرورت پڑنے پر اسلام نے شادی سے منع نہیں کیا ہے۔

فقہاء احناف کا خیال ہے کہ باپ اور دادا اگر معاملات میں بے احتیاطی کے لئے مشہور نہ ہوں اور لالچ یا کم عقلی کے باعث اپنے اختیارات کا غلط استعمال نہ کریں اور نہ ہی حالت نشہ میں ہوں تو اپنی نابالغ اولاد کے نکاح کے لئے مکمل اختیار رکھتے ہیں، ایسی

شادی اولاد بالغ ہونے کے بعد فسخ نہیں کراسکتی، کیونکہ یہ عقد وفور شفقت اور کمال رائے پر مبنی ہے، لیکن باپ ودادا کے علاوہ دوسروں کو یہ حق اس وقت حاصل ہوگا جب کفو کی رعایت کی گئی ہو، اس کے بعد بھی لڑکا یا لڑکی اس عقد سے مطمئن اور خوش نہیں ہیں تو بالغ ہونے کے ساتھ شرعی عدالت کے ذریعہ اس کو فسخ کراسکتے ہیں۔

باپ ودادا اگر غلط انتخاب کے لئے بدنام ہیں یا لالچ یا کم عقلی میں نابالغ اولاد کا نکاح نامناسب جگہ کردیں یا نشہ کے عالم میں کسی فاسق، شریر، مفلوک الحال یا حقیر پیشہ سے بیاہ دیں تو نکاح درست نہیں ہوگا (ردالمحتار ۳/۶۷)۔

(مولانا ارشاد احمد اعظمی)

باپ اور دادا جو اولاد پر انتہائی شفیق ہوتے ہیں اور جن کو ولایت تامہ حاصل ہوتی ہے، اگر وہ لڑکی کے مصالح کو پس پشت ڈالدیں تو بعض صورتوں میں ان کا کیا ہوا نکاح بھی باطل ہوجاتا ہے، تو ان کے سوا دوسرے رشتہ دار مثلاً، چچا، بھائی یا وہ جن کو ولایت بعیدہ حاصل ہے، اگر ایسا نکاح کردیں تو بدرجہ اولی ناجائز ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر باپ، دادا کے سوا دوسرے اولیاء نابالغہ لڑکی کا نکاح غیر کفو میں کردیں یا نقصان ظاہر کے ساتھ نکاح کرائیں تو ایسا نکاح باطل ہوگا۔ صاحب درمختار لکھتے ہیں:

وأنه إن كان المزوّج غيرهما أى غير الأب والجد ولو الأم أو القاضي لا يصحّ النكاح من غير كفء أو بغبن فاحش أصلا (درمختار ۳/۶۶-۶۷)۔

(مولانا محمدابو الحسن علی)

خیار بلوغ کا مسئلہ:

اگر کسی نابالغ لڑکی کا نکاح اس کے باپ دادا نے کیا ہے اور وہ لڑکی اس نکاح سے راضی نہیں ہے تو اسے خیار بلوغ حاصل نہیں ہوگا، لیکن اگر باپ دادا کے علاوہ کسی اور ولی نے اس کا نکاح کیا ہے تو اس کو اختیار ہوگا کہ بالغ ہوتے ہی اس نکاح کو باقی رکھے یا قاضی کے ذریعہ فسخ کرادے۔ فتاوی قاضی خاں میں ہے:

وإذا بلغ الصغير أو الصغيرة وقد زوجهما الأب أو الجد لا خيار لهما، ولهما خيار البلوغ في نكاح غير الأب والجد عند أبى حنيفة و محمد، و قال أبو يوسف: لا خيار لهما (فتاوی قاضی خاں ۱/۱۶۴، نیز فتاوی عالمگیری ۱/۲۸۵، البحر الرائق ۳/۱۲۰)۔

(مولانا خورشید انور اعظمی)

بلوغ سے قبل اگر لڑکی کا نکاح باپ یا دادا کے علاوہ کسی اور ولی نے کر دیا تو بلوغت کے بعد لڑکی کو نکاح فسخ کرانے کا حق ہوگا، البتہ اگر باپ یا دادا نے نکاح کرایا تو اس صورت میں تھوڑی سی تفصیل یہ ہے کہ باپ یا دادا معروف بسوء الاختیار نہ ہوں یعنی لڑکی کے مصالح کو مدنظر رکھتے ہوئے نکاح کرائے، لیکن اگر لڑکی کے مصالح اور اس کی بھلائی کا خیال نہیں رکھا بلکہ اپنے مفاد کو سامنے رکھ کر نکاح کرایا تو ایسی صورت میں وہ نکاح ہی صحیح نہیں ہوگا۔ جیسا کہ فتاویٰ شامی میں ہے:

وللولي إنكاح الصغير والصغيرة جبراً ولو ثيباً ......ولزم النكاح ولو بغبن فاحش ...... أو زوجها بغير كفء إن كان الولي ...... أباً أو جداً لم يعرف منهما سوء الاختيار مجانا أو فسقا وإن عرف لا يصحّ النكاح اتفاقاً (الفتاویٰ الشامیہ ۳/۶۵)۔

اور جیسا کہ عالمگیری میں ہے:

وإن زوجهما الأب والجد فلا خيار لهما بعد بلوغهما وإن زوجهما غير الأب والجد فلكل واحد منهما الخيار إذا بلغ إن شاء أقام وإن شاء فسخ وهذا عند أبي حنيفه ومحمد رحمهما الله ويشترط فيه القضاء (فتاویٰ عالمگیریہ ۱/۲۸۵)۔

(مولانا محمد روح الامین)

صغیر اور صغیرہ کا نکاح:

شریعت نے ولی کو اجازت دی ہے کہ وہ اپنے زیر ولایت لڑکے اور لڑکی کا نکاح ان کی بلوغت سے قبل بھی کر سکتے ہیں اور اس سلسلہ میں انہیں زیر ولایت صغیر اور صغیرہ کی اجازت کی بھی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ صغر سنی کی وجہ سے ان کی اجازت کا اعتبار نہیں ہے، ہدایہ میں ہے:

ويجوز نكاح الصغير والصغيرة إذا زوّجهما الولي بكراً كانت الصغيرة أو ثيباً (ہدایہ: باب فی الأولیاء ۲/۲۹۵)۔

صغیر اور صغیرہ کا نکاح جب ان کا ولی کر دے تو جائز ہے خواہ وہ صغیرہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔

درمختار میں ہے:

وللولي إنكاح الصغير والصغيرة جبراً ولو ثيباً (الدر المختار علی ہامش رد المحتار ۲/۳۱۷)۔

ولی کو صغیر اور صغیرہ کا جبراً نکاح کر دینے کا حق ہے خواہ وہ ثیبہ ہی کیوں نہ ہو۔

نابالغ بچوں کے نکاح کے ولی کون ہوں گے اس میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں، امام مالکؒ اور مشہور قول کے مطابق امام احمدؒ

کے نزدیک نابالغ بچوں کا نکاح صرف باپ ہی کرسکتا ہے، امام شافعیؒ باپ کے ساتھ دادا کو بھی یہ حق دیتے ہیں، احناف کے یہاں جیسا کہ پہلے مذکور ہوا، تمام اولیاء کو علی الترتیب یہ حق حاصل ہے لیکن باپ اور دادا کے کئے ہوئے نکاح اور دوسرے اولیاء کے کئے ہوئے نکاح کے حکم میں فرق ہے، امام صاحبؒ کے نزدیک اگر نکاح باپ یا دادا نے کیا ہو تو یہ نکاح حتمی طور پر نافذ رہے گا، اور عورت کو خیار بلوغ حاصل نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ دونوں ولی قرابت قریبہ کی وجہ سے وافر الشفقۃ ہوتے ہیں، شرط صرف اتنی ہے کہ وہ اپنے اختیارات کے غلط اور ناروا استعمال کے لئے مشہور نہ ہوں، اور نشہ کی حالت میں اسے انجام نہ دیا ہو۔ فتاوی ہندیہ میں ہے:

فإن زوجهما (أي الصغير والصغيرة) الأب والجد فلا خيار لهما بعد بلوغهما (فتاوی ہندیہ)۔

اگر دونوں یعنی صغیر اور صغیرہ کا نکاح باپ یا دادا کرے تو انہیں خیار بلوغ نہیں ہوگا۔

الفقہ علی المذاہب الاربعہ میں ہے:

إذا زوّجهما الأب والجد فلا خيار لهما بعد بلوغهما بشرطين: أن لا يكون معروفا بسوء الاختيار قبل العقد وثانيهما أن لا يكون سكران (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۴/۳۶)۔

صغیر اور صغیرہ کا نکاح باپ دادا کے علاوہ دوسرے اولیاء نے کیا ہو یا باپ دادا ہی نے کیا ہو لیکن وہ معروف بسوء الاختیار یا نشہ باز ہو تو ان دونوں کو خیار بلوغ ملے گا، اگر چاہیں تو بلوغت کے بعد نکاح کو باقی رکھیں اور چاہیں تو قاضی کے ذریعہ فسخ کرا دیں، اس لئے کہ باپ دادا میں معروف بسوء الاختیار یا نشہ بازی کی وجہ سے اور دیگر اولیاء میں قرابت بعیدہ کی وجہ سے ممکن ہے کہ انہوں نے یہ رشتہ کسی ذاتی مفاد کے حصول کے لئے کیا ہو، ایسے میں دونوں کو خیار بلوغ دے کر شریعت بڑے مفاسد کا سدّ باب کرنا چاہتی ہے تا کہ وہ اپنے اختیار کا استعمال کر کے امساک بالمعروف یا تسریح بالاحسان پر عمل کر سکیں اور ان کی رضا بھی اس اہم معاملہ میں شامل ہو جائے جسے انہیں زندگی بھر برتنا ہے، فتاوی ہندیہ میں ہے:

وإن زوجهما غير الأب والجد فلكل واحد منهما الخيار إذا بلغ إن شاء أقام على النكاح وإن شاء فسخ ويشترط فيه القضاء (فتاوی ہندیہ ۱/۲۸۵)۔

اگر باپ دادا کے علاوہ کوئی دوسرا ان کا نکاح کردے تو دونوں کو بعد البلوغ اختیار ہوگا چاہے تو نکاح پر قائم رہے یا چاہے تو فسخ کردے، لیکن اس میں قضا شرط ہے۔

بعض صاحب نظر معاصر علماء کا خیال ہے کہ مطلقاً اولیاء کے ذریعہ کئے گئے نکاح میں (خواہ باپ دادا نے ہی کیا ہو) خیار بلوغ ملنا چاہئے جیسا کہ قاضی شریح کی رائے ہے اور دوسرے قرائن سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

إذا زوّج الرجل ابنه أو بنته فالخيار لهما إذا شبّا (مصنف ابن ابی شیبہ ۴/۱۶۳)۔

جب ایک شخص اپنے بیٹا یا بیٹی کا نکاح کردے تو دونوں کو جوان ہونے کے بعد خیار حاصل ہوگا۔

یہاں قابل ذکر بات یہ ہے کہ فقہ کی متداول اور عام کتابوں میں قاضی شریح کی اس رائے کو ان کی عبقریت وعظمت کے باوجود مستدل نہیں بنایا گیا ہے اور باپ دادا اور دیگر اولیاء کے درمیان تفریق کی گئی ہے، اس کا واضح اور صاف مطلب یہ ہے کہ مفتیٰ بہ قول وہ نہیں ہے، اس کے علاوہ اگر باپ دادا کو بھی عام اولیاء کے خانہ میں ڈال دیا جائے گا اور ان کے کئے ہوئے نکاح کو بھی کلیۃً لازم نہیں مانا جائے گا تو ان کی شفقت اور فطری طور پر بچوں کے تئیں ان کی محبت پر سوالیہ نشان لگ جائے گا، پھر فسخ نکاح سے سماج میں ان کی ہتک عزتی ہوگی، ان اندیشوں کی وجہ سے کوئی باپ دادا بڑے اچھے رشتے ملنے پر بھی نکاح صغیر وصغیرہ کی ہمت نہیں کرے گا۔

(مولانامحمد ثناء الہدیٰ قاسمی)

''الحیلۃ الناجزۃ'' میں ہے: اگر باپ نابالغ کا نکاح کردے تو وہ نکاح لازم ہو جاتا ہے یعنی بلوغ کے بعد بھی لڑکے لڑکی کو اس کے فسخ کرانے کا اختیار نہیں رہتا، خواہ کفو میں نکاح کیا ہو یا غیر کفو میں اور مہر مثل مقرر ہوا ہو یا مہر میں غبن فاحش کے ساتھ کیا ہو۔ مگر غیر کفو کے ساتھ اور غبن فاحش پر نکاح کے صحیح ہونے کے لئے دو شرطیں ہیں:

اول یہ کہ وہ شخص نکاح کرنے کے وقت ہوش وحواس سالم رکھتا ہو، پس اگر نشہ کی حالت میں ایسا کیا تو نکاح باطل ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ معروف بسوء الاختیار نہ ہو، یعنی اس کے قبل کوئی واقعہ ایسا نہ ہوا ہو، جس کی بنا پر عموماً خیال ہو جاوے کہ یہ شخص معاملات میں لالچ وغیرہ کی وجہ سے مصلحت اور انجام بینی کو مدنظر نہیں رکھتا، پس اگر کوئی شخص لالچ اور ناعاقبت اندیشی کے سبب بد تدبیری میں معروف ومشہور ہو وہ اگر نابالغ لڑکے یا لڑکی کا نکاح غیر کفو سے کردے یا مہر میں غبن فاحش کرے تو وہ نکاح بھی بالکل باطل ہے، اور فاسق متہتک یعنی بے باک اور بے غیرت ہو، وہ بھی سیئ الاختیار کے حکم میں ہے......اور جب باپ نہ ہو تو دادا ولی ہوتا ہے، اور دادا جو نکاح کرے اس میں وہی تفصیل ہے جو باپ کے متعلق گذر چکی ہے۔

اور دادا کے بعد بھائی، چچا وغیرہ کو بہ ترتیب ولایت کا حق پہنچتا ہے، مگر وہ باپ دادا کے برابر نہیں، بلکہ ان کا حکم جدا ہے، یعنی اگر باپ دادا کے سوا کوئی دوسرا ولی نابالغ لڑکے یا لڑکی کا غیر کفو میں نکاح کردے یا مہر غبن فاحش کے ساتھ مقرر کردے تب تو نکاح بالکل ہی نہیں ہوتا، خواہ اس نے نہایت ہی خیر خواہی سے ایسا کیا ہو، اور اگر کفو کے ساتھ مہر مثل پر کیا ہو تو اس وقت نکاح صحیح تو ہو جاتا ہے لیکن لازم نہیں ہوتا، یعنی لڑکے اور لڑکی کو بالغ ہونے پر اختیار ہوتا ہے کہ اس نکاح کو باقی رکھیں یا فسخ کرالیں (الحیلۃ الناجزۃ/۱۹۵،۱۹۶)۔

(مولانا عبد القیوم پالنپوری)

زیر ولایت لڑکی کا نکاح ولی نے سن بلوغ سے پہلے کردیا لیکن لڑکی اس نکاح سے مطمئن اور خوش نہیں ہے تو وہ سن بلوغ کے فوراً بعد فسخ کراسکتی ہے۔

اس سلسلہ میں باپ دادا کا کیا ہوا نکاح صحیح ہوتا ہے، بالغ ہونے کے بعد بھی اسے فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہے، اور اگر باپ دادا کے سوا کوئی اور ولی نابالغہ کا نکاح کرے تو بالغ ہوتے ہی اسی نشست میں فسخ کر سکتی ہے، مگر کچھ دیر کے بعد فسخ کرنے کا اختیار نہ رہے گا۔

(ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی)

زیر ولایت لڑکی کا نکاح ولی نے اس کی نابالغی کے زمانہ میں کردیا، لیکن اس نکاح سے وہ مطمئن نہیں اور خوش نہیں تو اس نکاح کو وہ فسخ کرا نہیں سکتی اگر باپ یا دادا نے کیا ہے (ہدایہ ۲/۲۹۷، عالمگیری ۲/۲۹۸، درمختار ۲/۳۴۰)۔

اگر باپ دادا کے علاوہ کسی اور ولی نے نکاح کیا اور جس کے ساتھ کیا وہ لڑکا ذات میں برابر درجہ کا ہے اور مہر بھی مہر مثل مقرر کیا تو اس صورت میں صحیح ہوگا، مگر بالغ ہونے کے بعد لڑکی کو اختیار ہے چاہے اس نکاح کو باقی رکھے اور چاہے مسلمان حاکم کے پاس فریاد کر کے توڑ ڈالے۔ اگر اس ولی (باپ دادا کے سوا) نے لڑکی کا نکاح کسی کم ذات والے مرد سے کردیا یا مہر مثل سے بہت کم پر نکاح کردیا تو سرے سے نکاح ہی نہیں ہوا (درمختار بر حاشیہ شامی ۱/۵۰۱)۔

(مولانا محمد امین)

زیر ولایت لڑکی کا نکاح ولی نے اس کی نابالغی کے زمانہ میں کردیا، لیکن لڑکی اس نکاح سے مطمئن اور خوش نہیں ہے تو دیکھا یہ جائے گا کہ اولیاء میں سے کس ولی نے یہ نکاح کیا ہے، اگر باپ دادا نے عقد کیا ہے تو لڑکی کو نکاح فسخ کرانے کا حق نہیں ہے، اور اگر باپ دادا کے علاوہ نے نکاح کیا ہے تو لڑکی کو حق فسخ حاصل ہے، اسی کو صاحب ہدایہ یوں فرماتے ہیں:

فإن زوّجهما الأب أو الجد يعني الصغير والصغيرة فلا خيار لهما بعد بلوغهما لأنهما كاملا الرأي وافرا الشفقة (ہدایہ بر فتح القدیر ۳/۲۹۶، نیز شرح وقایہ ۲/۲۳، اور تفصیل کے لئے دیکھئے: فقہ السنہ ۲/۱۱۴)۔

(مولانا عبد الرشید قاسمی)

کسی لڑکی کا نکاح نابالغی کے زمانے میں اس کے باپ یا دادا نے کردیا تو یہ نکاح لازم ہو جائے گا، چاہے غبن فاحش سے کیا ہو یا غیر کفو میں، بالغ ہونے کے بعد اگر لڑکی اس نکاح سے مطمئن اور خوش نہیں ہے تو اسے فسخ نکاح کا اختیار نہیں ہوگا، بشرطیکہ باپ دادا کھلے طور پر فاسق اور بے پرواہ نہ ہوں، نیز کسی دباؤ یا لالچ میں یہ نکاح نہ کیا ہو، اسی طرح سے نشے کی حالت میں یہ نکاح نہ کیا ہو۔ اور اگر مذکورہ تین صورتوں میں سے کسی صورت میں باپ یا دادا نے نابالغی کے زمانے میں لڑکی کا نکاح غیر کفو میں کردیا تو اس سلسلے میں حضرت

مفتی محمد شفیع کی رائے یہ ہے کہ یہ نکاح صحیح تو ہو جائے گا لیکن لڑکی کو بوقت بلوغ شرعی قاضی کی عدالت میں شرائط شرعیہ کے مطابق اپنا نکاح فسخ کرانے کا اختیار ہوگا، خود بخود یہ نکاح باطل نہ ہوگا، اس کے برخلاف حضرت مفتی رشید احمد صاحب نے احسن الفتاوی میں کافی بحث کرنے کے بعد مدلل طریقے پر یہ ثابت کیا ہے کہ یہ نکاح سرے سے منعقد ہی نہیں ہوگا، لہذا اس کو فسخ کروانے کے لئے قضاء کی شرط نہیں ہے۔

اور اگر نابالغہ کا نکاح باپ یا دادا کے علاوہ دوسرے اولیاء نے کیا ہو اور غیر کفو میں یا غبن فاحش سے کیا ہو تو یہ نکاح ہی سرے سے صحیح نہ ہوگا، اور اگر کفو میں مہر مثل سے کیا ہو تو نکاح صحیح ہو جائے گا لیکن نابالغہ کو بوقت بلوغ خیار فسخ حاصل ہوگا، بشرطیکہ پہلے سے نکاح کا علم ہو ورنہ نکاح کا علم ہونے پر خیار فسخ ہوگا، لہذا اگر وہ اس نکاح سے مطمئن نہیں ہے تو وہ شرعی قاضی یا مسلمان حاکم یا شرعی پنچایت سے اپنا نکاح فسخ کرا سکتی ہے (جواہر الفقہ ۲/۱۱۶تا۱۲۰، احسن الفتاوی ۵/۱۰۶، شامی ۲/۳۰۷)۔

(مولانا عبد اللطیف پالنپوری)

باپ یا دادا کا زیر ولایت لڑکی کا کیا ہوا نکاح لازم ہے، خیار بلوغ حاصل نہیں، گرچہ یہ نکاح غیر کفو یا مہر مثل میں غبن فاحش کے ساتھ کیوں نہ ہوا ہو، بشرطیکہ اب وجد معروف بسوء الاختیار نہ ہوں (درمختار ۲/۳۰۴)۔

نابالغ یا نابالغہ کا نکاح باپ دادا کے علاوہ دوسرے ولی نے غیر کفو میں یا مہر مثل میں غبن فاحش کے ساتھ کیا ہے تو نکاح کا انعقاد ہی نہیں ہوگا۔

وإن كان المزوج غيرهما أي غير الأب وأبيه ولو الأم أو القاضي أو وكيل الأب لا يصحّ النكاح من غير كفوء أو بغبن فاحش أصلا (درمختار ۲/۳۰۵)۔

اور اگر کفو میں مہر مثل پر نکاح کیا ہے تو نکاح منعقد ہو جائے گا لیکن بعد البلوغ خیار بلوغ یعنی فسخ نکاح باستعانت قاضی کا اختیار ملے گا۔

وإن كان من كفوء وبمهر المثل صحّ ولكن لهما أي لصغير وصغيرة وملحق بهما خيار الفسخ بالبلوغ أو العلم بالنكاح بعده لقصور الشفقة (درمختار ۲/۳۰۶)۔

مذکورہ بالا بحث سے اب وجد اور دوسرے اولیاء کے درمیان دو فرق معلوم ہوئے:

پہلا فرق یہ کہ اب وجد کا نکاح لازم ہوگا، بعد البلوغ فسخ نکاح کا اختیار نہ ملے گا، اس کے علاوہ دوسرے اولیاء کے تزویج میں خیار بلوغ ملے گا، یہ اس وقت ہے جبکہ نکاح کفو میں مہر مثل پر کرے۔

دوسرا فرق یہ کہ غیر کفو اور مہر مثل میں غبن فاحش کے ساتھ اب وجد کی تزویج صحیح اور لازم ہے، برخلاف دوسرے اولیاء کے کہ نکاح کا انعقاد ہی نہیں ہوتا۔

فرق کی وجہ یہ ہے کہ طبعی اور خلقی طور پر باپ دادا میں یہ فکر وسوچ بھر پور رہتی ہے کہ بچہ، بچی کا مستقبل کامیاب رہے اور وہ سکھ چین سے زندگی گذارے جسے فقہاء ''وفور شفقت'' سے تعبیر کرتے ہیں، اور دیگر اولیاء میں شفقت اس انداز کی فطرتاً نہیں ہوتی جسے فقہاء ''قصور شفقت'' سے تعبیر کرتے ہیں کما ہو مصرح في کتب الفقہ۔

(مولانا تنویر عالم قاسمی)

نابالغی کے زمانہ میں ولی نے نکاح کر دیا اور اب یہ لڑکی اس نکاح سے مطمئن نہیں ہے تو بالغ ہونے تک یہ نکاح برقرار رہیگا، جب لڑکی بالغ ہو جائے گی تو اس کو اپنا نکاح فسخ کرانے کا اختیار ہوگا، یہ اس صورت میں حکم ہے جب کہ ولی باپ دادا کے علاوہ ہو (یعنی بھائی چچا وغیرہ) اور اس نے نابالغی کے زمانہ میں نکاح کیا ہو، اور فسخ کے لئے قضاء قاضی شرط ہے، بغیر قاضی کے فسخ نہیں ہوگا، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وإن زوجهما غير الأب فلكل واحد منهما الخيار إذا بلغ إن شاء أقام على النكاح وإن شاء فسخ ويشترط فيه القضاء (ہدایہ ۳/۱۷۵، وبمعناہ فی الدر المختار ۴/۱۷۳)۔

اور اگر مذکورہ لڑکی کا نکاح باپ یا دادا نے کیا ہے تو پھر بالغ ہونے کے بعد لڑکی کو فسخ کا اختیار نہ ہوگا، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: **(فإن زوجهما الأب والجد) أي الصغير والصغيرة (فلا خيار لهما بعد بلوغهما) لأنهما كاملا الرأي وافرا الشفقة فيلزم العقد بمباشرتهما** (ہدایہ ۳/۱۷۵، وبمعناہ فی الدر المختار ۴/۱۷۱)۔

البتہ اگر لڑکی باپ دادا کے کئے ہوئے نکاح سے مطمئن نہیں ہے اور علیحدگی چاہتی ہے تو اس کو خلع کرنے یا طلاق علی المال کی شکل اختیار کرنے کی شرعاً گنجائش ہوگی، مگر ارباب حل وعقد کو یہ دیکھنا ضروری ہوگا کہ وہ عدم اطمینان کا اظہار کس بنا پر کر رہی ہے تا کہ وہ خلع وغیرہ کے گناہ سے بچ سکے، مثلاً اگر لڑکی آوارہ ہے اور اس کا شوہر دیندار ہے اور پھر لڑکی عدم اطمینان ظاہر کر رہی ہے تو خلع وغیرہ کی اجازت نہیں ہوگی۔

(مولانا اسعد اللہ قاسمی)

زیر ولایت لڑکی کا نکاح ولی نے اس کی نابالغی کے زمانہ میں کر دیا تھا لیکن بعد میں وہ لڑکی اس نکاح سے مطمئن نہیں ہے اور نا خوش ہے تو اس صورت میں ہونے کے باوجود بھی وہ لڑکی اپنا نکاح فسخ کرانے کی مختار نہیں ہے، نابالغہ لڑکی کا نکاح باپ یا دادا کرے تو

چاہے غیر کفو میں یہ نکاح کیا گیا ہو پھر بھی یہ نکاح لازم ہوجائے گا۔ باپ دادا کے علاوہ اگر کسی اور ولی نے نابالغہ کا نکاح غیر کفو میں کردیا تو یہ نکاح ہی صحیح نہ ہوا، ہاں اگر کفو میں کیا تھا تو جوان ہونے کے بعد اس کو اختیار حاصل ہوگا، چاہے تو اس نکاح کو باقی رکھے اور چاہے تو مسلمان حاکم کے پاس مقدمہ دائر کرکے فسخ کراسکتی ہے (ہدایہ ۲/۳۱۷، رد المحتار ۲/۳۳۲، فتاوی ہندیہ ۱/۲۸۵، البحر الرائق ۳/۱۳۳)۔

(مولانا محمد مصطفی قاسمی)

اگر لڑکی کا نکاح اس کی نابالغی میں والد یا دادا نے کردیا تو وہ نکاح اب فسخ نہیں ہوسکتا، اور اگر والد اور دادا کے علاوہ دیگر عصبہ بھائی، چچا وغیرہ نے یہ نکاح کیا ہے اور لڑکی اس نکاح سے مطمئن نہیں ہے تو اس لڑکی کو اختیار بلوغ رہے گا، لیکن اس فسخ میں قضاء قاضی کی شرط رہے گی۔

البحر الرائق میں ہے:

ولهما خيار الفسخ بالبلوغ في غير الأب والجد بشرط القضاء أي للصغير والصغيرة إذا بلغا وقد زوجا أن يفسخا عقد النكاح الصادر من ولي غير الأب والجد بشرط قضاء القاضي بالفرقة وهذا عند أبي حنيفة (البحر الرائق ۳/۱۲۸)۔

اور در مختار میں ہے:

ولزم النكاح ولو بغبن فاحش بنقص مهرها وزيادة مهره أو زوجها بغير كفء إن كان الولي المزوج أباً أو جداً وكذا المولى وابن المجنونة لم يعرف منهما سوء الاختيار مجانة وفسقاً وإن عرف لايصح النكاح اتفاقاً وكذا لو كان سكران۔

وإن كان المزوج غيرهما أي غير الأب وأبيه ولو الأم أو القاضي أو وكيل الأب الخ ولهما خيار الفسخ ولو بعد الدخول بالبلوغ أو العلم بالنكاح بعده (درمختار ۲/۳۱-۳۲-۳۳)۔

دونوں عبارتوں سے قدر مشترک مفہوم یہ نکلا کہ والد اور دادا کے کئے ہوئے نکاح اور ان کے علاوہ دیگر عصبہ کے کئے ہوئے نکاح میں فرق ہے کہ باپ دادا میں جب سوء اختیار نہ ہو تو ان کا کیا ہوا نکاح لازم ہوجاتا ہے اور دیگر عصبہ میں قصور شفقت کی وجہ سے بلوغ کے بعد فسخ کا حق رہتا ہے (واللہ اعلم)۔

(مولانا محمد ابراہیم گجیا فلاحی)

ایسی بالغہ لڑکی جس کا نکاح نابالغی ہی میں اس کے اولیاء نے کردیا تھا، اب بلوغ کے بعد وہ مطمئن نہیں ہے، اور نکاح فسخ کرانا چاہتی ہے تو ہمارے فقہاء احناف نے ایسی لڑکی کو درج ذیل تفصیل کے مطابق اختیار دیا ہے:

۱- باپ دادا فاسق متہتک، ماجن اور معروف بسوء الاختیار (ان کی تفصیلات سوال نمبر (۶) کے ضمن میں آرہی ہیں) نہ ہوں اور نکاح مہر مثل پر کفو میں کیا ہو۔

۲- باپ دادا فاسق متہتک، ماجن اور معروف بسوء الاختیار تو ہوں لیکن نکاح مہر مثل پر کفو میں کیا ہو تو ان دونوں صورتوں میں یہ نکاح بالاتفاق نافذ ہوگا، بلوغ کے بعد بھی اسے خیار فسخ حاصل نہ ہوگا (شامی ۲/۳۳۰)، صاحبین کے یہاں اس کی وجہ یہ ہے کہ باپ دادا نے چونکہ لڑکی کے مصالح اور اس کے مفادات (مہر مثل اور کفو) کی رعایت کی ہے اور ان کو ولایت بھی اسی غرض کے لئے حاصل ہوئی تھی، اس لئے یہ نکاح نافذ و لازم ہوگا، بلوغ کے بعد خیار فسخ حاصل نہ ہوگا، مگر یہ دلیل کمزور معلوم ہوتی ہے کیونکہ نکاح میں صرف یہی دو امور (مہر مثل اور کفو) مقصود نہیں ہوتے، بلکہ میاں بیوی کے درمیان ہم آہنگی، مزاجوں کی یکسانیت اور ان کے سماجی و معاشی سطح میں قربت و مناسبت بھی بطور خاص مصالح میں داخل ہیں، جن کی رعایت کئے بغیر عموماً یہ رشتہ ناکام رہتا ہے، زندگی اجیرن بن جاتی ہے اور بالآخر یہ مبارک رشتہ درمیان سے ٹوٹ جاتا ہے، اس لئے صرف ان دو امور (مہر مثل اور کفو) کا لحاظ کرنا اور مصالح کی فہرست سے بقیہ کو خارج کردینا مناسب معلوم نہیں ہوتا، اور امام صاحب کی طرف سے یہ وجہ بیان کرنا کہ وافر الشفقہ ہونے کی وجہ سے اس بات کا بہت امکان ہے کہ انہوں نے ان مخفی مصالح کی بھی رعایت کی ہو (ہدایہ ۲/۳۱۷)، لیکن یہ دلیل بھی مخدوش ہے، جیسا کہ آئندہ آرہا ہے۔

۳- باپ دادا فاسق متہتک، ماجن اور معروف بسوء الاختیار ہوں اور انہوں نے مہر مثل سے کم پر یا غیر کفو میں نکاح کرایا ہو تو بالاتفاق یہ نکاح صحیح تو ہوجائے گا لیکن اسے خیار بلوغ حاصل ہوگا (درمختار علی ہامش الشامی ۲/۳۳۰)، اگر وہ یہ رشتہ قائم نہیں رکھنا چاہتی ہے تو سوال نمبر (۵) کے ضمن میں ذکر کردہ تفصیل کے مطابق عدالت سے رجوع ہوکر نکاح فسخ کراسکتی ہے۔

۴- باپ دادا فاسق متہتک، ماجن اور معروف بسوء الاختیار نہ ہوں لیکن انہوں نے مہر مثل سے کم پر یا غیر کفو میں نکاح کردیا تو یہ نکاح امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نافذ و لازم ہوگا، بلوغ کے بعد لڑکی کو خیار فسخ حاصل نہ ہوگا (درمختار علی ہامش الشامی ۲/۳۳۰) اور صاحبین کے نزدیک نکاح تو صحیح ہے لیکن بلوغ کے بعد لڑکی کو خیار فسخ حاصل ہوگا (شامی ۲/۳۳۰)۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ باپ دادا نے چونکہ مہر مثل سے کم پر یا غیر کفو میں نکاح کردیا ہے جو مصالح کے خلاف ہے اس لئے لڑکی کو دونوں صورتوں میں خیار فسخ ملے گا مگر جیسا کہ ماقبل میں امام ابوحنیفہؒ کے نظریہ پر دو طرح سے استدلال کیا گیا ہے، ایک دلیل کی بنیاد حدیث پر ہے، چنانچہ امام سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ:

۱- حضرت عائشہؓ کا نکاح صغر سنی میں ہوا، اگر باپ کے کئے ہوئے نکاح میں خیار بلوغ ہوتا تو آنحضرت ﷺ حضرت عائشہؓ کو مطلع فرمادیتے کہ تم کو تمہارے باپ کے کئے ہوئے نکاح کو فسخ کرنے کا اختیار ہے جیسا کہ آنحضرت ﷺ نے آیت تخییر "فتعالین أمتعکن وأسرحکن سراحاً جمیلاً" (احزاب: ۲۸) کے موقع پر حضرت عائشہؓ کو اطلاع دیتے ہوئے فرمایا تھا کہ میں تمہارے سامنے ایک چیز پیش کرتا ہوں تم اس بارے میں مجھ سے کچھ نہ کہنا جب تک کہ تم اپنے باپ سے مشورہ نہ کرلو، یہ کہنے کے بعد حضورؐ نے مذکورہ آیت تخییر حضرت عائشہؓ کے سامنے پڑھی (مبسوط ۴/۲۱۳)۔

چونکہ آپؐ نے رخصتی کے بعد ایسا نہ کیا تو یہ امر قاعدہ شرعی بن گیا کہ اگر باپ اپنی نابالغ لڑکی کا نکاح کردے تو اس کو بالغ ہونے پر خیار بلوغ حاصل نہیں ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ کو خیار بلوغ سے مطلع نہیں فرمایا (مبسوط ۲۱۲/۴)۔

۲-اور ان کی دوسری دلیل بر بنائے استحسان یہ ہے کہ باپ کی شفقت ومحبت اپنی اولاد کے لئے کامل ہے اور وہ اولاد سے کہیں زیادہ اس کے مصالح اور مفادات کا پاسبان اور نگہ دار ہوتا ہے، نیز باپ اولاد کے مصالح اور مفادات کو اپنے تجربہ اور مشاہدات کی بنا پر خود اولاد سے زیادہ جانتا ہے اس لئے وافر الشفقۃ اور کامل الرائی ہونے کے سبب استحسان سے کام لیا جائے تو یہ نتیجہ برآمد ہوگا کہ باپ نے اولاد کی جملہ مصالح کو پیش نظر رکھتے ہوئے نکاح کیا ہے۔ اس لئے ان کا کیا ہوا نکاح بہرحال قابل پابندی اور واجب التعمیل ہونا چاہئے اور اسے خیار بلوغ کے ذریعہ فسخ کرنے کا حق نہ ہونا چاہئے، اور دادا کا حکم بھی شفقت اور ولایت کاملہ میں باپ جیسا ہے، لیکن مذکورہ عوارض (فاسق متہتک، ماجن اور معروف بسوء الاختیار) کی وجہ سے مصالح کی رعایت نہ کرنا ظاہر ہے، اس لئے ان عوارض کی موجودگی میں اگر انہوں نے غیر کفو اور مہر مثل سے کم پر نکاح کردیا ہے تو بلوغ کے بعد لڑکی کو خیار فسخ حاصل ہوگا۔

دلائل کا جائزہ:

۱-حضرت عائشہؓ کے نکاح سے یہ استدلال کرنا کہ زیر ولایت لڑکی کا باپ یا دادا نے جو نکاح کیا ہے وہ لازم ونافذ ہوگا، اس میں خیار بلوغ حاصل نہ ہوگا، کمزور ہے، کیونکہ خیار بلوغ ایک اختیاری فعل ہے۔ اس بات کا کہیں ثبوت نہیں ہے کہ حضرت عائشہؓ خیار بلوغ کا حق استعمال کرنا چاہتی تھیں لیکن چونکہ نکاح ان کے والد کا کیا ہوا تھا اس لئے اس حق کا استعمال نہیں کرسکتی تھیں، نیز حضور کا حضرت عائشہؓ کو خیار بلوغ کی اطلاع نہ دینے کو آیت تخییر پر قیاس کرنا اور یہ کہنا کہ نابالغہ کو والد ودادا کے کئے ہوئے نکاح کو فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہے، یہ بھی ضعیف ہے، کیونکہ آیت تخییر کا نزول اس حادثہ کے سبب ہوا تھا کہ ازواج مطہرات تنگی محسوس کررہی تھیں اور نفقہ میں زیادتی کا مطالبہ تھا، اس کے تدارک کے لئے ایک حکم شرعی کی ضرورت تھی، لہٰذا یہ آیت نازل ہوئی۔ اگر یہ حادثہ پیش نہ آتا تو اس آیت کی ضرورت بھی نہ ہوتی، صغر سنی میں حضرت عائشہؓ کا نکاح اور اس کے بعد ان کی رخصتی کوئی حادثہ نہ تھا اور نہ حادثہ کہلائے جانے کے قابل کوئی معاملہ تھا، یہ معاملہ اس وقت حادثہ کہلاتا جب حضرت عائشہؓ رخصت ہونے سے انکار فرمادیتیں کہ مجھے یہ نکاح پسند نہیں ہے اور میں شوہر کے یہاں جانا نہیں چاہتی، اس وقت یہ واقعہ حادثہ کہلانے کا مستحق ہوتا اور اس کے لئے نزول حکم کی ضرورت بھی ہوتی، اور اس وقت حضورؐ بذریعہ وحی جلی یا خفی حضرت عائشہؓ کو مطلع فرماتے کہ یہ نکاح تمہارے والد کا کیا ہوا ہے اور والد کے کئے ہوئے نکاح میں خیار بلوغ نہیں ہے۔ لیکن یہاں صورتحال اس سے مختلف ہے، تو پھر کیوں کر استدلال صحیح ہوسکتا ہے۔

۲-اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ باپ دادا کے کئے ہوئے نکاحوں کو کمال شفقت کی بنا پر ناقابل فسخ قرار دیا گیا ہے، اور فاسق متہتک وغیرہ ہونے کی صورت میں چونکہ شفقت کی کمی ہے اس لئے وہ نکاح قابل فسخ قرار دیا گیا ہے، مگر یہ دلیل بھی دو وجوہ سے ناقص ہے: پہلی وجہ یہ ہے کہ اس کی بنیاد کسی حکم شرعی پر نہیں ہے، محض تجربہ اور مشاہدہ کی بنا پر یہ حکم ہے، لہٰذا اس میں تخلف کا امکان

بہر حال باقی ہے۔ دوسرے یہ کہ جس طرح باپ اور دادا اپنی نابالغہ کے حق میں وافر الشفقہ ہیں اسی طرح وہ ایک بالغہ کے حق میں بھی وافر الشفقہ ہیں، لہذا اگر باپ یا دادا خود بالغہ لڑکی کا نکاح کردیں تو ایسے نکاح کو غیر لازم اور غیر نافذ کیوں قرار دیا جاتا ہے؟ اور اس کی رضامندی کو ضروری کیوں قرار دیا جاتا ہے؟ پھر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ جوں جوں لڑکی کی عمر بڑھتی جاتی ہے اور وہ جوانی کی منزلوں میں قدم رکھتی ہے تو باپ اپنی لڑکی کے لئے زیادہ محتاط اور فکر مند ہوجاتا ہے اور لڑکی کے لئے اس کی محبت وشفقت میں اضافہ ہوجاتا ہے، جس کا تقاضا ہے کہ بالغہ کا نکاح بھی اگر باپ دادا اس کی رضامندی کے بغیر کردے تو اسے لازم ہونا چاہئے تھا، حالانکہ ایسا نہیں ہے، تو پھر نابالغہ کے بارے میں ہی ایسا حکم کیوں لگایا جاتا ہے۔

بحث کا تجزیہ:

حق بات یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی جانب سے پیش کی جانے والی یہ دلیل کہ باپ اور دادا (جو شفقت ومحبت میں باپ ہی کی طرح ہے) کی شفقت نابالغہ کے لئے زیادہ ہوتی ہے اور اس پر ان کی ولایت مکمل ہوتی ہے اس لئے نابالغہ کو خیار بلوغ نہیں۔ یہ ایسا حکم ہے جس کا ثبوت نہ قرآن سے ہے اور نہ کوئی حدیث یا آثار صحابہ موجود ہے، بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ اس کی حیثیت محض قیاسی اور عقلی ہے جس کی بنیاد فطرت انسانی اور تجربات زمانہ پر ہے۔ ممکن ہے کہ امام ابوحنیفہ اور ان کے ہم خیال فقہاء کے تجربے کی روشنی میں یہی بات ہو کہ باپ اپنی نابالغ اولاد کی مصلحت کے خلاف کام نہ کرتا ہو۔ لیکن اگر کسی زمانے یا ملک میں پیش آمدہ حالات اس کے برخلاف ہوں اور لوگ اپنے اختیارات کا غلط استعمال کرنے لگیں تو پھر اس کا نتیجہ اس تجربے سے یقیناً مختلف ہوگا، خود فقہاء سے یہ امکانی صورتحال مخفی نہ تھی چنانچہ انہوں نے باپ دادا کے کئے ہوئے نکاح کے لازم ہونے کے لئے چند شرطیں لگائی ہیں کہ باپ دادا مالی معاملات میں غیر امین نہ ہوں، فاسق اور لاپرواہ نہ ہوں جسے فقہاء کی اصطلاح میں معروف بسوء الاختیار، فاسق متہتک اور ماجن سے تعبیر کیا جاتا ہے (شامی ۳۳۰/۲)۔ اور اس کی تفصیل سوال نمبر (۶) کے ضمن میں آرہی ہے۔

گذشتہ مباحث کا حاصل یہ ہے کہ باپ دادا اور دوسرے اولیاء کے نکاح میں فرق نہ کرنا چاہئے، خیار بلوغ دونوں کے نکاح میں مطلقاً حاصل ہونا چاہئے، کیونکہ جو حضرات اس میں فرق کے قائل ہیں ان کے پاس نص نہیں ہے صرف زمانے کے حالات ہیں، واللہ اعلم۔

(مفتی جلال الدین قاسمی)

زیر ولایت لڑکی کا نکاح ولی نے اس کی نابالغی کے زمانہ میں کردیا، لیکن لڑکی اس نکاح سے مطمئن اور خوش نہیں ہے تو وہ نکاح فسخ کرا سکتی ہے بشرطیکہ یہ نکاح باپ دادا کے علاوہ دوسرے اولیاء نے کیا ہو، اس سلسلہ میں باپ دادا کے کئے ہوئے نکاح اور دوسرے اولیاء کے کئے ہوئے نکاح میں لزوم اور عدم لزوم کا فرق ہے۔ أما شرائط اللزوم: فأنواع منها أن يكون الولي في إنكاح

الصغير والصغيرة هو الأب والجد. فإن كان غير الأب والجد من الأولياء كالأخ والعم لا يلزم النكاح حتى يثبت لهما الخيار بعد البلوغ (بدائع الصنائع ۲/۳۱۵)۔

حضرت اقدس تھانوی قدس سرہ لکھتے ہیں:

اور باپ دادا کے بعد بھائی چچا وغیرہ کو بترتیب حق ولایت پہونچتا ہے مگر وہ باپ دادا کے برابر نہیں بلکہ ان کا حکم جدا ہے، یعنی اگر باپ دادا کے سوا کوئی دوسرا ولی نابالغ لڑکے یا لڑکی کا غیر کفو میں نکاح کردے یا مہر غبن فاحش کے ساتھ مقرر کردے تب تو نکاح بالکل ہی نہیں ہوتا خواہ اس نے نہایت ہی خیر خواہی سے ایسا کیا ہو۔

اور اگر کفو کے ساتھ مہر مثل پر کیا ہو تو اس وقت نکاح صحیح تو ہو جاتا ہے لیکن لازم نہیں ہوتا، یعنی لڑکے اور لڑکی کو بالغ ہونے پر اختیار ہوتا ہے کہ اس نکاح کو باقی رکھیں یا فسخ کرالیں (الحیلۃ الناجزہ ۹۹)۔

(مولانا عطاء اللہ قاسمی)

نابالغہ لڑکی کا نکاح اگر باپ یا دادا نے کردیا ہے تو یہ نکاح صحیح ولازم ہے یعنی بلوغ کے بعد لڑکی کو فسخ کرانے کا اختیار نہیں ہے، خواہ کفو میں نکاح کیا ہو یا غیر کفو میں، اور مہر مثل پر نکاح کیا ہو یا مہر میں غبن فاحش کے ساتھ نکاح کیا ہو۔

مگر غیر کفو میں باپ یا دادا کے نکاح کے صحیح ولازم ہونے کی دو شرطیں ہیں: ایک یہ کہ باپ یا دادا نے نشہ کی حالت میں نکاح نہ کیا ہو، اور دوسری شرط یہ ہے کہ باپ یا دادا معروف بسوء الاختیار نہ ہو، اگر ان دو شرطوں میں سے کوئی ایک بھی شرط باپ یا دادا میں نہیں پائی گئی تو ان کا غیر کفو میں کیا ہوا نکاح منعقد ہی نہیں بلکہ باطل ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے: درمختار علی ہامش ردالمحتار ۳/۶۶)۔

نابالغہ لڑکی کا نکاح اگر باپ، دادا کے علاوہ دوسرے اولیاء نے غیر کفو میں یا مہر میں غبن فاحش کے ساتھ کیا ہے تو یہ بالکل باطل ہے منعقد ہی نہیں ہوا۔

اور اگر باپ، دادا کے علاوہ دوسرے اولیاء نے نابالغہ لڑکی کا نکاح کفو میں مہر مثل پر یا زیادہ مہر پر کردیا تو یہ نکاح صحیح تو ہے لیکن لازم نہیں ہوتا، لڑکی کو بالغ ہونے پر اختیار حاصل ہے کہ اس نکاح کو باقی رکھے یا فسخ کرادے۔

وإن كان المزوّج أى غير الأب وأبيه لا يصحّ النكاح من غير كفء أو بغبن فاحش أصلا .... وإن كان من كفء و بمهر مثل صحّ ولكن لهما أى لصغير و صغيرة....خيار الفسخ.....بالبلوغ أو العلم بالنكاح بعده (الدر المختار علی ہامش ردالمحتار ۳/۶۸)۔

(مولانا عبد الرحمن پالنپوری)

زمانۂ نابالغی کا نکاح اور اس نکاح کا فسخ:

اس مسئلہ پر تمام فقہاء کرام متفق نظر آتے ہیں کہ نابالغ لڑکے اور لڑکی کا نکاح ہوسکتا ہے، مگر یہ نکاح وہ خود نہیں کر سکتے کیونکہ جب تک یہ بالغ نہ ہوجائیں شریعت نے کوئی بھی عقد کرنے کا اختیار ان کو نہیں دیا ہے بلکہ ان کے اولیاء کے حوالہ کیا ہے، چنانچہ ان نابالغ لڑکے ولڑکی کا نکاح بھی ان کے اولیاء ہی کریں گے۔

البتہ کن اولیاء کو نابالغ کا نکاح کرنے کا اختیار ہے یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔

چنانچہ حضرت امام مالک اور مشہور روایت کے بموجب امام احمد بن حنبل کا مسلک یہ ہے کہ صرف باپ کو یہ حق حاصل ہے، اس کے علاوہ اور کوئی نابالغ کا نکاح نہیں کرسکتا۔ امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ باپ کی طرح دادا بھی نابالغ کا نکاح اپنی صوابدید سے کرسکتا ہے، مگر امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک چونکہ فاسق کو ولایت نہیں ہے، بالفاظ دیگر ان کے نزدیک "ولایت قرابت" کے لئے عدالت شرط ہے، اس لئے اگر باپ دادا نالائق یا فاجر ہوں گے تو اب یہ حق ان کو نہ ہوگا۔

حضرات احناف کے نزدیک باپ دادا کے علاوہ دیگر تمام اولیاء کو بھی نابالغ کا نکاح کرانے کا اختیار ہے، بالفاظ دیگر ہر ولی کو نابالغ پر "ولایت اجبار" حاصل ہے۔

لیکن اب سوال یہ ہے کہ نابالغ لڑکی کا نکاح کردیا گیا مگر وہ اپنے نکاح سے خوش نہیں ہے تو اب یہ لڑکی اس نکاح کو فسخ کرا سکتی ہے کہ نہیں؟ نیز کس ولی کے نکاح کو فسخ کرسکتی ہے؟

چنانچہ حضرت امام ابو یوسف تو یوں فرماتے ہیں کہ نابالغ کا نکاح کسی بھی ولی نے کیا ہو بس وہ لازم ہوجائے گا، اب بالغ ہونے پر کسی طرح کا کوئی فسخ کرانے کا حق لڑکی کو نہ ہوگا (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۴/۳۰)۔

حضرت امام اعظم ابوحنیفہ وامام محمد اس مسئلہ میں تھوڑی تفصیل کرتے ہیں اور یوں فرماتے ہیں کہ اگر باپ دادا نے یہ نکاح کرایا تھا تو اب لڑکی مطمئن ہو یا نہ ہو اس کو بالغ ہونے پر فسخ نہیں کراسکتی ہے۔

اسی مسئلہ کے اندر بہت ہی تتبع وتلاش بسیار کے بعد ایک تیسری رائے قاضی شریح کی ملی ہے۔ جس کو ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے۔

قاضی شریح فرماتے ہیں کہ اگر باپ نے ہی نکاح کیا ہو اپنی نابالغ اولاد کا تب بھی بالغ ہونے کے بعد ان کو اختیار ہوگا کہ وہ چاہیں تو اپنے نکاح کو فسخ کرالیں یا باقی رکھیں۔

إذا زوج الرجل ابنه أو بنته فالخيار لهما إذا شبّا (مصنف ابن ابی شیبہ ۴/۱۳۶)۔

واضح رہے کہ حضرت قاضی شریح خلیفہ ثانی حضرت عمر فاروقؓ کے دور سے لے کر حضرت علیؓ کے زمانہ تک اجلّہ صحابہ کی موجودگی میں منصب قضاء پر فائز رہے ہیں، اور یہ بات کتاب وسنت پر ان کی گہری نظر، دین کی مزاج شناسی اور تفقہ کی بیّن دلیل ہے۔

نیز بعض قرائن ایسے بھی ہیں جو قاضی صاحب کی تائید بھی کر رہے ہیں:

مثلاً حضور ﷺ نے حضرت حمزہؓ کی صاحبزادی حضرت امامہ کا نکاح نابالغی کے زمانہ میں کیا اور جب وہ بالغ ہوئیں تو ان کے لئے خیار بلوغ کو باقی رکھا، وجعل لها الخيار إذا بلغت (نقد السنہ ۲/۱۳۰)۔

تو یہاں پر آپؐ نے یہ ارشاد نہیں فرمایا کہ چونکہ اس کے باپ دادا نے یہ نکاح نہیں کیا ہے اس لئے خیار بلوغ ملے گا بلکہ آپؐ نے تو مطلقاً یہ بات ارشاد فرمائی کہ اس کو خیار بلوغ ملے گا، تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نابالغ کو خیار ہوگا، خواہ نکاح باپ کرے یا کوئی اور کرے۔

دوسری چیز یہ بھی سمجھ میں آنے والی ہے کہ جب باپ کو بالغ اولاد پر رشتہ کے سلسلہ میں جبر و اکراہ کرنے کا حق نہیں دیا گیا ہے تو اب اس نابالغ کو بالغ ہونے پر اس رشتہ کے سلسلہ میں خیار ہونا چاہئے جو اس پر نابالغی کے زمانہ میں زبردستی تھوپا گیا تھا، تاکہ اس رشتہ میں اب اس کی رضا شامل ہو جائے۔

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ باپ نے اپنے نابالغ بچہ کا نکاح کسی نابالغ بچی سے موجودہ حالات کو بہتر دیکھ کر کر دیا ہو مگر بعد میں حالات کے بگڑ جانے کی وجہ سے زوجین میں سے کسی ایک میں تقوی وسلامتی نہ رہی ہو، اور نابالغی کے نکاحوں میں ایسا عام طور سے ہو سکتا ہے، تو پھر بھی زوجین کو ایک دوسرے کے ساتھ باندھے رکھنا یہ کہاں کی شفقت و ہمدردی ہے؟

ان امور کی روشنی میں اگر قاضی شریح کی رائے پر عمل کر لیا جائے تو زیادہ بہتر معلوم ہوتا ہے۔

(مولانا سراج الدین قاسمی)

باپ، دادا نے اگر زیر ولایت لڑکی کا نکاح نابالغی کے ایام میں کر دیا تو وہ نکاح منعقد اور صحیح ہو گیا کیونکہ باپ دادا کے کئے ہوئے نکاح میں صغیر و صغیرہ کو خیار بلوغ نہیں ہوتا ہے، خواہ لڑکی اطمینان اور خوشی کا اظہار کرے یا نہ کرے، بہر صورت فسخ کا حق نہیں رکھتی۔

تنویر الابصار میں ہے:

وللولي إنكاح الصغير والصغيرة ولو ثيباً ولزم النكاح ولو بغبن فاحش أو بغير كفء (رد المحتار ۴/۱۷۰)۔

اور ولی کو صغیر و صغیرہ کے نکاح کرانے کا اختیار ہے اگر چہ ثیبہ ہو، اور نکاح لازم ہو جائے گا اگر چہ غبن فاحش یا غیر کفو میں ہو۔

اگر باپ دادا کے علاوہ دوسرے اولیاء نے غیر کفو اور غبن فاحش کے ساتھ کر دیا تو وہ نکاح سرے سے منعقد ہی نہیں ہوا، لیکن باپ دادا کے علاوہ اولیاء نے کفو اور مہر مثل میں کیا ہے تو ایسا عقد صحیح ہے، صغیر و صغیرہ کے لئے خیار فسخ بلوغ اور علم نکاح تک باقی رہے گا (رد المحتار ۴/۱۷۳، ۱۷۴)۔

عالمگیری اور ہدایہ میں ہے:

فإن زوجهما الأب والجد فلا خيار لهما بعد بلوغهما وإن زوجهما غير الأب والجد فلكل واحد منهما الخيار إذا بلغ إن شاء أقام على النكاح وإن شاء فسخ وهذا عند أبي حنيفةؒ ومحمدؒ ويشترط فيه القضاء

(عالمگیری ۱/۲۸۵، ہدایہ ۲/۲۹۷)۔

پس اگر باپ، دادا نے شادی کرائی تو بلوغ کے بعد ان دونوں کو خیار حاصل نہ رہے گا، اور اگر باپ دادا کے علاوہ نے شادی کرائی ہے تو دونوں میں سے ہر ایک کو خیار حاصل ہوگا، جب اس کو خبر پہونچے اگر چاہے تو اپنے نکاح کو قائم رکھے اور اگر چاہے تو فسخ کردے، یہ طرفینؒ کے نزدیک ہے، اور اس میں قضاء کی شرط لگائی گئی ہے۔

(مولانا فرحت افتخار قاسمی)

زیر ولایت لڑکی کا نکاح ولی نے اس کی نابالغی کے زمانہ میں کردیا، لیکن لڑکی اس نکاح سے مطمئن اور خوش نہیں ہے تو اس نکاح کو لڑکی فسخ کراسکتی ہے، اس سلسلہ میں باپ، دادا کے کئے ہوئے نکاح اور دوسرے اولیاء کے کئے ہوئے نکاح میں کوئی فرق نہیں ہے۔

دراصل بعض روایت سے یہ پتہ چلتا ہے کہ باپ دادا کے علاوہ دوسرے اولیاء نے نابالغ بچوں کا نکاح کیا اس بنا پر بعد بلوغ نکاح باقی رکھنے یا رد کردینے کا اختیار دیا گیا۔ خود آپ ﷺ نے حضرت حمزہؓ کی لڑکی کا نکاح نابالغی کی حالت میں کیا اور بالغ ہونے کے بعد خیار بھی رکھا، لیکن اس روایت سے مطلق خیار کا ثبوت ہوتا ہے، خواہ باپ دادا، یا دوسرے اولیاء ہوں۔ احناف نے جو باپ، دادا اور دوسرے اولیاء کے درمیان فرق کیا ہے وہ ایک قیاس ہے کہ باپ دادا چونکہ وافر الشفقۃ ہوتے ہیں بچوں کے حق میں، اور وہ ان کے حق میں اچھے ہی رشتے کا انتخاب کریں گے، اس لئے وہ نکاح لازم ہوگا، اور دوسرے اولیاء چونکہ وافر الشفقۃ نہیں ہوتے ہیں اس لئے ان کا کیا ہوا نکاح لازم نہیں ہوگا اور بعد بلوغ خیار حاصل ہوگا۔ باپ دادا اور دوسرے اولیاء کے درمیان جو فرق کیا گیا ہے یہ ایک قیاسی چیز ہے، روایت سے ایسی کوئی ٹھوس دلیل نہیں ملتی ہے، اس لئے خیار بلوغ کے سلسلہ میں باپ دادا اور دوسرے اولیاء سب برابر ہوں گے، اور بعد بلوغ نابالغی میں کئے گئے نکاح کو فسخ کرانے کا حق ہوگا۔

(مولانا فیاض عالم قاسمی)

کیا لڑکی نکاح فسخ کراسکتی ہے؟

نابالغ لڑکی کا نکاح اگر اس کے باپ دادا نے کرایا ہو تو لڑکی وہ نکاح فسخ نہیں کراسکتی، لیکن اگر باپ دادا کے علاوہ کسی رشتہ دار نے نکاح کرایا ہو تو بالغ ہونے کے بعد اس کو فسخ نکاح کا اختیار ہوگا، چنانچہ علامہ برہان الدین مرغینانی لکھتے ہیں:

ترجمہ: اگر باپ اور دادا نے نابالغ بچہ اور بچی کا نکاح کرایا تو بالغ ہونے کے بعد ان کو خیار بلوغ حاصل نہیں ہوگا، کیوں کہ باپ دادا پختہ رائے اور کمل شفقت والے ہیں، ان دونوں کے نکاح کرانے سے نکاح لازم ہو جائے گا، جیسا کہ بالغ ہونے کے بعد باپ دادا کا ان کی رضامندی سے نکاح کرانا لازم ہو جاتا ہے، لیکن اگر باپ دادا کے علاوہ کسی نے ان کا نکاح کرایا تو بالغ ہونے کے بعد ان دونوں کو اختیار ہوگا، اگر چاہیں تو نکاح کو باقی رکھیں اور چاہیں تو فسخ کردیں (ہدایہ مع الفتح ۳/۲۷۷-۲۷۸)۔

(سید اسرار الحق سبیلی)

نابالغ لڑکے اور لڑکی کا سب سے مقدم ولی باپ دادا ہے، لہذا ان دونوں کا کیا ہوا نکاح لازم ہو جاتا ہے، یعنی بعد البلوغ فسخ نکاح کا حق نہیں ہے، الا یہ کہ باپ دادا کے متعلق نابالغہ کے نکاح میں ترک شفقت اور مسائت یقینی ہو جائے، تو ایسی صورت میں ان کا منعقدہ نکاح بھی لازم نہ ہوگا، بلکہ عدالت کے ذریعہ فسخ کرا کر باطل ہو سکتا ہے۔

حتی لو عرف من الأب سوء الاختيار لسفهه أو لطمعه لا يجوز عقده إجماعاً (درمختار ۲/۳۱۸)۔

زیر ولایت لڑکی کا نکاح باپ دادا کے علاوہ دوسرے اولیاء نے کیا خواہ کفو میں ہو یا غیر کفو میں، تو بالغ ہونے پر اختیار ہوتا ہے کہ اس نکاح کو باقی رکھیں یا فسخ کرالیں۔

جہاں تک غیر کفو میں نکاح باطل ہونے کی بات کا تعلق ہے تو وہ محل نظر ہے، اس لئے کہ باطل کے معنی سیطل کے ہیں جیسا کہ نوازل کے حوالہ سے علامہ شامی نے لکھا ہے: "ثم اعلم ما مرّ من النوازل من أن النكاح باطل معناه انه سيبطل كما في الذخيرة لأن مسألة مطروحة فيما إذا لم ترض البنت بعد ما كبرت، كما صرح به في الخانية والذخيرة وغيرهما (۳/۵۰۳)۔

(مولانا محمد شاہد قاسمی)

زیر ولایت نابالغ لڑکی کا نکاح:

زیر ولایت نابالغ لڑکی کا نکاح ولی نے اگر ایسی جگہ کر دیا ہے کہ لڑکی اس سے خوش نہیں ہے، اور ولی باپ اور دادا ہیں اور اختیار میں معروف نہیں ہیں تو ہر صورت میں نکاح منعقد ہو جائے گا، اور بعد بلوغ کسی طرح کا اختیار نہیں رہے گا، اگر ولی باپ اور دادا کے علاوہ ہے تو مذکورہ صورت میں بلوغ کے بعد فوراً فسخ کا اختیار ہے، الا یہ کہ کوئی غیر اختیاری امر پیش آ گیا ہو جس کی وجہ سے تاخیر ہو گئی، ایسی صورت میں تاخیر کی وجہ سے اختیار فسخ نہ ہوگا، اسی طرح نابالغ لڑکے کا بھی وہی حکم ہے جو نابالغہ لڑکی کا ہے (دیکھئے: کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۴/۳۰-۳۱)۔

(مولانا اخلاق الرحمن قاسمی)

اگر لڑکی کا نکاح باپ دادا نے اس کی نابالغی کے زمانہ میں کیا ہے تو وہ نکاح فسخ نہیں کرا سکتی خواہ وہ اس سے مطمئن ہو یا نہ ہو، لیکن اگر دوسرے اولیاء نے اس کا نکاح کیا ہے تو پھر بصورت عدم اطمینان اگر چاہے تو فسخ کرا سکتی ہے (عالمگیری ا ر ۲۸۵)۔

نیز باپ دادا کے علاوہ دوسرے اولیاء کا اس کے غیر کفو یا غبن فاحش کے ساتھ نکاح کرنے کی صورت میں یہ نکاح منعقد ہی نہیں ہوتا ہے (درمختار ۲ ر ۳۳۱)۔

(مولانا محمد صدر عالم قاسمی)

نابالغی کے زمانے میں کئے گئے نکاح کو فسخ کرانے کا حق:

اس بارے میں یہ صراحت ہے کہ باپ دادا کے علاوہ اولیاء نے اگر شادی کر دیا تھا تو ان دونوں کو خیار بلوغ حاصل ہوگا، یہ قضا کے ذریعہ اپنا نکاح فسخ کرا سکتے ہیں، بشرطیکہ بلوغت کی مجلس میں ہی انکار کر دیا ہو، اگر مجلس بدل جائے گی تو پھر اختیار ساقط ہو جائے گا۔

(مفتی ضیاء الحق قاسمی)

لڑکی بلوغ کے بعد نکاح کو فسخ کرا سکتی ہے یا نہیں؟

اگر زیر ولایت لڑکی کا نکاح ولی نے اس کی نابالغی کی حالت میں کر دیا لیکن وہ لڑکی اس نکاح سے مطمئن اور خوش نہیں ہے تو اب وہ بلوغ کے بعد نکاح فسخ کرا سکتی ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں اولیاء کی دو قسمیں کرنی ہوں گی:

ا۔ ولی کی پہلی قسم تو وہ ہے، جس کا کیا ہوا نکاح ہر حال میں نافذ ہوگا یعنی کفو میں کرے یا غیر کفو میں، اسی طرح سے مہر مثل پر کرے یا مہر مثل سے کم پر، لڑکی اس نکاح سے مطمئن ہو یا نہ ہو، الغرض ہر حال میں وہ نکاح نافذ ہوگا اور لڑکی کو نکاح فسخ کرانے کا اختیار بھی نہیں ہوگا بشرطیکہ یہ تین شرطیں اس میں نہ ہوں:

۱- باپ اور دادا لاابالی پن اور فسق کی وجہ سے معروف بسوء الاختیار نہ ہوں، یعنی اس عقد سے پہلے کوئی واقعہ ان سے ایسا سرزد نہ ہو چکا ہو جس کی وجہ سے ان کے متعلق لوگوں کا یہ خیال ہو کہ یہ شخص اپنے لاابالی پن اور فسق و فجور کے باعث معاملات میں بدتدبیری کو راہ دیتا ہے اور مصلحت اور انجام بینی کو پیش نظر نہیں رکھتا ہے، لہذا اگر لاابالی پن کی حماقت کی وجہ سے بدتدبیری میں مشہور ہوں اور نابالغ بیٹا یا بیٹی کا نکاح غیر کفو میں یا غبن فاحش کے ساتھ کریں گے تو یہ نکاح باطل ہوگا جائز نہیں ہوگا۔

۲- نکاح کے وقت ہوش و حواس ان کے بجا ہوں، وہ نشہ میں نہ ہوں، اگر نشہ کی حالت میں نابالغ کا نکاح کیا ہو تو اس طرح کا نکاح جائز نہیں ہوگا بلکہ باطل ہوگا، درمختار میں ہے:

ولزم النكاح ولو بغبن فاحش بنقص مهرها وزيادة مهره أو زوجها بغير كفوء ......وكذا لو كان سكران فزوجها من فاسق أو شرير أو فقير أو ذي حرفة دنيئة لظهور سوء الاختيار (درمختار: باب الولی)۔

۳- فاسق متہتک نہ ہو یعنی سوء اختیار اور بدتدبیر نہ ہونے کے ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ وہ بے باک و بے غیرت فاسق نہ ہو، اگر وہ فاسق متہتک ہوگا تو اس طرح کا نکاح جائز نہ ہوگا۔

مثلاً باپ اور دادا اس قسم کے ولی ہیں کہ ان کا کیا ہوا نکاح لڑکی فسخ نہیں کرا سکتی ہے، اس لئے کہ باپ اور دادا کے اندر رائے کی پختگی اور کامل شفقت ہوتی ہے جو دوسرے اولیاء کے اندر نہیں پائی جاتی ہے، باپ اور دادا نکاح کے مصالح واغراض کو دوسرے اولیاء کی بہ نسبت زیادہ جانتے ہیں، ان دونوں نے اگر کسی نابالغہ لڑکی کا نکاح کر دیا تو یہ نکاح ایسا ہی ہوا جیسا کہ لڑکی نے خود اپنا نکاح بلوغ کے بعد کیا ہو۔

۲۔ ولی کی دوسری قسم وہ ہے جس کا کیا ہوا نکاح ہر حال میں نافذ نہیں ہوگا بلکہ اگر اس نے لڑکی کا نکاح کفو میں اور مہر مثل پر کیا ہے اور لڑکی اس نکاح سے مطمئن اور خوش ہے تو نکاح نافذ ہوگا، اور اگر لڑکی اس نکاح سے مطمئن نہیں ہے تو اس کو اس نکاح کو فسخ کرانے کا حق ہے، اس لئے کہ وہ ایسا ولی ہے جس کے اندر کامل شفقت نہیں پائی جاتی ہے، اس لئے فقہاء کرام نے اس کے کئے ہوئے نکاح پر نابالغہ لڑکی کو بلوغ کے بعد اختیار دیا ہے کہ اگر وہ اس نکاح سے مطمئن اور خوش ہے تو ٹھیک ہے ورنہ وہ اس نکاح کو فسخ کرا سکتی ہے، اور اگر اس ولی (یعنی باپ اور دادا کے علاوہ) نے غیر کفو میں یا غبن فاحش کے ساتھ نکاح کیا ہے تو یہ نکاح سرے سے نافذ ہی نہیں ہوگا (دیکھئے: ردالمحتار: باب الولی)۔

(مولوی محمد انظار عالم قاسمی)

☆☆☆☆☆

خیار بلوغ کا حق اور
ولی ابعد کے نکاح کرانے کا حکم

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسماء گرامی

۱- مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب
۲- قاری ظفر الاسلام قاسمی صاحب
۳- مولانا ظفر عالم ندوی صاحب
۴- مفتی جمیل احمد نذیری صاحب
۵- مولانا برہان الدین سنبھلی صاحب
۶- مولانا محمد رضوان القاسمی صاحب
۷- مفتی حبیب اللہ قاسمی صاحب
۸- مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب
۹- مفتی نسیم احمد قاسمی صاحب
۱۰- مفتی محبوب علی وجیہی صاحب
۱۱- مولانا ابوسفیان مفتاحی صاحب
۱۲- مفتی شیر علی صاحب
۱۳- مفتی عبدالرحیم قاسمی صاحب
۱۴- مولانا راشد حسین ندوی صاحب
۱۵- مولانا خورشید احمد اعظمی صاحب
۱۶- مولانا عبدالحنان صاحب
۱۷- مولانا محمد ابوالحسن علی صاحب
۱۸- مولانا خورشید انور اعظمی صاحب
۱۹- مولانا مفتی محمد احسان صاحب
۲۰- مولانا محمد روح الامین صاحب
۲۱- مولانا محمد ثناء الہدیٰ قاسمی صاحب
۲۲- مولانا عبدالقیوم پالنپوری صاحب
۲۳- مولانا محمد امین صاحب
۲۴- مولانا ارشاد احمد اعظمی صاحب
۲۵- ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی صاحب
۲۶- ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی صاحب
۲۷- مولانا عبدالرشید قاسمی صاحب
۲۸- مولانا محمد اسعد اللہ قاسمی صاحب
۲۹- مولانا عبداللطیف پالنپوری صاحب
۳۰- مولانا عطاء اللہ قاسمی صاحب
۳۱- مولانا تنویر عالم قاسمی صاحب
۳۲- مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی صاحب
۳۳- مولانا ابراہیم گجیا فلاحی صاحب
۳۴- مفتی جمال الدین قاسمی صاحب
۳۵- مولانا سید اسرار الحق سبیلی صاحب
۳۶- مولانا عبدالرحمٰن پالنپوری صاحب
۳۷- مولانا سراج الدین قاسمی صاحب
۳۸- مولانا فیاض عالم قاسمی صاحب
۳۹- مولانا فرحت افتخار قاسمی صاحب
۴۰- مولانا محمد صدر عالم قاسمی صاحب
۴۱- مولانا محمد شاہد قاسمی صاحب
۴۲- مفتی ضیاء الحق قاسمی صاحب
۴۳- مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی صاحب
۴۴- مولوی وصی احمد دربھنگوی

خیار بلوغ کا حق

اور ولی ابعد کے نکاح کرانے کا حکم

سوال نمبر ۵: خیار بلوغ کا حق لڑکی کو کب تک حاصل ہوتا ہے اور کب ساقط ہوجاتا ہے؟ قریب تر ولی زندہ ہو اور نسبۃً دور کے ولی نے لڑکے یا لڑکی کا نکاح کردیا تو یہ نکاح صحیح اور نافذ ہوگا یا نہیں؟

جوابات

خیار بلوغ:

(الف) شوہر دیدہ لڑکی کو خیار بلوغ اس وقت تک حاصل ہوگا جب تک کہ وہ نکاح پر اپنی رضامندی کا اظہار نہ کردے۔ خواہ یہ اظہار زبان کے ذریعہ ہو یا کسی ایسے عمل کے ذریعہ جو اس کی رضامندی کو ظاہر کرتا ہو، جیسے عاقد کو اپنے نفس پر قدرت دینا یا مہر کا مطالبہ وغیرہ، البتہ کنواری لڑکی جوں ہی بالغ ہو اس کے لئے فوراً اظہار ناراضگی ضروری ہے، اگر اس نے فوراً اس کا اظہار نہ کیا اور کچھ دیر بھی گذر جائے تو اب اس کا حق خیار ختم ہوجائے گا۔

ثم خيار البكر يبطل بالسكوت ولا يبطل خيار الغلام مالم يقل رضيت أو يجيء منه ما يعلم أنه رضا، وكذلك الجارية إذا دخل بها الزوج قبل البلوغ......وخيار البلوغ في حق البكر لا يمتد إلى آخر المجلس (ہدایہ مع الفتح ۳/۲۷۱-۲۷۲)۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر لڑکی خیار بلوغ کے حق سے واقف نہیں تھی تو اس ناواقفیت کا بھی اعتبار نہیں۔ اور اس کا حق خیار ختم ہوجائے گا۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک اس ناواقفیت کو عذر سمجھا جائے گا اور جب تک وہ مسئلہ سے واقف نہ ہو خیار باقی رہے گا (دیکھئے: جامع الرموز ۲/۲۰۳)۔

حقیقت یہ ہے کہ فی زمانہ جہالت کے غلبہ اور تعلیم سے دوری کی رعایت کرتے ہوئے امام محمدؒ کی رائے زیادہ قابل عمل معلوم ہوتی ہے۔

(ب) اگر قریب ترین ولی زندہ بھی ہو اور موجود بھی اور نسبۃً دور کا ولی نکاح کردے تو نکاح ولی اقرب کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ یہاں تک کہ اگر نکاح کے بعد ولی اقرب کی وفات یا کسی دوسری جگہ منتقلی کی صورت پیش آ گئی اور اب وہی قریب تر ولی قرار پایا تو اب بھی نکاح کے منعقد ہونے کے لئے اس کی دوبارہ اجازت ضروری ہوگی۔

فلو زوّج الأبعد حال قيام الأقرب توقف على إجازته، ولو تحولت الولاية إليه لم يجز إلا بإجازته بعد التحول (درمختار مع الرد ۳۱۵/۲)۔

البتہ دو صورتوں میں ولی اقرب کی زندگی اور ملاقات کے ممکن ہونے کے باوجود نسبۃً دور کا ولی نکاح کر سکتا ہے، ایک تو اس صورت میں کہ ولی ایسا غائب ہو کہ جس کا شمار غیبت منقطعہ میں ہوتا ہے۔ غیبت منقطعہ سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلہ میں مختلف اقوال منقول ہیں، اتنی دوری کہ جہاں سال میں ایک دفعہ سے زیادہ قافلے نہ جا سکیں۔ یہ امام قدوری کی رائے ہے۔ متاخرین میں سے اکثر اہل علم کی رائے یہ ہے کہ سفر شرعی کی مسافت کے بقدر دوری پر ہو (ہدایہ مع الفتح ۲۹۰/۳) لیکن ظاہر ہے کہ آج کے عہد میں جب کہ مواصلات کے جدید آلات نے دنیا کو ایک کوزہ میں سمیٹ کر رکھ دیا ہے اور دور دراز رہنے والے لوگوں سے لمحوں میں گفتگو کی جا سکتی ہے، یہ اقوال قرین قیاس نہیں ہیں۔ ایک اور قول یہ ہے کہ اگر ولی اقرب اتنی دوری پر واقع ہو کہ اس کی رائے حاصل کرنے تک ایک مناسب رشتہ ہاتھ سے چلا جائے گا تو اس کی غیبت کو غیبت منقطعہ تصور کیا جائے گا۔ امام سرخسیؒ نے مبسوط میں اس کو صحیح تر قول قرار دیا ہے۔ صاحب ہدایہ نے اس کو فقہ سے قریب تر کہا ہے۔ وہذا اقرب الی الفقہ۔ اور نہایہ میں کہا گیا ہے کہ یہی اکثر مشائخ کا قول ہے۔ بلکہ قاضی خاں نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص شہر میں روپوش ہو تو اس کو بھی غیبت منقطعہ ہی سمجھا جائے گا (ہدایہ وفتح القدیر ۲۹۰/۳، بدائع ۵۲۱،۵۲۰/۲)۔ فی زمانہ یہ زیادہ قابل قبول رائے معلوم ہوتی ہے۔

دوسرے اگر ولی اقرب مناسب رشتہ کو بھی خواہ مخواہ رد کردے تو ولایت کا حق اس سے ختم ہو جائے گا، اور ایک قول کے مطابق صرف قاضی و سلطان اور ایک قول کے مطابق اس کے بعد جو بھی قریب تر ولی ہو وہ اس نابالغ لڑکی کے نکاح کرنے کا مجاز ہوگا۔ علامہ شامی نے اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے (دیکھئے: ردالمحتار ۳۱۶،۳۱۵/۲)۔

(مولانا خالد سیف اللہ رحمانی)

لڑکی اور لڑکے کے بالغ ہوتے ہی اس نکاح کو قولاً باطل کرنا ہوگا، اگر ان دونوں سے سکوت یا کوئی ایسا فعل پایا گیا جو اس نکاح سے رضا پر دلالت کرتا ہے تو پھر خیار حاصل نہ ہوگا (ملاحظہ ہو: بدائع الصنائع ۳۱۶/۲، فتاویٰ تاتارخانیہ ۲۶/۳)۔

قریب تر ولی کے زندہ رہتے ہوئے نسبۃً دور کے ولی کا کیا ہوا نکاح حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں درست ہے جبکہ قریب تر ولی غیبت منقطعہ کے طور پر موجود نہ ہو۔

فإن كان أحدهما أقرب من الآخر فإنه يجوز نكاح الأقرب لا الأبعد تقدم أو تأخر إلا إذا كان الأقرب غائبا غيبة منقطعة فنكاح الأبعد يجوز إذا وقع قبل عقد الأقرب (فتاوی تاتارخانیہ ۳/۴۲-۴۳)۔

مگر اس میں اختلاف ہے کہ غیبت منقطعہ کی حد کیا ہے۔ تجرید میں مرقوم ہے کہ قافلے جہاں سے ان کے وطن پر سال میں ایک سے زائد بار پہنچ سکتے ہوں تو وہ غیبت منقطعہ نہیں ہے، اور اگر سال میں ایک ہی بار پہنچ سکتے ہیں تو غیبت منقطعہ ہے۔

وفي التجريد والصحيح أن القوافل إذا كانت تصل في السنة غير مرة فليست بمنقطعة وإن كانت لا تصل إلا مرة فهي منقطعة۔

قاضی خاں لکھتے ہیں کہ بعضوں نے غیبت منقطعہ کی تحدید ایک سال کی مسافت سے اور بعضوں نے ایک ماہ کی مسافت سے کی ہے۔ صاحب کنز نے قصر کی مسافت کو معیار قرار دیا ہے۔ وللأبعد التزويج بغيبة الأقرب مسافة القصر (کنز الدقائق علی البحر ۳/۱۲۶) اسی کی ترجمانی کبریٰ کی عبارت سے بھی ہو رہی ہے۔

وفي الكبرى والصحيح ثلاثة أيام ولياليها وهي مسيرة سفر وبه يفتى (فتاوی تاتارخانیہ ۳/۴۳)۔

مذکورہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ قریب تر ولی موجود نہ ہو، لیکن اگر موجود ہو مگر اس مجلس میں موجود نہ ہو بلکہ مسافت قصر سے کم پر ہو تو ولی ابعد کا کیا ہوا نکاح ولی اقرب کی اجازت پر موقوف ہوگا، بشرطیکہ وہ اہل ولایت سے ہو (فتاوی تاتارخانیہ ۳/۴۳)۔

یہی حکم فتاوی قاضی خاں (۱/۱۶۵) میں بھی ملتا ہے۔ قریب تر ولی کی موجودگی میں کئے ہوئے نکاح کے سلسلہ میں امام مالک کے تین اقوال ہیں بشرطیکہ یہ نکاح باپ کے علاوہ کسی اور نے کیا ہو، قول اول: فسخ نکاح، قول ثانی: جواز نکاح، قول ثالث: اقرب کی صوابدید پر محمول ہوگا۔ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک یہ نکاح منعقد ہی نہ ہوگا، خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔

فاختلف فيها قول مالك، فمرة قال: إن زوج الأبعد مع حضور الأقرب فالنكاح مفسوخ، و مرة قال: النكاح جائز، و مرة قال: للأقرب أن يجيز أو يفسخ وهذا الخلاف كله عنده فيما عدا الأب في ابنته... وقال الشافعي لا يعقد أحد مع حضور الأب لا في بكر ولا في ثيب (بدایۃ المجتہد للقرطبی ۲/۱۵)۔

واضح ہو کہ ائمہ کے اس اختلاف کا مدار ترتیب کے حکم کے اختلاف کے باعث ہے، اختلاف کی تقریر یوں ہے: ترتیب حکم شرعی ہے یا حکم شرعی نہیں، پھر یہ کہ یہ حق ولایت خود ولی کا حق ہے یا اللہ کا، تو جس امام نے یہ کہا کہ ترتیب حکم شرعی نہیں تو ان کے نزدیک ابعد کا کیا ہوا نکاح اقرب کی موجودگی میں صحیح ہے، اور جس نے حکم شرعی مان کر ولی کا حق قرار دیا ان کے نزدیک بھی نکاح منعقد ہو جائے گا۔ مگر جس نے حق شرعی مان کر حقوق اللہ کا قول کیا ہے ان کے نزدیک منعقد نہ ہوگا۔ علامہ قرطبی کی ایک تحریر بدایۃ المجتہد (۲/۱۵) میں موجود ہے اسی کا ترجمہ ماقبل میں پیش کیا گیا ہے۔

(قاری ظفر الاسلام قاسمی)

خیار بلوغ کی حد اور سقوط کی مدت:

اس سوال کے دو حصے ہیں: ایک یہ کہ خیار بلوغ کا حق لڑکی کو کب تک حاصل رہتا ہے اور کب ختم ہو جاتا ہے؟ دوسرا حصہ یہ ہے کہ قریب تر ولی زندہ ہو اور نسبۃً دور کے ولی نے لڑکے یا لڑکی کا نکاح کر دیا تو یہ نکاح صحیح اور نافذ ہوگا یا نہیں؟ ترتیب وار دونوں حصوں کے جوابات درج ذیل ہیں:

باکرہ کا خیار بلوغ:

سوال کے پہلے حصہ کے متعلق فقہاء احناف کی رائے یہ ہے کہ باکرہ لڑکی جس لمحہ میں بالغ ہو وہ فوراً کہہ دے کہ میں اپنا نکاح رد کرتی ہوں، اگر اس نے خاموشی اختیار کی، اور مجلس اگر چہ ختم نہ ہوئی ہو پھر بھی سکوت کو نکاح پر رضامندی تصور کرتے ہوئے خیار بلوغ ختم ہو جائے گا۔

وسکوت البکر رضاء ها ولا یمتد خیارها إلی آخر المجلس (شرح وقایہ ۲/۲۹۷)۔

بعض فقہاء بالخصوص ابوبکر خصاف کی رائے ہے کہ خیار بلوغ کا حق مجلس کے اختتام تک رہے گا (حوالہ سابق)، اس کے بعد ایک دوسرا مرحلہ یہ پیش آتا ہے کہ اس کو فوراً گواہ تلاش کرنا چاہئے اور لڑکی گواہوں کے سامنے کہہ دے کہ میں ابھی بالغ ہوئی ہوں اور آپ لوگوں کو گواہ بناتی ہوں کہ میں اپنی نابالغی کا کیا ہوا نکاح رد کرتی ہوں، اور اگر گواہان میسر نہ ہوں اور آبادی سے دور رہنے کی وجہ سے چند دنوں تک گواہ نہ بنا سکی تو خیار ساقط ہو جائے گا، اور یہ عذر معتبر نہیں سمجھا جائے گا (فتاویٰ ہندیہ ۱/۲۸۳)۔

اب رہی یہ بات کہ اگر باکرہ لڑکی کو اپنے نکاح کا علم ہی نہ ہو اور بلوغ کے کچھ دنوں کے بعد تک بھی یہ اطلاع نہ ہو سکی تو بعد اطلاع اسے خیار بلوغ حاصل ہوگا یا نہیں؟ اس کے متعلق صاحب ہدایہ و دیگر فقہاء نے صراحت کی ہے کہ لاعلمی کی وجہ سے بوقت علم و اطلاع خیار بلوغ حاصل ہوگا۔

ثیبہ کا خیار بلوغ:

مذکورہ بالا حکم باکرہ لڑکی کے لئے ہے لیکن نابالغہ ثیبہ لڑکی کو بالغ ہونے کے بعد اس وقت تک خیار بلوغ حاصل ہوتا ہے جب تک کہ وہ زبان یا عمل سے اسی شوہر کی رفاقت پر رضامندی کا اظہار نہ کر دے (ہدایہ ۲/۲۹۷)۔

راقم کا خیال ہے کہ اس مسئلہ میں ثیبہ کی طرح باکرہ کو بھی اس وقت تک خیار بلوغ حاصل ہونا چاہئے جب تک کہ وہ صراحۃً یا عملاً اپنی رضامندی کا اظہار نہ کر دے، فقہاء نے باکرہ اور ثیبہ میں جو فرق کیا ہے اس کی بنیاد نص نہیں بلکہ محض اجتہاد ہے، موجودہ دور میں بالخصوص ہندوستانی ماحول میں اس سے مزید پیچیدگی بڑھے گی، اس لئے باکرہ کے لئے بھی رضامندی پر صریح قول یا عمل آجانے کے بعد ہی خیار بلوغ ساقط ہونا چاہئے۔

خیار بلوغ اور ہندوستانی معاشرے کا عمومی جہل:

اس جگہ ایک پیچیدہ مسئلہ یہ پیش آتا ہے کہ اگر ان لڑکیوں کو خواہ باکرہ ہوں یا ثیبہ اگر خیار بلوغ کا علم ہی نہ ہو اور عند البلوغ علم ہونے کی وجہ سے اس اختیار اور حق کو استعمال نہیں کیا اور اس سے ایسا عمل صادر ہو گیا جو زوجین کے درمیان جائز ہوا کرتا ہے تو کیا یہ حق ملے گا یا نہیں؟

اس کے متعلق فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جہل عذر نہیں ہے، اس لئے اس کی وجہ سے یہ حق نہیں ملے گا بلکہ ساقط سمجھا جائے گا اور نکاح لازم ہوگا۔ صاحب شرح وقایہ لکھتے ہیں:

ولا تعذر بالجهل، والجهل ليس بعذر في حقها (شرح وقایہ ۲/۲۴) ، صاحب ہدایہ نے اس سلسلہ میں یہ دلیل پیش کی ہے: والدار دار العلم فلم تعذر بالجهل (ہدایہ ۲/۲۹۷)۔

لیکن اگر فقہاء کی اس رائے اور دلائل کا گہرائی کے ساتھ جائزہ لیا جائے تو یہ واضح ہو جائے گا کہ اس مسئلہ کی بنیاد کوئی نص نہیں بلکہ یہ محض ایک اجتہادی رائے ہے جو عرف اور حالات پر مبنی ہے، صاحب ہدایہ نے جو یہ کہا ہے کہ ہمارے دار یعنی دار الاسلام میں جہل عذر نہیں ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ اگر دار الاسلام نہ ہو تو جہل کو عذر مانا جائے گا، اور یہی بات سمجھ میں بھی آتی ہے، لہذا ہندوستان جیسے ملک میں جو دار الاسلام نہیں ہے، نابالغہ جب بالغہ ہو جائے اور اپنی ناراضگی کا اظہار نہ کرے یا کوئی ایسا عمل کرے جو عملاً رضامندی کو بتاتا ہو تب بھی جہل کی وجہ سے اس کا حق باقی رہے گا، اور اسے خیار بلوغ کا علم جب تک نہیں ہو جاتا اس وقت تک یہ حق ساقط نہیں ہوگا۔

ولی اقرب کی موجودگی میں ولی ابعد کا کیا ہوا نکاح:

سوال کے دوسرے حصے یعنی ولی اقرب کی موجودگی میں اگر ولی ابعد نے نکاح کر دیا تو نکاح کا کیا حکم ہوگا؟

اس سلسلہ میں فقہاء کی رائے ہے کہ یہ عقد نکاح ولی اقرب کی اجازت پر موقوف ہوگا، اگر وہ اجازت دیدے تو نکاح نافذ ہو جائے گا ورنہ نہیں۔

اور اگر ولی اقرب نہ ہو یا غیر موجود ہو تو ولی ابعد کا کیا ہوا نکاح نافذ ہو جائے گا (فتاوی ہندیہ ۱/۲۸۵)۔

(مولانا ظفر عالم ندوی)

ایسی لڑکی کو بالغ ہوتے ہی اپنی ناخوشی ظاہر کر دینی چاہئے، اگر تاخیر کر دی تو حق ختم ہو جائے گا (تفصیل کے لئے دیکھئے: فتاوی ہندیہ ۱/۲۸۶)۔

عام فقہی عبارتوں سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ ''خیار بلوغ'' سے ناواقفیت اور لاعلمی عذر نہ بنے گی، اور خیار ساقط ہو جائے گا،

لیکن ہدایہ وغیرہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ان مقامات کے لئے ہے جہاں احکام شرع سیکھنے کے خوب مواقع تھے، پھر بھی اس نے نہیں سیکھے، یہاں تک کہ خاص عورتوں سے متعلق مسائل بھی نہیں جانے، لہذا الاعلمی، کوتاہی اور غفلت کی دلیل ہوئی، عذر نہ ہوئی (ہدایہ ۲/۳۱۷، باب فی الأولیاء والاکفاء)۔

(لیکن جو دار، دار الاسلام نہ ہو، دار الحرب ہو، یا دار الحرب کی ہی کوئی قسم دار الأمن وغیرہ ہو، یا ایسے حالات میں اس کی پرورش ہوئی جہاں والدین کی غفلت یا کسی مجبوری کے نتیجہ میں وہ ان مسائل سے واقف نہ ہوسکی تو کیا اس ''جہل'' کو عذر تسلیم کیا جائے گا؟ اس پر اہل علم غور فرمائیں)۔

اگر قریب تر ولی زندہ ہو اور دور کے ولی نے نکاح کردیا تو یہ نکاح قریب تر ولی کی اجازت پر موقوف رہے گا۔

اس مسئلہ کی مزید تفصیل نیز اس سلسلہ میں غیبت منقطعہ کی تعریف اور مفتیٰ بہ قول کے لئے ملاحظہ ہو: فتاویٰ ہندیہ (۱/۲۸۵)، ہدایہ (۲/۳۱۹)۔

(مفتی جمیل احمد نذیری)

بالغ ہونے کے بعد آزاد عورت کو فوراً اختیار استعمال کرنے کا حق ہے، لیکن تھوڑی دیر سکوت بھی اس کا یہ حق ختم کردیتا ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے: ہدایہ مع عنایہ برفتح ۲/۴۰۹۔۳۱۱)۔

لڑکی ولڑکے کے قریب تر ولی کی زندگی میں نسبۃً بعید ولی کے نکاح کرنے کی صحت یا عدم صحت کے بارے میں حسب ذیل تفصیل ہے:

اگر ولی قریب مسافت قصر کے بقدر دوری پر ہے اور اس بات کا اندیشہ ہے کہ اس کی آمد یا منظوری حاصل کرنے کا انتظار نہ کیا جائے گا تو مناسب رشتہ جو اس وقت میسر ہے باقی نہیں رہے گا، تو ایسی صورت میں ولی ابعد کا کیا ہوا نکاح منعقد ہوجائے گا، ورنہ ولی ابعد کا کیا ہوا نکاح ولی اقرب کی اجازت پر موقوف رہے گا (درمختار مع ردالمحتار ۲/۳۱۵)۔

(مولانا برہان الدین سنبھلی)

لڑکی کو اگر پہلے سے معلوم ہو کہ باپ دادا کے علاوہ دوسرے کے نکاح کرانے سے خیار بلوغ حاصل ہوتا ہے، تو بالغ ہونے کے بعد تھوڑی ہی دیر تک اس کا خیار بلوغ باقی رہے گا، اگر وہ بالغ ہونے کے بعد خاموش ہی رہی تو یہ خیار ساقط ہوجائے گا، اس مجلس کے اخیر تک یہ اختیار باقی نہیں رہے گا۔

ويبطل هذا الخيار في جانبها بالسكوت إذا كانت بكراً و لا يمتد في آخر المجلس، حتى لو سكتت كما بلغت وهي بكر بطل الخيار (فتاوی ہندیہ ۱/۲۸۶)۔

قریب تر ولی کے رہتے ہوئے نسبتاً دور کے ولی نے نکاح کرایا تو قریب تر ولی کی اجازت پر یہ نکاح موقوف رہے گا۔
وإن زوج الصغير أو الصغيرة أبعد الأولياء فإن كان الأقرب حاضراً وهو من أهل الولاية توقف نكاح الأبعد على إجازته (فتاوی ہندیہ ۱/۲۸۵)۔
لیکن اگر ولی اقرب اتنا دور ہو کہ اس سے ربط کرنا مشکل ہو تو ولی ابعد کا نکاح کرانا درست ہوگا اور ولی اقرب کی اجازت پر موقوف نہیں ہوگا۔

(مولانا محمد رضوان القاسمی)

نابالغ لڑکا یا لڑکی کو خیار بلوغ حاصل ہوتا ہے، اگر صغیرہ بالغ ہوگئی اور وہ باکرہ ہے تو اس کو بعد البلوغ فوراً رد کرنے کا اختیار ہے، لہذا اگر وہ خاموش رہی تو یہ خیار ساقط ہو جائے گا، مجلس بلوغ کے اخیر تک یہ خیار حاصل نہیں ہوگا، اور اگر وہ بالغہ ثیبہ ہو تو بعد البلوغ اس کو خیار بلوغ اس وقت تک حاصل ہوگا جب تک کہ کوئی صراحۃً یا دلالۃً رضامندی معلوم نہ ہو جائے، بلوغ کے بعد محض سکوت سے یہ اختیار ساقط نہیں ہوگا۔ اسی طرح مجلس بلوغ سے اٹھ کر چلے جانے کی صورت میں بھی یہ اختیار ساقط نہ ہوگا (درمختار ۲/۳۰۹-۳۱۱، ہدایہ ۲/۲۹۷، فتاوی ہندیہ ۱/۳۰۴)۔
اگر ولی اقرب حاضر ہو اور ان کی موجودگی میں ولی ابعد صغیر یا صغیرہ کا نکاح کرائے تو یہ نکاح ولی اقرب کی اجازت پر موقوف رہے گا، اگر اقرب اجازت دیدے تو نافذ ہو جائے گا اور اگر ناراضگی کا اظہار کرے تو نافذ نہیں ہوگا۔ (فتاوی ہندیہ ۱/۳۰۳، کفایت المفتی ۵/۴۷، درمختار ۲/۳۱۰)
اور اگر ولی اقرب کی غیبوبت غیبت منقطعہ ہو تو پھر ولی ابعد کو نکاح کرانے کا اختیار حاصل ہے (ہدایہ ۲/۲۹۹)۔
(مفتی حبیب اللہ قاسمی)

جس نکاح میں صغیر وصغیرہ کو خیار بلوغ حاصل ہوتا ہے اس میں اگر لڑکی نے مجلس بلوغ ہی میں فوراً نکاح سے اظہار ناراضی نہیں کیا تو پھر خیار ساقط ہو جاتا ہے، لیکن لڑکا بلوغ کے بعد جب تک کوئی ایسا عمل لمس، وطی، تقبیل اور ادائیگی مہر وغیرہ میں سے جو نکاح کی پسندیدگی پر دلالت کرتا ہے، نہیں کرے گا تب تک اسے خیار بلوغ حاصل رہے گا، یا پھر صراحۃً زبان ہی سے نکاح سے راضی ہونے کا اعلان واعتراف کرلے۔
ولی اقرب کے رہتے ہوئے ولی ابعد کا کیا ہوا نکاح ولی اقرب کی اجازت پر موقوف رہے گا، ہاں اگر ولی اقرب کہیں باہر اتنی دوری پر ہو کہ اس کی رائے اور اجازت حاصل کرنے میں مناسب اور مصالح سے بھرپور رشتہ کے منقطع اور فوت ہو جانے کا ظن غالب ہو جائے تو پھر ولی ابعد کا نکاح کردینا صحیح اور لازم ہو جاتا ہے۔ (مولانا زبیر احمد قاسمی)

خیار بلوغ:

اگر نابالغہ لڑکی کا نکاح باپ یا دادا کے علاوہ کسی دوسرے ولی نے کر دیا تو اسے خیار بلوغ حاصل ہوگا، جس کی تفصیل یہ ہے:

۱۔ اگر لڑکی باکرہ ہو تو اس کا خیار بلوغ محض سکوت سے باطل ہو جائے گا، اور مجلس کے آخری حصہ تک خیار ممتد نہیں ہوگا۔ مثلاً لڑکی جس وقت بالغہ ہوئی اس وقت اس نے اپنے نکاح کو رد نہیں کیا تو اس کا خیار باطل ہو جائے گا۔

۲۔ اور اگر وہ لڑکی حقیقت میں ثیبہ ہو یا شوہر نے اس کے ساتھ شب زفاف منائی ہو پھر وہ بالغہ ہوئی تو اس کا خیار بلوغ محض سکوت اور مجلس سے اٹھنے کی وجہ سے باطل نہیں ہوگا بلکہ صراحتاً نکاح پر رضامندی ظاہر کرے یا اس کی طرف سے ایسا فعل پایا جائے جو رضا پر دلالت کرے جیسے اپنے نفس پر قابو دینا، نفقہ طلب کرنا وغیرہ، تو اس کا خیار باطل ہوگا (فتاوی ہندیہ ۱/۲۸٦)۔

قریب تر ولی کی موجودگی میں دور کے ولی کا کیا ہوا نکاح:

قریب تر ولی موجود ہو اور نسبۃً دور کے ولی کے ذریعہ نابالغہ لڑکی کا نکاح کیا گیا تو اس کی حسب ذیل صورتیں ہوں گی:

۱۔ ولی اقرب موجود تھا اور اس کی موجودگی میں ولی ابعد نے نابالغہ لڑکی کا نکاح کر دیا حالانکہ ولی اقرب کے اندر اہلیت ولایت بھی پائی جاتی ہے، تو ایسی صورت میں اس کا کیا ہوا نکاح ولی اقرب کی اجازت پر موقوف ہوگا، اگر ولی اقرب اجازت دے دے تو نکاح نافذ ہو جائے گا اور اجازت نہ دے تو رد ہو جائے گا۔ اور اگر اس کے اندر اہلیت نہ ہو تو پھر ولی ابعد کا کیا ہوا نکاح درست قرار پائے گا۔

فتاوی تاتارخانیہ میں ہے:

وإن زوج الصغير أو الصغيرة أبعد الأولياء فإن كان الأقرب حاضراً وهو من أهل الولاية توقف نكاح الأبعد على إجازته، وإن لم يكن من أهل الولاية بأن كان صغيراً أو كبيراً كافرا أو مجنوناً جاز (فتاوی تاتارخانیہ ۳/.......)۔

۲۔ ولی اقرب موجود نہ ہو مگر وہ اتنے کم فاصلہ پر رہتا ہو کہ آسانی کے ساتھ بوقت ضرورت اس کی رائے معلوم کی جاسکتی ہو، اور نکاح کے سلسلہ میں اس سے مشورہ لیا جاسکتا ہو، تو ایسی صورت میں بھی ولی ابعد کا نکاح اس کی اجازت پر موقوف ہوگا۔

۳۔ تیسری صورت یہ ہے کہ ولی اقرب غائب ہو اور اس کی غیبوبت منقطعہ ہو تو ایسی صورت میں ولی ابعد کا کیا ہوا نکاح درست قرار پائے گا۔ اب رہا یہ سوال کہ "غیبوبت منقطعہ" کسے کہا جائے گا تو اس کی تعیین اور حد میں فقہاء حنفیہ کے مختلف اقوال ہیں:

ایک قول یہ ہے کہ اگر ولی ایسی جگہ رہتا ہو کہ وہاں عموماً سال میں صرف ایک بار قافلے پہونچتے ہوں تو اسے منقطعہ کہا جائے گا۔

ایک قول کے مطابق ایک سال کی مسافت، اور ایک قول کے مطابق ایک ماہ کی مسافت منقطعہ کہلائے گی۔ مگر اس سلسلہ میں صحیح قول یہ ہے کہ ولی اقرب ایسے مقام پر رہتا ہو کہ اگر اس کی آمد، اور اس کی رائے کا انتظار کیا جائے تو کفو الارشتہ فوت ہو جائے گا تو اسے منقطعہ کہا جائے گا، اور ولی ابعد کو نکاح کرنے کا حق اور اختیار حاصل ہوگا، اور اگر اس کی آمد اور رائے کے انتظار کی صورت میں کفو کے فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو تو اسے منقطعہ نہیں کہا جائے گا (فتاوی تاتارخانیہ ۳/...)۔

بدائع میں ہے:

پھر ولی اقرب کو ابعد پر اس وقت تقدم حاصل ہوگا جبکہ وہ موجود ہو یا غیوبت غیر منقطعہ کے ساتھ غائب ہو۔ لہذا اگر وہ غیوبت منقطعہ کے ساتھ غائب ہو تو ہمارے ائمہ ثلاثہ (امام ابوحنیفہ، ابویوسف، محمد) کے قول کے مطابق ولی ابعد کو نکاح کرنے کا حق حاصل ہوگا (بدائع ۲/۲۵۰)۔ البتہ امام زفر ولی اقرب کی عدم موجودگی میں بھی ابعد کی ولایت کو تسلیم نہیں کرتے ہیں، اور اقرب کی ولایت کو برقرار رکھتے ہیں، اگر ولی اقرب نے اپنی جگہ نابالغہ لڑکی کا نکاح کردیا تو اس کی ولایت کے قائم اور باقی ہونے کی وجہ سے ان کے نزدیک اس کا کیا ہوا نکاح درست قرار پائے گا (ہدایہ مع الفتح ۳/۲۸۸-۲۸۹)۔

(مفتی نسیم احمد قاسمی)

اس کا جواب نمبر ۴ میں آ گیا، البتہ اگر بالغ ہونے پر لڑکی کو اطلاع نہیں ہوئی تو جب اطلاع ہوگی تب ہی اس کو حق فسخ ملیگا۔ ولی اقرب اگر موجود ہے تو ولی ابعد کا کرایا ہوا نکاح موقوف ہوگا، اگر ولی اقرب اجازت دیدے تو باقی رہے گا ورنہ باطل ہو جائے گا۔

درمختار میں ہے: **فلو زوّج الأبعد حال قيام الأقرب توقف على إجازته.**

اور اگر ولی اقرب موجود نہیں ہے اور ولی ابعد نے نکاح کرایا تو منعقد ہو جائے گا۔ غیبت اقرب میں اختلاف ہے کہ اس سے کیا مراد ہے۔ کنز اور دیگر کتابوں میں یہ ہے کہ اس سے مراد مسافت قصر ہے، اور زیلعی نے کہا کہ اکثر کا یہی قول ہے اور اسی پر فتوی ہے، اور ذخیرہ میں ہے کہ اصح یہ ہے کہ اقرب ایسے مقام پہ ہو کہ اگر اس کے آنے کا یا اس کی رائے جاننے کا انتظار کریں تو یہ کفو انتظار نہیں کرے گا تو یہ غیبت منقطعہ ہے، اسی پر فقہائے محققین ہیں اور اسی پر فتوی ہے۔

(مفتی محبوب علی وجیہی)

خیار بلوغ کا حق لڑکی کو بلوغ تک یا بعد بلوغ نکاح کا علم ہونے تک حاصل رہتا ہے، یہ خیار آخر مجلس بلوغ یا آخر مجلس علم بالنکاح تک ممتد نہ ہوگا، لہذا اگر بلوغ کے بعد یا نکاح کا علم ہونے کے بعد تھوڑی دیر کے لئے بھی خاموش رہے گی تو اس کا خیار فسخ باطل ہو جائے گا اگرچہ مجلس بدلنے سے پہلے ہی ہو۔

نابالغ لڑکے اور ثیبہ کو خیار بلوغ بعد بلوغ صراحۃً رضامندی کے اظہار تک یا دلالۃً رضا تک حاصل رہتا ہے، جیسے بیوی کو بوسہ دینا یا چھونا یا مہر دیدینا، اوران دونوں کے مجلس سے اٹھ جانے سے خیار باطل نہیں ہوتا۔

اگر قریب تر ولی زندہ ہو لیکن غیبت منقطعہ کے طور پر غائب ہو یعنی ۴۸ میل کی دوری پر ہو، یا غیبت منقطعہ کی اصح تعریف کے مطابق (جو مبسوط، مجتبی، البحر الرائق، ذخیرہ اور فتح القدیر میں ہے) اتنی دوری پر ہو کہ اگر اس کے آنے یا رائے معلوم کرنے کا انتظار کیا جائے تو کفو کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو، تو نسبۃً دور کے ولی کے لئے نکاح کرادینا صحیح اور جائز ہے اور یہ نافذ ہوگا، کیونکہ نسبۃً دور کے ولی کو ولایت تامہ حاصل ہے، البتہ اگر دور کا ولی قریب تر ولی کے موجود رہتے ہوئے نکاح کردے تو یہ نکاح ولی اقرب کی اجازت پر موقوف ہوگا (درمختار ۲/۳۳۱-۳۳۲)۔

(مولانا ابوسفیان مفتاحی)

خیار بلوغ کا حق لڑکی کو بلوغ کے بعد فوراً حاصل ہوتا ہے، اگر وہ کنواری ہے اور بالغ ہونے کے بعد فوراً خاموش رہی تو خیار ساقط ہو جائے گا۔ اور اگر وہ ثیبہ ہوا گرچہ ثیبہ ہونا عقد کے بعد قبل البلوغ عند الزوج ہو، تو خیار صرف سکوت سے ساقط نہیں ہوگا جب تک قول سے رضا ظاہر نہ کرے یا اس کی طرف سے کوئی ایسا فعل پایا جائے جو رضا پر دلالت کرے (عالمگیری ۱/۲۸۶)۔

اگر نابالغ لڑکے یا لڑکی کا نکاح ولی بعید نے کردیا اس حال میں کہ ولی قریب شہر میں موجود ہو اور اس کو بلانے پر اور خبر دینے پر ولی بعید قادر ہو تو ولی بعید کا نکاح ولی قریب کی اجازت پر موقوف رہے گا، اور اگر ولی قریب غیبت منقطعہ کے طور پر غائب ہو تو ولی بعید کا نکاح جائز ہے، جیسا کہ عالمگیری میں ہے:

وإن زوج الصغير أو الصغيرة أبعد الأولياء فإن كان الأقرب حاضراً وهو من أهل الولاية توقف نكاح الأبعد على إجازته.....وإن كان الأقرب غائبا غيبة منقطعة جاز نكاح الأبعد كذا في المحيط (۱/۲۸۵)۔

اور غیبت منقطعہ سے مراد یہ ہے کہ ولی اس طرح غائب ہو کہ اس کے انتظار کی صورت میں کفو حاضر کے ہاتھ سے نکل جانے کا اندیشہ ہو، خواہ ولی قریب اسی شہر میں موجود ہو (عالمگیری ۱/۲۸۵)۔

(مفتی شیر علی)

باکرہ کا خیار بلوغ:

علامہ حصکفی نے تحریر فرمایا ہے: نکاح کو جاننے کی حالت میں بالغ ہونے کے بعد خاموش رہنے سے باکرہ کا خیار بلوغ باطل ہو جائے گا، اگر اس نے خلوت سے پہلے مہر کی مقدار یا شوہر کے متعلق دریافت کیا یا گواہوں کو سلام کیا تو اس کا خیار باطل نہیں ہوگا، نیز

آخر مجلس تک اس کا خیار دراز نہیں ہوگا، وہ یہ کہہ کر گواہ بنائے گی کہ میں ابھی بالغ ہوئی ہوں، خیار بلوغ کا علم نہ ہو تب بھی خیار ختم ہو جائے گا، کیونکہ اسے علم حاصل کرنے کی فرصت تھی۔ اور بچہ اور ثیبہ (شوہر دیدہ) بچی جب بالغ ہوں تو خاموش رہنے سے ان کا خیار باطل نہیں ہوگا جب تک واضح رضامندی یا جس عمل سے دلالۃً مرضی ظاہر ہو مثلاً بوسہ، لمس، مہر کی ادائیگی وغیرہ نہ پائے جائیں، مجلس سے کھڑے ہونے پر بھی ان کا اختیار باطل نہیں ہوگا (درمختار علی ہامش ردالمحتار ۲/۳۰۱-۳۱۱)۔

خیار بلوغ کے سلسلہ میں چند توجہ طلب نکات:

(الف) باکرہ کے سلسلہ میں یہ عجلت کیوں کر روا رکھی گئی جبکہ حیا کی وجہ سے اپنے بلوغ کو ظاہر کرنے اور گواہوں کو تلاش کرنے میں اس کے لئے وقت درکار ہے۔

(ب) پہلے بالغ ہو چکی ہو تو گواہ بناتے وقت جھوٹ بولنے کی اجازت دی گئی کہ میں ابھی بالغ ہوئی ہوں، اس میں اجتہادی مسئلہ کی وجہ سے منصوص حرام کو مباح کرنا پڑتا ہے جو غیر ضروری ہے۔

(ج) جہالت عذر نہ ہونے کی وجہ علامہ شامی نے دار العلم ہونا اور موانع نہ ہونا تحریر فرمایا ہے۔ ہندوستان دار الکفر ہے، اسلامی احکام اتنے زیادہ مشہور و معروف نہیں، ارکان و فرائض و شعائر سے بھی عام طور پر مسلمان بے خبر ہیں، چہ جائیکہ خیار بلوغ کا دقیق مسئلہ، اور بچوں کی شادیوں کا رواج پسماندہ جاہل لوگوں میں ہی زیادہ ہے، لہذا صغیر اور ثیبہ کی طرح باکرہ کا خیار بھی ممتد ہونا چاہئے۔

(مفتی عبد الرحیم قاسمی)

خیار بلوغ کب تک حاصل رہتا ہے؟

اس کی تفصیل جواب نمبر ۲ کی شق الف میں گذر چکی ہے (مزید تفصیل کے لئے مندرجہ ذیل مراجع دیکھئے: ہدایہ مع الفتح ۳/۱۷۷، البحر الرائق ۳/۱۲۲، درمختار ۲/۳۱۰-۳۱۱)۔

ولی اقرب کی موجودگی میں ولی ابعد کا عقد:

ولی اقرب موجود ہو اور اس کی رائے اور مشورہ لینا آسان اور ممکن ہو تو ولی ابعد کے لئے عقد نکاح جائز نہ ہوگا۔

لیکن اگر ولی اقرب غائب ہو تو ولی ابعد کو تزویج کا حق حاصل ہو جاتا ہے، لیکن غیبوبت کی حد متعین کرنے میں مشائخ اور متأخرین کے درمیان اختلاف ہے۔

مشائخ فرماتے ہیں کہ ولی اقرب کی غیبوبت اگر اس نوعیت کی ہو کہ اس کی رائے جاننے یا خط و کتابت کے ذریعہ مشورہ کرنے میں مناسب رشتہ نکل جائے گا تو ولی ابعد عقد کر سکتا ہے، اس قول کو ہدایہ میں "أقرب إلی الفقه" کہا گیا ہے (غیبت منقطعہ کی مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: البحر الرائق ۳/۱۲۶، المغنی ۷/۳۷۰، تنویر الابصار مع الدر ۲/۳۱۵)۔

ترجیح:

صاحب بحر اور علامہ شامی نے مشائخ کے قول کو راجح قرار دیا ہے، اور قاضی خاں نے بھی اسی قول کو معتبر قرار دے کر ایک جزئیہ کی تفریع کی ہے کہ ولی ابعد اگر اسی شہر میں اس طرح چھپ جائے کہ اس سے رابطہ قائم کرنا مشکل ہو رہا ہو تو یہ غیبت منقطعہ مانی جائے گی (البحر ۳/۱۲۶، رد المحتار ۲/۳۱۵)۔

اور راقم کی رائے میں بھی آج کے ترقی یافتہ دور کے مناسب مشائخ ہی کا فتویٰ راجح ہے، اس لئے کہ کبھی آدمی ایک ہی شہر میں اس طرح گم اور لاپتہ ہو جاتا ہے کہ اس کی رائے اور مشورہ لینا ممکن نہیں ہوتا، جبکہ کبھی دور دراز مقام مثلاً یورپ وامریکہ میں رہتے ہوئے بھی اس کا مواصلاتی رابطہ اپنے اعزہ سے قائم رہتا ہے، اور چند لمحات میں ان سے مشورہ لینا اور رائے جاننا آسانی سے ممکن ہوتا ہے۔ لہذا پہلی صورت میں یہ کہہ کر کہ مسافت قصر نہیں پائی جا رہی ہے ولایت تفویض نہ کرنا، اور دوسری صورت میں مسافت قصر پائی جانے کی وجہ سے ولایت ابعد کو تفویض کر دینا مناسب معلوم نہیں ہوتا۔

(مولانا راشد حسین ندوی)

خیار بلوغ کا حق:

نابالغہ لڑکی کا نکاح اس کے   یا دادا کے علاوہ کسی اور ولی نے کرایا ہے، تو اس لڑکی کو یہ حق حاصل ہے کہ بعد البلوغ اس نکاح کو باقی رکھے یا رد کر دے۔ اس سے متعلق تفصیل یہ ہے کہ اگر لڑکی باکرہ ہے اور اس کو نکاح کا علم پہلے سے ہے تو بالغ ہوتے ہی اسے اپنا خیار بلوغ استعمال کرنے کا حق ہے۔ بلوغ کے بعد اس نے سکوت اختیار کیا، اور نکاح کو رد نہیں کیا تو اس کو پھر یہ حق حاصل نہیں۔ اس کا سکوت رضا پر محمول ہوگا، اس کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ عورت کو اس بات کا بھی علم ہو کہ اسے خیار بلوغ حاصل ہے۔

ثم خيار البلوغ يبطل بالسكوت (ہدایہ ۲۹۷/۱، البحر الرائق ۱۲۱/۳)۔

اور شامی میں ہے: وبطل خيار البكر بالسكوت عالمة بأصل النكاح فلا يشترط علمها بثبوت الخيار لها أو أنه لا يمتد إلى آخر المجلس كما في شرح الملتقى (شامی ۱۸۷/۴)۔

یعنی اگر نکاح کا علم بلوغ کے بعد ہو تو علم نکاح تک تو ممتد ہوگا، اس کے بعد نہیں، علم نکاح کے بعد اگر تھوڑی دیر بھی خاموش رہی تو وہ خیار ساقط ہو جائے گا۔

ولا يمتد إلى آخر المجلس أي مجلس بلوغها أو علمها بالنكاح كما في الفتح، أى إذا بلغت وهي عالمة بالنكاح أو علمت به بعد بلوغها فلابد من الفسخ في حال البلوغ أو العلم، فلو سكتت ولو قليلا بطل خيارها ولو قبل تبدل المجلس (شامی ۱۸۸/۴)۔

اور اگر لڑکی ثیبہ ہے تو اس کا خیار صرف سکوت سے باطل نہیں ہوتا اور نہ تبدل مجلس سے، جب تک اس کی طرف سے صریح رضا یا دلالت علی الرضا نہ پائی جائے۔ وخيار الصغير والثيب إذا بلغا لا يبطل بالسكوت بلا صريح رضا أو دلالة عليه كقبلة ولمس (درمختار ۴/۱۹۰)۔

قریب تر ولی کی موجودگی میں دور کے ولی کا نکاح کرنا:

قریب تر ولی کی موجودگی میں دور کے ولی کا نکاح کرنا درست نہیں، جب تک ولی اقرب اس کی اجازت نہ دے یا رضامندی کا اظہار نہ کرے وہ نکاح موقوف رہے گا، نافذ نہیں ہوگا۔ البتہ اگر ولی اقرب زندہ تو ہے لیکن موقع پر موجود نہیں بلکہ اتنی دور ہے کہ اگر اس کی رائے اور اجازت کا انتظار کیا جائے تو زوج کفو ہاتھ سے نکل جائے گا تو ولی ابعد یعنی ولی اقرب کے بعد جس کا حق بنتا ہے اس کا نکاح کر دینا درست مانا جائے گا، اب ولی اقرب کی واپسی سے وہ باطل نہیں ہوگا۔

کتب فقہ میں قریب تر ولی کی غیبت کا اندازہ مسافت قصر سے کیا گیا ہے، لیکن اس دور میں جبکہ تین دن کی مسافت تین گھنٹوں میں، بلکہ مہینوں کی مسافت گھنٹوں میں طے کی جاتی ہے، مذکورہ مسئلہ میں اس کا لحاظ مناسب نہیں معلوم ہوتا کہ اسے غیبت قرار دیا جائے۔

وللولي الأبعد التزويج بغيبة الأقرب. فلو زوج الأبعد حال قيام الأقرب توقف على إجازته (درمختار ۴/۱۹۹) اور البحر الرائق (۳/۱۲۶-۱۲۷) میں کنز کی عبارت ہے:

وللأبعد التزويج بغيبة الأقرب مسافة القصر ولا يبطل بعوده۔

اس لئے مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ اسی رائے کو ترجیح دی جائے جسے صاحب ملتقی نے اختیار کیا ہے اور باقانی نے اس پر اعتماد کیا ہے یعنی "مالم ينتظر الكفء الخاطب جوابه" (درمختار ۴/۲۰۰)۔

(مولانا خورشید احمد اعظمی)

خیار بلوغ:

یعنی جس وقت آثار بلوغ (مثلاً حیض وغیرہ) ظاہر ہوں اسی وقت بغیر توقف کے اسی مجلس میں زبان سے کہہ دے کہ میرے بچپن میں فلاں ولی نے جو میرا نکاح کیا تھا میں اس کو رد کرتی ہوں اور دو آدمیوں کو شاہد بنالے، اور اگر دو آدمی وہاں موجود نہ ہوں تو ان کو بلوالے اور ان کے سامنے کہے کہ میں ابھی بالغہ ہوئی ہوں اور نکاح کو میں نے رد کر دیا ہے، اس رد اور انکار کے بعد لڑکی کو اختیار ہو جاتا ہے کہ حاکم مسلم (مسلمان جج یا مجسٹریٹ) کی عدالت میں درخواست دے کر نکاح کو فسخ کرالے۔ اگر وقت بلوغ اور مجلس بلوغ میں فوراً رد نہ کر سکی تو پھر خیار فسخ اس کو حاصل نہیں رہتا اور نکاح لازم ہو جاتا ہے اور موقع سے فائدہ نہ اٹھانے کا نقصان یا الزام خود اسی پر عائد ہوتا ہے۔

اگر ایسا اتفاق پیش آیا کہ صغرسنی میں اولیاء مذکور میں سے کسی نے لڑکی کا نکاح کردیا اور بلوغ کے بعد لڑکی کو معلوم ہوا کہ فلاں ولی نے بلوغ سے قبل اس کا نکاح کردیا تھا تو جس وقت اس کو معلوم ہوا اسی وقت رد کردینے سے خیار فسخ اس کو حاصل ہوجائے گا اور حکم حاکم کے بعد نکاح ٹوٹ جائے گا۔ یہی حکم نابالغ لڑکے کے اس نکاح کا ہے جس کو باپ دادا کے سوا دوسرے ولی نے کیا ہو کہ جب تک بالغ ہوکر صراحۃً یا دلالۃً اظہار رضا نہ کرے اس کو اختیار باقی رہے گا۔

ولی کی موجودگی میں ولی ابعد اگر نکاح کردے:

اگر ولی اقرب کے ہوتے ہوئے ولی ابعد نابالغہ کا نکاح کردے تو ولی اقرب کی اجازت پر موقوف رہتا ہے، وہ چاہے تو اس کو باقی رکھے یا رد کردے، اگر رد کردے تو اسی وقت ٹوٹ جاتا ہے کیوں کہ جو زیادہ قریب کا ہے وہی منافع کا زیادہ لحاظ رکھ سکتا ہے، پھر یہ کہ اقرب کے ہوتے ہوئے دوسرے کو مداخلت کا اختیار نہیں۔

فلو زوج الأبعد حال قيام الأقرب توقف على إجازته۔

(مولانا عبد الحنان)

خیار بلوغ یعنی جس وقت آثار بلوغ مثلاً حیض وغیرہ ظاہر ہوں تو اسی وقت بغیر کسی توقف کے اسی مجلس میں زبان سے کہہ دے کہ میرے بچپن میں فلاں ولی نے جو میرا نکاح کیا تھا میں اس کو رد کرتی ہوں، مجھ کو یہ نکاح منظور نہیں، اس رد و انکار کے بعد لڑکی کو اختیار حاصل ہوجاتا ہے کہ وہ کسی مسلمان حاکم کی عدالت میں درخواست دے کر نکاح کو فسخ کرالے، اگر وقت بلوغ اور مجلس بلوغ میں فوراً نہ کہے تو پھر خیار فسخ اس کو حاصل نہیں رہتا ہے اور نکاح لازم ہوجاتا ہے، اور موقعہ سے فائدہ نہ اٹھانے کا الزام یا نقصان خود اسی پر عائد ہوتا ہے۔ جب لڑکی کو خیار فسخ حاصل ہوجائے تو اس سے متمتع ہونے کے لئے چونکہ قضاء قاضی کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے ضروری ہے کہ بوقت بلوغ انکار کرتے وقت دو آدمیوں کو شاہد بنالے، پھر بعد میں ان شاہدوں کو کسی مسلم حاکم یا جج کے سامنے پیش کرے، حاکم ان دونوں کی شہادت پر اس کا نکاح فسخ کردے گا، اور اگر ایسا اتفاق پیش آیا کہ صغرسنی میں اولیاء میں سے کسی نے لڑکی کا نکاح کردیا اور لڑکی کو بوقت بلوغ نکاح کا علم ہی نہ ہو بلکہ بلوغ کے بعد اس کو معلوم ہوا کہ اس کا نکاح فلاں ولی نے بچپن میں کردیا تھا تو پھر جس وقت اس کو اس کا علم ہوا اسی وقت رد کردے، تو اس کو خیار فسخ حاصل رہے گا اور حکم حاکم کے بعد نکاح ختم ہوجائے گا۔

پس اگر ولی اقرب کے ہوتے ہوئے ولی ابعد مثلاً چچا کے رہتے ہوئے چچا کا بیٹا یا والدہ، یا مثلاً والدہ کے رہتے ہوئے دادی یا اور کوئی بعد کے درجہ کا ولی نابالغہ کا نکاح کردے تو وہ ولی اقرب کی اجازت پر موقوف رہے گا، اگر وہ باقی رکھے تو درست ہوگا اور اگر وہ رد کردے تو رد ہوجائے گا، کیونکہ جو ولی زیادہ قریب ہے وہی اس کے منافع وغیرہ کا زیادہ لحاظ رکھ سکتا ہے، اسی لئے اس کے ہوتے ہوئے ولی ابعد کو مداخلت کا اختیار نہیں ہے، اگر ولی اقرب نکاح کے وقت موجود ہو اور اس کی موجودگی میں ولی ابعد نے نکاح کردیا تب

بھی محض اس کی موجودگی اور خاموشی رضائے نکاح کے لئے کافی نہیں ہوگی اور اس کو اجازت قرار نہیں دیا جائے گا (درمختار ۳/۶۹-۷۰، نیز ص ۷۳-۷۵، ص ۸۱)۔

(مولانا محمد ابو الحسن علی)

خیار بلوغ کب تک رہتا ہے؟

خیار بلوغ کا حق لڑکی کے بالغ ہوتے ہی حاصل ہو جاتا ہے، اگر وہ باکرہ ہے تو اسے اپنا حق اختیار فوراً بلا تاخیر حاصل کرنا چاہئے، ورنہ تھوڑے سے سکوت سے بھی اس کا وہ اختیار ختم ہو جائے گا، اور اگر وہ ثیبہ ہے تو اس کا اختیار سکوت یا مجلس سے اٹھ کھڑے ہونے سے باطل نہیں ہوتا، تاوقتیکہ وہ اس نکاح پر اپنی رضامندی کا صراحۃً اظہار نہ کردے، یا اس سے کوئی ایسا فعل نہ صادر ہو جائے جس سے رضامندی کا پتہ چلتا ہو، جیسے جماع پر قدرت دینا یا نفقہ کا مطالبہ کرنا وغیرہ۔

فتاوی قاضی خاں میں ہے:

وإذا بلغت وهي بكر فسكتت ساعة بطل خيارها، فإن اختارت نفسها كما بلغت وأشهدت على ذلک صح (فتاوی قاضی خاں ۱/۱۶۴، نیز دیکھئے: فتاوی عالمگیری ۱/۲۸۶)۔

اگر ولی اقرب موجود ہو اور ولی ابعد نے زیر ولایت لڑکے یا لڑکی کا نکاح کر دیا تو وہ نکاح ولی اقرب کی اجازت پر موقوف رہے گا، اور اگر ولی اقرب ''غیبۃ منقطعہ'' کے طور پر غائب ہو گیا ہو تو ولی ابعد کا نکاح صحیح ہو جائے گا۔

فتاوی قاضی خاں میں ہے:

وإن زوجهما الأبعد والأقرب حاضر يتوقف على إجازة الأقرب، وإن كان الأقرب غائبا غيبة منقطعة جاز إنكاح الأبعد عندنا (قاضی خاں ۱/۱۶۳، نیز فتاوی عالمگیری ۱/۲۸۵)۔

(مولانا خورشید انور اعظمی)

لڑکی کو خیار بلوغ کا حق کب تک؟

جو لڑکی خیار بلوغ کو حاصل کر کے اپنا نکاح فسخ کرانا چاہتی ہو اس کی دو صورتیں ممکن ہیں: پہلی صورت یہ ہے کہ وہ حقیقۃً یا حکماً باکرہ ہو کہ اس کے شوہر نے اب تک اس سے صحبت نہ کی ہو، اس صورت میں اس لڑکی پر ضروری ہے کہ جب وہ بالغ ہو اسی وقت اور اسی مجلس میں اس نکاح کو زبان سے فسخ ورد کردے، اور بشرط امکان اسی وقت اولیاء کے کئے ہوئے اس نکاح سے راضی نہ ہونے اور

اس کورد کرنے پر گواہ بھی بنالے، اگراس نے ایسانہ کیاتو اس وقت خاموش رہنے یا مجلس بدل دینے سے اس کا خیار بلوغ ساقط ہوجائیگا، اور اگر رات میں یا دیگر کسی ایسے وقت میں بالغ ہوئی جس وقت گواہ بنانا ممکن نہ ہوتو اسی وقت اسی مجلس میں اپنی زبان سے اس نکاح کورد کردے اور فوراً گواہوں کی جستجو کرے، گواہ ملنے پر ان سے کہے کہ میں بالغ ہوئی ہوں اور اپنے اس نکاح کو جو اولیاء نے میرے بچپن میں کردیا تھا رد کرتی ہوں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ وہ ثیبہ ہو یعنی اس کے بالغ ہونے سے پہلے شوہر نے اس سے جماع کرلیا ہو، اس صورت میں بالغ ہونے پر اسی مجلس میں اس نکاح کورد کرنا ضروری نہیں، اگراس نے مجلس بدل دی یا خاموش رہی تو اس کا خیار بلوغ کا حق ساقط نہ ہوگا بلکہ اس نکاح پر اس کے صراحۃً راضی ہوجانے پر اس کا یہ حق ساقط ہوگا، یا اس وقت ساقط ہوگا جب اس کی طرف سے کوئی ایسا فعل پایا جائے جو اس کے اس نکاح سے راضی ہوجانے پر دلالت کرے جیسے بالغ ہونے کے بعد شوہر کو وطی پر قدرت دیدینا یا مہر اور نفقہ وسکنی میں سے کسی کا مطالبہ کرنا وغیرہ (فتاوی ہندیہ ۱/۲۸۶)۔

خیار بلوغ کے حق کو حاصل کرتے ہوئے نکاح کورد کرنے اور اس پر گواہ بنانے کے بعد قاضی شرعی سے بھی اس نکاح کو فسخ کرانا ضروری ہے، صرف لڑکی کا اس نکاح کو فسخ کردینا اور اس پر گواہ بنالینا کافی نہیں، يشترط فيه (خيار البلوغ) القضاء (ہندیہ ۱/۲۸۵)۔

عدم علم اور خیار بلوغ:

اور اگر لڑکی کو بالغ ہونے پر اپنے نکاح کے بارے میں معلوم ہی نہ ہو بلکہ بعد میں نکاح کا علم ہو تو نکاح کا علم ہونے پر اسے خیار بلوغ حاصل ہوگا، اور یہ تاخیر اس حق کے ساقط ہونے کا سبب نہیں ہوگی، اور اگر اسے نکاح کا علم تو ہو لیکن وہ خیار بلوغ کے مسئلہ ہی سے ناواقف ہو اور بلوغ کے بعد خیار کو ساقط کرنے والے اسباب (سکوت، تبدیلی مجلس اور مطالبہ مہر ونفقہ وغیرہ) پائے جائیں تو اس کا خیار ساقط ہوجائے گا، بعد میں مسئلہ معلوم ہونے پر اسے یہ حق حاصل نہیں ہوگا۔

إذا علمت بالعقد ساعة ما بلغت لكن جهلت بثبوت الخيار فسكتت بطل خيارها، أما إذا لم تعلم بالعقد ساعة ما بلغت كان لها الخيار إذا علمت (الفتاوی الہندیہ ۱/۲۸۶)۔

مرافعہ میں تاخیر:

لڑکی نے بالغ ہونے پر اگر سابقہ نکاح کورد کرکے اس پر گواہ بنالئے لیکن قاضی کے یہاں مرافعہ میں تاخیر ہوگئی تو بھی خیار بلوغ ساقط نہیں ہوگا، البتہ یہ شرط ہے کہ اس درمیان وہ لڑکی صراحتاً یا دلالۃً اس نکاح پر اپنی رضا کا اظہار نہ کردے۔

عن محمد إذا اختارت نفسها وأشهدت على ذلك ولم تتقدم إلى القاضي شهرين فهي على خيارها ما لم تمكنه من نفسها، كذا في الذخيرة (الفتاوی الہندیہ ۱/۲۸۶)۔

ولی قریب کی زندگی میں ولی بعید کے نکاح کی حیثیت:

اولیاء کی ترتیب کے موافق قریبی ولی کے ہوتے ہوئے اس کی رضامندی کے بغیر ولی بعید اگر صغیر یا صغیرہ کا نکاح کردے تو یہ نکاح ولی قریب کی اجازت پر موقوف ہوگا۔

لو زوّج الأبعد حال قيام الأقرب توقف على إجازته (الدر المختار مع رد المحتار ۳/۸۱، وکذا فی البحر الرائق ۳/۱۱۹)۔

اور اگر ہم کفو مناسب رشتہ آجائے اور ولی قریب موجود نہ ہو، نیز غالب گمان یہ ہو کہ قریبی ولی کا انتظار کرنے میں اس کے آنے یا اس کی رضا حاصل کرنے تک یہ رشتہ باقی نہ رہے گا تو ولی بعید کو نکاح کردینے کی اجازت حاصل ہوگی، نیز اگر ولی اقرب ہم کفو رشتہ ملنے پر لڑکی کا نکاح نہ کرے اور ضرورت کے باوجود ٹال مٹول سے کام لے تو ولی ابعد کو نکاح کی ولایت حاصل ہوجائے گی الا یہ کہ ولی اقرب کے سامنے کوئی دوسرا ابھی ہم کفو رشتہ موجود ہو (الدر المختار مع رد المحتار ۳/۸۱، ۸۳)۔

(مفتی محمد احسان)

خیار بلوغ کے ساقط ہونے میں تھوڑی تفصیل یہ ہے کہ دیکھا جائے گا کہ جس کو خیار حاصل ہو رہا ہے وہ لڑکی ہے یا لڑکا، اگر لڑکی ہے تو پھر دیکھا جائے گا کہ وہ باکرہ ہے یا ثیبہ، اگر باکرہ ہے تو اس کو اگر پہلے سے نکاح کا علم ہے تو فوراً ہی فسخ کا دعویٰ کرنا پڑے گا، اور اگر علم نہیں تھا تو علم ہوتے ہی دعویٰ کرنا پڑے گا، چاہے وہاں کوئی گواہ موجود ہو یا نہ ہو، مجلس کے آخر تک اختیار نہیں ہوگا، فقہاء نے یہاں تک کہا ہے کہ اگر رات کو حیض کا خون دیکھے تو اسی وقت کہے کہ میں یہ نکاح فسخ کرتی ہوں، صبح گواہوں کو بلا کر یہ دعویٰ پیش کرے، بلوغت کے بعد اگر سکوت اختیار کرے تو حق فسخ ختم ہوجائے گا۔

اور اگر بالغہ ہونے والی لڑکی باکرہ نہ ہو بلکہ ثیبہ ہو یا وہ لڑکا ہو تو جب تک صریح الفاظ میں اپنی رضامندی یا عدم رضامندی کا اظہار نہیں کرے گا اس وقت تک ان کو خیار حاصل ہوگا۔

ہاں جب وہ زبان سے واضح الفاظ میں رضامندی کا اظہار کردے یا کوئی ایسا کام کرے جو رضامندی پر دلالت کرے جیسا کہ لڑکی ہو تو مہر قبول کرلے یا جماع پر قدرت دے دے وغیرہ وغیرہ، اور اگر لڑکا ہو تو مہر کی رقم بھیج دے یا نفقہ بھیج دے یا کوئی تحفہ بھیج دے وغیرہ وغیرہ، تو حق فسخ ختم ہوجائے گا (دیکھئے: فتح القدیر ۳/۱۹۷، فتاویٰ شامیہ ۳/۷۳)۔

اگر ولی اقرب قریب موجود ہے تو اس کی اجازت پر موقوف رہے گا، یا اگر ولی اقرب کی اجازت سے پہلے ہی اس کا انتقال ہوجائے تو اس وقت ابعد ہی اقرب بن جائے گا، تو ایسی صورت میں اب جو اقرب بنا ہے اس کو پھر نئے سرے سے اجازت دینی پڑے گی۔

جیسا کہ فتاویٰ شامی میں ہے:

فلو زوج الأبعد حال قيام الأقرب توقف على إجازته ولو تحولت الولاية إليه لم يجز إلا بإجازته بعد التحول (الفتاوی الشامیہ ۳/۸۱)۔

اور اگر قریب موجود نہ ہو بلکہ دور ہو تو اس سلسلہ میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، مفتی بہ اور اصح قول یہ ہے کہ ولی اقرب اگر ایسی جگہ پر ہو کہ اس کی اجازت کا اگر انتظار کیا جائے تو یہ رشتہ ختم ہو جانے کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں ولی اقرب کی اجازت کے بغیر ہی ابعد کو حق ہوگا کہ وہ نکاح کرادے۔

جیسا کہ فتاوی شامیہ میں ہے:

وللولي الأبعد التزويج بغيبة الأقرب مسافة القصر، واختار في الملتقى مالم ينتظر الكفء الخاطب جوابه۔

نیچے علامہ شامی لکھتے ہیں:

وقال في الذخيرة الأصح أنه إذا كان في موضع لو انتظر حضوره أو استطلاع رأيه فات الكفء الذي حضر (الفتاوی الشامیہ ۳/۸۱)۔

(مولانا محمدروح الامین)

خیار بلوغ:

جن صورتوں میں لڑکی کو خیار بلوغ ملتا ہے اگر وہ باکرہ ہے تو اسے بالغ ہوتے ہی یا نکاح کا علم ہوتے ہی اس رشتہ سے نارضامندی ظاہر کر کے اس پر فوراً دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنانا ضروری ہوگا تا کہ وہ اپنی نارضامندی کو قاضی کے سامنے ثابت کر سکے، چونکہ باکرہ کے سلسلہ میں سکوت بعض حالتوں میں رضا پر دلالت کرتا ہے اس لئے اگر اس نے بلوغت یا علم بالنکاح کے بعد سکوت اختیار کیا تو یہ حق سکوت کو رضا مان کر ختم ہو جائے گا، یہ اختیار "آنی" ہے اس لئے آخر مجلس بلوغ یا آخر مجلس علم بالنکاح تک باقی نہیں رہے گا، فتاوی ہندیہ میں ہے:

ويبطل هذا الخيار في جانبها بالسكوت إذا كانت بكراً ولا يمتد إلى آخر المجلس حتى لو سكتت كما بلغت وهي بكر بطل الخيار (فتاوی ہندیہ ۱/۳۰۲)۔

ہدایہ میں ہے:

وإن لم تعلم بالنكاح فلها الخيار حتى تعلم (ہدایہ ۲/۲۹۷)۔

اگر اسے نکاح کا علم نہیں ہے تو علم ہونے تک اسے خیار ہوگا۔

پھر جب لڑکی نے بالغ ہوتے ہی رشتہ سے اپنی نارضامندی ظاہر کرکے دو گواہ بنالیے تو اب قاضی کے پاس فسخ نکاح کے دعویٰ میں تاخیر سے یہ حق اس وقت تک ساقط نہیں ہوگا جب تک لڑکی اپنے نفس پر شوہر کو قدرت نہ دے دے، فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

إذا اختارت نفسها وأشهدت على ذلک ولم تتقدم إلى القاضي شهرين فهي على خيارها ما لم تمكنه من نفسها (فتاویٰ ہندیہ)۔

جب لڑکی نے خود کو اختیار کرلیا اور اس پر گواہ بنالیا اور قاضی کے پاس دو ماہ تک نہ گئی تو بھی وہ اپنے خیار پر باقی رہے گی جب تک شوہر کو خود پر قابو نہ دے دے۔

ثیبہ عورت اور لڑکے کا معاملہ باکرہ سے قدرے مختلف ہے، چونکہ ان کا سکوت رضا نہیں بلکہ ان کی اجازت قولاً یا عملاً معتبر ہے اس لئے اس کا خیار بلوغ اس وقت تک باقی رہے گا جب تک وہ اپنی رضامندی کا اظہار نہ کردے، یا کوئی ایسا کام کرے جس سے رضامندی کا پتہ چلے، اب اگر وہ اس نکاح کو رد کرنا چاہے تو وہ قاضی کے پاس بغیر گواہ کے یہ بات کہہ سکتی ہے کہ میں اس نکاح کو ناپسند کرتی ہوں، آپ فسخ کردیں، تو قاضی اس نکاح کو فسخ کردے گا (ہدایہ ۲/ ۲۹۷)۔

ولی اقرب کی موجودگی میں ولی ابعد کا نکاح کرنا:

قریب تر ولی زندہ ہو، حاضر ہو اور اہل ولایت ہو، ایسی صورت میں ولی ابعد نے نکاح کردیا تو یہ نکاح ولی اقرب کی اجازت پر موقوف ہوگا، اور یہ اجازت مجلس میں صرف سکوت اختیار کرنے سے نہیں سمجھی جائے گی بلکہ ولی اقرب کی اجازت صراحۃً یا دلالۃً ہونی چاہئے، درمختار میں ہے:

فلو زوّج الأبعد حال قيام الأقرب توقف على إجازته (الدر المختار علی ہامش رد المحتار ۲/ ۳۳۳)۔

اقرب کے ہوتے ہوئے ابعد نے اگر نکاح کردیا تو یہ اقرب کی اجازت پر موقوف ہوگا۔

اور شامی میں ہے:

فلا يكون سكوته إجازة لنكاح الأبعد وإن كان حاضراً في مجلس العقد ما لم يرض صريحا أو دلالة (رد المحتار ۲/ ۳۴۷)۔

لیکن اگر ولی اقرب سفر پر ہو اور اندیشہ ہو کہ ولی اقرب کے آنے تک جو مناسب رشتہ ملا ہوا ہے وہ فوت ہوجائے گا، ایسی حالت میں ولی ابعد کفو میں مہر مثل پر رشتہ کرسکتا ہے، کیونکہ ولی اقرب کی عدم موجودگی میں حق ولایت ولی ابعد کی طرف منتقل ہوگیا ہے، اب اگر ولی اقرب آجاتا ہے تو ولی ابعد کی ولایت ختم ہوجائے گی مگر اس کا کیا ہوا نکاح صحیح اور نافذ ہوگا، کیونکہ اس نے ولایت تامہ کی موجودگی میں یہ نکاح کیا ہے۔

(مولانا محمد ثناء الہدیٰ قاسمی)

بالغ ہونے پر فسخ نکاح کا جو اختیار حاصل ہوتا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ جو لڑکی بالغ ہونے پر نکاح فسخ کروانا چاہتی ہے اگر وہ باکرہ ہے تو اس کو خیار فسخ حاصل ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ جس وقت آثار بلوغ ظاہر ہوں (یعنی جب ان کا ظہور ۱۵ سال سے قبل ہو جاوے، ورنہ پورے پندرہ سال قمری جب ہو جائیں اس وقت کا اعتبار کیا جائے گا) اسی وقت فوراً بلا کسی تاخیر کے زبان سے یہ کہہ دے کہ میں اس نکاح پر راضی نہیں، چاہے اس وقت اس کے پاس کوئی موجود ہو یا نہ ہو، ہر حال میں فوراً زبان سے کہنا شرط ہے، البتہ اگر کھانسی یا چھینک وغیرہ یا کسی نے جبراً منہ بند کر دیا، ایسی کسی مجبوری کی وجہ سے تاخیر ہو جائے تو اس کے باعث خیار باطل نہیں ہوتا، بشرطیکہ مجبوری رفع ہوتے ہی فوراً کہہ دیا ہو، اور بدون کسی مجبوری کے اگر زبان سے کہنے میں ذرا بھی دیر کی تو یہ اختیار باطل ہو گیا اور فسخ کرانا جائز نہ رہا، اگر غلط بیانی کر کے نکاح فسخ کرائے گی تو سخت گنہگار ہوگی، اور نیز باکرہ کو اس کی بھی ضرورت ہے کہ زبان سے کہنے پر کم از کم دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنالے تا کہ قاضی وغیرہ کے پاس معاملہ پیش ہونے پر کام آوے۔ گواہ بنانے کا تفصیلی حکم ''حیلہ ناجزہ'' میں بعنوان ''فائدہ موعودہ'' صفحہ ۱۹۸ پر مذکور ہے۔

اور اگر وہ لڑکا ہے یا ثیبہ لڑکی ہے تو بالغ ہوتے ہی فوراً کہنا ضروری نہیں ہے بلکہ جب تک رضامند نہ ہوگی اس وقت منظور رکھنے، نہ رکھنے کا اختیار باقی رہتا ہے، چاہے کتنا ہی زمانہ گذر جاوے، صرف خاموش رہنے کی وجہ سے لڑکے اور ثیبہ لڑکی کا خیار باطل نہیں ہوتا، البتہ اگر بلوغ کے بعد لڑکا یا لڑکی زبان سے کہہ دے کہ یہ نکاح منظور ہے، یا کوئی کام ایسا کرے جس سے رضامندی پائی جائے تو اختیار باطل ہو جائے گا۔ یہ سب تفصیل جب ہے جبکہ بلوغ سے پہلے ان کو نکاح کی اطلاع ہو چکی ہو، اور اگر کسی کو بلوغ سے پیشتر نکاح کی خبر نہ ہوئی ہو تو جب خبر ملے تب خیار بلوغ حاصل ہوگا، اور اختیار باقی رہنے یا نہ رہنے کی جو تفصیل ابھی گذری اس سب کا لحاظ خبر ملنے کے وقت سے کیا جائے گا (الحیلۃ الناجزہ بحذف وتغیر ص ۱۹۷، ۱۹۸)۔

قریب تر ولی زندہ ہو اور ولی بعید نے نابالغ کا نکاح کر دیا تو اگر قریب تر ولی موجود ہے تو اس کی صراحۃً یا دلالۃً اجازت پر یہ نکاح موقوف رہے گا۔

فلو زوج الأبعد حال قيام الأقرب توقف على إجازته (الدر المختار)، فلا يكون سكوته إجازة لنكاح الأبعد وإن كان حاضرا في مجلس العقد، مالم يرض صريحا أو دلالة (رد المحتار ۳/۸۱)۔

اگر قریب تر ولی موجود نہیں اور اتنی دور ہے کہ اگر اس کا انتظار کریں اور اس سے رائے لیں تو یہ موقع ہاتھ سے جا تا رہے گا اور پیغام دینے والا اتنا انتظار نہ کرے گا اور پھر ایسا رشتہ مشکل سے ملے گا تو ایسی صورت میں اس کے بعد والا ولی بھی نکاح کر سکتا ہے اور وہ نکاح صحیح ہوگا، لیکن اگر ولی اقرب قریب ہو یا آسانی سے رائے لی جا سکتی ہو تو پھر ولی بعید کا نکاح کرنا اس کی اجازت پر موقوف رہے گا (رد المحتار ۳/۸۱)۔

(مولانا عبد القیوم پالنپوری)

خیار بلوغ کا حق لڑکی کو جوان ہونے کے وقت حاصل ہوتا ہے یعنی باپ دادا کے علاوہ لڑکی کا اور کسی نے نکاح کر دیا اور لڑکی کو اپنا نکاح ہونے کی خبر معلوم ہے، پھر بالغ ہوئی اور شوہر نے اب تک صحبت نہ کی ہے تو جس وقت بالغ ہوئی فوراً اسی وقت اپنی ناراضگی ظاہر کر دے کہ وہ راضی نہیں ہے یا کہہ دے کہ وہ اس نکاح کو نہیں باقی رکھنا چاہتی، چاہے اس جگہ کوئی ہو یا وہ تنہا بیٹھی ہوئی ہو، پھر مسلمان حاکم کے پاس جا کر نکاح توڑ دے۔ اگر بالغ ہونے کے بعد ایک لحظہ بھی چپ رہے گی تو نکاح توڑنے کا خیار نہ ہوگا بلکہ خیار ساقط شمار کیا جائے گا۔

اگر لڑکی کو نکاح کی خبر نہ تھی بلکہ جوان ہونے کے بعد خبر ملی، تو جب خبر ملی ہے فوراً اسی وقت نکاح سے انکار کر دے، اگر ایک لحظہ بھی چپ رہی تو خیار ساقط ہو جاتا ہے (درمختار بر حاشیہ شامی ۲/۵۰۱)۔

اگر شوہر صحبت کر چکا تب جوان ہوئی تو جوان ہوتے ہی فوراً نکاح کا انکار کرنا ضروری نہیں بلکہ جب تک اس کی رضامندی کا حال معلوم نہ ہوگا تب تک نکاح کرنے یا نہ کرنے کا اختیار باقی رہے گا، البتہ جب اس نے زبان سے کہہ دیا کہ میں منظور کرتی ہوں یا ایسی بات پائی جائے جس سے رضامندی ثابت ہو تو اختیار ساقط ہو جائے گا (عالمگیری ۲/۳۰۴)۔

قریب تر ولی زندہ ہوتے ہوئے ظاہر ہے کہ ولی ابعد کو نابالغہ کے نکاح کرنے کا حق نہیں۔ مگر ایسی صورت اگر پیش آئے کہ ولی اقرب پردیس میں ہے اور اتنی دور ہے کہ اگر اس کا انتظار کریں اور اس سے مشورہ لیں تو یہ موقع ہاتھ سے جاتا رہے گا اور پیغام دینے والا اتنا انتظار نہ کرے گا، اور ایسی جگہ مشکل ہے کہ ملے گی تو اس صورت میں بعد والا ولی بھی نکاح کر سکتا ہے۔ اگر اس نے بے پوچھے اس کا نکاح کر دیا تو نکاح ہو گیا، اگر ولی اقرب اتنی دور نہ ہو تو بغیر اس کی رائے لئے دوسرے ولی کو نکاح نہ کرنا چاہئے، اگر کرے گا تو ولی اقرب کی اجازت پر موقوف رہے گا، جب وہ اجازت دے گا تب صحیح ہوگا (ہدایہ ۲/۲۹۹)۔

(مولانا محمد امین)

خیار بلوغ لڑکی کو نکاح کا علم ہونے کی صورت میں بلوغ کے ساتھ حاصل ہوتا ہے، اگر نکاح کا علم نہ ہو تو معلوم ہونے کے ساتھ ہی اسے نکاح کے رد کرنے کا اعلان کرنا پڑے گا، اگر وہ ایسا نہیں کرتی اور بغیر کسی مجبوری کے خاموشی اختیار کرتی ہے تو مان لیا جائے گا کہ اس نے نکاح کو منظوری دے دی، اس میں مجلس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، یہ حکم دوشیزہ لڑکی کا ہے۔

قریب تر ولی کی موجودگی میں نسبۃً دور کا ولی شادی کر دے تو عقد صحیح ہوگا، لیکن اس کا نفاذ قریب تر ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا۔

(مولانا ارشاد احمد اعظمی)

خیار بلوغ کا حق لڑکی کو علامت بلوغ یعنی پہلی بار رؤیت دم کے وقت حاصل ہوتا ہے، اور زیادہ سے زیادہ دوسرے حیض کے آنے تک رہنا چاہئے، یا اس سے پہلے اس کے کسی عمل سے قبولیت وموافقت کا اظہار ہو جائے۔

قریب تر ولی زندہ ہو اور دور کے ولی نے بالغ لڑکے یا لڑکی کا نکاح ان کی مرضی سے کیا ہو تو صحیح اور نافذ ہوگا ورنہ نہیں، نابالغ کا نہیں ہوگا۔

(ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی)

قریب تر ولی کے زندہ رہنے کے باوجود نسبتاً دور کے ولی نے لڑکی یا لڑکے کا نکاح کر دیا تو ہو جائے گا مگر نسبۃً دور کا ولی گنہگار ہوگا، اس لئے کہ اس نے حق ولایت بالجبر حاصل کرلیا۔

نابالغ یا نابالغہ کا نکاح ولی ابعد نے ولی اقرب کی اجازت کے بغیر کرادیا تو ولی اقرب کو فسخ کرنے کا اختیار ہے۔

(ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی)

خیار بلوغ کا حق لڑکی کو بعد البلوغ فوراً حاصل ہوتا ہے اگر وہ اپنی ناخوشی وناراضگی کا اظہار کر دے تو نکاح فسخ کرا سکتی ہے، اور اگر اس میں تاخیر کی تو پھر یہ حق اس کو حاصل نہ ہوگا۔

ولا يمتد خيارها إلى آخر المجلس وإن جهلت بالخيار (شرح وقایہ ۲؍۲۳)۔

نیز صاحب درمختار کا قول یہ ہے کہ باکرہ بالغہ کو جب نابالغی کے زمانے کے عقد نکاح کا علم ہوا اور وہ خاموش رہی تو خیار بلوغ باطل ہوگیا، اور اگر اس نے مہر کے بارے میں سوال کیا خلوت سے پہلے یا خود مہر کا سوال شوہر سے کر دیا یا یہ معاملہ گواہوں کے حوالہ کیا تو اس کا خیار باطل نہیں ہوگا (درمختار ۳؍۲۳۵)۔

حکیم الامت حضرت مولانا تھانوی علیہ الرحمہ نے الحیلۃ الناجزۃ میں اس مسئلہ کو مفصلاً بیان فرمایا ہے:

اس لڑکی کو جب بھی علم ہو اور فی الحال فوراً زبان سے کہنا شرط ہے البتہ کھانسی، چھینک وغیرہ کی وجہ سے یا کسی نے جبراً منھ بند کر دیا ہو جس کی وجہ سے وہ بولنے پر قادر نہ ہو تو اس تاخیر کی وجہ سے خیار فسخ باطل نہیں ہوتا، اور اگر بلا مجبوری کے زبان سے کہنے میں ذرا بھی دیر کی تو یہ اختیار باطل ہو جائے گا، اگر غلط بیانی کر کے نکاح فسخ کرائے گی تو سخت گنہگار ہوگی (الحیلۃ الناجزۃ ۱۰۰)۔

امام محمدؒ کے نزدیک خیار ممتد ہوگا یعنی وہ لڑکی جان لے کہ اس کے لئے خیار ہے۔

وقال محمد أن خيارها ممتد إلى أن تعلم أن لها خياراً (شامی ۳؍۲۴۷)۔

اگر قریب تر ولی زندہ ہو اور نسبتاً دور کے ولی نے لڑکے یا لڑکی کا نکاح کر دیا تو یہ نکاح قریب تر ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا۔

فلو زوج الأبعد حال قيام الأقرب توقف على إجازته (ردالمحتار ۳/۳۲۱)۔

(مولانا عبد الرشید قاسمی)

خیار بلوغ کا وقت کب تک ہے؟

لڑکی کی زندگی میں دو حالتیں وجود میں آتی ہیں، ایک حالت بکر ہے اور دوسری حالت ثیب ہے، خیار بلوغ کے وقت کے سقوط کے بارے میں دونوں حالت کے درمیان قدرے فرق ہے، چنانچہ باکرہ لڑکی کا خیار بلوغ بالغ ہونے کے فوراً بعد سکوت سے ختم ہو جاتا ہے، مگر اس کے لئے دو شرطیں ہیں:

ایک شرط تو یہ ہے کہ وہ لڑکی جس کو خیار بلوغ حاصل ہے وہ علی الفور کلام کرنے پر قادر ہو یعنی اس کو کوئی ایسا مرض لاحق نہ ہو جس کی وجہ سے وہ اپنی زبان سے الفاظ نہ نکال سکے، اگر ایسا ہو تو مرض صحیح ہونے تک خیار ہوگا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ اس کو نکاح کا بھی علم ہو، چنانچہ اگر اس کو اپنے نکاح کا علم نہیں ہے کہ آیا اس کا نکاح ہوا ہے یا نہیں یا اصل نکاح سے ہی واقف نہیں تو ایسی صورت میں علم ہونے تک اس کو خیار ہوگا۔ علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں:

(وبطل خيار البكر بالسكوت) لو مختارة (عالمة بـ) أصل (النكاح) فلو سألت عن قدر المهر قبل الخلوة أو عن الزوج أو سلمت على الشهود لم يبطل خيارها (درمختار ۴/۱۸۷، وبمعناه فی الفتح ۳/۱۷۷)۔

اور ثیبہ لڑکی کا خیار بالغ ہو جانے کے بعد صریح رضامندی کے بغیر یا کسی ایسی دلالت کے بغیر جس سے کہ رضامندی ظاہر ہوتی ہو ختم نہیں ہوگا بلکہ ثیبہ کو اپنی زبان سے رضامندی ظاہر کرنی ضروری ہوگی یا بوس و کنار کے بعد اس کی رضامندی سمجھی جائے گی خواہ کتنا ہی وقت بالغ ہونے کے بعد گذر جائے (دیکھئے: درمختار ۴/۱۹۰، نیز فتح القدیر ۳/۱۷۸)۔

ولی اقرب کی حیات میں ولی ابعد کا کیا ہوا نکاح کیسا ہے؟

نابالغی کے زمانہ میں لڑکے یا لڑکی کا نکاح ولی ابعد نے کر دیا حالانکہ ولی اقرب زندہ ہے تو اس بارے میں دو شکلیں سامنے آتی ہیں:

ایک شکل تو یہ ہے کہ ولی اقرب زندہ ہے لیکن غیبت منقطعہ کے طور پر غائب ہے تو ایسی صورت میں ولی ابعد نے نابالغ لڑکے یا لڑکی کا نکاح کر دیا تو یہ نکاح جائز اور درست ہوگا، صاحب ہدایہ نے اس کو ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

(وإذا غاب الولي الأقرب غيبة منقطعة جاز لمن هو أبعد منه أن يزوج) وقال زفر لا يجوز ....

ولنا أن هذه ولاية نظرية وليس من النظر التفويض إلى من لا ينتفع برأيه ففوضناه إلى الأبعد وهو مقدم على السلطان كما إذا مات الأقرب (ہدایہ۲/۱۸۳۔۱۸۴، و بمعناہ فی الدر المختار ۴/۱۹۹)۔

اور غیبت منقطعہ سے مراد یہ ہے کہ ولی اقرب ایسی جگہ پر ہو کہ اگر اس کے حاضر ہونے کا یا اس کی رائے معلوم کرنے کا انتظار کیا جائے تو کفو فوت ہو جائے گا (رد المحتار ۴/۲۰۰)۔

اور یہ حکم صرف اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ ولی اقرب کا کچھ پتہ نہ ہو، اور اگر ولی اقرب کا پتہ معلوم ہے تو پھر موجودہ دور میں خواہ کتنی دوری ہو فوری طور پر کسی ذریعہ سے رائے معلوم ہو سکتی ہے، ایسی صورت میں ولی اقرب کی اجازت پر موقوف ہوگا۔

دوسری شکل یہ ہے کہ ولی ابعد جس جگہ نکاح کر رہا ہے ولی اقرب اس جگہ موجود ہے تو اس صورت میں نکاح ولی اقرب کی اجازت پر موقوف ہوگا، ولی اقرب اگر زبان سے یا دلالت سے اجازت دے گا تو نکاح صحیح ہوگا، محض ولی اقرب کا سکوت کافی نہ ہوگا، اور اگر عدم رضا کا اظہار کرتا ہے تو نکاح صحیح نہ ہوگا (رد المحتار ۴/۱۹۹)۔

(مولانا اسعد اللہ قاسمی)

(الف) جو لڑکی باکرہ ہونے کی حالت میں بالغ ہوئی اور اس نے نکاح کا علم ہوتے ہوئے بھی سکوت اختیار کیا چاہے تھوڑی ہی دیر ہوا ہو، تو اس کا خیار فسخ و باطل ہو جائے گا، ہاں اگر بلوغ کے وقت اس کو اصل نکاح کا علم ہی نہیں تھا تو نکاح کا علم ہونے تک اس کا خیار باقی رہے گا، اور اگر لڑکی ثیبہ ہونے کی حالت میں بالغ ہوئی ہے تو جب تک صراحۃً یا دلالۃً رضامندی کا اظہار نہ کرے خیار فسخ و باطل نہ ہوگا، اور دلالۃً رضامندی کا اظہار یہ ہے کہ وطی پر قدرت دے دے یا واجب نفقہ طلب کرے۔

وبطل خيار البكر بالسكوت لو مختارة عالمة بأصل النكاح..........ولا يمتد إلى آخر المجلس لأنه كالشفعة (درمختار) (قوله ولا يمتد إلى آخر المجلس) أى مجلس بلوغها أو علمها بالنكاح كما في الفتح أى إذا بلغت وهي عالمة بالنكاح أو علمت به بعد بلوغها فلا بدّ من الفسخ في حال البلوغ أو العلم فلو سكتت ولو قليلا بطل خيارها ولو قبل تبدل المجلس (شامی ۲/۳۱۰)۔

و خيار الصغير و الثيب إذا بلغا لا يبطل بالسكوت بلا صريح رضاه أو دلالة عليه كقبلة ولمس ودفع مهر (در مختار) ومن الرضاء دلالة في جانبها تمكينه من الوطء وطلب الواجب من النفقة (شامی ۲/۳۱۱)۔

(ب) قریب تر ولی زندہ ہے لیکن اتنا دور ہے کہ اگر اس کے آنے کا یا اس کی رائے معلوم کرنے کا انتظار کیا جائے گا تو کفو

فوت ہوجائے گا،اس صورت میں نسبۃً دور کے ولی کا کیاہوا نکاح صحیح اور نافذ ہوجائے گا،اور اگر قریب تر ولی ایسی جگہ ہو کہ اس کا مشورہ حاصل کیا جاسکتا ہو تو ایسی حالت میں اس کی اجازت کے بغیر دور کے ولی کا کیاہوا نکاح اس کی اجازت پر موقوف رہے گا(دیکھئے: شامی ۳۱۵/۲)۔

(مولانا عبد اللطیف پالنپوری)

حق خیار بلوغ کی دو قسمیں ہیں اور دونوں کا حکم الگ الگ ہے:

۱۔حق خیار بلوغ: باکرہ (کنواری) لڑکی کے لئے۔

۲۔حق خیار بلوغ: ثیبہ اور لڑکے کے لئے۔

۱۔جو لڑکی بالغ ہونے پر نکاح فسخ کرانا چاہتی ہے اگر وہ باکرہ ہے تو اس کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل ہوگا، بشرطیکہ جس وقت آثار بلوغ ظاہر ہوں اسی وقت فوراً بلا تاخیر زبان سے کہہ دے کہ میں اس نکاح پر راضی نہیں، چاہے اس کے پاس اس وقت کوئی موجود ہو یا نہ ہو ہر حال میں فوراً زبان سے کہنا شرط ہے۔

وينبغي أن تقول في فور البلوغ اخترت نفسي ونقضت النكاح، فبعده لا يبطل حقّها بالتاخير حتى يوجد التمكين (شامی ۳۳۵/۲)۔

البتہ کھانسی یا چھینک وغیرہ کی وجہ سے فوراً بولنے کی قدرت نہ ہوئی یا کسی نے جبراً منہ بند کردیا تو اس مجبوری کی وجہ سے جو تاخیر ہوجائے اس کے باعث خیار فسخ باطل نہیں ہوتا، بشرطیکہ مجبوری ختم ہوتے ہی فوراً کہہ دیا ہو، اور کسی مجبوری کے بغیر زبان سے کہنے میں ذرا بھی دیر کی تو یہ اختیار باطل ہوجائے گا۔

(وبطل خيار البكر بالسكوت) لو مختارة. وفي الشامية تحت(قوله لو مختارة)أما لو بلغها الخبر فأخذها العطاس أو السعال فلما ذهب عنها قالت: لا أرضى، جاز الرد إذا قالته متصلا، وكذا إذا أخذ فمها فترك فقالت: لا أرضى، جاز الرد (درمختار مع الرد ۳۳۵/۲)۔

نیز باکرہ کے لئے اس کی بھی ضرورت ہے کہ زبان سے کہنے پر کم از کم دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنالے تاکہ قضائے قاضی کے وقت پیش کئے جاسکیں۔

۲۔جو ثیبہ یا لڑکا بالغ ہونے پر نکاح فسخ کرانا چاہتا ہے تو اس کو فوراً کہنا ضروری نہیں، بلکہ جب تک یہ لوگ رضامند نہ ہوں گے اس وقت تک نکاح کو باقی رکھنے یا ختم کردینے کا اختیار باقی رہتا ہے، چاہے کتنا ہی عرصہ گذر جائے، صرف خاموش رہنے سے ان کا خیار بلوغ ختم نہیں ہوتا۔

(وخيار الصغير والثيب إذا بلغا لا يبطل) بالسكوت(بلاصريح) رضا (أو دلالة) عليه(تنویرالابصار مع الدر۲/ ۳۳۷)۔

قریب تر ولی زندہ ہواور نسبۃً دور کے ولی نے لڑکی یا لڑکے کا نکاح کر دیا تو یہ نکاح قریب تر ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا، نیز اس کو فسخ نکاح کا حق بھی حاصل ہوگا۔و إلا فللأقرب منهم حق الفسخ (تنویرالابصار) بشرطیکہ قریب تر ولی زندہ اور اس طور پر موجود ہو کہ اس کی رائے اور مشورہ معلوم کرنا ممکن ہو، بصورت دیگر نسبۃً دور کے ولی کا کیا ہوا نکاح جائز اور نافذ ہوگا۔

فإذا غاب الولي الأقرب غيبة منقطعة جاز لمن هو أبعد منه أن يزوّج(ہدایہ۲/ ۳۱۹)۔

(مولانا عطاء الله قاسمی)

خیار بلوغ کا حق لڑکی کو کب تک حاصل ہوتا ہے اور کب ساقط ہو جاتا ہے، اس سوال کے جواب میں حضرت تھانوی علیہ الرحمہ نے الحیلۃ الناجزۃ میں تفصیل سے گفتگو کی ہے اور وہ بحث وافی اور کافی ہے اس لئے بعینہ حضرتؒ کی عبارت پیش کر رہا ہوں:

بالغ ہونے پر فسخ نکاح کا جو اختیار حاصل ہوتا ہے اس میں اس امر کا خیال رکھنا بھی نہایت ضروری ہے کہ وہ کب تک باقی رہتا ہے اور کس کس وجہ سے نکاح لازم ہو کر فسخ کا اختیار باطل ہو جاتا ہے، لہٰذا اس کی تفصیل بیان کی جاتی ہے تاکہ عمل کے وقت اس کا خاص طور پر دھیان رکھا جائے۔

تفصیل یہ ہے کہ جو لڑکی بالغ ہونے پر نکاح تڑوانا چاہتی ہے اگر وہ باکرہ ہو تو اس کو اختیار فسخ حاصل ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ جس وقت آثار بلوغ ظاہر ہوں اسی وقت فوراً بلا کسی تاخیر کے زبان سے یہ کہہ دے کہ میں اس نکاح پر راضی نہیں، چاہے اس وقت کوئی اس کے پاس موجود ہو یا نہ ہو، ہر حال میں فوراً زبان سے کہنا شرط ہے، البتہ اگر کھانسی یا چھینک وغیرہ کی وجہ سے فوراً بولنے کی قدرت نہ ہوئی یا کسی نے جبراً منہ بند کر دیا ہو تو اس مجبوری کی وجہ سے جو تاخیر ہو جاوے اس کے باعث خیار فسخ باطل نہیں ہوگا بشرطیکہ مجبوری رفع ہوتے ہی فوراً کہہ دیا ہو، اور بدون کسی مجبوری کے اگر زبان سے کہنے میں ذرا بھی دیر کی تو یہ اختیار باطل ہو گیا اور فسخ کرانا جائز نہ رہا، اگر غلط بیان کر کے فسخ کرالے گی تو سخت گنہگار ہوگی۔

نیز باکرہ کو اس کی بھی ضرورت ہے کہ زبان سے کہنے پر کم از کم دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنالے تاکہ قاضی وغیرہ کے پاس معاملہ پیش ہونے پر کام آویں اور گواہ بنانے کا تفصیلی حکم روایات فقہیہ کے بعد بعنوان فائدہ موعودہ آوے گا اس کو ضرور دیکھ لیا جاوے۔

اور اگر وہ لڑکی ثیبہ ہے تو پھر اس کو فوراً کہنا ضروری نہیں بلکہ جب تک رضامندی نہ ہوگی اس وقت تک منظور رکھنے نہ رکھنے کا اختیار باقی رہتا ہے چاہے کتنا ہی زمانہ گذر جاوے، صرف خاموش رہنے کی وجہ سے ثیبہ کا خیار بلوغ باطل نہیں ہوتا، البتہ اگر بعد بلوغ

زبان سے کہہ دے گی کہ یہ نکاح منظور ہے یا کوئی ایسا کام کرے گی جس سے رضامندی پائی جائے تو اختیار باطل ہوجائے گا، اور پھر ثیبہ کو نامنظوری پر گواہ بنانے کی بھی ضرورت نہیں بلکہ اس کو صرف یہ دعویٰ کرنا کافی ہے کہ میں ثیبہ ہوں اور بالغ ہوچکی ہوں اب اس نکاح کو فسخ کرانا چاہتی ہوں۔ اور لڑکے کا بھی حکم یہی ہے جو ثیبہ کا ہے، یعنی بالغ ہوتے ہی فوراً زبان سے کہنا ضروری نہیں ہے بلکہ جب تک قولاً یا فعلاً منظور نہ کرے اس وقت تک اختیار باقی رہتا ہے۔ پس اگر کسی لڑکے یا ثیبہ لڑکی نے بعد بلوغ ایک مرتبہ بھی زبان سے کہہ دیا کہ یہ نکاح منظور ہے تو اب فسخ کا مطالبہ حرام ہے خواہ اس منظوری کو بالکل تنہائی میں یا آہستہ کہنے کی وجہ سے کسی اور نے سنا بھی نہ ہو، اسی طرح اگر بلوغ کے بعد تقبیل وغیرہ کی نوبت آئی ہو تب بھی خیار فسخ نہیں رہتا، نیز دعویٰ کی صورت بھی لڑکے کے واسطے وہی ہے جو ثیبہ کے لئے ابھی گذر چکی۔

اور یہ سب تفصیل جب ہے جب کہ بلوغ سے پیشتر ان کو نکاح کی اطلاع ہوچکی ہو، اور اگر کسی کو بلوغ سے پیشتر نکاح کی خبر ہی نہ ہوئی ہو تو جب خبر ملے تب خیار بلوغ حاصل ہوگا، اور لڑکی لڑکے کے واسطے اختیار باقی رہنے نہ رہنے کی جو تفصیل ابھی گذری ہے اس سب کا لحاظ خبر ملنے کے وقت سے کیا جائے گا (ص ۹۹ تا ۱۰۱)۔

مذکورہ بالا مسئلوں کے دلائل درمختار (۳۰۹/۲، ۳۱۱، ۹۰۷) میں بالتفصیل موجود ہیں، اور نیز دیکھئے: الحیلۃ الناجزۃ، ص ۱۰۳، ۱۰۴)۔

ولی اقرب کے رہتے ہوئے ولی ابعد کا نکاح ولی اقرب کی اجازت پر موقوف ہوگا، اگر وہ اجازت دے دے تو نکاح درست ورنہ مردود ہوگا۔

اگر ولی اقرب اتنی دوری پر ہے کہ اس کی رائے اور خیال ومرضی معلوم کرنے یا اس کی آمد کے انتظار میں کفو کے فوت ہونے کا اندیشہ غالب ہے تو ایسی صورت میں ولی اقرب "غیبۃ منقطعہ" قرار پاکر اب ولی ابعد کا قائم کردہ رشتۂ نکاح مطلقاً صحیح اور درست ہوگا، ولی اقرب کی اجازت پر موقوف نہ ہوگا۔

وفي الدر المختار وللولي الأبعد التزويج بغيبة الأقرب فلو زوج الأبعد حال قيام الأقرب توقف على إجازته وفي الشامية تحت (قوله مسافة القصر) قال في الذخيرة الأصح أنه إذا كان في موضع لو انتظر حضوره أو استطلاع رأيه فات الكفو الذي حضر فالغيبة منقطعة وإليه أشار في الكتاب (شامی ۳۱۵/۲)۔

(مولانا تنویر عالم قاسمی)

خیار بلوغ کا حق لڑکی کو کب تک حاصل ہوگا اور کب ساقط ہوجاتا ہے؟

ولایت اجبار میں لڑکوں اور لڑکیوں کو بعد بلوغ اپنے اپنے نکاح کو فسخ کرنے کا پورا پورا اختیار ہے، مگر شرط یہ ہے کہ اگر نکاح

کی خبر پہلے سے معلوم ہو تو بالغ ہوتے ہی فوراً رد کر دے، اور اگر نکاح کی خبر پہلے سے نہ ہو تو حالت بلوغ میں جس وقت اسے معلوم ہو جائے رد کر دے، لیکن اگر بالغ ہوتے ہی خبر ہونے کے باوجود یا حالت بلوغ میں ہوتے ہی اس نے رد نہ کیا تو پھر اسے بعد میں رد کرنے کا بالکل اختیار نہ ہوگا (شادی اور شریعت/۱۳۲-۱۳۳، علم الفقہ ۶/۶۳-۶۴، رد المحتار ۲/۳۳۵-۳۳۶)۔

قریب تر ولی زندہ ہو اور نسبۃً دور کے ولی نے لڑکے یا لڑکی کا نکاح کر دیا تو یہ نکاح صحیح اور نافذ ہوگا یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں یہ ہے کہ ولی قریب کی موجودگی میں اگر ولی بعید نکاح کر دے تو وہ نکاح اس ولی قریب کی اجازت پر موقوف رہے گا، اگر وہ اپنی رضامندی ظاہر کر دے گا تو نکاح صحیح ہوگا ورنہ باطل ہو جائے گا، ولی قریب اگر نکاح کرنے سے انکار کر دے تو ولی بعید نکاح کر دینے کا اختیار رکھتا ہے (فتاویٰ ہندیہ ۱/۲۸۵، رد المحتار ۲/۳۳۱-۳۳۳، علم الفقہ ۶/۶۴)۔

(مولانا محمد مصطفی قاسمی)

خیار بلوغ کا حق لڑکی کو کب تک حاصل رہتا ہے؟

اگر باپ دادا کے علاوہ کسی اور نے نکاح کیا ہے تو اس میں خیار بلوغ حاصل ہوتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ آثار بلوغ ظاہر ہوتے ہی فوراً اس نکاح سے عدم رضا کا کم از کم دو گواہوں کے سامنے اظہار کر دیا ہے تو حاکم مسلم با اختیار کی عدالت میں مقدمہ پیش کر کے اپنا نکاح فسخ کرا لے، اور اگر آثار بلوغ ظاہر ہوتے ہی علم کے باوجود اس نکاح کو نامنظور نہیں کیا بلکہ خاموشی اختیار کی تو اب بعد میں فسخ کا حق نہیں رہے گا۔

ہدایہ میں ہے: وخیار البلوغ في حق البکر لا یمتد إلی آخر المجلس۔

صاحب عنایہ نے اس کی شرح فرمائی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ باکرہ کے حق میں خیار بلوغ محض سکوت سے باطل ہو جاتا ہے، جب وہ بالغ ہوئی اور اس کو نکاح کا علم ہوا تو اس پر ضروری ہے کہ فوراً یہ کہہ کر گواہ بنا لیوے "فسخت نکاحي"۔ اور اگر بلوغ کے وقت باوجود علم کے وہ خاموش رہی تو اب خیار بلوغ ختم ہو جائے گا، جیسے ابتداءً باکرہ سے اجازت نکاح کے وقت وہ خاموش رہتی تو اس کی خاموشی اجازت سمجھی جاتی اسی طرح خیار بلوغ میں بھی اس کی خاموشی کو حکم بنایا جائے گا، اور ثیبہ کے حق میں خاموشی سے خیار بلوغ ساقط نہ ہوگا بلکہ اس کو آخر مجلس تک خیار بلوغ حاصل رہے گا (عنایہ علی ہامش فتح القدیر ۳/۲۷۲)۔

(مولانا محمد ابراہیم گجیا فلاحی)

۱- اگر لڑکی باکرہ ہے تو اسے خیار بلوغ، بلوغ کے فوراً بعد استعمال کرنا ضروری ہوگا، تاخیر نہیں کر سکتی، چنانچہ فقہاء نے صراحت کیا ہے کہ:

الف: اگر بلوغ کے بعد کچھ دیر خاموش رہی تو یہ اختیار ساقط ہو جائے گا (عالمگیری ۱؍۲۸۶)۔

ب: خیار بلوغ کا علم نہ ہونا بھی عذر میں شمار نہ ہوگا، لہذا اس صورت میں بھی خاموشی اختیار کو ساقط کردے گا (عالمگیر ۱؍۲۸۶)۔

مگر آج کل جب کہ جہالت عام ہے، شریعت کی بنیادی باتوں سے بھی لوگ غافل ہیں، لہذا اس کو عذر میں شمار کرنا چاہئے، اور علم کے بعد خیار بلوغ کا استعمال معتبر قرار دینا چاہئے۔

ج: اگر بالغ ہوتے ہی حق شفعہ اور خیار بلوغ دونوں کا علم ہو تو اس طرح کہے کہ میں دونوں کو اختیار کرتی ہوں، پھر خیار بلوغ کا حق پہلے استعمال کرے (طحطاوی ۲؍۳۷)۔

د: اگر شوہر کو بلوغ کے بعد جماع پر قدرت دے دے تو اس سے بھی خیار بلوغ ساقط ہو جائے گا (بحر ۳؍۱۲۳)، البتہ اگر بلوغ سے قبل جماع کرلیا ہو خواہ اس کی رضامندی سے ہی کیوں نہ ہو تو اس سے خیار بلوغ ساقط نہ ہوگا کیوں کہ ابھی اسے خیار بلوغ کا حق حاصل ہی نہیں ہوا ہے (شامی ۲؍۳۲۷)۔

۲- اگر لڑکی ثیبہ ہو خواہ اس کا دوسرا نکاح ہو یا خود شوہر نے نابالغی کے زمانے میں اس سے جماع کرلیا ہو تو خیار بلوغ کا استعمال کرنا اس کے حق میں فوراً ضروری نہیں ہے، نیز صرف سکوت اس کے حق میں مبطل خیار نہ ہوگا، بلکہ زبان سے صراحت کرنا ضروری ہوگا (عالمگیری ۱؍۲۸۶)۔

الف: اگر جماع بغیر رضامندی کے کیا گیا ہو تو عورت کے خیار بلوغ پر کوئی اثر نہ پڑے گا (شامی ۲؍۳۲۷)۔

ب: جماع رضامندی کی صورت میں ہو تو خیار بلوغ ساقط ہو جائے گا (عالمگیری ۱؍۲۸۶)۔

ج: نفقہ کا مطالبہ کرنے سے بھی خیار بلوغ ساقط ہو جائے گا (حوالہ سابق)۔

۳- قریب تر ولی کی زندگی اور اس کی موجودگی میں جب کہ وہ خود نکاح کراسکتا ہو یا اپنی رائے دے سکتا ہو، بعید تر ولی کو حق ولایت حاصل نہیں ہوتا ہے، اگر ولی اقرب کی موجودگی میں صغیر یا صغیرہ کا نکاح ولی ابعد کردے تو ولی ابعد کا یہ کیا ہوا نکاح ''نکاح فضولی'' کے حکم میں ہوگا، یعنی یہ نکاح باطل تو نہ ہوگا البتہ ولی اقرب کی اجازت پر موقوف رہے گا، اگر وہ اجازت دے دے تو نافذ ہوگا، ورنہ باطل ہو جائے گا (تاتارخانیہ ۳؍۲۳)۔ اور اگر قریب تر ولی زندہ تو ہو لیکن غیبت منقطعہ پر ہو تو بعید تر ولی زیر ولایت صغیر وصغیرہ کا نکاح کردینے کا مجاز ہوگا (حوالہ سابق)، کیونکہ ولی اقرب کے غیبت منقطعہ پر ہونے کی صورت میں اگرچہ اس کی ولایت ختم یا منقطع نہیں ہوئی لیکن حق ولایت کے استعمال کرنے سے قاصر ہونے کی وجہ سے معطل ضرور ہوگئی، اس لئے ولی ابعد کو یہ حق حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ زیر ولایت صغیر وصغیرہ کا نکاح کردے۔

اب یہاں یہ سوال رہ جاتا ہے کہ کون سی غیبت غیبت منقطعہ کہلائے گی، تو اس سلسلے میں فقہاء کی رائیں بہت مختلف ہیں (بحر ۳/۱۲۶)۔ لیکن ان میں سب سے بہتر یہ ہے کہ ایسے غائب کی غیبت منقطعہ سمجھی جائے گی جس کے پاس سے خبر آنے تک جس کفو سے نکاح ہو رہا ہے وہ انتظار نہ کر سکے (مبسوط ۴/۲۲۲)۔ اسی طرح اگر ولی اقرب شہر ہی میں چھپا ہوا ہو اور مولی علیہ کی مصلحت کا تقاضہ ہو کہ نکاح کر دیا جائے تو ولی ابعد کو یہ حق حاصل ہو جائے گا (بحر ۳/۱۲۶)، اور اگر ولی اقرب موجود ہو لیکن کسی سبب شرعی کے بغیر مطالبہ کے باوجود نکاح کرانے سے انکار کرے تو ولی ابعد کو ولایت تزویج حاصل ہوگی (حوالہ سابق)۔

(مفتی جمال الدین قاسمی)

خیار بلوغ کا حق کب تک رہے گا؟

خیار بلوغ کا حق لڑکی کو اس وقت تک رہے گا جب تک کہ اس کو اپنے نکاح کا علم نہ ہو جائے، اگر اس کو پہلے سے نکاح کا علم ہے تو بالغ ہونے کے تھوڑی ہی دیر تک اس کو اختیار حاصل ہوگا، اگر وہ باکرہ ہے اور بلوغ کے بعد خاموش رہ گئی تو اختیار ختم ہو جائے گا، مجلس کے آخر تک یہ اختیار باقی نہیں رہے گا، چنانچہ صاحب عنایہ کہتے ہیں:

إن الصغيرة إذا بلغت وقد علمت بالنكاح فسكتت بطل خيارها (العنایہ مع الفتح ۳/۲۸۱)۔

نابالغ بچی جب بالغ ہو جائے اور اس کو اپنے نکاح کے بارے میں معلوم ہو، پھر وہ خاموش رہے تو اس کا اختیار ختم ہو جائیگا۔

ويبطل هذا الخيار في جانبها بالسكوت إذا كانت بكراً، ولا يمتد إلى آخر المجلس، حتى لوسكتت كما بلغت وهي بكر بطل الخيار (فتاوی ہندیہ ۱/۲۸۶)۔

لڑکی کا خیار بلوغ خاموش رہنے سے ختم ہو جائے گا، جب کہ وہ باکرہ ہو، یہ اختیار مجلس کے آخر تک باقی نہیں رہیگا، یہاں تک کہ اگر وہ جیسے ہی بالغ ہوئی اور خاموش رہ گئی تو اختیار ختم ہو جائے گا۔

علامہ ابن نجیم لکھتے ہیں:

واستفيد من بطلانه بسكوتها أنه لا يمتد إلى آخر المجلس، وعلى هذا قالوا: ينبغي أن يبطل مع رؤية الدم، فإن رأته ليلا تطلب بلسانها فتقول: فسخت نكاحي (البحر الرائق ۳/۱۲۲)۔

ولی ابعد کا نکاح کرانا:

قریب تر ولی کے رہتے ہوئے نسبۃً دور کے ولی نے نابالغ لڑکے یا لڑکی کا نکاح کرایا، تو یہ نکاح قریب تر ولی کی اجازت پر موقوف رہے گا، چنانچہ فتاوی ہندیہ میں ہے:

وإن زوج الصغير أو الصغيرة أبعد الأولياء فإن كان الأقرب حاضراً وهو من أهل الولاية توقف نكاح الأبعد على إجازته (فتاوی ہندیہ ۱/۲۸۵)۔

اگر دور کے ولی نے بچہ یا بچی کا نکاح کرایا، تو اگر قریب تر ولی حاضر ہو اور وہ ولایت کا اہل ہو، تو دور کے ولی کا نکاح کرانا قریب تر ولی کی اجازت پر موقوف رہے گا۔

لیکن اگر قریب تر ولی اتنی دور ہو اور ایسی جگہ ہو کہ اگر اس سے کسی طرح سے (چاہے مواصلاتی ذرائع سے ہی سہی) رابطہ کیا جائے تو یہ مناسب رشتہ چھوٹ جائے، تو اس سے نسبۃً دور کے ولی کا نکاح کرانا درست ہوگا، اور قریب تر ولی کی اجازت پر موقوف نہیں رہے گا، چنانچہ علامہ شامی نقل کرتے ہیں:

ترجمہ: 'ذخیرہ' میں ہے کہ اصح قول یہ ہے کہ قریب تر ولی ایسی جگہ ہو کہ اگر اس کے آنے کا انتظار کیا جائے یا اس کی رائے معلوم کی جائے تو یہ موجودہ مناسب رشتہ چھوٹ جائے، تو یہ غیبت منقطعہ شمار ہوگی، کتاب میں اسی کی طرف اشارہ ہے، 'بحر' میں 'مجتبیٰ' اور 'مبسوط' سے نقل کیا گیا ہے کہ یہ زیادہ صحیح قول ہے، نہایہ میں ہے کہ اکثر مشائخ نے اس کو اختیار کیا ہے اور ابن فضل نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، ''ہدایہ'' میں ہے کہ یہ قول فقہ سے زیادہ قریب ہے، فتح القدیر میں ہے کہ یہ فقہ سے زیادہ مشابہ ہے، اور اکثر متاخرین اور اکثر مشائخ کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے، کیونکہ مشائخ سے مراد متقدمین ہوتے ہیں، شرح ملتقیٰ میں ''حقائق'' سے ماخوذ ہے کہ یہ تمام اقوال میں سب سے صحیح قول ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے، ''اختیار'' اور ''نقایہ'' میں اسی کو ذکر کیا گیا ہے، ''نہر'' کی بحث سے اسی کو اختیار کرنے کی طرف اشارہ ملتا ہے، ''البحر الرائق'' میں ہے کہ جس قول کو اکثر مشائخ نے اختیار کیا ہے اسی کو اختیار کرنا زیادہ بہتر ہے۔

(سید اسرار الحق سبیلی)

نابالغہ لڑکی اگر باکرہ ہے تو اس کو بالغ ہونے کے ساتھ ہی فوراً نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہے لیکن قضاء قاضی شرط ہے، لہذا اگر لڑکی نے بالغ ہوتے ہی نکاح پر عدم رضامندی سے سکوت کیا تو خیار بلوغ باطل ہوگیا۔

اور اگر نابالغہ لڑکی اصل میں ثیبہ ہو تو اس کا خیار بلوغ بالغ ہونے پر خاموشی سے باطل نہیں ہوگا بلکہ جب تک کہ لڑکی کی جانب سے رضامندی یا ایسا فعل جو رضامندی پر دال ہو، نہ پایا جائے اس وقت تک خیار بلوغ حاصل رہے گا (عالمگیری ۱/۲۸۶)۔

مذکورہ بالا حکم اس صورت میں ہے جبکہ لڑکی کو بالغ ہونے کے وقت اپنے نکاح کا علم ہو، اور اگر بلوغ کے وقت لڑکی کو نکاح کا علم نہیں تھا تو نکاح کا علم ہونے کے وقت خیار فسخ حاصل ہوگا۔

عندهما (أي عند أبي حنيفة و محمد) إذا بلغت الصغيرة وقد علمت بالنكاح فسكتت فهو رضا وإن لم تعلم بالنكاح فلها الخيار حتى تعلم فتسكت، شرط العلم بأصل النكاح لأنها لا تتمكن من التصرف إلا به والولي يتفرد به فعذرت بالجهل (ہدایہ ۲/۳۱۷)۔

قریب تر ولی اگر حاضر ہو اور وہ اہل ولایت میں سے ہو تو دور کے ولی کا کیا ہوا نکاح قریب کے ولی کی اجازت پر موقوف

رہے گا، اگر قریب تر ولی نکاح کو جائز رکھے گا تو صحیح ہوگا ورنہ نہیں۔ اور اگر قریب تر ولی حاضر تو ہے لیکن اس کو ولایت ہی حاصل نہیں ہے (جیسے نابالغ، مجنون، غلام) تو دور کے ولی کے لئے نکاح کرنا جائز ہے۔

اور اگر قریب تر ولی غیبت منقطعہ کے ساتھ غائب ہے تو دور کے ولی کے لئے نکاح کرنا جائز ہے، اور غیبت منقطعہ یہ ہے کہ قریب کا ولی ایسی جگہ ہو کہ اگر اس کا انتظار کریں اور اس سے مشورہ لیں تو موقع ہاتھ سے نکل جائے گا، اور پیغام دینے والا اتنا انتظار نہیں کرے گا اور پھر ایسی جگہ مشکل سے ملے گی تو ایسی صورت میں اس کے بعد والا ولی نکاح کرسکتا ہے (فتاوی ہندیہ ۱/۲۸۵)۔

(مولانا عبد الرحمن پالنپوری)

خیار بلوغ کب حاصل ہوتا ہے؟

نابالغ لڑکی کا نکاح کردیا گیا تو شریعت اسلامیہ نے اس کو (علی اختلاف الفقہاء) یہ حق دیا ہے کہ بالغ ہونے پر چاہے تو اس نابالغی کے نکاح کو فسخ کرادے یا چاہے تو باقی رکھے، اسی کو خیار بلوغ کہتے ہیں۔ اس کی دو شکلیں ہیں: ایک تو یہ ہے کہ لڑکی کو بالغ ہونے کے وقت یا بالغ ہونے سے پہلے ہی اپنے نکاح کا علم ہو، دوسری شکل یہ ہے کہ بالغ ہونے تک اس کو اپنے نکاح کا علم ہی نہیں ہے۔

پہلی شکل میں خیار بلوغ بالغ ہونے پر لڑکی کو حاصل ہوگا، دوسری شکل میں جب بالغ ہونے تک لڑکی کو اپنے نکاح کا علم ہی نہیں تو اب جب بھی علم ہوگا تب ہی خیار بلوغ لڑکی کو حاصل ہو جائے گا خواہ بالغ ہونے کے بعد کتنا ہی زمانہ کیوں نہ گزر جائے، کیونکہ جب تک کسی چیز کا علم نہ ہو تو اس کے بارے میں کوئی بھی فیصلہ نہیں کیا جاسکتا ہے: **وإن لم تعلم بالنكاح فلها الخيار حتى تعلم فتسكت** (ہدایہ ۲/۲۹۷)۔ **ولهما خيار الفسخ بالبلوغ أو العلم بالنكاح بعده** (تنویر الابصار مع رد المحتار ۲/۳۰۶)۔

واضح رہے کہ خیار بلوغ لڑکی کو بالغ ہونے سے پہلے نہیں ملے گا، چنانچہ اگر لڑکی بلوغ سے پہلے ہی کوئی فیصلہ کرنا چاہے مثلاً نکاح پر رضامندی ظاہر کرے، تو اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا بلکہ اب بلوغ کے بعد خیار بلوغ اس لڑکی کو دیا جائے گا۔

اور اس کی وجہ علامہ کاسانی نے یہ بیان کی ہے کہ چونکہ بلوغ سے پہلے پہلے اس کے اندر رضا وعدم رضا کی اہلیت ہی نہیں ہے بلکہ یہ تو بلوغ کے بعد ہی پیدا ہوتی ہے تو اس وجہ سے بلوغ سے پہلے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، بلوغ کے بعد ہی خیار بلوغ دیا جائے گا۔

لأن أهلية الرضا تثبت بعد البلوغ لا قبله فيثبت الخيار بعد البلوغ لا قبله (بدائع الصنائع ۲/۳۱۶)۔

خیار بلوغ کب ساقط ہوتا ہے؟

نابالغ لڑکی کو جو بالغ ہونے پر خیار بلوغ ملتا ہے اس کے ساقط ہونے کے فقہاء نے دو اسباب بیان کئے ہیں: نص اور دلالت۔ نص کا مطلب یہ ہے کہ لڑکی اپنی زبان سے یا اپنے کسی عمل سے شوہر کے ساتھ رہنے پر یعنی نابالغی کے نکاح کو باقی رکھنے پر

رضامندی ظاہر کردے، اور دلالت کا مطلب یہ ہے کہ لڑکی سکوت یعنی بالغ ہونے کے بعد خاموشی اختیار کرے، زبان یا عمل سے کچھ نہ کرے۔ اس کے بعد یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہئے کہ لڑکی دو طرح کی ہوسکتی ہے، ایک تو باکرہ یعنی کہ اس نے ابھی تک شوہر سے ملاقات تک نہ کی ہو، دوسرے ثیبہ کہ جس سے شوہر نے بلوغ سے قبل وطی کرلی ہو۔ اب فقہاء کرام فرماتے ہیں کہ اوپر ذکر کردہ دو اسباب میں سے پہلا سبب اگر پایا گیا خواہ لڑکی باکرہ ہو یا ثیبہ، یعنی صاف طریقہ سے اپنی زبان سے یا عمل سے باکرہ نے یا ثیبہ نے رضامندی کا اظہار کردیا تو اب خیار بلوغ ساقط ہو جائے گا۔

کاسانی فرماتے ہیں: **فما يبطل به الخيار نوعان نص ودلالة أما النص فهو صريح الرضا بالنكاح نحو أن تقول رضيت بالنكاح .... فيبطل خيار الفرقة ويلزم النكاح** (حوالہ سابق)۔

دوسرا سبب دلالت جس کا مطلب تھا سکوت، خموشی، اس کے بارے میں فقہاء کرام فرماتے ہیں کہ اس کا اعتبار صرف باکرہ کے سلسلہ میں کیا جائے گا ثیبہ کے حق میں نہیں، یعنی کہ باکرہ لڑکی اگر بالغ ہونے کے بعد خاموش رہی تو یہ خموشی اس کی رضامندی تصور کیا جائے گا اور اب خیار بلوغ ساقط ہو جائے گا، ثیبہ لڑکی اگر خاموش رہی تو یہ رضامندی تصور نہ ہوگا، چنانچہ محض ثیبہ کے سکوت سے اس کا خیار بلوغ ساقط نہ ہوگا بلکہ اس کے خیار بلوغ کے سقوط کے لئے پہلی چیز یعنی نص ہی ضروری ہے۔

وسكوت البكر رضاء ها (شرح وقایہ ۲/۴۴)، **وإن كانت بكراً يبطل خيارها بالسكوت** (عنایہ علی الفتح ۳/۱۷۸)۔

خیار بلوغ کا استعمال:

فقہاء احناف نے اس کی بھی تفصیل بیان کی ہے، چنانچہ اس کے لئے تین مرحلے ہیں:

۱۔ پہلا مرحلہ تو یہ ہے کہ باکرہ لڑکی جس وقت بھی بالغ ہو تو خاموش نہ رہے بلکہ فوراً ہی کہہ اٹھے کہ میں اپنے نکاح کو رد کرتی ہوں۔

اگر باکرہ نے خموشی اختیار کرلی تو چاہے ابھی بلوغ کی مجلس ختم نہ ہوئی ہو باکرہ کا خیار بلوغ ساقط ہو جائے گا کیونکہ باکرہ کا خیار بلوغ مجلس کے آخر تک باقی نہیں رہتا ہے۔

۲۔ اس کے بعد دوسرا مرحلہ یہ ہے کہ عورت فوراً دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں تلاش کرے اور ان کو گواہ بنا کر ان کے سامنے کہے کہ میں ابھی بالغ ہوئی ہوں اور تم کو گواہ بنا کر کہتی ہوں کہ میں اپنا نابالغی کا نکاح رد کرتی ہوں۔

۳۔ تیسرا اور آخری مرحلہ یہ ہے کہ عورت اب قاضی سے رجوع کرے، وہاں جاکر کہے کہ میں جب نابالغ تھی تو میرا نکاح ہوگیا تھا، اب جب میں بالغ ہوئی تو میں نے اس نکاح پر ناراضگی کا اظہار کردیا تھا، اب میں چاہتی ہوں کہ آپ کے ذریعہ اس نکاح کو فسخ کرالوں، چنانچہ پھر قاضی فیصلہ کرے گا اور اس طرح یہ نکاح ختم ہو جائے گا۔

ولی اقرب کے ہوتے ہوئے ولی ابعد کا نکاح کرانا:

قریب تر ولی کی موجودگی یعنی زندگی میں ولی ابعد نے اگر کسی لڑکی یا لڑکے کا نکاح کردیا تو اس کا حکم یہ ہے کہ یہ نکاح قریب تر ولی کی اجازت پر موقوف رہے گا، اگر وہ اجازت دے دے گا تو نکاح درست ہوجائے گا، اور اگر اجازت نہ دے گا تو نکاح درست نہ ہوگا (درمختار ۲/۳۱۵)۔

پھر ولی اقرب جو اجازت دے تو یہ عام ہے کہ چاہے تو اجازت صراحۃً دے یا دلالۃً۔ صراحۃً کا مطلب یہ ہے کہ زبان سے کہہ دے کہ میں نے اس نکاح کی اجازت دے دی، میں اس نکاح سے راضی ہوں، اور دلالۃً کا مطلب یہ ہے کہ اپنے عمل سے اجازت دے یعنی کوئی ایسا عمل کرے جس سے نکاح پر رضامندی سمجھی جائے، مثلاً شوہر سے مہر وصول کرے۔

(مولانا سراج الدین قاسمی)

خیار بلوغ کا حق لڑکی کو کب تک حاصل ہوتا ہے اور کب ساقط ہوجاتا ہے؟

فقہاء احناف کے یہاں اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ باکرہ لڑکی کے لئے ضروری ہے کہ وہ جس لمحہ بالغ ہو خاموش نہ رہے اور فوراً کہہ اٹھے کہ میں اپنا نکاح رد کرتی ہوں، اگر خاموشی اختیار کرلی تو چاہے ابھی بالغ ہونے کی مجلس ختم بھی نہ ہوئی ہو پھر بھی اس کا اختیار ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ خیار بلوغ اختتام مجلس تک باقی نہیں رہتا ہے۔

لیکن خصاف نے لکھا ہے کہ باکرہ کا اختیار مجلس ختم ہونے تک باقی رہے گا، چنانچہ بلوغ کے بعد فوراً گواہ بنائے اور اس کے سامنے کہے کہ میں ابھی بالغ ہوئی ہوں اور گواہ بناتی ہوں کہ اپنا نابالغی میں کیا ہوا نکاح رد کرتی ہوں، اگر اس وقت گواہ نہیں بنا سکی اور کئی دن گذر گئے تو اب نکاح لازم ہوجائے گا اور اختیار ختم ہوجائے گا۔ اور نابالغہ ثیبہ لڑکی (یعنی شوہر دیدہ لڑکی) کو بالغ ہونے کے بعد اس وقت تک خیار بلوغ حاصل ہوتا ہے جب تک کہ وہ اپنی زبان یا عمل سے اس شوہر کی رفاقت پر رضامندی کا اظہار نہ کردے، جیسے یہ کہے کہ میں اس سے راضی ہوں یا کوئی ایسی حرکت کرے جو میاں بیوی کے درمیان ہوسکتی ہے تو اب اس کا اختیار ختم ہوجائے گا، جیسا کہ صاحب ہدایہ نے تحریر کیا ہے: **ولا يبطل خيار الغلام مالم يقل رضيت أو يجي منه ما يعلم أنه رضا وكذلك الجارية إذا دخل بها الزوج قبل البلوغ** (۲/۲۹۷)۔

اور اگر بالغ ہونے کے بعد بھی کنواری لڑکی کو اپنے نکاح کی اطلاع نہ ہو تو نکاح کی اطلاع تک اس کا خیار باقی رہے گا: **وإن لم تعلم بالنكاح فلها الخيار حتى تعلم** (ہدایہ)۔

فقہاء نے یہ بھی لکھا ہے کہ اس سلسلہ میں ناواقفیت کا اعتبار نہیں ہے، چاہے مذکورہ دونوں قسم کی لڑکی اس بات سے ناواقف ہو کہ خیار بلوغ بھی کوئی چیز ہوتی ہے اور اس کے استعمال کا بھی شریعت نے اسے حق دیا ہے۔

دراصل یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کی بنیاد قیاس واجتہاد ہے، اس سلسلہ میں کوئی نص موجود نہیں ہے، اس لئے خیار بلوغ کے سلسلہ میں جس طرح نابالغہ ثیبہ کو اس وقت تک حق رہتا ہے جب تک کہ وہ زبان سے یا اپنے کسی عمل سے رضا کا اظہار نہ کردے، اسی طرح باکرہ کو بھی یہ حق حاصل ہونا چاہئے اور ساتھ ساتھ ناواقفیت کو بھی ایک عذر مانا جانا چاہئے، خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ، اگر وہ اس سے ناواقف ہو کہ خیار بلوغ کیا چیز ہوتی ہے اور اس کا بھی حق اسے دیا گیا ہے، یا اپنی جہل وناواقفیت کی وجہ سے کوئی ایسا عمل کرلے جو خیار کو ساقط کردیتا ہے تو بھی اس کا حق خیار بلوغ باقی رہنا چاہئے۔

قریب تر ولی زندہ ہو اور نسبۃً دور کے ولی نے لڑکے یا لڑکی کا نکاح کردیا تو یہ نکاح قریب تر ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا، **فلو زوج الأبعد حال قیام الأقرب توقف علی إجازته** (درمختار، باب الولي ۲/۳۲۷، اسی طرح عالمگیری میں بھی ہے)۔

اور اگر قریب تر ولی ولایت کی اہلیت نہیں رکھتا ہو تو ولی ابعد کا کیا ہوا نکاح صحیح ونافذ ہوگا، یا یہ کہ غیبت منقطعہ ہو، یعنی ولی اقرب اتنی دوری پر ہو کہ اس کی رائے لینے تک وہ رشتہ جو طے ہورہا ہے اور ہر اعتبار سے کفو میں ہے، ہاتھ سے جاتا رہے گا، ایسے وقت میں اگر ولی ابعد نے نکاح کردیا ہے تو یہ نکاح بھی صحیح ونافذ ہوگا۔

(مولانا فیاض عالم قاسمی)

خیار بلوغ کا حق لڑکی کے بلوغ اور علم نکاح تک رہتا ہے، لہذا خیار بلوغ اور علم نکاح پر ذرا سی تاخیر خیار کو باطل کردیتا ہے۔

تنویر الابصار میں ہے:

وبطل خیار البکر بالسکوت عالمة بالنکاح ولا یمتد إلی آخر المجلس (رد المحتار ۴/۱۸۷)۔

اور باکرہ عورت کا خیار بلوغ جس کو نکاح کا علم ہو سکوت سے باطل ہوجاتا ہے اور مجلس کے اختتام تک ممتد نہیں ہوتا۔

اگر لڑکے، لڑکی کا نکاح قریب تر ولی کے زندہ ہوتے ہوئے نسبۃً دور کے اولیاء نے کردیا تو وہ نکاح منعقد اور صحیح ہوگا، البتہ قریب تر ولی کی صراحۃً یا دلالۃً اجازت پر نفاذ نکاح موقوف رہے گا۔

درمختار میں ہے:

فلو زوج الأبعد حال قیام الأقرب توقف علی إجازته۔

اقرب ولی کے ہوتے ہوئے اگر ولی بعید نے نکاح کردیا تو نکاح اس کی اجازت پر موقوف رہے گا۔

(توقف علی إجازته) أن البالغة لو زوجت نفسها غیر کفء فللولي اعتراض ما لم یرض صریحاً أو دلالة کقبض المهر (رد المحتار ۴/۱۹۹)۔

(اس کی اجازت پر موقوف ہوگا) یہ کہ بالغہ عورت اگر اپنا نکاح غیر کفو میں کرے تو ولی کو حق اعتراض حاصل رہے گا جب تک کہ صراحۃً یا دلالۃً راضی نہ ہو جائے مثلاً مہر پر قبضہ کرنا۔

(مولانا فرحت افتخار قاسمی)

خیار بلوغ کا حق لڑکی کو علم نکاح تک رہتا ہے، علم نکاح کے بعد بغیر آخر مجلس تک ممتد ہوئے خیار ساقط ہو جاتا ہے۔

ہدایہ میں ہے:

ثم عندهما إذا بلغت الصغيرة وقد علمت بالنكاح فسكتت فهو رضا وإن لم تعلم فلها الخيار حتى تعلم فتسكت (ہدایہ ۲؍۲۹۷)۔

(طرفین کے نزدیک یہ ہے کہ اگر صغیرہ بالغ ہو اس حال میں کہ اسے نکاح کا علم ہو اور پھر خاموش رہے تو یہ رضامندی ہے، اور اگر اسے علم نہیں ہے تو اس کو اختیار رہے گا یہاں تک کہ اسے علم ہو جائے اور پھر خاموش رہے)۔

ولی اقرب کی موجودگی میں اگر ولی ابعد نے نکاح کر دیا تو یہ نکاح صحیح ہوگا البتہ ولی اقرب کی اجازت پر موقوف ہوگا، بصورت اجازت نکاح نافذ ہوگا ورنہ نہیں (دیکھئے: الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۴؍۴۰)۔

اور عالمگیری میں ہے:

وإن زوّجها الأبعد حال قيام الأقرب حتى توقف على إجازة الأقرب (عالمگیری ۱؍۲۸۵)۔

اگر ابعد نے اقرب کی موجودگی میں اس کی شادی کر دی تو وہ اقرب کی اجازت پر موقوف ہوگا۔

(مولانا محمد صدر عالم قاسمی)

تمہیداً دو باتیں تحریر ہیں:

۱- خیار بلوغ میں نکاح صرف بالغ ہونے والے کے انکار سے فسخ نہیں ہوتا، بلکہ قضاء قاضی شرط ہے کما فی الدر المختار:

"يشترط القضاء الفسخ فيتوارثان فيه أي في هذا النكاح قبل ثبوت فسخه"۔

۲- مفاسد، اور خوف ارتداد زوجہ کے وقت نکاح قابل فسخ ہے گرچہ بلوغت کے وقت نکاح سے عدم انکار ہو، چونکہ نکاح فی حد ذاتہ صلاحیت فسخ رکھتا ہے۔

پس اگر وہ لڑکی ثیبہ ہے تو محض خاموشی سے خیار بلوغ ساقط نہ ہوگا بلکہ کوئی ایسا کام کرے جو اس کی رضامندی پر دال ہو، یا زبان سے صراحتاً کہہ دے تو خیار باطل ہو جائے گا: "وخيار الصغير والثيب لا يبطل بلا صريح" (شامی ۲؍۳۱۰)۔

اوراگر وہ لڑکی باکرہ ہو تو محض خاموشی اور عالمۃ النکاح کے باوجود زیادہ تاخیر سے خیار بلوغ ساقط ہوجائے گا: **قال محمد إن خيارها يمتد إلى أن تعلم أن لها خياراً** (شامی ۲/۳۱۰)، لہذا حتی الوسع جلدی لازمی ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

قریب تر ولی زندہ ہو اور نسبتاً دور کے ولی نے لڑکے یا لڑکی کا نکاح کردیا تو ولی اقرب کی اجازت پر موقوف رہے گا لہذا اگر ولی اقرب نے خبر ملنے پر رضامندی ظاہر کردی تو نکاح صحیح و نافذ ہوگیا ورنہ نکاح باطل ہے (اس صورت میں بھی بوقت بلوغ فسخ نکاح کا اختیار باقی ہے) (دیکھئے: ردالمحتار ۲/۳۱۵، ہندیہ ۲/۳۳۲)۔

(مولانا محمد شاہد قاسمی)

قریب تر ولی کے ہوتے ہوئے دور کے ولی کا نکاح نافذ ہوگا یا نہیں؟

اس بارے میں یہ واضح ہے کہ ولی عصبہ ہوتا ہے اور ولایت میں الاقرب فالاقرب کا لحاظ رکھا گیا ہے جیسا کہ ماقبل میں ذکر ہوا، لہذا اقرب کے ہوتے ہوئے ابعد کو یہ حق نہیں کہ اس کا نکاح کردے، البتہ ایسی صورت ہو کہ کھو گیا ہے اور اقرب موجود نہیں ہے یا سفر کی مسافت پر ہے اور بہتر رشتہ کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہے تو پھر وہ ابعد ولی نکاح کراسکتا ہے، جیسا کہ حضرت عائشہؓ نے حضرت عبدالرحمنؓ بن ابوبکرؓ کی بیٹی کا نکاح کردیا تھا ان کی غیر موجودگی میں (بدائع ۲/۲۴۹) اور خود آپ ؐ کا ارشاد ہے کہ تین چیز میں تاخیر نہ کرو، اس میں ایک مناسب دیندار رشتہ بھی ہے، لہذا اس مجبوری کا خیال رکھا جائے گا۔

والأبعد يزوج بغيبة الأقرب مالم ينتظر الكفوء الخاطب (شرح وقایہ ۲/۲۷، کنز ۱/۱۰۱، فتاویٰ دارالعلوم ۸/۲۳۸)۔

(مفتی ضیاء الحق قاسمی)

ولی اقرب کے رہتے ہوئے ولی ابعد کا نکاح کرانا:

مذکورہ مسئلہ کی وضاحت یہ ہے کہ ولی اقرب کے ہوتے ہوئے اگر ولی ابعد نے نکاح کرایا تو نکاح نہ ہوگا۔ عقد نکاح میں ولی اقرب کا حق مقدم اور اول نمبر پر ہے، لہذا بغیر کسی استثنائی صورت کے ولی ابعد اگر عقد نکاح کے فریضہ کو انجام دیتا ہے تو نادرست قرار دیا جائے گا، ہاں ولی اقرب کا وجود نہیں ہے جس کی بہت سی صورتیں ہیں تو ایسی صورت میں ابعد کا عمل قابل قبول اور درست قرار دیا جائیگا (دیکھئے: کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۴/۳۷۔۴۱)۔

(مولانا اخلاق الرحمن قاسمی)

خیار بلوغ کب تک ہے؟

باپ دادا کے سوا دیگر اولیاء نے صغیرہ کا نکاح کر دیا تو بلوغت کے وقت اس کو خیار بلوغ کا حق حاصل ہے، اگر وہ نکاح کو باقی رکھنا چاہے تو رکھے ورنہ اسے فسخ کرانے کا اختیار ہے، اب یہ خیار ساقط کب ہوگا؟ تو اس سلسلہ میں لڑکی اگر باکرہ ہے تو اس کے حق میں خیار بلوغ سکوت کی وجہ سے باطل ہو جائے گا یعنی حالت بکارت میں بالغہ ہوئی اور اپنے خیار کا استعمال نہیں کیا بلکہ چپ رہی تو خیار بلوغ باطل ہو جائے گا اور آخر مجلس تک باقی نہیں رہے گا، اب پھر بعد میں اگر وہ اپنے خیار کا استعمال کرنا چاہے تو یہ استعمال بے سود ہوگا۔

اور اگر لڑکی ثیبہ ہے اصل کے اعتبار سے یعنی وہ نکاح سے قبل ہی ثیبہ تھی یا بعد میں شوہر کے تعلق کی وجہ سے ثیبہ ہوئی ہو، دونوں صورتوں میں بلوغت کے بعد محض سکوت کی وجہ سے خیار بلوغ ساقط نہیں ہوگا یا جس مجلس میں بالغ ہوئی اور اظہار رائے کے بغیر اٹھ گئی تو اس مجلس سے اٹھنے کی وجہ سے خیار بلوغ ساقط نہیں ہوگا تاوقتیکہ بلوغت کے بعد صراحت کے ساتھ اس کی جانب سے رضامندی کا صدور نہ ہو جائے یا ایسے علامات کا ظہور نہ ہو جائے جس سے معلوم ہو کہ وہ اس نکاح سے راضی ہے، مثلاً خیار بلوغ کے بعد شوہر کو اپنے اوپر جماع کی قدرت دے یا نفقہ وغیرہ کا مطالبہ کرے، اگر ان چیزوں کا صدور نہیں ہوا تو محض سکوت کی وجہ سے ثیبہ کا خیار ساقط نہیں ہوگا۔

باکرہ ہو یا ثیبہ بلوغت کے وقت اگر اس کو عقد نکاح کا علم تھا کہ اس کا نکاح فلاں شخص سے ہوا ہے لیکن اس کو اس بات کا علم نہیں تھا کہ بلوغت کے بعد خیار بلوغ حاصل ہوتا ہے یا نہیں تو اس ناواقفیت کے باوجود اس کا خیار بلوغ ساقط ہو جائے گا۔

اور اگر عقد نکاح کا علم نہیں تھا لیکن خیار بلوغ کا علم ہے تو یہ خیار عقد نکاح کے علم تک باقی رہے گا (دیکھئے: ہندیہ ۱/۲۸۶، درمختار علی ہامش رد المحتار ۳/۸۳۔۸۵)۔

لیکن عصر حاضر میں حصول علم کی قلت اور مسائل شرعیہ سے عدم شغف کی بنا پر عام طور سے لڑکیاں مسائل شرعیہ سے ناواقف ہوتی ہیں، لہٰذا ایسی حالت میں خیار بلوغ سے عدم واقفیت کی وجہ سے بالغ ہونے کے بعد سکوت کو بطلان خیار کا مدار بنایا جائے تو اس میں حرج اور تنگی ہے کیونکہ اس صورت میں لڑکی رشتہ کے غیر مناسب ہونے کی وجہ سے مشقت اور پریشانی کی زندگی گذارے گی، اس لئے جہالت کے عام ہونے کی وجہ سے راقم الحروف کی رائے یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں بھی خیار بلوغ کا علم نہ ہونے کی وجہ سے حق خیار ساقط نہیں ہونا چاہئے۔

مذکورہ تفصیل لڑکی کے سلسلے میں ہے، لیکن لڑکے کا خیار بلوغ سکوت سے ساقط نہیں ہوگا تاوقتیکہ وہ رضامندی کی صراحت نہ کر دے، یا اس کی جانب سے وہ امور صادر ہوں جو اس کی رضامندی پر دلالت کرتے ہوں۔

ہندیہ کی عبارت ملاحظہ ہو:

ولا يبطل خيار الغلام ما لم يقل رضيت أو يجيء منه أنه رضي (ہندیہ ۱/۲۸۶، شرح فتح القدیر ۳/۲۸۱)۔

ولی اقرب کی زندگی میں ولی ابعد کا نکاح کرنا:

ولی اقرب کی موجودگی میں اگر ولی ابعد نے صغیر اور صغیرہ کا نکاح کردیا حالانکہ ولی اقرب میں ولایت کی صلاحیت تھی، جیسے باپ کی موجودگی میں اگر دادا نے صغیر یا صغیرہ کا نکاح کردیا تو یہ نکاح ولی اقرب یعنی باپ کی اجازت پر موقوف ہوگا، اگر وہ چاہے تو نکاح کو جائز قرار دے یا اس کو رد کردے۔

ولی ابعد نے اقرب کی موجودگی میں نکاح کردیا لیکن ولی اقرب میں ولایت کی استعداد نہیں ہے مثلاً وہ صغیر یا مجنون ہے تو نکاح صحیح ہوگا، اگر ولی اقرب غائب ہو (غائب ہونے کی حد یہ ہے کہ کفوفوت ہوجائے، یہی قول فقہ سے قریب تر ہے) تو ایسی صورت میں ولی ابعد کا کیا ہوا نکاح جائز اور درست ہوگا۔

ملاحظہ ہو ہندیہ کی عبارت: وإن زوج الصغير أو الصغيرة أبعد الأولياء فإن كان الأقرب حاضراً وهو من أهل الولاية توقف نكاح الأبعد على إجازته وإن لم يكن من أهل الولاية بأن كان صغيراً أو كبيراً مجنوناً جاز وإن كان الأقرب غائباً غيبة منقطعة جاز نكاح الأبعد كذا في المحيط (ہندیہ ۱/۲۸۵، البحر الرائق ۳/۱۲۸، التاتارخانیہ ۲/۴۳، حاشیۃ الطحطاوی ۲/۳۰، الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۷/۱۹۹)۔

(مولوی وصی احمد دربھنگوی)

☆☆☆☆☆

ولی کے کئے ہوئے نکاح پر لڑکی کی عدم رضامندی
اور ولی فاسق کا مفہوم

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسماء گرامی

۱- مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب
۲- مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب
۳- مولانا برہان الدین سنبھلی صاحب
۴- مفتی جمیل احمد نذیری صاحب
۵- قاری ظفر الاسلام قاسمی صاحب
۶- مفتی حبیب اللہ قاسمی صاحب
۷- مولانا ابوسفیان مفتاحی صاحب
۸- مولانا ظفر عالم ندوی صاحب
۹- مولانا محمد رضوان القاسمی صاحب
۱۰- مفتی محبوب علی وجیہی صاحب
۱۱- مفتی محمد احسان صاحب
۱۲- مولانا خورشید احمد اعظمی صاحب
۱۳- مولانا عبدالحنان صاحب
۱۴- مولانا محمد ابوالحسن علی صاحب
۱۵- مولانا ارشاد احمد اعظمی صاحب
۱۶- مولانا راشد حسین ندوی صاحب
۱۷- مفتی عبدالرحیم قاسمی صاحب
۱۸- مولانا خورشید انور اعظمی صاحب
۱۹- مفتی نسیم احمد قاسمی صاحب
۲۰- مفتی شیر علی صاحب
۲۱- مولانا عبدالقیوم پالنپوری صاحب
۲۲- مولانا تنویر عالم قاسمی صاحب
۲۳- مولانا عطاء اللہ قاسمی صاحب
۲۴- مولانا محمد صدر عالم قاسمی صاحب
۲۵- مولانا ابراہیم گجیا فلاحی صاحب
۲۶- مولانا فرحت افتخار قاسمی صاحب
۲۷- مولانا سید اسرار الحق سبیلی صاحب
۲۸- مفتی جمال الدین قاسمی صاحب
۲۹- مولانا عبدالرحمٰن پالنپوری صاحب
۳۰- مولانا محمد اسعد اللہ قاسمی صاحب
۳۱- مولانا محمد ثناء الہدیٰ قاسمی صاحب
۳۲- مولانا عبدالرشید قاسمی صاحب
۳۳- مولانا محمد امین صاحب
۳۴- مولانا عبداللطیف پالنپوری صاحب
۳۵- مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی صاحب
۳۶- مولانا سراج الدین قاسمی صاحب
۳۷- مولانا محمد روح الامین صاحب
۳۸- ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی صاحب
۳۹- ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی صاحب
۴۰- مولانا فیاض عالم قاسمی صاحب
۴۱- مولانا محمد شاہد قاسمی صاحب
۴۲- مولوی وصی احمد دربھنگوی

ولی کے کئے ہوئے نکاح پر

لڑکی کی عدم رضامندی اور ولی فاسق کا مفہوم

سوال نمبر ٦: اگر ولی نے لڑکی کا نکاح کرتے وقت خود لڑکی کے مصالح ومفادات کا لحاظ نہیں کیا بلکہ کسی دباؤ یا اپنے کسی مفاد کی خاطر نامناسب جگہ لڑکی کی شادی کردی، لڑکی اس نکاح سے مطمئن اور راضی نہیں ہے اور قاضی کے یہاں فسخ نکاح کا دعوی لے کر آئی ہے، بیانات اور گواہوں کے بعد قاضی یہ بات محسوس کرتا ہے کہ ولی نے اس نکاح میں لڑکی کے مصالح ومفادات کا مرے سے لحاظ نہیں کیا تو اس نکاح کو فسخ کرسکتا ہے یا نہیں؟ ولی کے معروف بسوء الاختیار، ماجن اور فاسق متہتک ہونے سے کیا مراد ہے؟

جوابات

ولی اگر مصالح کی رعایت نہ کرے:

اگر ولی نے لڑکی کا نکاح کرنے کے وقت لڑکی کے مصالح ومفادات کا لحاظ نہیں کیا تو اس کی چند صورتیں ممکن ہیں:

اول یہ کہ اس وقت ولی ہوش وحواس کی حالت میں نہ ہو اور نکاح اس نے کسی ایسے شخص سے کردیا جو فاسق، شریر، لڑکی کے خاندان کے مقابلہ بہت غریب یا پیشہ کے اعتبار سے کم تر پیشہ والا ہو تو یہ نکاح درست نہیں (درمختار ۳۰۵/۲)۔

دوسری صورت یہ ہے کہ وہ اپنی سفاہت و بے وقوفی اور حرص وطمع کی وجہ سے اختیارات کے غلط استعمال میں معروف ہے تو بالاتفاق اس کا کیا ہوا نکاح درست نہیں، شامی نے شرح مجمع کے حوالہ سے نقل کیا ہے:

لو عرف من الأب سوء الاختيار لسفهه أو لطمعه لا يجوز عقده اتفاقا (منحۃ الخالق علی البحر ۳؍۱۳۵)۔

تیسری صورت یہ ہے کہ وہ فسق وفجور اور لاپرواہی کی وجہ سے اختیارات کے غلط استعمال میں معروف ہو تو ایسے باپ اور دادا کا کیا ہوا نکاح بھی منعقد نہیں ہوگا۔

حتی لو کان معروفا بذلک مجانة وفسقا فالعقد باطل علی الصحیح (البحر الرائق ۳؍۱۳۵)۔

لیکن سوال یہ ہے کہ معروف بسوء الاختیار سے کیا مراد ہے؟ عام طور پر مشائخ کا رجحان یہ ہے کہ اگر باپ نے پہلے کسی لڑکی کے نکاح میں اپنے اختیارات کا غلط استعمال کیا ہو تب ہی اس دوسری لڑکی کا نکاح نادرست ہوگا، اور اگر ایسا نہ ہو تو یہ نکاح لازم ہوگا (ردالمحتار ۲؍۳۰۵)، لیکن بظاہر معروف بسوء الاختیار قرار پانے کے لئے خاص نکاح ہی کے معاملہ میں ناتجربہ کاری کا ظہور ضروری ہو، یہ بات سمجھ میں نہیں آتی۔ بعض دفعہ دوسرے معاملات اور روزمرہ کے معمولات سے بھی یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ یہ شخص اپنے اختیارات کے صحیح استعمال کی صلاحیت سے محروم ہے یا قصداً اس کا ارتکاب کرتا ہے۔ اس لئے اگر کسی شخص کی ایسی ناتجربہ کاری خواہ خاص نکاح کے معاملہ میں تو سامنے نہ آئی ہو لیکن دوسرے معاملات میں اس سے ایسی ناتجربہ کاری کا ظہور ہوا ہو اور وہ کوئی ایسا نکاح کر دے جو مصلحت ومفاد کے خلاف ہو تو اس نکاح کو درست نہیں ہونا چاہئے۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ ولی کے بارے میں پہلے سے تو نکاح یا کسی اور معاملہ میں اختیارات کے غلط استعمال کا تجربہ سامنے نہ آیا ہو، لیکن خود یہ نکاح اس کی کھلی ہوئی نادانی یا بددیانتی کا مظہر ہو۔ فقہی جزئیات سے اندازہ ہوتا ہے کہ ایسا نکاح امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں، اور امام ابوحنیفہؒ کے یہاں جائز ہے۔ چنانچہ کاسانیؒ، قہستانی اور ابن نجیم وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر نابالغ لڑکی کا مہر، مہر مثل سے نمایاں طور پر زیادہ (زیادۃ فاحشۃ) مقرر کر دے، یا نابالغ لڑکی کا مہر، مہر مثل سے نمایاں طور پر کم خود باپ یا دادا نے مقرر کیا ہو تو امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک نکاح منعقد نہیں ہوگا، کیونکہ ولایت کا حق اس کی شفقت ومحبت کی وجہ سے اس کو دیا گیا ہے، اور اس کا یہ عمل صریح طور پر تقاضۂ شفقت کے خلاف ہے۔

لأن الولایة مقیدة بشرط النظر فعند فواته یبطل العقد (البحر الرائق ۳؍۱۳۳، نیز دیکھئے: بدائع الصنائع ۲؍۵۱۱، جامع الرموز ۲؍۳۰۳)۔

خیال ہوتا ہے کہ فی زمانہ یہی نقطۂ نظر زیادہ قرین صواب ہے، کیونکہ جب کسی شخص کا سوء اختیار اس کے عمل ہی سے ظاہر ہو تو محض گمان شفقت کو اس پر ترجیح نہیں دی جا سکتی۔ حصکفیؒ نے نشہ میں مبتلا باپ اور دادا کے کئے ہوئے ناموزوں نکاح کے غیر معتبر ہونے پر یہی استدلال کیا ہے۔

.......لظهور سوء اختیاره فلا تعارضه شفقته المظنونة (درمختار ۲؍۳۰۵)۔

اس لئے اگر قاضی محسوس کرے کہ ولی نے اس نکاح میں لڑکی کے مصالح اور مفادات کا کوئی لحاظ نہیں کیا ہے تو وہ اس نکاح کو فسخ کر سکتا ہے۔

گذشتہ تصریحات سے ظاہر ہے کہ معروف بسوء الاختیار سے وہ شخص مراد ہے جس سے نکاح یا کسی اور معاملہ میں اپنے اختیارات کے غلط استعمال کا تجربہ ہو۔

ماجن سے وہ لاپرواہ شخص مراد ہے کہ جس کو نہ اس کی پرواہ ہو کہ وہ کیا کر رہا ہے اور نہ اس کی کہ اس کو کیا کہا جاتا ہے؟ **لا يبالي ما يصنع وما قيل له** (منحۃ الخالق علی البحر ۳/۱۳۵)۔

(مولانا خالد سیف اللہ رحمانی)

باپ دادا کے علاوہ اگر کسی دوسرے ولی نے بظاہر نامناسب جگہ اور ہتک آمیز قسم کا نکاح کیا ہو مثلاً غیر کفو میں یا مہر مثل سے بھی نہایت کم مہر کے بدلے، تو یہ نکاح اصلاً باطل غیر منعقد ہوگا، خواہ وہ خاص مصالح کے تحت ہی ایسا کرنے کا مدعی ہو، اس کا یہ دعوی قابل قبول نہ ہوگا۔

باپ دادا مخصوص مصالح کے تحت غیر کفو سے یا مہر مثل سے کم پر نکاح کریں تو اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

(الف) باپ دادا کا طرز عمل ہمیشہ صغیر و صغیرہ کے لئے بہی خواہانہ اور مشفقانہ رہا ہوگا، اس نے ہمیشہ ان کے مصالح و مفاد کی رعایت کی ہوگی، ایسے معروف وافر الشفقہ باپ دادا نے اگر شادی کے معاملہ میں کفو و مہر کے سلسلے میں تساہل سے کام لیا ہے یا کسی اور دوسرے اعتبار سے وہ رشتہ بظاہر نامناسب معلوم ہوتا ہے، تب بھی ان کا کیا گیا نکاح صحیح اور لازم ہوگا، اس میں خیار بلوغ نہیں ملے گا۔

(ب) باپ دادا کا طرز عمل اپنی اولاد کے ساتھ عام طور پر اس طریقہ کے خلاف رہا ہوگا جو ابھی شق (الف) میں اوپر ذکر کیا گیا تو ولی سیئ الاختیار کہلائے گا۔ اگر شواہد و قرائن سے واضح طور پر ثابت ہو جائے کہ اس نکاح میں ولی نے محض اپنا ذاتی مفاد مدنظر رکھا ہے جس سے صغیر یا صغیرہ راضی و مطمئن نہیں ہے تو خیار بلوغ کے شرائط کو ملحوظ رکھتے ہوئے بلوغ کے بعد قاضی سے ایسے نکاح کے فسخ کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے۔

باپ دادا کے معروف بسوء الاختیار اور فاسق، ماجن و متہتک ہونے کی صورت میں کئے گئے نکاح کے سلسلے میں کتب فقہ کی اکثر عبارتیں بطلان نکاح پر دلالت کرتی ہیں، دیکھا جائے: درمختار (۲/۳۰۴)، بحر (۳/۱۳۵)، فتح (۳/۱۹۴)، احسن الفتاوی (۵/۱۱۱)، الحیلۃ الناجزۃ (ص ۹۸)۔ البتہ مفتی شفیع صاحب علیہ الرحمہ کی یہ رائے اور تحقیق ہے کہ نکاح منعقد ہوگا مگر غیر لازم رہے گا، خیار بلوغ رہے گا، عدالت مسلمہ سے نکاح فسخ کرایا جا سکتا ہے۔

میرا رجحان اسی طرف ہے، کیونکہ جب ولایت کے لئے تدین وامانت شرط ہے تو "إذا فات الشرط فات المشروط" گویا ایسا باپ دادا حکماً ولی ہی نہیں رہا، اور اصیل و وکیل تو ہے ہی نہیں تو بس فضولی کی طرح ہو گیا، ادھر عقد نکاح کے متعلق کہا گیا ہے: "هزلهن جد"، اس لئے ورع واحتیاط کا تقاضہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ نکاح فضولی کی طرح اسے بھی کم از کم منعقد ضرور مانا جائے،

اور جب فضولی جو من کل الوجوہ محض فضولی ہی ہوتا ہے اس کا کیا ہوا نکاح منعقد مگر موقوف علی الاجازۃ ہوتا ہے تو یہ باپ، دادا جو اپنی ذات میں ولی کی حیثیت رکھتے ہیں صرف امانت و تدین کے فقدان کے سبب وصفاً و حکماً فضولی ہو جاتے ہیں، ان کا کیا ہوا نکاح بدرجہ اولی منعقد غیر لازم ہونا چاہئے، تا کہ بعد بلوغ خیار بلوغ کے ذریعہ قاضی شریعت سے اپنا نکاح فسخ کرا کے اپنی ذات سے دفع ضرر بھی کر سکے، اور دوسری طرف ورع و احتیاط کی رعایت بھی ہو جائے۔

ماجن و فاسق اور متہتک مصداق کے اعتبار سے تقریباً مترادف ہیں، جو فاسق صغائر پر اصرار کرنے والا اور مرتکب کبائر ہوگا وہ حدود شرع سے متجاوز اور احکام شرع کی پردہ دری کرنے والا بھی ہوگا، اور اس طرح وہ ایک قسم کا نہایت جری، بے باک، بے پرواہ بھی ہوگا جسے نہ قول میں صدق و کذب اور حسن کی پرواہ ہوگی، نہ عمل میں مناسب غیر مناسب، صحیح غلط، حرام و حلال کی فکر و سوچ ہوگی۔

رہا یہ سوال کہ کسی ولی کے معروف بسوء الاختیار ہونے کا کیا مطلب ہے؟ تو اس سلسلے میں فقہاء کی رائیں باہم مختلف ہیں۔ [illegible] کے یہاں زیر ولایت صغیر و صغیرہ کے معاملۂ نکاح ہی میں اس کا سیئ الاختیار ہونا معروف و مشہور ہو گیا ہو جس کا تحقق تعدد انکاح و تزویج ہی سے ہو سکتا ہے (دیکھئے: شامی ۲/۳۰۴) مگر امام رافعی بلا قید "معروف" کے مطلقاً سیئ الاختیار ولی کے غیر کفو یا مہر مثل سے کم میں کئے ہوئے نکاح کو غیر صحیح کہتے ہیں (تقریر الرافعی ۲/۱۸۴)۔

ہمارے اکابر میں حضرت تھانویؒ نے جو کچھ امداد الفتاوی اور حیلہ ناجزہ ص ۹۸ میں لکھا ہے، اس کا حاصل یہی نکلتا ہے کہ معروف بسوء الاختیار ہونے کے لئے تعدد انکاح و تزویج ضروری نہیں بلکہ کسی بھی معاملہ میں اس کے طرز عمل سے عام طور پر یہ تأثر ہوتا ہو کہ یہ شخص معاملات میں لالچ وغیرہ کی وجہ سے مصلحت بینی اور حسن انجام کو مد نظر نہیں رکھتا، اس کی بے تدبیری، عاقبت نا اندیشی معروف و مشہور ہو چکی ہو تو اسے سیئ الاختیار کہا جائے گا جس کا کیا ہوا نکاح صحیح اور لازم نہیں ہوگا۔

اور مفتی شفیع صاحب علیہ الرحمہ نے اس مسئلہ کی تحقیق کرتے ہوئے آخر فیصلہ یہی کیا ہے کہ صغیر و صغیرہ سے متعلق کسی بھی معاملہ میں اس کا بے تدبیر ہونا یقینی اور عاقبت نا اندیش ہونا معلوم ہو جائے تو اس کی تزویج منعقد مگر غیر لازم ہوگی، سیئ الاختیار کا معروف ہونا تعدد تزویج و انکاح پر موقوف نہیں، اور یہی بات اوفق بالدلائل معلوم ہوتی ہے۔

(مولانا زبیر احمد قاسمی)

ولی (خواہ باپ یا دادا) ماجن، معروف بسوء الاختیار یا فاسق متہتک ہو (ان دونوں کلمات کی تشریح آگے آرہی ہے) اور اپنی مولیہ کا نکاح اگر غیر کفو میں اور مہر مثل سے کم پر کردے تو اس کا کیا ہوا نکاح صحیح نہ ہوگا، جیسا کہ درمختار مع ردالمحتار میں ہے:

إذا كان متهتكا لا ينفذ تزويجه إياها بنقص عن مهر المثل ومن غير كفء (۲/۲۹۵) لیکن اگر ولی ایسا نہیں ہے تو اس کا کیا ہوا نکاح صحیح ہوگا (طحطاوی ۲/۵۲)۔

فاسق متہتک کے معنی ہیں علانیہ اور کھلم کھلا شرعی احکام کی خلاف ورزی کرنے والا (طحطاوی ۵۲/۲، عالمگیری ۱/۱ ۲۹۰ طبع قدیم)۔

معروف بسوء الاختیار سے مراد ہے کہ ولی کے بارے میں واضح طور پر یہ معلوم ہو جائے کہ اس نے اپنے نابالغ یا مجنون یا معتوہ لڑکے، لڑکی، پوتے، پوتی کے لئے بیوی یا شوہر کا انتخاب جان بوجھ کر کسی لالچ یا کسی اور غرض فاسد کی بنا پر صحیح نہیں کیا ہے، یعنی کسی باپ دادا سے خیر خواہی اور شفقت پر مبنی رویہ کی جو امید کی جاتی ہے وہ اس سے پوری نہیں ہوئی (طحطاوی ۵۲/۲)۔

ماجن کے معنی مشہور فقہی لغت کی کتاب المغرب صفحہ ۴۲۴ میں یہ بیان ہوئے ہیں: الماجن الذی لا یبالی ما یصنع وما قیل له، و مصدره المجون والمجانة اسم منه۔ اور رد المحتار میں یہ بھی کہا گیا ہے: وفي شرح المجمع: حتی لو عرف من الأب سوء الاختیار لسفهه أو لطمعه لا یجوز عقده إجماعا (رد المحتار ۳۰۴/۲)۔

وفي الطحطاوي: المجانة مصدر مجن فهو ماجن ای لایبالي قولا وفعلا کأنه صلب الوجه . . . . والفسق عطف لازم (طحطاوی ۵۲/۲)۔

(مولانا برہان الدین سنبھلی)

باپ یا دادا نے لڑکی کا نکاح نابالغی کے زمانہ میں کیا اور یہ باپ، دادا معروف بسوء الاختیار تھے، ماجن و فاسق تھے، لڑکی کے مفادات و مصالح کا انہوں نے لحاظ نہیں کیا، ایسی صورت میں اس لڑکی کو بالغ ہونے کے بعد خیار بلوغ حاصل ہوگا، قاضی کے یہاں نکاح فسخ کرا سکتی ہے (جواہر الفقہ جلد ثانی رص ۱۱۳ تا ۱۲۰)۔

وإن عرف لا یصح النکاح اتفاقا، وکذا لو کان سکران فزوّجها من فاسق أو شریر أو فقیر أو ذي حرفة دنیئة لظهور سوء اختیاره فلا تعارضه شفقته المظنونة (درمختار ۳۳۰/۲)۔

اگر سوء اختیار معلوم ہو جائے تو نکاح بالاتفاق صحیح نہ ہوگا۔ یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب نشہ میں ہو اور اس کی شادی کسی فاسق یا شریر یا فقیر سے کر دی، یا ایسے پیشہ ور سے کر دی جو ذلیل پیشہ والا تھا، اس لئے کہ سوء اختیار ظاہر ہو گیا، لہذا اس کی وہ شفقت جو موہوم ہے اس سوء اختیار کے معارض نہ ہوگی۔

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ لکھتے ہیں:

اس کا حاصل یہ ہے کہ جب واضح طور پر ثابت ہو جائے کہ باپ نے اس نکاح میں لڑکی کے مصالح پر نظر کئے بغیر کسی لالچ یا اپنے نفع کے لئے کر دیا ہے تو باپ کا سوء اختیار معروف اور غیر مشتبہ ہو گیا، اب اس کے کئے ہوئے نکاح کو لازم قرار دینے کی وہ علت باقی نہیں رہی جس کی بنا پر باپ دادا کے کئے ہوئے نکاح کو دوسرے اولیاء سے امتیاز دیا گیا ہے، یعنی باپ دادا کا وافر شفقت اور اولاد کی منفعت پر گہری نظر ہونا (جواہر الفقہ ۱۱۷/۲، ۱۱۸)۔

صاحب درمختار نے سوءاختیار کی تشریح میں ''مجانۃ وفسقا'' لکھا ہے، اس کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ ابن عابدین شامیؒ لکھتے ہیں:

(قوله مجانة و فسقا) نصب على التميز، وفي المغرب: الماجن الذى لا يبالي ما يصنع وما قيل له، ومصدره المجون، والمجانة اسم منه، والفعل من باب طلب. وفي شرح المجمع: حتى لو عرف من الأب سوء الاختيار لسفهه أو لطمعه لا يجوز عقده إجماعا (ردالمحتار ۲/ ۳۳۰)۔

(مفتی جمیل احمد نذیری)

علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

رجل متهتک و مستهتک لا يبالي أن يهتک ستره، وفي المغرب: الماجن الذى لا يبالي ما يصنع (ردالمحتار ۳/ ۵۴، ۶۶)۔

مذکورہ عبارت سے معلوم ہوا کہ جو شخص عزت کی پرواہ نہ کرے وہ متہتک کہلاتا ہے۔ علامہ مذکور نے سیٔ الاختیار کو متہتک کا ہم معنی قرار دیا ہے جبکہ علامہ رافعی نے مغائرت بتلائی ہے۔ بہر کیف اگر باپ کے کئے ہوئے نکاح میں مصالح اور شفقت کا فقدان ہو اور حرص وحماقت کا یقین ہو جائے تو یہ نکاح منعقد نہ ہوگا۔

حتى لو عرف من الأب سوء الاختيار لسفهه أو لطمعه لا يجوز عقده إجماعا (ردالمحتار علی الدر ۳/ ۶۶)۔

معروف بسوء الاختیار کا معنی اکثر فقہاء نے (بجز معدودے چند) یہی لکھا ہے کہ یہ بات مشتبہ نہ رہے کہ باپ نے اس نکاح میں لڑکی کے مصالح پر نظر کئے بغیر کسی لالچ، غرض یا حماقت سے اس کا نکاح کیا ہے، منحۃ الخالق میں رملی سے بھی یہی منقول ہے ''إن علم سوء تدبيره'' یعنی اگر یہ یقین ہو جائے تو ایسا نکاح لازم نہ ہوگا، بعض فقہاء نے سرے سے اس نکاح ہی کو باطل قرار دیا ہے، نیز ظہیریہ میں ہے کہ قاضی دونوں میں تفریق کردے گا، یہی صحیح اور حق ہے، اسی لئے ذخیرہ میں مذکور ہے کہ باطل کا معنی سیبطل ہے۔ بندہ کی بھی یہی رائے ہے (نیز دیکھئے: البحر الرائق ۳/ ۱۳۵)۔

(قاری ظفر الاسلام قاسمی)

کتب فقہیہ کے مطالعہ سے چند باتیں معلوم ہوتی ہیں جو ہم ذیل کے سطور میں درج کر رہے ہیں:

ولی یا تو باپ یا دادا ہوگا یا ان دونوں کے علاوہ دیگر اولیاء عصبہ یا ذوی الارحام ہوں گے، دونوں صورتوں میں حکم الگ الگ ہے، اگر ولی باپ یا دادا ہو اور اس نے صغیر یا صغیرہ کا نکاح غبن فاحش کے ساتھ کردیا، مثلاً غیر کفو میں نکاح کردیا یا مہر مثل سے کم میں

نکاح کردیا تو ان دونوں کا کیا ہوا نکاح نافذ وصحیح ہے، بشرطیکہ یہ دونوں بداختیاری میں لوگوں کے درمیان مشہور نہ ہوں، لیکن اگر ان کی بداختیاری قبل العقد لوگوں کے درمیان مشہور ہو تو یہ نکاح نافذ نہیں ہوگا۔

مسئلہ کی دوسری صورت یہ ہے کہ باپ یا دادا کے علاوہ دیگر اولیاء نے صغیر یا صغیرہ کا نکاح غبن فاحش کے ساتھ کیا تو یہ نکاح سرے سے منعقد ہی نہیں ہوگا۔ مندرجہ بالا تفصیل سے سوال نمبر ۶ کا جواب خود بخود حل ہوگیا۔

ولی کے معروف بسوء الاختیار سے مراد یہ ہے کہ ولی کی بداختیاری اس عقد سے قبل لوگوں کے درمیان معروف ومشہور ہو، مثلاً وہ فاسق ہو یا ماجن ہو یا لالچی ہو یا بیوقوف ہو۔

فاسق اس کو کہتے ہیں جو گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو۔

اور ماجن اس کو کہتے ہیں جو اپنے فعل کی پرواہ نہ کرے، اور اگر اس کو کچھ کہا جائے تب بھی وہ اس کی کوئی پرواہ نہ کرے یعنی وہ ہلکے دماغ کا ہو (دیکھئے: شامی ۳۰۴/۲)۔

(مفتی حبیب اللہ قاسمی)

اگر ولی نے لڑکی کا نکاح کرتے وقت خود لڑکی کے مصالح ومفادات کا لحاظ نہیں کیا، بلکہ کسی دباؤ یا اپنے مفاد کی خاطر نامناسب جگہ لڑکی کی شادی کردی اور لڑکی اس نکاح سے مطمئن اور راضی نہیں ہے اور قاضی کے یہاں فسخ نکاح کا دعویٰ لے کر آئی ہے، بیانات اور گواہوں کے بعد قاضی یہ محسوس کرتا ہے کہ ولی نے اس نکاح میں لڑکی کے مصالح اور مفادات کا سرے سے لحاظ نہیں کیا تو قاضی ولی کے اس نامناسب نکاح کو فسخ کرسکتا ہے، کیونکہ باتفاق یہ نکاح صحیح نہیں ہے (درمختار ۳۳۳/۲)۔

لیکن اگر سکران یا سیئ الاختیار ولی نے لڑکی کا نکاح کفو میں مہر مثل کے ساتھ کردیا تو نکاح ضرر محض نہ ہونے کی وجہ سے صحیح ہے۔

ولی کے معروف بسوء الاختیار ہونے سے مراد اس کا بیوقوف ونا سمجھ ہونا اور مناسب رشتہ نہ تلاش کرسکنا کہ جس سے لڑکی کا معروف طریقہ سے گذر بسر ہوسکے، یا اس کا لالچی ہونا۔

ماجن سے مراد لاپرواہ آدمی ہے یعنی اس کو یہ پرواہ نہیں کہ وہ کیا کرتا ہے اور کیا اس سے کہا جاتا ہے۔

فاسق سے مراد شرابی یا گناہ کبیرہ کا مرتکب ہے، نیز عیاش وبے نمازی وغیرہ (درمختار ۳۳۱/۲-۳۳۳)۔

(مولانا ابوسفیان مفتاحی)

نابالغہ لڑکی کے مفاد کے خلاف کیا ہوا نکاح:

اگر ولی نے لڑکی کے مصالح ومفادات کا لحاظ کئے بغیر نکاح کردیا اور قاضی کے نزدیک لڑکی نے اپنے مفاد کے خلاف کئے

گئے نکاح کے خلاف دعوی کو ثابت کردیا اور فسخ نکاح کا مطالبہ کیا تو قاضی شریعت کو حق حاصل ہے کہ اس نکاح کو فسخ کردے، کیونکہ نکاح کے لازم ہونے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ ولی سوء اختیار میں معروف نہ ہو یعنی متہتک فی الدین نہ ہو، اور نہ ہی لاپرواہی وفسق میں نکاح سے قبل معروف ہو (درمختار ۳/۶۶-۶۷)۔

سوء اختیار، ماجن اور فاسق متہتک کی تشریح فقہاء کی بیان کردہ تفصیلات کی روشنی میں مختصراً درج ذیل ہیں:

سوء اختیار: اس کا مطلب یہ ہے کہ ولی کالالچی اور بے وقوف ہونا اور لوگوں کو دھوکہ دینا عام ہو۔

ماجن: وہ شخص ہے جو اپنے کام میں اور اس بات سے جو اسے کہا جائے، لاپرواہی کرتا ہو۔

فاسق متہتک: وہ شخص جو عزت دری کی بھی پرواہ نہ کرتا ہو، یہاں تک کہ گناہ کا مرتکب ہوجاتا ہو اور رسوائی بھی ہوتی ہو۔

(مولانا ظفر عالم ندوی)

ولی نے لڑکی کا نکاح کرتے وقت اس کے مفادات کا لحاظ نہیں رکھا، بلکہ اپنے مفاد کی خاطر نامناسب جگہ لڑکی کی شادی کردی جس سے وہ مطمئن نہیں ہے، اس نے قاضی کے یہاں فسخ نکاح کا دعوی دائر کیا تو اگر ولی سوء اختیار میں مشہور ہو تو قاضی یہ نکاح فسخ کرسکتا ہے (ردالمحتار ۴/۳/۱۷۲)۔

(مولانامحمد رضوان القاسمی)

صورت مسئولہ میں قاضی کو یقیناً نکاح فسخ کردینا چاہئے۔ ولی کے ماجن، فاسق اور متہتک ہونے کی تفسیر پہلے آچکی ہے۔

(مفتی محبوب علی وجیہی)

لڑکی کے مصالح کے خلاف ولی کا نکاح کرنا:

اگر ولی طمع یا دباؤ وغیرہ میں لڑکی کے مصالح کے خلاف یعنی غیر کفو میں یا غبن فاحش کے ساتھ بچپن میں اس کا نکاح کردے اور یہ ولی باپ دادا کے علاوہ ہو تو وہ نکاح منعقد ہی نہ ہوگا۔

درمختار میں ہے:

إن كان المزوّج غيرهما أى غير الأب وأبيه ولو الأم لا يصح النكاح من غير كفء أو بغبن فاحش أصلا۔

اور ردالمحتار میں وضاحت ہے کہ:

أصلا أي لا لازما ولا موقوفا على الرضا بعد البلوغ (الدرالمختار مع ردالمحتار ۳/۶۸)۔

اور اگر ولی باپ یا دادا ہوں اور پہلے سے معروف بسوء الاختیار یا ماجن و فاسق متہتک ہوں تو بھی یہ نکاح صحیح نہیں ہوگا۔

وفي شرح المجمع: لو عرف من الأب سوء الاختيار لسفهه او لطمعه لا يجوز عقده إجماعا (رد المحتار ۳/۶۶)۔

اور اگر باپ یا دادا نے اپنی کسی غرض یا دباؤ کی وجہ سے لڑکی کے مصالح کے خلاف (غیر کفو میں یا غبن فاحش کے ساتھ) نکاح کردیا تو یہ اس کی طرف سے سوء اختیار ہے، لیکن یہ سوء اختیار پہلے سے معروف ومشہور نہیں تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس صورت میں نکاح منعقد و لازم ہو جائے گا اور لڑکی کے لئے اس نکاح کو فسخ کرانے کی اجازت نہیں ہوگی، امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ باپ و دادا میں شفقت اس درجہ پائی جاتی ہے کہ شفقت کے ہوتے ہوئے وہ بچی کا نکاح غیر کفو میں یا غبن فاحش کے ساتھ کر ہی نہیں سکتے اور غیر کفو میں یا غبن فاحش کے ساتھ نکاح کردیا تو ان کی زیادتی شفقت اور ان کے کامل الرائے ہونے کی وجہ سے یقین رکھا جائے کہ لڑکی کے فائدے کے لئے اس سے بھی اہم کوئی مصلحت ان کے پیش نظر ہوگی، لہذا جب تک وہ سوء اختیار میں مشہور نہ ہو گئے ہوں تو ان کا کیا ہوا نکاح اس صورت میں بھی لازم ہوگا اور اس میں فسخ کی کوئی گنجائش نہ ہوگی (الدر المختار علی ہامش رد المحتار ۳/۶۶، البحر الرائق ۳/۱۳۳)۔

اور اُس زمانہ میں حقیقتاً بھی یہی صورت حال رہی ہوگی، باپ دادا کی طرف سے سوء اختیار انتہائی درجہ نادر ہوگا، اس لئے فقہاء نے فتوی کے لئے بھی اسی قول کو اختیار فرمایا ہے، لیکن آج کے دور میں باپ دادا کی طرف سے سوء اختیار اس درجہ ندرت میں نہیں بلکہ حالات کافی حد تک ابتر ہو چکے ہیں، اگر آج بھی اسی قول پر فتوی دیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ باپ دادا سوء اختیار کے ساتھ اگر نکاح کردیں تو پہلی لڑکی کو اسی حال میں زندگی گذارنی لازم ہوگی اور وہ والدین کے اس سوء اختیار کی سزا ہمیشہ برداشت کرتی رہے گی، بلکہ بہت سی مرتبہ تو لڑکی ظلم و ستم تک کو برداشت کرتی ہے اور تذکرہ نہیں کرتی، اور باپ دادا اپنے اس عیب (سوء اختیار) پر ہر ممکن پردہ ڈالتے ہیں جس کے نتیجہ میں ان کا سوء اختیار مشہور ہو ہی نہیں پاتا اور دوسری تیسری لڑکی بھی سوء اختیار کی بھینٹ چڑھ جاتی ہے، لہذا چونکہ امام صاحبؒ کے مسلک کی علت پورے طور پر اب باقی نہیں رہی اور صاحبینؒ کے نزدیک باپ دادا بھی اگر سوء اختیار کے ساتھ نکاح کریں اور یہ سوء اختیار متحقق ہو تو نکاح درست نہ ہوگا خواہ اس اختیار کی شہرت ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔

قالا لا يجوز ان يزوجها غير كفء ولا يجوز الحط ولا الزيادة إلا بما يتغابن الناس (رد المحتار ۳/۶۶، البحر الرائق ۳/۱۳۳)۔

اس لئے ہماری رائے یہ ہے کہ اس صورت میں بھی لڑکی کو قاضی کے یہاں دعوی پیش کرنے کی اجازت ہو اور قاضی ایسی صورت حال کے متحقق و ثابت ہو جانے کے بعد نکاح کو فسخ کردے۔

اصطلاحات:

ماجن وہ شخص کہلاتا ہے جو برے کام کرنے میں اس قدر بیباک ہو کہ کسی کے کہنے سننے اور لعن طعن کرنے کی اسے کوئی پرواہ

نہ ہو، اسی طرح فاسق متہتک علی الاعلان فسق و فجور میں مبتلا شخص کو کہتے ہیں (شامی ۳/۶۶)۔ الحاصل اس سے ایسا شخص مراد ہے جو اپنی لاپرواہی، بے باکی اور علی الاعلان فسق میں مبتلا ہونے کی وجہ سے ایک مرتبہ اپنی کسی غرض کے پیش نظر لڑکی کے مصالح کے خلاف نکاح کر کے لوگوں میں مشہور ہو گیا ہو۔

(مفتی محمد احسان)

ولی کے معروف بسوء الاختیار، ماجن اور فاسق متہتک ہونے سے کیا مراد ہے؟

کتب فقہ میں ولی کے معروف بسوء الاختیار کی تفصیل اس طرح مذکور ہے کہ اس سے کبھی اس سے پہلے سوء اختیار کا صدور ہو چکا ہو، یعنی اپنی کسی لڑکی کا نکاح ایسے شوہر سے کیا ہو جس کی وجہ سے یہ کہا جا سکے کہ اس نے غلط انتخاب کیا۔ تو پہلی مرتبہ کا سوء اختیار تو نافذ ہوگا مگر یہ دوبارہ کسی لڑکی کے نکاح میں اسی طرح کا انتخاب کرے تو اس نکاح کو باطل قرار دیا جائے گا کیونکہ اب وہ معروف بسوء الاختیار ہو چکا ہے (شامی ۲/۱۷۴)۔

اس مسئلہ پر کہ باپ اور دادا نے صغیرہ کا نکاح کر دیا تو اسے خیار بلوغ حاصل نہیں، کتاب و سنت سے صراحۃً کوئی دلیل نہ مل سکی، ہاں فقہاء و مجتہدین کا اجماع ضرور موجود ہے، ورنہ یہ بات کچھ عجیب سی لگتی ہے کہ نکاح میں انتظام مصالح کو اہمیت بلکہ بنیاد بنایا گیا ہے۔ پھر بھی لڑکی اپنے انتخاب سے عرفی غیر کفو میں نکاح کر لے تو عورت کے اولیاء کو اعتراض و فسخ کا حق حاصل ہو، اور اگر باپ یا دادا صغیرہ کا نکاح غیر کفو میں کر دیں تو وہ نافذ ہو، عورت جسے شوہر کے ساتھ نباہ کرنا یا نہ کرنا ہے اسے کوئی اختیار حاصل نہیں۔

اسی طرح اگر باپ یا دادا سے سوء اختیار بالکل ظاہر ہو گر چہ پہلی ہی مرتبہ کیوں نہ ہو، تو بھی وہ نکاح نافذ رہے، اور عورت کو اس بات کا خیار نہ ہو کہ وہ شوہر کے شرابی اور فاسق ہونے پر نکاح کو فسخ کرا سکے۔ بہر کیف سوال میں چونکہ صغیرہ یا بالغہ کی کوئی قید نہیں، اس لئے بالغہ کے متعلق تفصیل یہ ہے کہ اگر ولی نے کسی بالغہ عاقلہ عورت کا نکاح کسی نا مناسب جگہ کر دیا اور عورت کو حالات کا علم نہیں ہے تو حالات کا علم ہونے پر عورت کو خیار فسخ حاصل ہونا چاہئے۔

حدیث کی کتابوں میں دو ایسے واقعے ملتے ہیں جن میں حضور ﷺ نے عورتوں کی شکایت پر سابقہ نکاح کو رد کیا ہے، وہ درج ذیل ہیں:

۱۔عن خنساء بنت خدام أن أباها زوّجها وهي ثيب فكرهت ذلك فأتت رسول الله ﷺ فردّ نكاحها، رواه البخاري وفي رواية ابن ماجة نكاح أبيها (مشکوۃ/۲۷۰)۔

۲۔عن ابن عباس قال: إن جارية بكراً أتت رسول الله ﷺ فذكرت أن أباها زوّجها وهي كارهة فخيّرها النبي ﷺ، رواه أبو داؤد (مشکوۃ/۲۷۱)۔

(مولانا خورشید احمد اعظمی)

اگر کسی جگہ یہ معلوم ہوجائے کہ باپ یا دادا نے جو نکاح صغیرہ کا کیا ہے اس میں لڑکی کی مصلحتوں کو پس پشت ڈال دیا گیا ہے تو شریعت ایسے نکاح کو صحیح نہیں کہتی، اگر بیوقوفی یا لالچ کی وجہ سے باپ کا سوء اختیار معلوم ہوجائے تو وہ نکاح بالاتفاق جائز نہیں، مثلاً لڑکی کا باپ لالچی یا فقیر ہے یا کسی مقدمہ میں ماخوذ ہے یا اس کا کوئی عزیز کسی مقدمہ میں پھنسا ہوا ہے، تو وہ لالچ کی خاطر یا روپیہ کمانے کے لئے یا اپنے کو مقدمہ سے بچانے کے لئے یا اپنے عزیز کو مصیبت سے چھڑانے کے لئے ایسے لوگوں میں لڑکی کا نکاح کردینے پر رضامند ہوجاتا ہے جن کے بارے میں وہ جانتا ہے کہ وہ لوگ بدخلق یا رذیل وکمتر درجہ کے لوگ ہیں یا لڑکی وہاں آرام سے زندگی نہیں بسر کرسکے گی، اس کی حیثیت باندیوں سے بدتر ہوگی، لیکن چونکہ اپنے منافع سامنے ہوتے ہیں اس لئے وہ اپنے لخت جگر کو قربان کردیتا ہے۔

فقیہ العصر حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحبؒ نے مسئلہ سوء اختیار پر ایک رسالہ "کشف الغبار عن مسئلۃ سوء الاختیار" کے نام سے تحریر فرمایا ہے اور اس رسالہ کو احسن الفتاوی جلد خامس میں بھی شامل کیا ہے، طویل بحث کے بعد حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحبؒ تحریر فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ بالکل بے غبار ہوگیا کہ سییٔ الاختیار باپ کا غیر کفو میں کیا ہوا نکاح منعقد ہی نہیں ہوتا۔

اور جب یہ ثابت ہوگیا کہ مسئلہ زیر بحث میں نکاح منعقد ہی نہیں ہوا بلکہ بالکل باطل اور کالعدم ہے تو یہ بحث ہی ختم ہوگئی کہ اس میں قضا شرط ہے یا نہیں (احسن الفتاوی ۱۲۲/۵-۱۲۳)۔

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے مسئلہ سوء اختیار کے ضمن میں تحریر فرمایا کہ اگر لڑکی نابالغ ہے اور نکاح باپ یا دادا نے کیا ہے، اور واقعات سے معلوم ہوا کہ طمع زر سے کیا ہے اور لڑکی کی مصلحت پر نہیں نظر کی جیسا کہ سوال میں مذکور ہے، تب بھی نکاح صحیح نہ ہوگا (امداد الفتاوی ۲/ ۲۲۷، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: در مختار ۳/ ۶۶-۶۷)۔

(مولانا عبد الحنان)

باپ، دادا اپنی بیٹیوں اور پوتیوں پر نہایت ہی شفیق ومہربان ہوتے ہیں، اس لئے ان سے ہرگز یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ اپنی بیٹیوں اور پوتیوں کی مصلحتوں اور ان کے مفاد کو عقد کے وقت پس پشت ڈال دیں، اس لئے باپ اور دادا صغیرہ کے عقد میں دوسرے اولیاء سے ممتاز ہوتے ہیں، ان کا کیا ہوا نکاح نافذ ہوجاتا ہے، لیکن اگر کسی جگہ یہ معلوم ہوجائے کہ باپ یا دادا نے جو نکاح صغیرہ لڑکی کا کیا ہے اس میں لڑکی کی مصلحت کو ترک کردیا ہے اور اس کی عزت ووقعت کو پامال وبرباد کردیا ہے، تو پھر شریعت ایسے نکاح کو صحیح نہیں کہتی ہے، اس صورت میں لڑکی کو بوقت بلوغ خیار فسخ حاصل ہوگا، وہ شرعی قاضی یا مسلمان حاکم سے اپنا نکاح فسخ کراسکتی ہے۔

علامہ شامی نے فتح القدیر کی ایک بحث کے ذیل میں معروف بسوء الاختیار کی تشریح یہ کی ہے کہ باپ کو معروف بسوء الاختیار

اس صورت میں قرار دیا جائے گا جبکہ ایک مرتبہ اس نے پہلے ایسی حرکت کی ہو کہ اس نے اپنی ایک لڑکی کا نکاح جان بوجھ کر لڑکی کی مصلحت کے خلاف کر دیا ہو تو اس پہلی کا نکاح صحیح و نافذ ہو گیا کیونکہ اس وقت وہ معروف بسوء الاختیار نہیں تھا، البتہ دوسری لڑکی کا نکاح اگر اسی طرح کرے گا تو اب وہ نکاح نافذ نہیں ہوگا کیونکہ وہ اب معروف بسوء الاختیار ہو چکا ہے۔ لیکن سوء اختیار کی یہ تشریح غلط ہے، اس لئے کہ اس تشریح کے مطابق تجربہ کے لئے ہر جگہ پہلی لڑکی کو قربان کرنا ہوگا جو زیادتی اور ظلم ہے اور یہ بات تفقہ سے بھی بعید ہے، نیز یہ تشریح جمہور فقہاء کی تصریحات کے خلاف ہونے کی وجہ سے قابل رد ہے، خصوصاً جبکہ اس بحث کے خاتمہ پر خود علامہ شامی نے فتح القدیر کے حوالہ سے اس تشریح کی جو وجہ لکھی ہے وہ کوئی یقینی وجہ نہیں ہے (دیکھئے: شامی ۲/۳۲۰)۔

اس کا حاصل تو یہی ہے کہ غبن فاحش کے ساتھ یا غیر کفو میں نکاح کر دینا خود ہی سوء اختیار کو ثابت کر رہا ہے تو تحقق سوء اختیار کا متعین ہے، لیکن اگر صرف تحقق سوء اختیار کافی ہوتا تو آگے یہ شرط کہ "لم یعرف بسوء الاختیار" بے فائدہ ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ واقعی ایسا نہیں ہے بلکہ بعض اوقات ایک شفیق اور عقل مند باپ مہر کی کمی یا غیر کفو میں ہونے کے باوجود نکاح پر اس لئے راضی ہو جاتا ہے کہ اس میں دوسرے منافع و مصالح موجود ہوتے ہیں، مثلاً ایک عالم صالح غیر کفو ہے یا مہر کم دے رہا ہے، مگر وہ ایسا مشہور و معروف بالصلاح عالم ہے کہ اس کے ساتھ لڑکی کی زندگی دنیوی اور دینی دونوں اعتبار سے خوشگوار رہنے کی قوی امید ہے تو ایسے مواقع پر مہر مثل سے کم پر یا غیر کفو میں عقد کر دینے کی صورت میں یہ کہنا درست نہیں کہ یہ سوء اختیار ہے، بلکہ یہ ایک دانشمندانہ و مصلحانہ اختیار ہے۔

(مولانا محمد ابو الحسن علی)

ماجن بے غیرت بے حیا شخص ہے جسے اس کی بالکل پرواہ نہیں کہ اس کے کام کا انجام کیا ہوگا اور لوگ اس کے بارے میں کیا کہیں گے۔ متہتک جسے اپنی عزت کا لحاظ نہ ہو۔ سیٔ الاختیار وہ ہے جو معاملات کے سلسلے میں بے احتیاطی سے کام لیتا ہے اور اپنے اختیارات کو غلط طریقے سے استعمال کرتا ہے (نکاح کے اسلامی قوانین ۶۰)، حاشیہ ابن عابدین میں ہے: الفاسق المتهتك وهو بمعنىٰ سيئ الاختيار (رد المحتار ۳/۵۴)۔

باپ اور دادا اگر ماجن و فاسق متہتک و معروف بسوء الاختیار اور نشہ میں نہ ہوں تو فقہ حنفی کے مطابق اپنی نابالغ اولاد کی شادی کا مطلق اختیار رکھتے ہیں اور یہ شادی لازم ہوگی، لڑکے یا لڑکی کو خیار بلوغ حاصل نہیں ہوگا، لیکن شادی انجام دینے والے اگر دوسرے اولیاء ہیں تو بالغ ہونے کے بعد صاحب معاملہ کو خیار بلوغ دیا جائے گا، اگر وہ اس نکاح سے خوش اور مطمئن نہیں ہے تو اسے ناپسندیدہ قرار دے کر قاضی سے اسے فسخ کرا سکتا ہے، مولانا صدر الدین اصلاحی نے اس مقام پر بڑی اچھی بحث کی ہے، فرماتے ہیں:

خیار بلوغ کے بارے میں اس استثناء کی بنیاد کسی آیت یا کسی صحیح حدیث یا کسی مسلمہ شرعی اصول پر نہیں ہے، اس کا تمام تر

مدار صرف اس خیال پر ہے کہ باپ و دادا ایک طرف تو اپنی اولاد کے حق میں انتہائی شفیق اور سچے خیر خواہ ہوتے ہیں، دوسری طرف وہ جہاں دیدہ، پختہ کار اور صاحب نظر بھی ہوتے ہیں، اسی لئے ان سے یہی توقع رکھی جا سکتی ہے کہ اپنے لخت جگر کے مستقبل کے بارے میں یہ اہم ترین فیصلہ کرتے وقت انہوں نے کم اندیشی اور کوتاہ نظری سے کام نہ لیا ہوگا اور مخلصانہ و خیر خواہانہ ذمہ داری کا حق پوری طرح ادا کر دیا ہوگا، بلاشبہ اس خیال میں خاصا وزن ہے لیکن یہ وزن اتنا زیادہ بھی نہیں ہے کہ اس خیال یا رائے کو ایک مسلمہ اور دائمی کلیہ کی حیثیت سے تسلیم کر لیا جائے، کم از کم آج کے دور کا تجربہ اور مشاہدہ تو اس نظریہ کی پوری پوری تائید نہیں کرتا، زوال کے مارے ہوئے مسلم معاشرے میں کتنے ہی افراد ایسے مل سکتے ہیں جو اپنی نابالغ لڑکی کو نکاح کے نام پر فی الواقع فروخت کر رہے ہوتے ہیں، پھر اس معاملے کا ایک خاص پہلو اور بھی ہے جسے نظر انداز نہ کیا جانا چاہئے اور وہ یہ کہ سن رسیدہ سرپرستوں اور نوخیز اولاد دونوں کی پسند کا معیار اور انتخاب کا مدار کچھ نہ کچھ مختلف ہو سکتا ہے (نکاح کے اسلامی قوانین ۶۱)۔

حاشیہ ابن عابدین میں ایک جگہ نکاح کے عدم صحت کی وجہ بیان کرتے وقت کہا گیا ہے: لظهور سوء اختياره فلا تعارضه شفقته المظنونة (ردالمحتار ۲؍۲۷۰)۔

اس لئے اگر قاضی اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ ولی نے اس کے ساتھ زیادتی کی ہے اور نکاح میں اس لڑکی کے مفادات و مصالح کا لحاظ نہیں کیا تو اس نکاح کو فسخ کرنے کا اسے اختیار ہونا چاہئے، اصلاحی صاحب کا بھی رجحان اسی طرف ہے، وہ کہتے ہیں کہ شریعت کے اصولوں سے یہ بات ہم آہنگ ہی ہوگی متصادم نہ ہوگی، نکاح کے بارے میں شریعت کا بنیادی اصول جبر کا نہیں اختیار کا ہے (نکاح کے اسلامی قوانین ۶۲)۔

(مولانا ارشاد احمد اعظمی)

صورت مسئولہ میں اگر باپ دادا کے علاوہ کسی دوسرے ولی (بھائی، چچا وغیرہ) نے نکاح کر دیا اور قاضی محسوس کرلے کہ واقعۃً کسی دباؤ کے تحت یا کسی ذاتی فائدہ کے پیش نظر لڑکی کے مفادات کو نظر انداز کیا گیا ہے تو بلاشبہ قاضی بطلان نکاح کا فیصلہ کر دے گا، اس کی تفصیلات جواب نمبر ۴ کے ضمن میں گذر چکی ہیں (مزید توضیح کے لئے دیکھئے: درمختار ۲؍۳۰۵، البحر الرائق ۳؍۱۳۶، فتح القدیر ۳؍۱۸۱، الحیلۃ الناجزۃ ص ۹۸-۹۹)۔

فاسق متہتک وغیرہ کا مطلب:

(الف) معروف بسوء الاختیار:

معروف بسوء الاختیار کا لفظی معنیٰ واضح ہے، اور اس کا تحقق اس وقت سمجھا جاتا ہے جب باپ یا دادا اپنی کسی نابالغ لڑکی کا

بالکل بے جوڑ اور نامناسب رشتہ لاابالی پن یا فسق کی وجہ سے کریں، ایک بار نامناسب رشتہ کرنے کے بعد اب وہ معروف بسوء الاختیار کے حکم میں ہوں گے، اور اب اگر دوسری نابالغ لڑکی کا بے جوڑ رشتہ کریں تو عقد صحیح نہ ہوگا (ردالمحتار ۲/۳۰۴۔۳۰۵، البحر ۳/۱۳۵، نیز دیکھئے: کتاب الفسخ والتفریق ۹۴، الحیلۃ الناجزۃ ۹۸)۔

(ب) ماجن:

الماجن: الذي لا يبالي ما يصنع وما قيل له۔

ماجن وہ ہے جس کو نہ خود اپنے فعل کی پرواہ ہو نہ برا بھلا کہے جانے کی (لسان العرب ۱۳/۳۲۔۳۳)۔

(ج) متہتک:

قاموس میں ہے: **رجل منهتک ومتهتک ومستهتک، اي لا يبالي أن يهتک ستره۔**

یہ لفظ چاہے باب انفعال سے آئے چاہے باب تفعل یا استفعال سے، مطلب ایک ہی ہے، یعنی وہ شخص جسے اپنے راز کے فاش ہونے کی کوئی پرواہ نہ ہو (القاموس المحیط ص/۲۹۵، نیز لسان العرب ۱۵/۲۶، مادہ "ہتک")۔

الحیلۃ الناجزۃ (ص/۹۸) اور کتاب الفسخ والتفریق (ص/۹۵) میں اس کا ترجمہ "بے باک" اور "بے غیرت" سے کیا گیا ہے۔

(مولانا راشد حسین ندوی)

ولی سیئ الاخلاق:

اگر باپ کے متعلق لوگوں میں یہ بات مشہور ہے کہ وہ اتنا کم عقل اور بے وقوف ہے کہ اپنے نفع ونقصان کو نہیں سوچتا، اس قدر لالچی ہے کہ روپے کے مقابلہ میں عزت کی بھی پرواہ نہیں کرتا، اس نے اس بات کو جانتے ہوئے نکاح کیا ہے کہ یہ غیر کفو ہے، تو ایسی صورت میں لڑکی کو اختیار حاصل ہے کہ حاکم مسلم کے ذریعہ سے اس نکاح کو فسخ کرادے۔ اگر باپ کا سیئ الاخلاق ہونا مشہور نہیں تو پھر نکاح درست ولازم ہے (فتاوی محمودیہ ۳/۳۲۸) درمختار میں ہے کہ ولی کو بچہ بچی (اگر چہ ثیبہ ہو) کا نکاح جبراً کرنے کا اختیار ہے اگر چہ غبن فاحش کے ساتھ ہو، اگر غبن کے ساتھ نکاح کرنے والا باپ یا دادا ہو جن کے متعلق اختیارات کو غلط استعمال کرنا معلوم نہ ہو تو نکاح لازم ہے، اگر معروف بسوء الاختیار ہو تو متفقہ طور پر نکاح درست نہیں (درمختار ۲/۳۰۴)۔

سیئ الاختیار ماجن متہتک:

کشف الغبار میں ہے: سوء الاختیار کے مفہوم میں حضرات فقہاء رحمہم اللہ تعالی کا اختلاف ہے، بعض اسے تزویج کے ساتھ خاص قرار دیتے ہیں اور بعض نے عام بمعنی ماجن ومتہتک لیا ہے (دیکھئے: ردالمحتار ۲/۳۲۱، التحریر المختار ۱/۱۸۴)۔

لیکن یہ اختلاف لفظی ہے جس کا نفس مسئلہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اس لئے کہ متہتک اور سیئ الاختیار کا حکم ایک ہے، اب رہی یہ بحث کہ باپ کا ان عیوب میں معروف ومشہور ہونا ضروری ہے یا ان عیوب کا صرف تحقق ہی کافی ہے، سو مخفی نہیں کہ عیوب مذکورہ کا تحقق اور ان میں معروف ہونا تقریباً متلازم ہیں، یعنی جس شخص میں یقینی طور پر یہ عیوب پائے جاتے ہیں وہ عموماً ان عیوب میں معروف بھی ہوتا ہے اس لئے معروف بسوء الاختیار کا اطلاق کر دیا جاتا ہے ورنہ اصل مقصد تحقق وتیقن ہے، چنانچہ ماجن متہتک اور سکران میں کسی نے بھی معروف ہونے کی شرط نہیں لگائی (مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: درر الحکام ۱/۳۳۷، حیلہ ناجزہ/۱۳۲، امداد الفتاویٰ ۲/۲۲۷، کشف الغبار عن مسائلۃ سوء الاختیار ۵/۱۱۲-۱۱۸)۔

(مفتی عبد الرحیم قاسمی)

باپ کے معروف بسوء الاختیار ہونے کا مطلب:

اگر باپ نے اپنی نابالغ لڑکی کا نکاح کیا، اور بعد میں پتہ چلا کہ اس نے اپنے اختیار کا غلط استعمال کیا ہے اور لڑکی کی مصلحتوں کو یکسر نظر انداز کر کے صرف اپنے مفادات کا لحاظ کرتے ہوئے کسی غیر مناسب جگہ نکاح کر دیا ہے تو اس صورت میں یہ نکاح نہیں ہوگا، اس وجہ سے کہ باپ سوء اختیار کے ساتھ مشہور ہونے کے بعد مسلوب الولایۃ ہو جاتا ہے۔

ردالمحتار میں ہے:

وفي شرح المجمع: حتى لو عرف من الأب سوء الاختيار لسفهه أو لطمعه لا يجوز عقده إجماعا (ردالمحتار ۲/۳۳۰، ۲/۳۲۱، جامع الرموز ۲/۲۵۷، در المنتقی ۳۳۸/۱، بوادر النوادر ۲/۹۶، جواہر الفقہ ۲/۱۱۵)۔

لیکن یہ اسی صورت میں ہے جبکہ باپ سوء اختیار کے ساتھ شہرت پا چکا ہو، اس لئے یہ واضح ہو جانا از حد ضروری ہے کہ باپ کے معروف بسوء الاختیار ہونے سے مراد یہ ہے کہ کم از کم ایک بار ایسا ہو چکا ہو کہ اس نے لڑکی کے مفاد کا لحاظ کئے بغیر ہی نکاح کر دیا ہو، اس لئے کہ اس کے بغیر اس غلط ذہنیت کا اندازہ لگانا اور اس کا معروف بسوء الاختیار ثابت ہونا بہت مشکل ہے، ظاہر ہے کہ اس کے معروف بسوء الاختیار ثابت ہونے کے بعد ہی اس کی ولایت سلب ہو سکتی ہے نہ کہ اس سے پہلے، لہذا سوء اختیار سے کیا گیا پہلا نکاح اس لئے ہو جائے گا کہ اس کی اس تعلق سے کوئی شہرت پہلے سے نہیں رہی ہے لیکن دوسری لڑکی کا نکاح ہرگز نہیں ہوگا اس وجہ سے کہ وہ اب معروف بسوء الاختیار ہو چکا ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے: شامی ۲/۳۳۰، جواہر الفقہ ۲/۱۱۵)۔

(مولانا خورشید انور اعظمی)

معروف بسوء الاختیار ولی کا کیا ہوا نکاح:

بلوغ سے قبل تک لڑکے اور لڑکی کی عقل کامل اور رائے پختہ اور صائب نہیں ہوتی ہے، اس لئے اسلام نے ان دونوں کے

مصالح اور مفادات کے تحفظ کے پیش نظر خود نابالغ لڑکے اور لڑکی کو اپنے نفس پر ولایت نکاح اور تصرف کا اختیار نہ دے کر ان کے ولی کو ہدایت کی کہ وہ نابالغ لڑکے اور لڑکی کے مستقبل اور ان کے مفادات و مصالح کو سامنے رکھ کر مناسب رشتہ کردے، پھر اولیاء میں بھی قرابت و تعلق کے اعتبار سے شفقت و محبت میں کمی وبیشی ہوتی ہے، اس لئے باپ اور دادا، جو قرابت اور شفقت کے اعتبار سے دیگر اولیاء سے فائق اور برتر ہوتے ہیں، ان کو ولایت اجبار دی گئی، اور ان کے نکاح کو جائز و نافذ تسلیم کیا گیا، اور ان کے علاوہ دوسرے اولیاء میں اس درجہ کی قرابت اور شفقت و محبت نہیں پائی جاتی ہے اس لئے ان کو ولایت اجبار کا حق نہیں دیا گیا، اور ان کی طرف سے کوتاہی کے امکان کے پیش نظر لڑکے اور لڑکی کو خیار بلوغ دیا گیا جس کی تفصیل گذر چکی ہے (ردالمحتار ۳/۳۰۲-۳۰۵)۔

(مفتی نسیم احمد قاسمی)

اگر ولی نے نکاح میں لڑکی کے مصالح و مفادات کا سرے سے لحاظ نہ کیا ہو، مثلاً جذامی، ابرص، یا غیر کفو، شرابی، جواری سے نکاح کردیا یا مہر مثل میں بہت زیادہ کمی کے ساتھ نکاح کردیا اور ولی لوگوں کے درمیان معروف بسوء الاختیار ہو تو قاضی لڑکی کے بلوغ کے بعد فوری مطالبہ پر اس نکاح کو فسخ کرسکتا ہے، اور اگر ولی معروف بسوء الاختیار نہ ہو تو قاضی نکاح کو فسخ نہیں کرسکتا۔ شامی میں ہے:

ولزم ولو بغبن فاحش أو بغير كفء إن كان الولي أباً أو جداً لم يعرف منهما سوء الاختيار وإن عرف لا (شامی ۳/۵۴)۔

(مفتی شیر علی)

معروف بسوء الاختیار وہ شخص ہے کہ کوئی واقعہ اس سے ایسا سرزد ہوا ہو جس کی بنا پر عموماً خیال ہو جائے کہ یہ شخص معاملات میں لالچ وغیرہ کی وجہ سے مصالح اور مفادات کو مدنظر نہیں رکھتا، اور فاسق متہتک اور ماجن وہ شخص ہے جو بے باک، بے غیرت اور بے حیا ہو کہ گناہ کے کام کرنے میں کوئی عار اور شرم محسوس نہ کرے (الحیلۃ الناجزہ ص ۱۹۶) **وفي المغرب: الماجن الذي لا يبالي ما يصنع وما قيل له** (ردالمحتار ۳/۶۶)۔

اگر ولی معروف بسوء الاختیار یا فاسق متہتک ہو اور اس نے نابالغ کا نکاح اس کے مفادات کو مدنظر رکھے بغیر اپنے مفاد کی خاطر یا کسی دباؤ میں آکر نامناسب جگہ غیر کفو میں یا مہر میں غبن فاحش کے ساتھ کیا ہے تو یہ نکاح بالکل ہی باطل ہے، لہذا اس کو فسخ کرانے کی ضرورت ہی نہیں ہے، اور اگر وہ ولی باپ یا دادا پہلے سے سوء اختیار میں معروف نہ تھا اور اسی نکاح کی وجہ سے معروف بسوء الاختیار ہوا ہے تو اس کا کیا ہوا یہ نکاح صحیح اور لازم ہے، اگرچہ غیر کفو یا مہر میں غبن فاحش کے ساتھ ہو، جیسا کہ ردالمحتار میں ہے:

الحاصل أن المانع هو كون الأب مشهورا بسوء الاختيار قبل العقد، فإذا لم يكن مشهورا بذلك

ثم زوّج من فاسق صح، وإن تحقق بذلک أنه سيء الاختيار واشتهر به عند الناس، فلو زوّج بنتا أخرى من فاسق لم يصح الثاني، لأنه كان مشهورا بسوء الاختيار قبله بخلاف العقد الأول(ردالمحتار ۳/ ۶۷)۔

اور اگر اس نے کفو میں مہر مثل پر نکاح کیا ہے تو یہ باپ یا دادا کا کیا ہوا نکاح صحیح اور لازم ہے، اس میں لڑکی کو خیار بلوغ بھی حاصل نہیں، لہٰذا فسخ نہیں ہوسکتا ہے، علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں: ومقتضى التعليل أن السكران أو المعروف بسوء الاختيار لو زوّجها من كفء بمهر المثل صح لعدم الضرر المحض(ردالمحتار ۳/ ۶۷)۔

(مولانا عبد القیوم پالنپوری)

یہ مسئلہ تو متفق علیہ ہے کہ باپ دادا کے علاوہ دیگر اولیاء نے صغیر وصغیرہ کا نکاح غیر کفو یا مہر مثل میں غبن فاحش کے ساتھ کردیا تو اس نکاح کا انعقاد ہوگا ہی نہیں بلکہ وہ نکاح اصلاً باطل ہوگا کما في الدر المختار: وإن كان المزوج غيرهما .....لا يصح النكاح من غير كفوء أو بغبن فاحش أصلاً، وفي الشامية تحت قوله أصلاً أي لا لازماً ولا موقوفاً على الرضا بعد البلوغ (۲/ ۳۰۵)۔

جہاں تک اب وجد کا سوال ہے تو ان کا قائم کردہ نکاح غیر کفو یا مہر مثل میں غبن فاحش کے باوجود صحیح ودرست ہی نہیں بلکہ یہ نکاح ایسا لازم ہے کہ صغیر وصغیرہ کو خیار بلوغ کا بھی حق نہیں ملتا بشرطیکہ اب وجد متہتک، سوء اختیار اور ماجن نہ ہو، اور وہ نکاح حالت سکر میں نہ کیا ہو۔

کما في الدر المختار ولزم النكاح ولو بغبن فاحش أو بغير كفوء إن كان الولي أبا أو جدا لم يعرف منهما سوء الاختيار مجانة وفسقا وإن عرف لا يصح النكاح اتفاقاً وكذا لو كان سكران (درمختار ۲/ ۳۰۴، ۳۰۵)۔

اس مقام پر فقہاء حضرات نے دو طرح سے کلام کیا ہے: پہلا کلام اب وجد کا معروف ومشہور بسوء الاختیار اور تحقق بسوء الاختیار سے کیا ہے اور دوسرا کلام اصلاً وابتداءً بطلان نکاح اور نکاح صحیح غیر لازم سے کیا ہے، ہم اگلی عبارت میں دونوں بحث کا جائزہ لیں گے۔

بحث اول: علامہ شامیؒ کے نزدیک اب وجد کا معروف بسوء الاختیار ہونا ضروری ہے، صرف تحقق وتیقن سوء اختیار کافی نہ ہوگا، پھر معروف بسوء الاختیار کی تفسیر بطریقہ تخصیص یہ کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ اس نے لڑکی کا نکاح قصداً وعمداً اس کے مصالح کے خلاف کیا ہو تو اس لڑکی کا نکاح صحیح اور درست ہوگا کیونکہ وہ اس وقت معروف بسوء الاختیار نہیں، لیکن دوسری لڑکی کا نکاح پہلی لڑکی کی طرح کردے تو اس لڑکی کا نکاح منعقد نہ ہوگا کیونکہ اب وہ معروف بسوء الاختیار ہے (شامی ۲/ ۳۰۵)۔

مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ شامی کے نزدیک معروف بسوء الاختیار صرف تعدد نکاح کے ساتھ منحصر ہے۔

لیکن امام رافعیؒ کی عبارت سے "معروف" کی قید وشرط معلوم نہیں ہوتی، وہ تحریر فرماتے ہیں: **فعلی هذا إذا كان الولي متهتكا أو سيء الاختيار لا يصح تزويجه بنقص من مهر المثل أو من غير كفوء** (تقریر الرافعی ۱۸۴/۲)۔

سوء اختیار کے سلسلہ میں حضرت تھانویؒ کی دو عبارتیں ہیں: ایک جگہ الحیلۃ الناجزہ میں اور دوسرے امداد الفتاویٰ میں، دونوں جگہ کی عبارت سے قدر مشترک یہ بات واضح ہے کہ نکاح کے بطلان کے لئے اب وجد کا فی نفسہ سوء اختیار میں معروف ومشہور ہونا ضروری ہے قطع نظر اس سے کہ معروف بسوء الاختیار تعدد تزویج یا دیگر طریقے سے ہو (تفصیل کے لئے دیکھئے: الحیلۃ الناجزۃ/۹۸، امداد الفتاویٰ ۲۲۷/۲)۔

اس سلسلہ میں حضرت مفتی شفیع صاحب علیہ الرحمہ کی تحقیق یہ ہے کہ سوء اختیار کا صرف تحقق وتیقن اور ثبوت کافی ہے، معروف ومشہور ہونا شرط نہیں، اور یہ کہ ایسی صورت میں اب وجد کا تزویج صحیح غیر لازم ہوگا یعنی خیار بلوغ ملے گا، انہوں نے تین صفحہ سے زائد فقہاء کی مختلف عبارتوں کی روشنی میں تفصیلی گفتگو کی ہے، چنانچہ اخیر میں لکھتے ہیں:

جب کسی باپ دادا کے متعلق نابالغہ کے نکاح میں ترک شفقت اور مسامحت یقینی ہو جائے تو اس کا کیا ہوا نکاح بھی لازم نہ ہوگا (احسن الفتاویٰ ۱۱۱/۵)۔

صاحب احسن الفتاویٰ نے بڑی تفصیلی بحث کی ہے، اس بحث میں معروف بسوء اختیار اور ثبوت سوء اختیار دونوں طرح کی روایت فقہیہ پیش کر کے تمام متعارض روایتوں کا حل پیش کیا ہے اور مناسب تطبیق دی ہے، یہ بحث احسن الفتاویٰ جلد پنجم میں صفحہ ۱۱۲ سے لے کر صفحہ ۱۲۴ تک پھیلی ہوئی ہے، انہوں نے عبارت فقہاء کے علاوہ مختلف نظائر وقرائن سے یہ ثابت کیا ہے کہ عدم انعقاد نکاح کے لئے سوء اختیار کا تحقق کافی ہے نہ کہ شہرت۔

جہاں تک میرا قلبی رجحان ومیلان ہے وہ یہ ہے کہ فی نفسہ اب وجد کا معروف بسوء الاختیار ہونا بطلان تزویج کے لئے شرط ہونا چاہئے، فی نفسہ کا مطلب یہ ہے کہ اب یا جد کا بد اندیش، لاپرواہ، اور بے مروت اور طامع زر ہونا بین الناس معروف ومشہور ہو۔

اس بات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ باپ کا متہتک، ماجن، طامع زر اور سفیہ ہونا لوگوں کے درمیان معروف ومشہور ہو تو یہ اوصاف صحت تزویج کے لئے مانع ہوتے ہیں، تعدد تزویج کے ذریعہ معروف ہونا شرط نہیں جیسا کہ علامہ شامیؒ نے معروف بسوء الاختیار کو تعدد تزویج پر بنیاد ٹھہرایا ہے۔

بحث ثانی: صورت مذکورہ (علی حسب الاختلاف معروف بسوء الاختیار یا تحقق بسوء الاختیار) میں آیا نکاح باطل اور غیر منعقد ہوگا یا یہ کہ نکاح صحیح غیر لازم یعنی خیار بلوغ ملے گا؟

حضرت مفتی شفیع صاحبؒ کا خیال اور فتویٰ یہ ہے کہ اصلاً نکاح صحیح لیکن غیر لازم ہوگا، چنانچہ تحریر فرماتے ہیں کہ جب کسی باپ دادا کے متعلق نابالغہ کے نکاح میں ترک شفقت اور مسامحت یقینی ہو جائے تو اس کا کیا ہوا نکاح لازم نہ ہوگا (احسن الفتاویٰ ۱۱۱/۵)۔

حضرت والا کا استدلال اس جیسی عبارت سے ہے:ثم اعلم أن ما مرّ عن النوازل من أن النكاح باطل معناه أنه سيبطل (شامی ۲/۳۰۵)۔

اور حضرت مفتی صاحب" لکھتے ہیں کہ صورت مندرجہ میں باپ کے کئے ہوئے نکاح پر بھی نابالغہ کو خیار فسخ ملے گا، شرائط کے مطابق عدالت مسلمہ سے نکاح فسخ کرالے تو فسخ ہو جائے گا اور نکاح ثانی کی اجازت ہو جائے گی (احسن الفتاوی ۵/۱۱۱)۔

لیکن زیر بحث مسئلہ میں فقہاء حضرات کی عبارتیں بہت واضح اور صاف ہیں کہ اصلاً نکاح کا انعقاد ہی نہ ہوگا، روایات فقہیہ درج ذیل ہیں:

۱۔ لم يعرف منهما سوء الاختيار مجانة وفسقاً وإن عرف لا يصح النكاح اتفاقاً (درمختار ۲/۳۰۴)۔

۲۔ وفي شرح المجمع حتى لو عرف من الأب سوء الاختيار لسفهه أو لطمعه لا يجوز عقده إجماعا (شامی ۲/۳۰۴)۔

۳۔قال ابن نجيم وقيده الشارحون وغيرهم بأن لا يكون معروفاً بسوء الاختيار حتى لو كان معروفاً بذلك مجانة وفسقا فالعقد باطل على الصحيح (بحرالرائق ۳/۱۳۵)۔

۴۔وقال ابن همام لو كان الأب معروفاً بسوء الاختيار مجانة وفسقا كان العقد باطل على قول أبي حنيفة على الصحيح (فتح القدیر ۳/۱۹۴)۔

مذکورہ بالا اور اس جیسی دیگر روایات فقہیہ کی بنیاد پر صاحب احسن الفتاوی کا اصرار ہے کہ اصلاً تزویج ہی باطل ہے۔
پیچھے حضرت تھانوی" کی عبارت امداد الفتاوی اور الحیلۃ الناجزۃ سے نقل کی جا چکی ہے، جس کا مقتضا بھی بطلان تزویج ہی ہے۔

(مولانا تنویر عالم قاسمی)

اگر ولی نے لڑکی کا نکاح کرتے وقت خود لڑکی کے مصالح و مفادات کا لحاظ نہیں کیا بلکہ کسی دباؤ یا اپنے کسی مفاد کی خاطر نامناسب جگہ لڑکی کی شادی کردی، لڑکی اس نکاح سے مطمئن اور راضی نہیں ہے، چنانچہ قاضی کے یہاں فسخ نکاح کا دعوی لے کر آتی ہے، بیانات اور گواہوں کے بعد قاضی یہ بات محسوس کرتا ہے کہ ولی نے اس نکاح میں لڑکی کے مصالح و مفادات کا سرے سے لحاظ نہیں کیا ہے تو قاضی اس نکاح کو فسخ کرسکتا ہے۔

کیونکہ قاضی کا گواہوں اور بیانات سے اس بات پر مطمئن ہو جانا کہ نکاح میں لڑکی کے مصالح و مفادات بری طرح پامال کئے گئے ہیں۔ولی کا سیئ الاختیار ہونا متحقق و غیر مشتبہ ہو چکا ہے، اس لئے یہ نکاح باطل ہے، اس میں قضائے قاضی کی ضرورت ہی نہیں ہے، لیکن اگر معاملہ قاضی تک آ گیا ہے تو قاضی اس نکاح کو ضابطے کے مطابق فسخ کرسکتا ہے۔

معروف بسوء الاختیار، ماجن اور فاسق متہتک سے کیا مراد ہے؟

وفي المغرب: الماجن الذي لا يبالي ما يصنع و ما قيل له (بے حیا) (شامی ۲/۳۲۰)۔

في القاموس رجل منهتک و متهتک و مستهتک لا يبالي أن يهتک ستره (بے غیرت، بے پرواہ)

وقال أيضا وبه: ظهر أن الفاسق المتهتک وهو بمعنى سيئ الاختيار (شامی ۲/۳۲۱)۔

سیٔ الاختیار: لالچی، بیوقوف، ناعاقبت اندیش۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر باپ کا لالچی، ناعاقبت اندیش، بے حیا اور بے غیرت ہونا ثابت ہو جائے تو باپ کا مہر میں غبن فاحش کے ساتھ اور غیر کفو میں کیا ہوا نکاح باطل ہوگا۔ واضح رہے کہ مذکورہ عیوب کا صرف تحقق کافی ہے، شہرت ضروری نہیں۔

دلیل:

۱۔ان عیوب کا تحقق اور ان میں شہرت دونوں تقریباً لازم ملزوم ہیں، یعنی جس شخص میں یقینی طور پر یہ عیوب پائے جاتے ہیں وہ عموماً ان عیوب میں معروف ومشہور بھی ہوتا ہے، اسی لئے سوء اختیار کے ساتھ معروف کا اطلاق کردیتے ہیں، ورنہ ان عیوب کا صرف تحقق ہی کافی ہے۔

۲۔لم یعرف یا معروف کا لفظ صرف سوء اختیار کے ساتھ استعمال ہوا ہے، ماجن، متہتک اور سکران کے ساتھ یہ لفظ نہیں ہے۔

۳۔منحۃ الخالق میں علامہ خیر الدین رملیؒ سے "إن علم سوء تدبيره" منقول ہے۔اس سے صرف تیقن وتحقق ثابت ہوتا ہے شہرت نہیں۔

اب صاف اور واضح مطلب یہ ہوا کہ باپ نے اگر مہر میں غبن فاحش کے ساتھ یا غیر کفو میں اپنی لڑکی کا نکاح کردیا تو غور کیا جائے گا، اگر نکاح سے پہلے کوئی ایسا واقعہ ہوا ہے جس کی بنا پر لوگوں کی رائے یہ ہو چکی ہے کہ یہ شخص معاملات میں لالچ، بے حیائی، بے غیرتی وغیرہ کی وجہ سے مصلحت اور انجام بینی کو مدنظر نہیں رکھتا، تو ایسی صورت میں یہ نکاح باطل ہے، قضاء قاضی کی ضرورت نہیں، لیکن اگر معاملہ قاضی تک پہنچتا ہے تو قاضی باضابطہ طور پر اس نکاح کو فسخ کرسکتا ہے۔

(مولانا عطاء الله قاسمی)

اس سلسلے میں سب سے پہلے درمختار اور ردمحتار کی عبارت کا ملاحظہ کیا جائے۔

صاحب درمختار فرماتے ہیں:

(أو) زوجها (بغير كفوء إن كان الولي) المزوج بنفسه بغبن (أبا أو جدا) وكذا المولى وابن المجنونة (لم يعرف منهما سوء الاختيار) مجانة وفسقا (وإن عرف لا) يصح النكاح اتفاقا (درمختار ۲/۳۳۰)۔

اور ردالمحتار میں اس کے تحت لکھا ہے:

ترجمہ: حاصل کلام یہ ہے کہ مانع وہ باپ کا عقد سے پہلے سوء اختیار کے ساتھ مشہور ہونا ہے، اور اگر اس سے مشہور نہ ہو پھر اپنی لڑکی کا نکاح فاسق سے کردیا تو درست ہوگا، اور اگر اس کے سلسلے میں متحقق ہوجائے کہ وہ سئی الاختیار ہے اور اس وصف کے ساتھ لوگوں میں معروف ہو اور پھر دوسری لڑکی کا نکاح کسی فاسق سے کردے تو یہ نکاح درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ اس سے پہلے معروف بسوء الاختیار تھا بخلاف عقد اول کے، اس سے پہلے مانع کے موجود نہ ہونے کی وجہ سے۔ اور اگر مانع بغیر شہرت کے صرف سوء اختیار کا تحقق ہو تو مسئلہ یعنی ان کا قول "ولزم النكاح ولو بغبن فاحش أو بغير كفوء إن كان الولي أباً أو جداً" کا اعادہ لازم آئے گا، اور جان لو کہ جو کچھ نوازل کے حوالے سے بیان ہوا یعنی یہ کہ نکاح باطل ہے اس کا معنی یہ ہے کہ نکاح باطل ہوجائے گا جیسا کہ ذخیرہ کے اندر ہے (ردالمحتار ۲/۳۳۰)۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ ولی کے باپ یادادا ہونے کی صورت میں لڑکی کو فسخ کا اختیار نہیں ہوگا سوائے ایک صورت کے، اور وہ یہ کہ دونوں معروف بسوء الاختیار ہوں، اور اس کا معیار یہ ہے کہ وہ اپنے اختیار ولایت میں پہلے ایک لڑکی کے بارے میں خلاف مصالح کرچکا ہو۔

علامہ خیرالدین رملی نے فتاویٰ خیریہ (ص ۲۳) میں اس مسئلہ کو تفصیل سے بیان کیا ہے، ان کی عبارت سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ باپ یادادا کا لڑکی کا نکاح خلاف مصالح ومفادات کردینے کی صورت میں جب کہ خلاف مصالح ہونے کا یقین ہو لڑکی کو خیار فسخ ہوگا، باپ یادادا کا معروف بسوء الاختیار ہونا ضروری نہیں۔ فتح القدیر کے حوالے سے ذکر کی گئی عبارت "لأن ترك النظر مقطوع به" کے اندر یہ کوئی قید نہیں کہ پہلے ایک لڑکی کی شادی اسی طرح کرچکا ہو۔ اس سے صاف سمجھ میں آتا ہے کہ خیار فسخ کے لئے فقط ترک شفقت کا قطعی اشتباہ کافی ہے۔ اسی سے یہ بات بھی کھل کر سامنے آگئی کہ شامی میں فتح القدیر کے حوالے سے جو بات لکھی گئی ہے وہ محض ایک بحث ہے ابن ہمام کا فتویٰ نہیں، اسی سے وہ عبارت بھی حل ہوجاتی ہے جہاں معروف بسوء الاختیار کی قید لگائی گئی ہے، وہ یہ کہ مراد اس سے سوء الاختیار کا یقین ہے، لہذا اگر پہلی ہی لڑکی میں باپ کا سوء اختیار واضح اور یقینی ہوجاتا ہے تو لڑکی کو فسخ کا اختیار ملے گا، اور یہی بات درست معلوم ہوتی ہے۔

اور اگر ولی باپ دادا کے علاوہ ہے تو پھر خلاف مصالح ومفادات کی صورت میں نکاح منعقد ہی نہیں ہوگا، تنویر الابصار میں ہے:

وإن كان المزوج غيرهما لا يصح من غير كفوء أو بغبن فاحش أصلاً (درمختار ۲/۳۳۱)۔

فاسق، سیئ الاختیار، ماجن، متہتک:

ان چاروں کے مفہوم اور مراد کے سلسلے میں فقہاء کرام کا اختلاف ہے۔ بعض حضرات سیئ الاختیار کو تزویج کے ساتھ خاص کرتے ہیں جب کہ بعض حضرات تینوں کو ہم معنیٰ لفظ قرار دیتے ہیں، یعنی ایسے شخص کے اوپر چاروں کا اطلاق ہوتا ہے جو کسی لالچ میں یا اپنے مفاد کے پیش نظر لڑکی کے مفاد کا خیال نہ کرے (دیکھئے: ردالمحتار ۴؍۳۲۱)۔

واضح رہے کہ یہ اختلاف لفظ کا ہے، جس کا نفس مسئلہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا اس لئے کہ سب کا حکم ایک ہی ہے۔

(مولانا محمد صدر عالم قاسمی)

اگر ولی نے نکاح کے وقت لڑکی کے مفادات ومصالح کا لحاظ نہیں کیا:

علامہ شامی علیہ الرحمہ نے اس مسئلہ پر روشنی ڈالی ہے، درمختار اور ردالمحتار کی عبارت ملاحظہ فرمائیں:

ولزم النكاح ولو بغبن فاحش بنقص مهرها وزيادة مهره أو زوجها بغير كفء إن كان الولي المزوج بنفسه بغبن أباً أو جداً وكذا المولىٰ وابن المجنونة لم يعرف منهما سوء الاختيار مجانة وفسقا وإن عرف لايصح النكاح اتفاقاً الخ (درمختار ۴؍۳۱-۳۲)۔

درمختار کی اس عبارت پر علامہ شامی علیہ الرحمہ تحریر فرماتے ہیں:

(لم يعرف منهما) أي من الأب والجد وينبغي أن يكون الابن كذلك الخ۔

(مجانة وفسقاً) نصب على التمييز، وفي المغرب الماجن الذي لا يبالي ما يصنع وما قيل له ومصدره المجون، والمجانة اسم منه، والفعل من باب طلب، وفي شرح المجمع حتى لو عرف من الأب سوء الاختيار لسفهه أو لطمعه لا يجوز عقده إجماعاً ۔

لہٰذا صورت مسئولہ کا صحیح جواب یہ ہے کہ سیئ الاختیار باپ کا غیر کفو میں کیا ہوا نکاح صحیح نہیں ہوتا، اور جب منعقد ہی نہ ہوا تو فسخ کرانے کا سوال نہ رہا۔

ولی کا معروف بسوء الاختیار، ماجن اور فاسق متہتک ہونے کا مطلب:

اگر ولی بے غیرتی، لالچ اور سفہ جیسے عیوب میں مبتلا ہو وہ بالعموم معروف ہی ہوتا ہے، اس لئے بعض علماء نے اسے سوء الاختیار سے تعبیر کردیا ہے ورنہ درحقیقت ان عیوب کا تحقق اور تیقن ہی کافی ہے (احسن الفتاویٰ ۵؍۱۱۷)۔

اوپر مذکورہ علامات ولی کے سوء اختیار کی ہے اور ماجن وفاسق کا بھی تقریباً یہی معنی ہے جو اوپر شامی کے حوالہ سے معلوم ہوا، واللہ أعلم۔

(مولانا محمد ابراہیم گجیا فلاحی)

نابالغہ کا نکاح اگر باپ دادا نے کیا ہے تو فسخ نہیں ہو سکتا، لیکن ایک صورت ہے جس میں فسخ نکاح کا دعویٰ قابل سماعت ہوگا، وہ یہ ہے کہ باپ معروف بسوء الاختیار ہو، باپ زیر ولایت لڑکی کے مصالح کے خلاف میں مشہور ومعروف ہو، علامہ شامیؒ نے فتح القدیر کی ایک بحث کے ذیل میں معروف بسوء الاختیار کی تشریح یوں کی ہے کہ باپ سیئ الاختیار اس صورت میں کہا جائے گا جبکہ اس سے قبل اس نے ایسی حرکت کی ہو کہ ایک لڑکی کا نکاح قصداً اس کے مصالح اور مفاد کے خلاف کر چکا ہو تو یہ عقد صحیح اور نافذ ہو گیا کیونکہ اس وقت وہ سیئ الاختیار میں متعارف نہ تھا، اگر دوسری کا اسی طرح کردے گا تو اب سیئ الاختیار میں شہرت کی وجہ سے دوسرا نکاح صحیح نہ ہوگا (ردالمحتار ۴/۱۷۲)۔

درمختار میں ہے:

......إن كان الولي المزوج بنفسه أبا أو جدا لم يعرف منهما سوء الاختيار مجانة وفسقا وإن عرف لا يصح النكاح اتفاقا (ردالمحتار ۴/۱۷۲)۔

......اگر بذات خود شادی کرانے والا ولی باپ یا دادا ہو جن کا لاابالی پن اور فسق میں سوء الاختیار ہونا مشہور نہ ہو، اور اگر مشہور ہو تو بالاتفاق نکاح صحیح نہ ہوگا۔

اور علامہ شامیؒ نے فتح القدیر کی بحث کے آخر میں جو وجہ لکھی ہے وہ درست نہیں۔

لکھتے ہیں کہ:

ولو كان المانع مجرد تحقق سوء الاختيار بدون الاشتهار لزم إحالة المسألة أعني قولهم ولزم النكاح ولو بغبن فاحش أو بغير كفء إن كان الولي أبا أو جدا (ردالمحتار ۴/۱۷۲)۔

عبارت بالا کا حاصل یہ ہے کہ غبن فاحش اور غیر کفو میں نکاح کر دینا سوء الاختیار کو بتا رہا ہے، اگر تحقق صرف کافی ہوتا تو "لم يعرف منهما سوء الاختيار" والی عبارت بے فائدہ رہ جاتی، اس کا جواب یہ ہوگا کہ بعض اوقات ایک دور اندیش ہوشیار اور عقلمند ولی غیر کفو اور مہر مثل سے کم پر محض اس کے دینی و دنیوی مفاد کی وجہ سے کر دیتا ہے، لہذا یہ تسامح سے خالی نہ ہوگا کہ جب مہر مثل اور غبن فاحش سے کر دیا تو سیئ الاختیار ثابت ہو گیا، در حقیقت یہ سیئ الاختیار نہیں ہے بلکہ خیر خواہانہ اقدام اور اختیار ہے۔

لم يعرف سوء الاختيار کا واضح مطلب یہ ہوا کہ یہ بات درجہ یقین کو پہونچ جائے کہ اس نے اپنی خود غرضی، کسی دباؤ

اور طمع زر سے لڑکی کے مصالح اور مفاد کو نظر انداز کر دیا ہے تو ایسا نکاح نافذ اور صحیح نہ ہوگا جیسا کہ حضرت مفتی محمد شفیعؒ صاحب نے بھی اسی طرح کی وضاحت فرمائی ہے (نیز دیکھئے: البحرالرائق ۳/۱۳۵)۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جب باپ دادا کے متعلق نابالغہ کے نکاح میں ترک شفقت یقینی ہو جائے تو نکاح نافذ اور لازم نہ ہوگا۔

سیئ الاختیار، فاسق، ماجن، متہتک سے کیا مراد ہے؟

بظاہر ان کے مفہوم میں فقہاء کرام کا اختلاف ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ اختلاف اختلاف لفظی ہے ورنہ مفہوم میں ہم معنی ہیں۔

علامہ شامیؒ " ما لم يكن متهتكا " کے ذیل میں لکھتے ہیں کہ وہ سیئ الاختیار کا ہم معنی ہے (ردالمحتار ۴/۱۵۴)۔

(مولانا فرحت افتخار قاسمی)

لڑکی کا فسخ نکاح کا دعوی دائر کرنا:

نکاح کے بعد لڑکی نے قاضی کے یہاں دعوی دائر کیا کہ اس کے ولی نے اپنے مفاد کا لحاظ کرتے ہوئے نامناسب جگہ اس کا رشتہ کر دیا ہے، وہ اس نکاح سے مطمئن اور راضی نہیں ہے، گواہوں کے بیانات کے بعد قاضی نے محسوس کیا کہ ولی نے نکاح میں لڑکی کے مصالح و مفادات کا سرے سے لحاظ نہیں کیا ہے، اگر وہ ولی "سوء اختیار" میں لوگوں کے درمیان مشہور ہو تو قاضی اس لڑکی کا نکاح فسخ کر سکتا ہے، ورنہ نہیں (دیکھئے: ردالمحتار ۴/۱۷۴)۔

معروف بسوء الاختیار وغیرہ سے مراد:

معروف بسوء الاختیار سے مراد ایسا شخص ہے کہ اس کی بے وقوفی یا لالچ کی بنا پر اس کی ناپسندیدگی لوگوں میں مشہور ہو جائے، اس کے لئے پچھلا تجربہ ضروری نہیں، علامہ شامی نے شرح مجمع سے نقل کیا ہے:

وفي شرح المجمع: حتى لو عرف من الأب سوء الاختيار لسفهه أو لطمعه لا يجوز عقده إجماعا (حوالہ سابق)۔

شرح مجمع میں ہے کہ اگر بے وقوفی یا حرص کی وجہ سے باپ کا سوء اختیار مشہور ہو جائے تو اس کا عقد بہ اتفاق جائز نہیں۔

ماجن اور فاسق کی تعریف علامہ سید شریف جرجانیؒ نے ان الفاظ میں کیا ہے:

الماجن هو فاسق، وهو أن لا يبالي بما يقول ويفعل، وتكون أفعاله على نهج الفاسق (کتاب التعریفات للجرجانی/۲۲۵)۔

ماجن ایسا فاسق ہے، جو اپنے اقوال وافعال میں بے پرواہی برتتا ہو، اور اس کے افعال فاسقوں کے افعال کی طرح ہوں۔

(سید اسرار الحق سبیلی)

پہلے ہم معروف بسوء الاختیار، ماجن اور فاسق متہتک کا مفہوم متعین کریں گے پھر اصل مسئلہ کا ذکر کریں گے، سید احمد طحطاویؒ معروف بسوء الاختیار کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ جو لالچ یا ناعاقبت اندیشی کے سبب زیر ولایت شخص کے مفاد اور اس کے مصالح کی ٹھیک طور پر رعایت نہ کر سکے، چنانچہ وہ باپ دادا کے معروف بسوء الاختیار کے مفہوم کی تعیین کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

الظاهر أن المراد أنهما لا يحسنان التصرف أما لطمع او سفه او غير ذلك (طحطاوی ۳۴/۲)۔

اور فاسق متہتک کی تشریح علامہ ابن عابدین نے قاموس کے حوالے سے یہ بیان کی ہے کہ جو فسق میں مبتلا ہونے کے ساتھ بے باک اور بے غیرت ہو، فسق میں اتنا ڈھیٹ ہو چکا ہو کہ اپنی عزت کا اسے بالکل خیال نہ ہو، چنانچہ فرماتے ہیں:

في القاموس رجل منهتك ومتهتك ومستهتك لا يبالي ان يهتك ستره (شامی ۳۲۱/۴)۔

اور انہوں نے مغرب کے حوالہ سے ماجن کا مفہوم یہ بیان کیا ہے کہ جو اپنی عزت کی طرف سے غافل ہو، اور اتنا بے حیا ہو کہ لوگوں کے کچھ کہنے سننے کا بھی اس پر اثر نہ ہوتا ہو، چنانچہ رقم طراز ہیں:

في المغرب الماجن الذي لا يبالي ما يصنع وما قيل له (منحۃ الخالق علی البحر ۱۳۵/۳)۔

ان تینوں میں سے دو الفاظ یعنی ماجن اور فاسق متہتک ایسے ہیں جن میں ''معروف'' یا ''اشتہر'' کی قید بالاتفاق نہیں ہے، ان دونوں وصف میں ولی کو شہرت ہونے یا نہ ہونے سے حکم پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، صرف ان دونوں اوصاف کا تحقق کافی ہے۔ اسی طرح صحیح بات یہ ہے کہ سوء اختیار میں بھی ولی کا مشہور و معروف ہونا ضروری نہیں ہے اور نہ یہ تزویج کے ساتھ خاص ہے، بلکہ اس میں بھی صرف تحقق کافی ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے: احسن الفتاویٰ ۱۱۲/۵ تا ۱۱۸، جواہر الفقہ ۱۱۶/۲ تا ۱۲۰، ۱۵۳/۴ تا ۱۵۶، حیلۂ ناجزہ ۹۸)۔

حاصل یہ کہ اگر باپ دادا فسق میں مبتلا ہوں، بے باک و بے غیرت ہوں، ان کی ناعاقبت اندیشی بالکل عیاں ہو اور مال و زر کے اتنے خوگر ہوں کہ زیر ولایت لڑکی کے مصالح اور اس کے مفادات کی رعایت نہ کرنا بالکل واضح ہو چکا ہو تو ان حضرات کے کئے ہوئے نکاح کو عقل و بلوغ کے بعد لڑکی فسخ کرا سکتی ہے اور ان کا کیا ہوا نکاح لازم نہ ہوگا۔

(مفتی جمال الدین قاسمی)

اگر ولی سے مراد باپ یا دادا کے علاوہ دوسرا ولی ہے تو مذکورہ صورت میں غیر کفو میں نکاح ہونے کی وجہ سے منعقد ہی نہیں ہوگا بلکہ باطل شمار ہوگا، حوالہ جواب نمبر ۴ میں گذرا۔

اور اگر ولی سے مراد باپ یا دادا ہے تو اگر مذکورہ نکاح سے قبل باپ یا دادا معروف بسوء الاختیار ہوں تو ان کا یہ نکاح منعقد ہی نہیں ہوا بلکہ باطل ہے، حوالہ جواب نمبر۴ میں گذرا۔ نیز علامہ شامی لکھتے ہیں:

والحاصل: أن المانع هو كون الأب مشهورا بسوء الاختيار قبل العقد فإذا لم يكن مشهورا بذلك ثم زوج بنته من فاسق صحّ وإن تحقق بذلك أنه سيئ الاختيار واشتهر به عند الناس، فلو زوج بنتا أخرى من فاسق لم يصحّ الثاني لأنه كان مشهورا بسوء اختيار قبله، بخلاف العقد الأول لعدم وجود المانع قبله (ردالمحتار ۶۷/۳)۔

بسوء الاختیار میں صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہے، اصل میں ہے الاختیار السوء، یعنی باپ، دادا ایسے برے کام کریں جن کی وجہ سے لوگوں میں مشہور ہو گئے ہوں۔ ظاہراً مراد یہ ہے کہ باپ، دادا کسی مفاد کی خاطر یا بداخلاقی یا کسی اور وجہ سے نکاح مناسب جگہ نہ کریں (حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۳۳/۲)۔

ماجن ایسا بے حیا کہ کسی قول وفعل کی پروانہیں کرتا۔ **وفي المغرب: الماجن الذي لا يبالي ما يصنع وما قيل له** (ردالمحتار ۶۶/۳) اور طحطاوی میں ہے: **الماجن لا يبالي قولا و فعلا** (۳۳/۲)۔

فاسق متہتک ایسا بے غیرت و بے باک شخص جو اپنی حیا کا پردہ خود چاک کرے۔ **وفي القاموس: رجل منهتك ومتهتك و مستهتك لا يبالي أن يهتك ستره** (ردالمحتار ۵۴/۳)۔

(مولانا عبد الرحمن پالنپوری)

لڑکی کے مصالح کا لحاظ کئے بغیر ولی کا نکاح کرنا:

ولی نے نابالغ لڑکی کا نکاح اپنے مفاد کی خاطر یا کسی سے دب کر کسی ایسی جگہ کر دیا کہ لڑکی اس نکاح سے مطمئن اور راضی نہیں ہے اور ولی نے لڑکی کے مصالح کا بھی خیال نہیں کیا، مثلاً کسی ۸ سال کی لڑکی کا نکاح ۵۰ سال کے مرد سے کر دیا تو اس نکاح میں لڑکی کے مصالح کا بالکل خیال نہیں رکھا گیا، یا کسی بدچلن فاسق سے دیندار کا نکاح کر دیا یا اور کوئی ایسی صورت پیش ہو کہ جہاں لڑکی کے مصالح کا خیال نہ رکھا گیا ہو، بہرصورت یہ دیکھا جائے گا کہ ولی کیسا ہے؟

اگر ولی سیئ الاختیار ہے خواہ باپ ہو یا اور کوئی، اور اس نے نابالغ لڑکی کا نکاح غیر کفو میں کر دیا یا بہت کم مہر پر کیا بہر دو صورت نکاح باطل ہے، پس جب اس صورت میں سرے سے نکاح ہی باطل ہے تو پھر فسخ کہاں ہوگا؟ مگر شرط یہ ہے کہ اس نکاح میں ولی باپ کی طمع اور اپنے مفاد کی خاطر صغیرہ پر عدم النظر ظاہر اور متیقن ہو (مستفاد از کشف الغبار عن مسئلۃ سوء الاختیار ملحق بہ احسن الفتاوی جلد ۵، نیز دیکھئے: درمختار ۶۷/۳، ۱۷، فتح القدیر ۱۹۴/۳)۔

ولی کے معروف بسوء الاختیار ہونے سے کیا مراد ہے؟

سیٔ الاختیار، ماجن، فاسق متہتک یہ سارے الفاظ قریب المعنی ہیں بلکہ ان الفاظ کو مترادف المعنی کہا جائے تو زیادہ مناسب ہے، اور ان کا مطلب یہ ہے کہ باپ بیہودہ، بے غیرت، لا پرواہ، لالچی قسم کا انسان ہو، ان کے مترادف المعنی ہونے کو علامہ ابن عابدین شامیؒ نے ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

وبه ظهر أن الفاسق المتهتک وهو بمعنی سیٔ الاختیار (ردالمحتار ۴/۱۵۴)۔

اب یہ بحث رہ جاتی ہے کہ باپ کا ان عیوب میں معروف ومشہور ہونا ضروری ہے یا کہ ان عیوب کا محض تحقق اور تیقن ہی کافی ہے۔

تو یہ بات مخفی نہیں کہ عیوب مذکورہ کا تحقق اور ان عیوب میں معروف ہونا یقینی طور پر متلازم ہیں، یعنی جس شخص میں یہ عیوب یقینی طور پر موجود ہوتے ہیں وہ عموماً ان عیوب میں مشہور بھی ہوتا ہے اس لئے معروف بسوء الاختیار کا اطلاق کردیا جاتا ہے ورنہ تو اصل مقصد مذکورہ عیوب کا تحقق اور تیقن ہے، پس اگر ولی باپ کا معروف بسوء الاختیار ہونا متحقق ہوجائے تو اس کا حکم وہی ہوگا جو اوپر بیان ہوا (مستفاد از کشف الغبار عن مسئلہ سوء الاختیار ملحق با حسن الفتاوی جلد ۵)۔

(مولانا اسعد الله قاسمی)

حق ولایت کا غلط استعمال:

اگر ولی نے نکاح میں لڑکی کے مصالح ومفادات کا سرے سے لحاظ نہیں کیا اور واضح طور پر بے رحمی اور ناانصافی کا پتہ چلتا ہو، یا ولی نے کسی دباؤ یا اپنے کسی مفاد کی خاطر نامناسب جگہ لڑکی کی شادی کردی تو قاضی اس نکاح کو فسخ کرسکتا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں ولی خواہ وہ باپ دادا ہی کیوں نہ ہو، سوء اختیار کا مرتکب ہوا ہے، ایسے میں ظاہر الروایہ کے مطابق نکاح منعقد ہوجائے گا، البتہ ولی کا ایسا فسق یا سوء اختیار فسخ نکاح کا سبب بن سکتا ہے۔

فقہاء نے معروف بسوء الاختیار کے لئے ضروری قرار دیا ہے کہ اس نے اپنی پہلی لڑکی کی شادی میں بھی اس کے مصالح ومفاد کو نظر انداز کیا ہو اور طمع زر کے نتیجہ میں نکاح کردیا ہو، البتہ یہ معاملہ پہلی بار سامنے آیا ہو تو اسے معروف بسوء الاختیار نہیں کہیں گے تاہم یہ بات بہت مناسب معلوم نہیں ہوتی ہے، اسی لئے حضرت مفتی کفایت اللہ صاحبؒ نے لکھا ہے:

''اگرچہ یہ تفصیل کچھ مناسب اور موجہ معلوم نہیں ہوتی، مگر فقہاء نے اس کو لیا ہے اور اس کے موافق تفریعات کی ہیں''۔

یہی حکم ولی فاسق متہتک (یعنی ایسا شخص جو بدنام، بے غیرت اور کھلا ہوا فاسق نیز گناہوں کے ارتکاب پر جری ہو) کے کئے ہوئے نکاح کا ہے، والله أعلم وعلمه أتم وأحكم۔

(مولانا محمد ثناء الہدیٰ قاسمی)

باپ دادا نے نابالغ بچوں کی شادی کسی دباؤ یا لالچ یا مفاد کی خاطر، یا باپ دادا معروف بسوء الاختیار ہوں، ماجن اور فاسق متہتک ہوں، یا نشہ یا جنون کی حالت میں کیا ہو تو یہ نکاح باطل ہو جائے گا (دیکھئے: درمختار ۳/۳۰)۔

معروف بسوء اختیار، ماجن اور فاسق متہتک ہونے سے مراد یہ ہے کہ ولی بے باک اور بے غیرت قسم کا ہو، اس کو گناہ کرنے میں کوئی شرم نہ ہوتی ہو۔

نیز وہ لالچی قسم کا ہو یعنی یہ بات مشہور ہو کہ وہ لالچ اور ذاتی مفادات میں غلط جگہوں پر شادی کرتا ہے، وہ ہوش وحواس کی حالت میں اپنے نابالغ بچوں کا نکاح نہیں کرتا ہے بلکہ نشہ کی حالت میں کرتا ہے، یا اکثر و بیشتر جنون کی وجہ سے اس کے ہوش وحواس کا کوئی بھروسہ ہی نہیں رہتا۔

حضرت حکیم الامت علیہ الرحمہ نے بھی معروف بسوء الاختیار کا مطلب یہی بیان کیا ہے کہ یہ ایسا شخص ہے جو معاملات میں لالچ وغیرہ کی وجہ سے مصلحت اور انجام بینی کو مدنظر نہیں رکھتا (الحیلۃ الناجزۃ ۹۸)۔

(مولانا عبد الرشید قاسمی)

اگر ولی نے لڑکی کا نکاح کرتے وقت لڑکی کے مصالح ومفادات کا لحاظ نہیں کیا، کسی دباؤ یا اپنے مفاد کی خاطر نامناسب جگہ لڑکی کی شادی کردی، لڑکی اس نکاح سے راضی نہیں، قاضی کے پاس فسخ نکاح کا دعویٰ لے کر آئی، بیانات اور گواہوں کے بعد قاضی محسوس کرتا ہے کہ ولی نے اس نکاح میں لڑکی کے مصالح ومفادات کا سرے سے لحاظ نہیں کیا تو اس نکاح کو فسخ کرسکتا ہے۔ اس لئے کہ ولایت مشتمل ہے خیر خواہی پر، جب خیر خواہی مفقود ہے تو ولایت بھی مسلوب ومفسوخ ہے، لہذا اس نکاح کو فسخ کیا جاسکتا ہے۔

ولی سیئ الاختیار، ماجن اور فاسق متہتک ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ولی بدپسند، بے حیا، بدکار، ذلت ورسوا پسند ہو جو شرافت ومتانت اور خیر خواہی کے سخت مخالف ہے، ولی کو ایسے حالات ولایت سے معزول کردیتے ہیں، لہذا مذکورہ صورت میں نکاح فسخ کیا جاسکتا ہے (فقہ السنۃ ۲/۲۳۹)۔

(مولانا محمد امین)

اگر ولی نے لڑکی کا نکاح کرتے وقت نابالغہ لڑکی کے مصالح ومفادات کا لحاظ نہیں کیا بلکہ کسی دباؤ یا اپنے کسی مفاد کی خاطر نامناسب جگہ لڑکی کی شادی کردی تو یہ نکاح سرے سے منعقد ہی نہیں ہوگا، چاہے یہ ولی باپ دادا ہی کیوں نہ ہوں، کیونکہ ایسی صورت میں ان کا معروف بسوء الاختیار ہونا متحقق ہوگیا، لہذا باپ دادا اور دوسرے اولیاء سب برابر ہوگئے، جیسا کہ احسن الفتاوی میں مدلل طور پر مذکور ہے (احسن الفتاوی ۵/۱۰۵)۔

ماجن، فاسق، متہتک اور معروف بسوء الاختیار ہونے سے مراد یہ ہے کہ ولی کا بیہودہ، بے پرواہ، فاسق ہونا نیز نکاح میں لڑکی کے مصالح کا لحاظ نہ کرنا کھلا ہوا اور یقینی ہو، اس میں کوئی اشتباہ نہ رہے، حاصل یہ ہے کہ جب واضح طور پر یہ ثابت ہو جائے کہ باپ نے لڑکی کے مصالح پر نظر کئے بغیر کسی لالچ یا اپنے نفع کے لئے لڑکی کا نکاح کر دیا ہے تو باپ کا سوء الاختیار معروف اور غیر مشتبہ ہو گیا (جواہر الفقہ ۲/۱۱۷)۔

(مولانا عبد اللطیف پالنپوری)

اگر ولی نے لڑکی کا نکاح کرتے وقت مصالح ومفادات کا لحاظ نہیں کیا بلکہ کسی دباؤ یا اپنے کسی مفاد کی خاطر نامناسب جگہ لڑکی کی شادی کر دی، لڑکی اس نکاح سے مطمئن اور راضی نہیں ہے اور قاضی کے یہاں فسخ نکاح کا دعویٰ لے کر آئی ہے، بیانات اور گواہوں کے بعد قاضی یہ محسوس کرتا ہے کہ ولی نے اس نکاح میں لڑکی کے مصالح ومفادات کا سرے سے لحاظ نہیں کیا تو قاضی کو اختیار تامہ حاصل ہے کہ اس نکاح کو فسخ کر دے (فتاویٰ ہندیہ ۱/۲۹۲، فتح القدیر ۳/۲۸۵، البحر الرائق ۳/۱۳۳، رد المحتار ۲/۳۲۱)۔ اس سلسلہ میں جو واقعات احادیث میں مروی ہیں ان کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ابن ماجہ (۱/۱۳۴)، ترمذی (۱/۲۱۰)، بخاری (۲/۷۷۱۔۷۷۲)، نسائی (۲/۷۷)۔

ولی کے معروف بسوء الاختیار، ماجن اور فاسق متہتک ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ بے غیرت، دیوث اور فاسق ہو یا دیوانہ یا اپنے اختیارات کے غلط استعمال میں معروف ومشہور، تو ایسے ولی کا کیا ہوا نکاح باطل قرار دیا جائے گا اور نکاح فسخ کر دیا جائے گا۔

(مولانا محمد مصطفی قاسمی)

لڑکی اپنا نکاح فسخ کرا سکتی ہے کہ نہیں؟

اس صورت مسئلہ کے سلسلہ میں فقہاء کرام نے جو تفصیل بیان کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر باپ دادا کے علاوہ کسی اور ولی نے غیر مناسب جگہ لڑکی کا نکاح کیا تھا تو حضرت امام ابوحنیفہ وامام محمد کے نزدیک بذریعہ قاضی اس نکاح کو فسخ کرایا جا سکتا ہے، اور اگر یہ نکاح باپ یا دادا نے کرایا تھا تو اس کو فسخ نہیں کرایا جا سکتا ہے، امام ابو یوسف کے نزدیک کسی بھی صورت میں فسخ نہیں کرایا جا سکتا، جب کہ قاضی شریح کے نزدیک ہر حالت میں فسخ کرایا جا سکتا ہے۔

مگر علامہ شامی نے اس کی مزید تفصیل اس طرح بیان کی ہے کہ باپ دادا نے اگر یہ نکاح کرایا ہے جس سے کہ لڑکی خوش نہیں ہے اور معاملہ قاضی کے پاس پہنچتا ہے تو قاضی اس بات کی تحقیق کرے گا کہ یہ ولی معروف بسوء الاختیار، ماجن، فاسق متہتک ہے کہ نہیں؟ اگر ولی ایسا نہیں ہے تو پھر یہ نکاح فسخ نہیں کیا جائے گا، اور اگر ولی ایسا ہے تو قاضی گواہوں کے بیانات کی روشنی میں نکاح کو فسخ کر سکتا ہے۔

ماجن کے معنی علامہ شامی نے "مغرب" کے حوالہ سے یہ بیان کئے ہیں کہ جس کو اپنے کرنے کی اور دوسرے کے کہنے کی کوئی پرواہ نہ ہو یعنی نشہ کی حالت میں رہتا ہو (ردالمحتار ۴/۳۰۴)۔

معروف بسوء الاختیار کا مطلب یہ ہے کہ اپنے اختیارات کو غلط اور بیجا استعمال کرنے میں پہلے سے مشہور ہو یعنی پہلے بھی کوئی واقعہ ایسا ہو کہ جس میں وہ لڑکی کا نکاح غیر مناسب جگہ کر چکا ہو، یا کوئی اور معاملہ ہو جہاں پر اس نے اپنے اختیارات کا بیجا استعمال کیا ہو۔

فاسق متہتک اس کو کہتے ہیں جو گناہوں پر خوب جری ہو، کھلم کھلا گناہ کرتا ہو، فسق و فجور میں مبتلا رہتا ہو، اپنی عزت و بے عزتی کی پرواہ نہ ہو (حوالہ بالا)۔

تو اب مطلب یہ نکلا کہ امام صاحب کے نزدیک اگر یہ ولی مذکورہ صفات رذیلہ سے متصف ہو اور اب یہ اپنی لڑکی کا نکاح غیر کفو میں کرا دیتا ہے یا خلاف مصلحت کرا دیتا ہے، مثلاً مہر بہت کم مقرر کر دیتا ہے یا کسی اور وجہ سے لڑکی مطمئن نہیں ہے تو قاضی بیانات کی روشنی میں اس نکاح کو فسخ کرانے کا مجاز ہوگا۔

(مولانا سراج الدین قاسمی)

ولی اگر لڑکی کے مصالح کو سامنے رکھنے کے بجائے اپنے مفاد کی خاطر یا کسی کے دباؤ میں پڑ کر لڑکی کا نکاح ایسی جگہ کرا دے جہاں لڑکی کے لئے خیر نہ ہو تو یہ نکاح منعقد ہی نہیں ہوگا، جیسا کہ فتاویٰ شامیہ میں ہے:

وفی شرح المجمع حتی لو عرف من الأب سوء الاختیار لسفهه أو لطمعه لا یجوز عقده إجماعاً (الفتاویٰ الشامیہ ۳/۶۶)۔

(مولانا روح الامین)

مذکورہ صورت میں قاضی نکاح کو فسخ کر سکتا ہے۔

(ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی)

قاضی اس نکاح کو فسخ کر سکتا ہے۔

ولی دیوانہ، شرابی، حرامی یا بداخلاق ہو تو اس کا اختیار ولایت ٹھیک نہیں ہے۔

(ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی)

اگر ولی نے لڑکی کا نکاح کرتے وقت خود لڑکی کے مصالح و مفادات کا لحاظ نہیں کیا بلکہ کسی دباؤ یا اپنے کسی مفاد کی خاطر نامناسب جگہ لڑکی کی شادی کردی، لڑکی اس نکاح سے مطمئن اور راضی نہیں ہے اور قاضی کے یہاں فسخ نکاح کا دعویٰ لے کر آتی ہے، بیان اور گواہوں کے بعد قاضی یہ محسوس کرتا ہے کہ ولی نے اس نکاح میں لڑکی کے مصالح و مفادات کا سرے سے لحاظ نہیں کیا ہے تو قاضی کو یہ اختیار ہے کہ وہ اس نکاح کو فسخ کردے، چونکہ ولی نے لڑکی کے مفادات و مصالح کو پس پشت ڈال کر اپنے مفادات کی خاطر ایسا کیا ہے، اس لئے لڑکی کو فسخ کرانے کا حق ہونا چاہئے اور قاضی ایسے حالات میں فسخ نکاح کرسکتا ہے۔

معروف بسوء الاختیار اس وقت کہا جائے گا جب کہ ایک مرتبہ اس سے پہلے اس نے ایسی حرکت کی ہو کہ ایک لڑکی کا نکاح جانتے بوجھتے ہوئے اس کے مصالح کے خلاف کرچکا ہو تو پہلی مرتبہ پہلی لڑکی کا نکاح صحیح ہوگا، اس وقت معروف بسوء الاختیار نہیں ہوگا، لیکن اگر دوسری لڑکی کا نکاح اس طرح کرے گا تو اب وہ معروف بسوء الاختیار ہوگا جیسا کہ شامی نے بھی نقل کیا ہے، لیکن یہ تشریح محل نظر ہے، دراصل معروف بسوء الاختیار سے مراد یہ ہونا چاہئے کہ ولی نے لڑکی کے مصالح و مفادات پر نظر کئے بغیر کسی لالچ یا دباؤ یا اپنے کسی نفع کے لئے نکاح کردیا ہو۔

ماجن ایسے شخص کو کہا جائے گا جو اس درجہ بے پرواہ ہو کہ اسے کچھ خبر نہیں کہ وہ کیا کر رہا ہے اور اس سے کیا نفع ونقصان پہونچے گا۔

فاسق متہتک ہونے سے یہ مراد ہے کہ بے غیرت فاسق ہو، گناہوں پر جری ہو، فسق اور گناہوں کی وجہ سے بدنام ہو۔

(مولانا فیاض عالم قاسمی)

اگر ولی سے ایسا فعل سرزد ہو جائے جو شفقت پدری یا غرض ولایت کے بالکل مخالف ہو مثلاً لڑکی کے مصالح و مفادات کا فقدان یا طمع وغیرہ، نیز گواہوں کے بیانات کے بعد قاضی محسوس کرتا ہے کہ ولی نے اس نکاح میں لڑکی کے مصالح و مفادات کا سرے سے لحاظ نہیں کیا ہے تو ایسی صورت میں اس نکاح کو فسخ کرایا جاسکتا ہے۔

معروف بسوء الاختیار:

اس جملہ کی تشریح جو درمختار اور تمام کتب فقہ میں متفقہ طور پر لکھی گئی ہے: "مجانۃ وفسقا" یعنی باپ کا بے ہودہ، بے پرواہ، یا فاسق ہونا، جس کا حاصل یہ ہے کہ جب واضح طور پر یہ ثابت ہو جائے کہ باپ نے لڑکی کا نکاح اس کے مصالح پر نظر کئے بغیر کسی لالچ یا

اپنے نفع کے لئے کردیا ہے تو باپ کا سوء اختیار معروف ہوگیا، پس جب یہ حالت مشتبہ نہ رہے کہ باپ نے یہ نکاح اپنی کسی غرض یا حماقت سے کیا ہے اور لڑکی کے مصالح کو ملحوظ نہیں رکھا ہے تو حکم یہی ہوگا کہ یہ نکاح نافذ و لازم نہیں ہے۔ علامہ شامی نے بحوالہ فتح القدیر اس سلسلہ میں جو بحث کی ہے وہ محض ایک بحث ہے فتویٰ نہیں۔

(مولانا محمد شاہد قاسمی)

ولی کا اپنے مفاد کے تحت نکاح کرنا:

ولی نے لڑکی کا نکاح کردیا لیکن لڑکی اس نکاح سے مطمئن نہیں ہے اور اس نے قاضی شریعت کے یہاں فسخ نکاح کا دعویٰ دائر کردیا تو قاضی نکاح فسخ کرنے سے قبل یہ تحقیق کرے کہ اس کا نکاح باپ اور دادا نے کیا ہے یا ان کے ماسوا دیگر اولیاء نے کیا ہے، اور باپ اور دادا کے نکاح کرنے کی صورت میں قاضی غور کرے کہ یہ دونوں معروف بسوء الاختیار ہیں یا نہیں۔ اگر معروف بسوء الاختیار نہیں ہیں اور عند القضاء مصالح کی عدم رعایت بھی ثابت ہے پھر بھی قاضی کو فسخ نکاح کا اختیار نہیں ہے کیونکہ باپ اور دادا نے اگر غیر کفو یا مہر مثل سے کم پر بھی نکاح کیا ہے تو اس میں کوئی نہ کوئی مصلحت ضرور کارفرما ہوگی۔

اور اگر قاضی کو معلوم ہوجائے کہ باپ اور دادا معروف بسوء الاختیار ہیں اور نکاح میں سوء اختیار یا حد سے زیادہ فسق کی وجہ سے مصالح کی رعایت نہیں کی گئی ہے اور اپنے مفاد کے پیش نظر نکاح کردیا ہے تو نکاح ہی منعقد قرار نہیں دیا جائے گا لہٰذا فسخ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

چنانچہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

وفي شرح المجمع حتى لو عرف من الأب سوء الاختيار لسفهه أو لطمعه لا يجوز عقده إجماعاً

(ردالمحتار ۳/۶۷)۔

فاسق متہتک اور سوء اختیار کا مفہوم:

فاسق متہتک ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جس میں اس قدر لاابالی پن ہو کہ اسے اپنی عزت و آبرو تک کا خیال نہ ہو اور بے باک و بے غیرت ہو۔

اور ماجن ایسے شخص کو کہتے ہیں جس کو کچھ بھی پرواہ نہ ہو کہ اس کو کیا کہا گیا ہے اور وہ کیا کررہا ہے۔

اور سیئ الاختیار اس کو کہتے ہیں جس میں بے وقوفی کی وجہ سے صحیح غور و فکر اور نفع و ضرر کے فہم کی صلاحیت نہ ہو۔

بہر حال ایسے لوگوں کا کیا ہوا نکاح منعقد نہیں ہوگا، ہاں اگر یہ لوگ صغیرہ کا نکاح مصالح کی رعایت کے ساتھ کفو اور مہر مثل کے مطابق کردیں تو نکاح صحیح ہوگا۔

ملاحظہ ہو شامی کی عبارت:

(قوله ما لم يكن متهتكا) في القاموس رجل منهتک ومتهتک ومستهتک لا يبالي أن يهتک ستره اهـ قال في الفتح عقب ما نقلناه آنفا نعم إذا كان متهتكا لا ينفذ تزويجه إياها بنقص عن مهر المثل ومن غير كفوء (ردالمحتار ۵۴/۳، فقہ السنہ ۱۲۸/۲، الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۲۳۵/۷)۔

الماجن الذي لا يبالي ما يصنع وما قيل له (ردالمحتار ۱۷۱/۴)۔

(مولوی وصی احمد دربھنگوی)

☆☆☆☆☆

أولياء

اور ان کے درمیان باہم ترتیب

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسماء گرامی

۱- مولانا راشد حسین ندوی صاحب
۲- مولانا ابوسفیان مفتاحی صاحب
۳- مفتی جمیل احمد نذیری صاحب
۴- مفتی نسیم احمد قاسمی صاحب
۵- مولانا ظفر عالم ندوی صاحب
۶- مولانا برہان الدین سنبھلی صاحب
۷- مفتی محبوب علی وجیہی صاحب
۸- مولانا محمد رضوان القاسمی صاحب
۹- مفتی حبیب اللہ قاسمی صاحب
۱۰- مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب
۱۱- قاری ظفر الاسلام قاسمی صاحب
۱۲- مفتی عبدالرحیم قاسمی صاحب
۱۳- مولانا خورشید احمد اعظمی صاحب
۱۴- مولانا محمد ابوالحسن علی صاحب
۱۵- مولانا عبدالحنان صاحب
۱۶- مولانا محمد ثناء الہدیٰ قاسمی صاحب
۱۷- مفتی شیر علی صاحب
۱۸- ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی صاحب
۱۹- مولانا خورشید انور اعظمی صاحب
۲۰- مولانا ارشاد احمد اعظمی صاحب
۲۱- مفتی محمد احسان صاحب
۲۲- مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب
۲۳- ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی صاحب
۲۴- مولانا عبدالقیوم پالنپوری صاحب
۲۵- مولانا عبدالرشید قاسمی صاحب
۲۶- مولانا محمد اسعد اللہ قاسمی صاحب
۲۷- مولانا محمد امین صاحب
۲۸- مفتی جمال الدین قاسمی صاحب
۲۹- مولانا سید اسرار الحق سبیلی صاحب
۳۰- مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی صاحب
۳۱- مولانا عبداللطیف پالنپوری صاحب
۳۲- مولانا سراج الدین قاسمی صاحب
۳۳- مولانا محمد روح الامین صاحب
۳۴- مولانا عبدالرحمٰن پالنپوری صاحب
۳۵- مولانا محمد ابراہیم گیا فلاحی صاحب
۳۶- مولانا عطاء اللہ قاسمی صاحب
۳۷- مولانا تنویر عالم قاسمی صاحب
۳۸- مولانا فیاض عالم قاسمی صاحب
۳۹- مولانا محمد صدر عالم قاسمی صاحب
۴۰- مولانا فرحت افتخار قاسمی صاحب
۴۱- مولانا محمد شاہد قاسمی صاحب
۴۲- مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی صاحب
۴۳- مولوی نوشاد عالم ندوی، لکھنؤ

اولیاء

اور ان کے درمیان باہم ترتیب

سوال نمبر۷: ولی کون لوگ ہیں، اور اولیاء میں باہم کیا ترتیب ہے؟

جوابات

ولی کون لوگ ہیں؟

اولیاء میں ترتیب مجمل طور سے یوں بیان کی جاسکتی ہے کہ پہلے عصبات اور قرابت داروں کے لئے ولایت ثابت ہوتی ہے، پھر مولی الموالاۃ کے لئے، وہ بھی نہ ہو تو سلطان اور اس کے نائبین کے لئے ثابت ہوتی ہے (درمختار ۲/۳۱۱-۳۱۲)۔

عصبات کی تفصیل:

ثبوت ولایت کے سلسلے میں عصبات کی وہی ترتیب ہوتی ہے جو وراثت کے باب میں ہوتی ہے، البتہ ان میں سے بعض میں کچھ اختلاف ہے۔ چنانچہ:

۱۔ اقرب ترین ولی بیٹا ہوتا ہے، پھر پوتا نیچے تک، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک ولی اقرب باپ ہوتا ہے اوپر تک، پھر بیٹا۔
اسی اختلاف کی وجہ سے ہندیہ میں لکھا ہے کہ بہتر یہ ہے کہ باپ بیٹے کو نکاح کرنے کا حکم دے، تا کہ بغیر اختلاف کے نکاح صحیح ہو۔

۲۔ پھر باپ، پھر دادا اوپر تک، ۳۔ پھر حقیقی بھائی، ۴۔ پھر علاتی بھائی، ۵۔ پھر حقیقی بھتیجا نیچے تک، ۶۔ پھر علاتی بھتیجا نیچے تک، ۷۔ پھر حقیقی چچا، ۸۔ پھر علاتی چچا، ۹۔ پھر حقیقی چچا کے بیٹے نیچے تک، ۱۰۔ پھر علاتی چچا کے بیٹے نیچے تک، ۱۱۔ پھر باپ کا حقیقی چچا، ۱۲۔ پھر باپ کا علاتی چچا، ۱۳۔ پھر اسی ترتیب سے ان کے بیٹے، ۱۴۔ پھر دادا کا حقیقی چچا، ۱۵۔ پھر دادا کا علاتی چچا، ۱۶۔ پھر اسی ترتیب سے ان کے بیٹے، ۱۷۔ پھر سب سے ابعد عصبہ (عم بعید کا بیٹا) ولی ہوتا ہے۔

مذکورہ بالا لوگوں کو نابالغ لڑکی اور لڑکے نیز پاگل لڑکی اور لڑکے پر ولایت اجبار حاصل ہوتی ہے (ہندیہ ۱؍۲۸۳، نیز دیکھئے: البحر الرائق ۳؍۱۱۹، فتح القدیر ۳؍۱۸۱، ردالمحتار ۲؍۳۱۱)۔

۱۸۔ ان عصبات بنفسہ میں سے کوئی نہ ہوتو آزاد کردہ غلام یا باندی کا ولی اس کا سابق آقا (مولی) ہوتا ہے، چاہے وہ عورت ہی کیوں نہ ہو۔

۱۹۔ اس کے بعد مولی کے عصبات (حوالہ سابق)۔

پھر اگر ان دونوں صنفوں میں سے کوئی نہ ہوتو امام محمدؒ کے نزدیک حاکم ولی ہوگا، اور امام صاحب، نیز صحیح قول کے مطابق امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دوسرے قرابت داروں اور ذوی الارحام کو ولایت حاصل ہوگی، علامہ شامی کی تصریح کے مطابق فتویٰ امام صاحب کے قول پر ہے (ردالمحتار ۲؍۳۱۲)۔

پھر شیخین کے نزدیک عصبات کی غیر موجودگی میں اولیاء کی ترتیب اس طرح ہوگی:

۲۰۔ مذکورہ بالا عصبات کی عدم موجودگی میں ماں، ۲۱۔ پھر دادی (اس ترتیب میں کچھ اختلاف بھی ہے)، ۲۲۔ پھر بیٹی، ۲۳۔ پھر پوتی، ۲۴۔ پھر نواسی، ۲۵۔ پھر پرپوتی (یعنی پوتے کی بیٹی)، ۲۶۔ پھر نواسی کی بیٹی اسی طرح نیچے تک، ۲۷۔ پھر نانا، ۲۸۔ پھر حقیقی بہن، لیکن ان دونوں کی تقدیم وتاخیر کے سلسلہ میں عبارات فقہاء مختلف ہیں، ۲۹۔ پھر علاتی بہن، ۳۰۔ پھر اخیافی بھائی بہن (ان میں مرد وعورت دونوں کو برابر درجہ کی ولایت حاصل ہوتی ہے)۔

پھر ذوی الارحام کو ولایت حاصل ہوتی ہے، اور ان میں ترتیب اس طرح ہوتی ہے:

۳۱۔ پہلے پھوپھیاں، ۳۲۔ پھر ماموں، ۳۳۔ پھر خالائیں، ۳۴۔ پھر بنات الأعمام، ۳۵۔ پھر اسی ترتیب سے ان کی اولاد، ۳۶۔ اس کے بعد مولی الموالاۃ کو ولایت حاصل ہوتی ہے، مولی الموالاۃ اس شخص کو کہتے ہیں جس کے ہاتھوں پر بچہ کے والد نے اسلام قبول کیا ہو، اور موالاۃ کی ہو۔

اس کے بعد حکام کو اس ترتیب سے ولایت حاصل ہوتی ہے:

۳۷۔ پہلے سلطان کو، ۳۸۔ پھر قاضی کو، لیکن اس کو تبھی ولایت حاصل ہوگی جب سلطان اس کے تقرری نامہ میں بصراحت یہ حق اس کو تفویض کرے، ۳۹۔ پھر قاضی کے نائبین کو (بشرطیکہ سلطان کی جانب سے اصل قاضی کو حق تزویج تفویض کیا گیا ہو) (درمختار ۲؍۳۱۳، نیز دیکھئے: البحر ۳؍۱۲۴، ہندیہ ۱؍۲۸۴)۔

(مولانا راشد حسین ندوی)

نکاح میں ولی عصبہ بنفسہ ہوتا ہے وراثت وحجب کی ترتیب کے مطابق، جس کے درمیان میں کوئی مؤنث نہ ہو، لہذا مجنون عورت کا لڑکا اس عورت کے باپ پر مقدم ہوگا، کیونکہ مجنونہ کا لڑکا اس کے باپ کو حجب نقصان کے ساتھ محجوب کردیتا ہے، نیز باپ یا

دادا کا سیئ الاختیار نہ ہونا بھی شرط ہے اور مکلف ہونا بھی شرط ہے، اور مسلمان عورت کے حق میں اسلام ولی بھی شرط ہے، لہذا صغیرو مجنون اور کافر ولی نہ ہوں گے، اور عصبہ بنفسہ میت کا قریبی رشتہ دار ہوتا ہے (درمختار ۲/ ۳۳۷۔۳۳۸)۔

اولیاء میں باہم ترتیب یہ ہے: بیٹا اور پوتا، پھر باپ، پھر دادا، پھر حقیقی بھائی، پھر باپ شریک بھائی، پھر حقیقی بھائی کا بیٹا، پھر باپ شریک بھائی کا بیٹا، پھر حقیقی چچا، پھر باپ شریک چچا، پھر حقیقی چچا یا باپ شریک چچا کا بیٹا، پھر باپ کا چچا، پھر باپ کے چچا کا بیٹا، پھر دادا کا چچا، پھر دادا کے چچا کا بیٹا، ان میں ہر ایک کو صغیر و صغیرہ کے نکاح میں ولایت اجبار حاصل ہے، اسی طرح بالغ مجنون مرد و عورت کے نکاح میں بھی ولایت اجبار حاصل ہے (شامی ۲/ ۳۳۸)۔

ولی اگر عصبہ نہ ہو تو ترتیب اولیاء یوں ہے: پہلے دادی، پھر ماں، پھر بیٹی، پھر پوتی، پھر نواسی، پھر پوتے کی لڑکی، پھر نواسی کی لڑکی، پھر نانا، پھر حقیقی بہن، پھر باپ شریک بہن، پھر ماں کی اولاد لڑکے و لڑکیاں، پھر ان کے لڑکے و لڑکیوں کی اولاد۔ پھر ذوی الارحام میں پھوپھیاں، پھر ماموں، پھر خالائیں، پھر چچازاد بہنیں، اور اسی ترتیب سے ان کی اولاد میں پہلے پھوپھی زاد بھائی و بہن، پھر ماموں زاد بھائی و بہن، پھر خالہ زاد بھائی و بہن، پھر چچازاد بھائی و بہنوں کی اولاد، پھر مولی الموالاۃ، پھر سلطان، پھر قاضی جس کے منشور میں یہ تحریر ہے، پھر قاضی کے نائبین، اگر قاضی کو یہ ذمہ داری حوالہ کی گئی ہے ورنہ نہیں (شامی ۲/ ۳۳۹۔۳۴۰)۔

(مولانا ابوسفیان مفتاحی)

ولی بالترتیب درج ذیل لوگ ہیں:

باپ، دادا، پردادا، سگا بھائی، سوتیلا بھائی، باپ شریک بھائی، سگا بھتیجا، باپ شریک بھتیجا، بھتیجے کا لڑکا، بھتیجے کا پوتا، سگا چچا، سوتیلا چچا، سگے چچا کا لڑکا، سگے چچا کا پوتا، سوتیلے چچا کا لڑکا، پھر اس کا پوتا۔

ان میں سے کوئی نہ ہو تو باپ کا چچا، پھر اس کی اولاد، اگر باپ کا چچا یا اس کے لڑکے پوتے وغیرہ نہ ہوں تو دادا کا چچا، پھر اس کے لڑکے، پوتے، پرپوتے وغیرہ۔

ان میں سے کوئی نہ ہو تو ماں ولی ہے، پھر دادی، پھر نانی، پھر نانا، پھر حقیقی بہن، پھر باپ شریک بہن، پھر جو بھائی بہن ماں شریک ہوں، پھر پھوپھی، پھر خالہ وغیرہ (فتاوی ہندیہ ۱/ ۲۸۳، بہشتی زیور ۴/ ۶۔ ولی کا بیان)۔

(مفتی جمیل احمد نذیری)

اولیاء اور ان کی ترتیب:

نکاح کے سلسلے میں سب سے پہلے اولیاء عصبہ کو ولایت حاصل ہوگی، اور میراث کی ترتیب کے مطابق ولی اقرب کو ولی ابعد پر تقدم حاصل ہوگا، نابالغہ لڑکی اور نابالغ لڑکے کے حق میں قریب تر ولی اس کا باپ ہے، اور نکاح کے باب میں اولیاء کی وہی ترتیب ہے

جو میراث کی تقسیم میں عصبات میں ہے۔ اگر عصبات میں سے کوئی ولی موجود نہ ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک ظاہر الروایہ کے مطابق نابالغہ لڑکی کے نکاح کی ولایت ذوی الارحام کو حاصل ہوگی۔ امام محمد ذوی الارحام کی ولایت کے قائل نہیں ہیں۔ امام ابو یوسف کے اقوال اس سلسلہ میں مضطرب ہیں۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ذوی الارحام میں سب سے قریب تر ولی ماں ہوگی۔ ہدایہ میں ہے:

والترتيب في العصبات في ولاية النكاح كالترتيب في الإرث، والأبعد محجوب بالأقرب (ہدایہ مع الفتح ۳؍۲۷۷)۔

حاصل کلام یہ ہے کہ نکاح کے باب میں سب سے پہلے ولی عصبہ کو ولایت حاصل ہوگی، اور عصبہ اقرب کی موجودگی میں ابعد محروم قرار پائے گا، اسے ولایت حاصل نہیں ہوگی، اگر عصبات میں سے کوئی بھی ولی قریب کا یا دور کا موجود نہ ہو تو حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک ذوی الارحام کو ولایت نکاح حاصل ہوگی، اور ان میں بھی الأقرب فالأقرب کا قاعدہ جاری ہوگا، ان کی عدم موجودگی میں سلطان وقت کو ولایت حاصل ہوگی، پھر اس کے بعد قاضی کو ولایت نکاح حاصل ہوگی، بشرطیکہ اس کے مشورہ میں اس کی وضاحت کردی گئی ہو۔ علامہ کاسانیؒ نے تحریر کیا ہے:

وأما شرط التقدم فشيئان: أحدهما العصوبة عند أبي حنيفة، فتقدم العصبة على ذوي الرحم سواء كانت العصبة أقرب أو أبعد (بدائع ۲؍۲۳۹)۔

(مفتی نسیم احمد قاسمی)

ولی کون لوگ ہیں؟

احناف کے نقطۂ نظر سے (جو کہ زیادہ وسیع اور طبائع انسانی سے قریب تر مسلک ہے) ولی وہ لوگ ہیں جو عصبہ بنفسہ ہوں، یعنی کسی عورت کے واسطہ کے بغیر مولی علیہ کے رشتہ دار ہوں، البتہ جب کوئی عصبہ موجود نہ ہو تو ذوی الارحام (یعنی ماں کی طرف سے رشتہ دار) کو نابالغ لڑکے یا لڑکی کا نکاح کردینے کا حق حاصل ہوگا۔ اور جب کوئی رشتہ دار نہ ہو تو قاضی دوسرے اولیاء کی طرح نابالغ کا نکاح کرسکتا ہے (المبسوط ۴؍۱۹۲، ۱۹۳، البحر الرائق ۳؍۱۳۳)۔

اولیاء کے درمیان باہم ترتیب:

اولیاء کے درمیان قدرے اختلاف کے ساتھ وہی ترتیب ہے جو وراثت کے باب میں ہے، اور وہ ترتیب درج ذیل ہے:

باپ، دادا، سگا بھائی، علاتی بھائی، علاتی بھتیجا، سگا چچا، علاتی چچا، سگا چچازاد بھائی، علاتی چچازاد بھائی، اسی طرح دوسرے عصبات (پدری رشتہ داران) بہ ترتیب وراثت، اس کے بعد ماں، بیٹے کی بیٹی، بیٹی کی بیٹی، پوتے کی بیٹی، بیٹی کی نواسی، سگی بہن، سوتیلا بھائی، سوتیلی بہن، دیگر ذوی الارحام یعنی مادری رشتہ داران بہ ترتیب وراثت۔

(مولانا ظفر عالم ندوی)

جو وراثت میں عصبات کی ترتیب ہے وہی ولایت نکاح میں ہے، جیسا کہ فقہ حنفی کی تمام مشہور ومعتبر کتابوں میں ہے، مثلاً بدائع میں ہے: لا خلاف بين أصحابنا في أن لغير الأب والجد من العصبات ولاية الإنكاح والأقرب فالأقرب على ترتيب العصبات في الميراث واختلفوا في غير العصبات (بدائع الصنائع ۲/۲۴۰)۔

اور عالمگیری میں ہے: أقرب الأولياء إلى المرأة الابن ثم ابن الابن وإن سفل ثم الأب ثم الجد أبو الأب وإن علا ثم الأخ لأب وأم ثم الأخ لأب ثم ابن الأخ لأب وأم ثم ابن الأخ لأب وإن سفلوا ثم العم لأب وأم ثم العم لأب ثم ابن العم لأب وأم ثم ابن العم لأب وإن سفلوا (فتاویٰ عالمگیری ۱/۳۹۹)۔

(مولانا برہان الدین سنبھلی)

نکاح میں ولی وہ ہوگا جس کو عصبہ بنفسہ کہتے ہیں:

وهو من يتوصل بالميت بلا توسط الأنثى على ترتيب الإرث والحجب بشرط التكليف والحرية والإسلام في حق مسلمة وولد مسلم لعدم الولاية، وكذا لا ولاية في نكاح ولا في مال لمسلم على كافرة.

یعنی عصبہ بنفسہ وہ ہوتا ہے جو بلا عورت کے درمیان میں آئے اور وہ وراثت اور حجب کی ترتیب پر ولی ہوگا جیسے کسی مجنونہ کا باپ بھی ہو اور بیٹا بھی ہو تو بیٹا عصبہ ہوگا اور وہی ولی ہوگا۔ اور مسلمان کیلئے مسلمان ہونا بھی شرط ہے اور عاقل بالغ ہونا اور آزاد ہونا بھی شرط ہے۔

(مفتی محبوب علی وجیہی)

ولی عصبات (مردمیں سے قریبی رشتہ دار) ہوتے ہیں۔ سب سے پہلے ولایت کا حقدار بیٹا ہے، پھر باپ، پھر سگا بھائی، پھر باپ شریک بھائی، پھر سگے بھائی کا بیٹا (بھتیجا)، پھر باپ شریک بھائی کا بیٹا، پھر سگا چچا، پھر سوتیلا چچا، پھر سگے چچا کا لڑکا، پھر سوتیلے چچا کا لڑکا، پھر باپ کے سگے چچا، پھر باپ کے سوتیلے چچا، پھر باپ کے سگے چچا کے لڑکے، پھر باپ کے سوتیلے چچا کے لڑکے، پھر دادا کے سگے چچا، پھر دادا کے سوتیلے چچا، پھر دادا کے سگے چچا کے لڑکے، پھر دادا کے سوتیلے چچا کے لڑکے، اخیر میں سلطان اور قاضی (البحر الرائق ۳/۱۱۸، ۱۱۹)۔

(مولانا محمد رضوان القاسمی)

نکاح کے معاملہ میں حقیقتاً واصلاً ولی عصبات ہیں اور ان میں الاقرب فالاقرب کی ترتیب ہوگی، لہٰذا سب سے پہلے ولی

عصبہ بنفسہ ہے، اس کے بعد عصبہ بغیرہ، اس کے بعد عصبہ مع غیرہ، اور اگر عصبات موجود نہ ہوں تو ذوی الارحام کو الاقرب فالاقرب کے اعتبار سے ولی قرار دیا جائے گا، اور اگر ذوی الارحام بھی موجود نہ ہوں تو بادشاہ وقت، پھر قاضی (درمختار ۲/۳۱۱۔۳۱۳، ہدایہ ۲/۲۹۶)۔

(مفتی حبیب اللہ قاسمی)

"الولي في النكاح عصبات بنفسه على ترتيب الإرث" جیسی فقہی عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ استحقاق وراثت کی ترتیب کے مطابق تزویج و انکاح کی ولایت اولاً عصبہ بنفسہ کو ملتی ہے، پھر ماں دادی، بہن وغیرہ کی طرف یہ ولایت منتقل ہوتی ہے۔

(مولانا زبیر احمد قاسمی)

اولیاء کی ترتیب عند الاحناف اس طرح پر ہے۔ سب سے پہلے عصبہ بالنسب کو تقدم ہوگا، پھر عصبہ بالسبب کو، اس کے بعد ذوی الارحام، پھر بادشاہ، پھر قاضی کو، جیسا کہ علامہ عبد الرحمن الجزیری اپنی کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ (۴/۲۹) میں تحریر فرماتے ہیں:

وتقدم العصبة بالنسب على العصبة بالسبب ثم ذوو الأرحام ثم السلطان ثم القاضي۔

(قاری ظفر الاسلام قاسمی)

ترتیب اولیاء:

امداد الفتاوی میں ہے: ولیٔ نکاح عصبہ بنفسہ ہوتا ہے بہ ترتیب ارث وجب، یعنی اولاً جز، ثانیاً اصل، ثالثاً جزء اصل قریب، رابعاً جزء اصل بعید، عصبہ نہ ہونے کی صورت میں ولایت ماں کو ہے، پھر دادی کو، بعض نے بالعکس کہا ہے (اور ام الاب کے بعد ام الام ہے۔ حاشیہ امداد) پھر بیٹی، پھر پوتی، پھر نواسی، پھر پوتے کی بیٹی، پھر نواسی کی بیٹی، اسی طرح آخر فرع تک، پھر حقیقی بہن، پھر علاتی، پھر اخیافی بہن بھائی، پھر ذوی الارحام، اول پھوپھی، پھر ماموں، پھر خالہ، پھر چچازاد بیٹی، پھر اسی ترتیب سے ان کی اولاد، پھر مولی الموالاۃ (امداد الفتاوی ۲/۳۲۷)۔

(مفتی عبد الرحیم قاسمی)

ولی کون لوگ ہیں اور اولیاء میں باہم کیا ترتیب ہے؟

ولی، عورت کے وہ عصبہ ہیں جو آزاد، عاقل و بالغ مسلمان ہوں (دیکھئے: درمختار ۴/۱۹۰۔۱۹۳، البحر الرائق ۳/۱۱۹)۔

اولیاء کی باہم ترتیب وراثت کی ترتیب پر ہے، لہذا عصبہ بالنسب سب پر مقدم ہوں گے، اس لئے عورت کا لڑکا اور اس کا

پوتا،عورت کے باپ اور دادا پر مقدم ہوں گے (ظاہر ہے یہ صورت صغیرہ میں غیر متصور ہے)۔امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ عورت کا باپ اس کے لڑکوں پر مقدم ہوگا،اور مغنی کی روایت کے مطابق امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مشہور قول یہی ہے،نیز امام احمد بن حنبل اور امام شافعی رحمہما اللہ کا بھی یہی قول ہے کہ: عورت کے باپ کی موجودگی میں کسی اور کے لئے ولایت نہیں ہوگی،**فأولى الناس بتزويجها أبوها ولا ولاية لأحد معه، وبهذا قال الشافعي وهو المشهور عن أبي حنيفة رحمه الله**(المغنی ۳۵۵/۹)۔

فقہ حنفی کی کتابوں میں ترتیب یہی ہے کہ ولایت کا سب سے زیادہ حقدار لڑکا،پھر اس کا لڑکا (پوتا) اسی سلسلہ سے پھر باپ، پھر حقیقی دادا، پھر سگا بھائی، پھر شریک بھائی، پھر سگے بھائی کا لڑکا، پھر باپ شریک بھائی کا لڑکا، پھر سگا چچا، پھر دادا شریک چچا، پھر سگے چچا کا لڑکا، پھر دادا شریک چچا کا لڑکا، پھر باپ کے چچا اسی ترتیب سے (البحر الرائق ۱۱۹/۳، فتح القدیر ۳/......، در مختار ۱۹۵/۴-۱۹۶)۔

(مولانا خورشید احمد اعظمی)

ولی فی النکاح عصبات بنفسہا علی ترتیب الارث ہیں،ان میں سے کوئی بھی نہ ہو تو ماں، پھر دادی، پھر نانی، پھر اسی ترتیب سے دادی اور نانی کے مؤنث اصول۔ پھر بیٹی، پھر پوتی، پھر نواسی اور نواسا، پھر پر پوتی، یعنی مجنونہ کے فروع غیر عصبات، اگر قرب وبعد میں مختلف ہوں تو قریب کو ترجیح ہے،اور برابر درجہ کے ہوں تو عصبہ کی بیٹی کو ترجیح ہے،فروع کے بعد جد فاسد اور جدۂ فاسدہ بلحاظ قرب وبعد، پھر بہن عینی، پھر علّی، پھر خیفی بھائی اور بہن، پھر اسی ترتیب سے ان کی اولاد، پھر پھوپھی، پھر ماموں، پھر خالہ، پھر چچا کی بیٹی، پھر اسی ترتیب سے ان کی اولاد، پھر سلطان۔(احسن الفتاوی ۹۴/۵، نیز دیکھئے: شامی ۷۶/۳)

ولایت فی النکاح میں سب سے مقدم بیٹا ہوتا ہے، بیٹا نہ ہو تو پوتا، اور وہ نہ ہو تو باپ، پھر دادا، پھر بھتیجا، پھر چچا، وہ نہ ہو تو چچا کا بیٹا، پھر باپ کا چچا، وہ نہ ہو تو اس کا بیٹا، پھر دادا کا چچا، وہ نہ ہو تو اس کا بیٹا، بشرطیکہ یہ سب مسلمان ہوں کافر نہ ہوں، آزاد ہوں غلام نہ ہوں، بالغ ہوں نابالغ نہ ہوں۔

اگر عصبات میں سے کوئی نہ ہو تو پھر والدہ، والدہ کے بعد دادی، وہ نہ ہو تو نانی، وہ بھی نہ ہو تو لڑکی، وہ بھی نہ ہو تو پوتی، وہ بھی نہ ہو تو نواسی، پھر پوتے کی بیٹی، پھر نواسی کی بیٹی، پھر نانا، پھر بہن، پھر بھانجی، پھر پھوپھی، پھر ماموں، پھر خالہ، پھر پھوپھی کی بیٹی۔

فإن لم يكن عصبة فالولاية للأم، ثم لأم الأب، ثم للبنت، ثم لبنت الابن، ثم لبنت البنت، ثم لبنت ابن الابن، ثم لبنت بنت البنت ثم للجدالفاسد، ثم لأخت لأب و أم إلى قوله ثم بنات الأعمام (درمختار مع ردالمحتار ۷۸/۳، ۷۹)۔

(مولانا محمد ابو الحسن علی)

ولی کون لوگ ہیں اور اولیاء میں باہم کیا ترتیب ہے؟

اولیاء اوران کی باہم ترتیب حسب ذیل ہے: نکاح میں سب سے مقدم ولی بیٹا ہوتا ہے، بیٹا نہ ہوتو پوتا، پھر باپ، باپ نہ ہوتو دادا، وہ نہ ہوتو بھتیجا، پھر چچا، وہ نہ ہوتو چچا کا بیٹا، پھر باپ کا چچا، وہ نہ ہوتو اس کا بیٹا، پھر دادا کا چچا، وہ نہ ہوتو اس کا بیٹا، بشرطیکہ مسلمان ہو کافر نہ ہو، آزاد ہو غلام نہ ہو، بالغ ہو نابالغ نہ ہو۔

اگر عصبات میں سے کوئی نہ ہوتو پھر والدہ کو ولایت حاصل ہوتی ہے، والدہ کے بعد دادی کو، وہ نہ ہوتو نانی کو، وہ نہ ہوتو لڑکی کو، وہ نہ ہوتو پوتی کو، وہ نہ ہوتو نواسی کو، پھر پوتے کی بیٹی کو، وہ نہ ہوتو نواسی کی بیٹی، پھر نانا کو، پھر بہن کو، پھر بھانجی، پھر پھوپھی کو، پھر ماموں کو، پھر خالہ کو، پھر پھوپھی کی بیٹی کو (فتاوی شامی ۲/۷۶)۔

(مولانا عبد الحنان)

ولی اور ترتیب اولیاء:

جس شخص کو حق ولایت حاصل ہوتا ہے اسے ولی کہتے ہیں، نکاح میں ولی، ارث اور حجب کی ترتیب پر عصبہ بنفسہ ہوتا ہے۔

درمختار میں ہے:

والولي في النكاح العصبة بنفسه بلا توسط أنثى على ترتيب الإرث والحجب بشرط حرية وتكليف وإسلام في حق مسلمة وولد مسلم (درمختار علی ہامش ردالمحتار ۲/۳۱۲)۔

نکاح میں ولی مؤنث کے توسط کے بغیر ارث وحجب کی ترتیب کے لحاظ سے عصبہ بنفسہ ہوتا ہے، البتہ حریت، مکلف ہونا اور اسلام شرط ہے، اور یہ ولایت مسلمان لڑکی اور مسلمان لڑکے کے سلسلہ میں ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے جزء، پھر اصل، پھر جزء اصل قریب، پھر جزء اصل بعید، اس طرح ہم اولیاء کو ان کی قرابت اور ولایت کے اعتبار سے نو درجوں میں بانٹ سکتے ہیں۔

۱۔ لڑکا، پوتا، پرپوتا اور اس سے نیچے علی الترتیب۔

۲۔ باپ، دادا، اوپر تک علی الترتیب۔

۳۔ حقیقی بھائی، علاتی بھائی، حقیقی بھائی کا بیٹا، علاتی بھائی کا بیٹا اور اس سے نیچے علی الترتیب۔

۴۔ حقیقی چچا، باپ کا علاتی چچا، حقیقی چچا کا لڑکا، علاتی چچا کا لڑکا اور اس سے نیچے علی الترتیب۔

۵۔ باپ کا حقیقی چچا، باپ کا علاتی چچا (جو دادا کا علاتی بھائی ہو)، باپ کے حقیقی چچا کا لڑکا، علاتی چچا کا لڑکا نیچے تک علی الترتیب۔

۶۔ دادا کا حقیقی چچا، دادا کا علاتی چچا، اس کے بعد ان کے لڑکے علی الترتیب۔

۷۔ ان سب کی عدم موجودگی میں وہ مرد جو عصبہ بعید سے ہو، مثلاً دور کے رشتہ کا چچا، اس کا لڑکا وغیرہ علی الترتیب۔

۸۔ مذکورہ اولیاء کے بعد مولائے عتاقہ ولی بنے گا، یعنی اگر کسی شخص نے اپنے غلام کو آزاد کردیا تو یہ آقا اس کا ولی ہوگا، وہ آقا نہ رہے تو اس کے رشتہ دار جو عصبہ ہوں ولی بنیں گے۔

۹۔ اگر مذکورہ اولیاء میں سے کوئی موجود نہ ہو تو ذوی الارحام میں سے جو بچہ کا وارث ہوسکتا ہو وہی نکاح کے سلسلہ میں ولی ہوگا۔ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک ذوی الارحام میں بھی ترتیب ہے، اس اعتبار سے ماں، لڑکی، پوتی، نواسی، پوتے کی لڑکی، نواسے کی لڑکی، حقیقی بہن، علاتی (باپ شریک) بہن، اخیافی (ماں شریک) بھائی و بہن اور ان کی اولادیں یکے بعد دیگرے علی الترتیب، پھر پھوپھی، ماموں، خالہ، چچا کی لڑکی، پھوپھی کی لڑکی کو علی الترتیب، ان کے بعد مولی الموالاۃ کو، پھر بادشاہ وقت کو، قاضی کو اور قاضی کے مقرر کردہ افراد کو علی الترتیب یہ حق ملے گا۔

(مولانا محمد ثناء الہدیٰ قاسمی)

ولایت نکاح میں عصبات کی ترتیب علی ترتیب الارث ہے اور عصبۂ ابعد، اقرب سے محجوب ہوگا۔

والترتيب في العصبات في ولاية النكاح كالترتيب في الإرث والأبعد محجوب بالأقرب (ہدایہ مع فتح القدیر ۱۷۵/۳، اور دیکھئے: عالمگیری ۲۸۳/۱)۔

(مفتی شیر علی)

ولایت کا سب سے زیادہ حقدار باپ ہوتا ہے، اس کے بعد شریعت نے اولیاء کی کوئی ترتیب نہیں مقرر کی ہے۔ باپ کی غیر موجودگی میں گھر اور خاندان کے بڑے بوڑھے (Head of the family) جیسے دادا، چچا وغیرہ جن کی امارت سب تسلیم کرتے ہوں اور جو گھر کا خرچ چلاتے ہوں (بما أنفقوا ....) اور جن کی کفالت میں لڑکی / لڑکا ہو وہ ولی ہوگا۔

(ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی)

ولی فی النکاح سے مراد:

نکاح میں ولی سے مراد عصبات ہیں۔ ہدایہ میں ہے:

الولي هو العصبة (ہدایہ ۲۸۴/۲)۔

فتاوی قاضی خاں میں ہے:

"قوله النكاح إلى العصبات" وأقرب العصبات إلى الصغير والصغيرة الأب ثم الجد أب الأب وإن علا والابن من العصبة (فتاوی قاضی خاں ۱/۱۶۳)۔

اوران کے اولیاء کے درمیان ترتیب، وراثت کی ترتیب کی طرح ہے۔ ہدایہ میں ہے:

الترتيب في العصبات في ولاية النكاح كالترتيب في الإرث والأبعد محجوب بالأقرب (ہدایہ ۲/۲۸۵)۔

(مولانا خورشید انور اعظمی)

احناف کے نزدیک اسباب ولایت چار ہیں: قرابت، ملکیت، ولاء، اور سلطان۔

قرابت کے تعلق سے صاحبین صرف عصبات کو ولایت کا حق دیتے ہیں، امام ابوحنیفہ عصبات کی غیر موجودگی میں ذوی الارحام کو بھی حق ولایت عطا کرتے ہیں، امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق اولیاء کی ترتیب اس طرح ہے:

۱۔ ابن، ابن الابن، اسی طرح نیچے تک، ۲۔ باپ، دادا، اوراس سے آگے، ۳۔ حقیقی بھائی اور علاتی بھائی اوران کی اولاد، ۴۔ حقیقی چچا، علاتی چچا اوران کی اولاد، ۵۔ ماں، ۶۔ دادی، ۷۔ نانی، ۸۔ لڑکی، ۹۔ پوتی، ۱۰۔ نواسی، ۱۱۔ نانا، ۱۲۔ بہنیں، ۱۳۔ اخیافی چچا، ۱۴۔ پھوپھیاں، ۱۵۔ ماموں، ۱۶۔ خالہ۔ (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۷/۱۹۹، ۲۰۰)

(مولانا ارشاد احمد اعظمی)

نکاح میں ولی وہ اشخاص ہو سکتے ہیں جو عصبہ بنفسہ ہوں، اور اولیاء میں باہم ترتیب یہ ہے: ۱۔ جزء میت: بیٹا، پوتا، ۲۔ اصل میت: باپ، دادا، ۳۔ جزء اب: بھائی بھتیجا، ۴۔ جزء جد: چچا اوراس کا بیٹا۔

الاقرب فالاقرب، نیز ایک قرابت والے کے مقابلہ دو قرابت والے مقدم ہوں گے۔

الولي في النكاح لا المال العصبة بنفسه الخ بلا توسط أنثى على ترتيب الإرث والحجب (درمختار ۲/۱۹۳، دیوبند میں متداولہ نسخہ، البحر الرائق ۳/۱۱۹)۔

(مفتی محمد احسان)

اولیاء اوران کی ترتیب:

ولایت کا حق اقارب جن میں عصبہ اور ذوی الارحام دونوں شامل ہیں، کو حاصل ہے، اس کے بعد سلطان اور قاضی کو۔

(مولانا خالد سیف اللہ رحمانی)

باپ، دادا، پردادا، جس کا باپ دادا نہ رہے تو بھائی اور بھتیجا، پھر چچا یا چچازاد بھائی، ماموں، پھوپھی، خالہ، نانا، ولی ابعد ہوتے ہیں۔

(ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی)

امام صاحبؒ کے مفتیٰ بہ قول کے مطابق اولاً ولایت عصبات پھر ذوی الارحام کو حاصل ہے، اوران میں ترتیب یہ ہے کہ اولاً باپ کو، پھر دادا، پھر پردادا کو حاصل ہے، پھر حقیقی بھائی، پھر علاتی بھائی، پھر حقیقی بھائی کے لڑکے، پھر علاتی بھائی کے لڑکے، پھر علاتی چچا، پھر ان کے لڑکے علی الترتیب، پھر باپ کے حقیقی چچا، پھر علاتی چچا، پھر ان کے لڑکے، پھر دادا کے حقیقی چچا، پھر علاتی چچا، پھر ان کے لڑکے، پوتے علی الترتیب۔ یہ سب نہ ہوں تو ماں کو ولایت حاصل ہوتی ہے، پھر دادی، نانی، نانا، پھر حقیقی بہن، علاتی بہن، اخیافی بہن، پھوپھی، ماموں، خالہ وغیرہ کو علی الترتیب ولایت حاصل ہوگی (ردالمحتار مع الدر المختار ۳/۷۸۔۷۹، بہشتی زیور حصہ چہارم ص ۹/)۔

اگر کوئی مجنونہ ہے اوراس کا ولی لڑکا اور باپ دونوں ہوں اور مجنونہ کا نکاح کرانا چاہتے ہیں تو اس کا ولی لڑکا ہے کیونکہ ولی ہونے میں لڑکا باپ سے مقدم ہے(**قوله: فيقدم ابن المجنونة على أبيها) هذا عندهما خلافا لمحمد حيث قدم الأب، وفي الهندية عن الطحاوي: إن الأفضل أن يامر الأب الابن بالنكاح حتى يجوز بلا خلاف** (ردالمحتار ۳/۷۶)۔

(مولانا عبد القیوم پالنپوری)

اولیاء میں باہم ترتیب یوں ہے:

لڑکے اور لڑکی کا ولی سب سے پہلے باپ ہے، اگر باپ نہ ہو تو دادا، اور دادا نہ ہو تو پردادا، اگر ان میں سے کوئی نہ ہو تو حقیقی بھائی، اور وہ نہ ہوں تو باپ شریک بھائی، اگر یہ نہ ہوں تو حقیقی چچا، اگر یہ نہ ہوں تو باپ شریک چچا، اگر یہ نہ ہوں تو پھر بھتیجہ، اگر بھتیجہ نہ ہو تو بھتیجہ کا لڑکا ولی ہوگا، بھتیجوں کے سلسلے میں یہ بات ملحوظ رہے کہ ان کا بالغ ہونا ضروری ہے۔

اگر یہ نہ ہوں تو پھر باپ یا دادا کا حقیقی یا باپ شریک چچا ولی ہوگا، اگر یہ بھی نہ ہوں تو باپ کے چچازاد بھائی یا چچا ولی ہوں گے۔

اگر مذکورہ بالا لوگوں میں سے کوئی نہ ہو تو پھر ماں ولی ہوگی، ماں نہ ہو تو نانی، پھر دادی، پھر نانا، پھر حقیقی بہن، پھر باپ شریک بہن، پھر ماں شریک بھائی بہن، پھر پھوپھی، پھر ماموں، پھر خالہ، پھر پھوپھی زاد بھائی، پھر ماموں زاد بھائی، پھر خالہ زاد بھائی۔

اگر یہ لوگ بھی نہ ہوں تو پھر بادشاہ یا اس کا نائب یا قاضی کیونکہ قاضی بھی بادشاہ کا مسلمانوں کے لئے ولی ہوتا ہے، حدیث میں ہے: **السلطان ولي من لا ولي له**۔

اولیاء کی یہ ترتیب صاحبین کی رائے کے مطابق ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ عصبات کے علاوہ ذوی الارحام کو بھی ولایت حاصل ہے (الفقہ الاسلامی ۷/۱۹۹)۔

(مولانا عبد الرشید قاسمی)

اولیاء کون ہیں اور ان میں باہم کیا ترتیب ہے؟

ولایت چار چیزوں سے وجود میں آتی ہے: ۱۔ قرابت، ۲۔ ملک، ۳۔ ولاء، ۴۔ امامت۔

اور نکاح میں ولایت کی باہم ترتیب انہی چار چیزوں کی ترتیب پر وجود میں آتی ہے، چنانچہ

اولاً ولی عصبہ نسبی ہوں گے، اور باب نکاح میں عصبہ نسبی کی ترتیب باب الارث کی ترتیب کے موافق ہے، قریب تر ولی کی موجودگی میں بعید والا ولی محروم ہوگا، علامہ ابن عابدین شامیؒ فرماتے ہیں:

الولي في النكاح العصبة بنفسه بلا توسط أنثیٰ علی ترتيب الإرث والحجب (تنویر الابصار ۴/۱۹۰-۱۹۱)۔

پس عصبہ نسبی میں پہلے مجنونہ کا لڑکا ولی ہوگا، پھر باپ، پھر دادا، پھر سگا بھائی، پھر سوتیلا (باپ شریک) بھائی، پھر بھتیجا، پھر سوتیلا بھتیجا، پھر چچا، پھر سوتیلا چچا (یعنی چچا کا سوتیلا بھائی)، پھر باپ کا چچا، پھر باپ کا چچازاد بھائی، پھر دادا کا چچا، پھر دادا کا چچازاد بھائی وغیرہ ولی ہوں گے، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

ثانیاً ولی عصبہ سببی ہوں گے خواہ مذکر ہوں یا مؤنث، پھر ان کی اولاد اگر چہ نیچے تک ہوں، پھر عصبہ سببی کے جو عصبہ نسبی ہیں وہ ولی ہوں گے، مذکورہ ترتیب کے مطابق یہ سلسلہ جاری ہوگا (رد المحتار ۴/۱۹۲)۔

ثالثاً ولایت ماں کے سپرد ہوگی جب کہ عصبہ موجود نہ ہوں (اور اس دور میں عصبہ سببی موجود بھی نہیں)، پھر دادی، پھر نانی، پھر نانا ولی ہوں گے، علامہ تمرتاشی فرماتے ہیں:

(فإن لم يكن عصبة فالولاية للأم) (تنویر الابصار) **فتحصل بعد الأم أم الأب ثم أم الأم ثم الجد الفاسد** (رد المحتار ۴/۱۹۵)۔

پھر ولایت بہن کو، پھر سوتیلی بہن کو، پھر اخیافی (ماں شریک) بھائی بہن کو، پھر ان کی اولاد کو حاصل ہوگی، پھر پھوپھی کو، پھر ماموں کو، پھر خالہ کو، پھر چچازاد بہنوں کو، پھر اسی ترتیب پر ان کی اولاد کو ولایت حاصل ہوگی۔

رابعاً ولایت مولی الموالاۃ کو حاصل ہوگی، اور مولی الموالاۃ کی دو قسمیں ہیں اور دونوں کو یہ ولایت شامل ہے:

۱۔ صغیرہ کا باپ جس کے ہاتھ پر اسلام لایا ہو۔

۲۔ دو آدمیوں نے آپس میں عہد کر لیا ہو کہ ہم دونوں بھائی بھائی ہیں، اگر ہم میں سے کوئی ایک جرم کرے گا تو دوسرا اس کی دیت میں شریک ہوگا، اسی طرح ایک کے مرنے کے بعد دوسرا اس کا وارث ہوگا۔

خامساً ولایت حاکم وقت کو حاصل ہوگی بشرطیکہ حاکم مسلمان ہو، پھر حاکم کے قائم کردہ قاضی کو ولایت حاصل ہوگی، پھر قاضی کے نائب کو جب کہ نکاح وغیرہ کا قاضی نے مکلف بنایا ہو، اور اگر قاضی کی طرف سے نائب کو نکاح کا مکلف نہیں بنایا گیا تو پھر نائب کو ولایت حاصل نہ ہوگی (درمختار ۴/۱۹۶)۔

(مولانا اسعد اللہ قاسمی)

فرائض میں جو عصبات میں داخل ہیں وہ سب ولی ہیں، ولی کی ترتیب الاقرب فالاقرب ہے یعنی سب سے پہلے باپ ہے، باپ نہ ہو تو دادا ہے، پھر پردادا ہے، پھر سگا بھائی، پھر سوتیلا بھائی ہے، پھر بھتیجا ہے، پھر بھتیجا کا لڑکا، پھر بھتیجا کا پوتا، پھر سگا چچا، پھر سوتیلا چچا، پھر سگے چچا کا لڑکا، پھر اس کا پوتا، پھر سوتیلا چچا کا لڑکا، پھر سوتیلا چچا کا پوتا، پھر باپ کا چچا، پھر باپ کے چچا کے لڑکے، پوتے، پرپوتے، پھر دادا کا چچا، پھر اس کے لڑکے، پوتے، پرپوتے، پھر ماں، پھر دادی، پھر نانی، پھر نانا، پھر حقیقی بہن، پھر سوتیلی بہن یعنی باپ شریک، پھر ماں شریک بہن، پھر پھوپھی، پھر ماموں، پھر خالہ وغیرہ (الدرالمختار شرح تنویر الابصار جلد ۲)۔

(مولانا محمد امین)

احناف اس بات پر متفق ہیں کہ عصبہ بنفسہ کو ولایت علی النفس حاصل ہے (درمختار علی ہامش الشامی ۲/۷ ۳۲)، اور عصبہ بنفسہ کی ترتیب وہی ہے جو باب میراث میں معتبر ہے (حوالہ سابق)، اسی کے قائل صاحب کنز ہیں (کنز علی ہامش البحر ۳/۱۱۸)۔

یعنی سب سے پہلے فروع، پھر اصول، پھر فروع أب، پھر فروع جد کو ولایت حاصل ہوگی، اور یہی مفتیٰ بہ ہے، چنانچہ فتاوی خیریہ میں ہے:

قال في النهر هذا الترتيب يعنى ترتيب الكنز هو المفتىٰ به كما في الخلاصة (فتاوی خیریہ علی ہامش الحامدیہ ۱/۳۲)۔

البتہ چند جگہوں پر جزوی اختلاف پایا جاتا ہے۔

. مجنونہ ومعتوہہ کا لڑکا اور اس کا باپ دونوں موجود ہوں تو حق ولایت کس کو ملے گا، شیخین نے فرمایا لڑکا اور اس کے فروع کو ملے گا، جب کہ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ باپ کو ملے گا (بحر ۳/۱۱۹) اس اختلاف کی تفاصیل اور دلائل فقہ کی مختلف کتابوں میں مذکور ہیں۔

ذیل میں شیخین کے مسلک کے مطابق اولیاء کی تفصیل ذکر کی جارہی ہے:

۱- بیٹا، پھر پوتا، پھر پرپوتا نیچے تک (جب کہ مولی علیہ مجنون یا مجنونہ ہو یا معتوہ یا معتوہہ ہو)۔

۲- اس کے بعد باپ، پھر دادا، پھر پردادا اوپر تک۔

۳- پھر حقیقی بھائی، پھر علاتی بھائی، پھر حقیقی بھائی کے لڑکے، پھر علاتی بھائی کے لڑکے، اسی طرح نیچے کی پیڑھی تک۔

۴- حقیقی چچا، پھر علاتی چچا، پھر حقیقی چچا کے لڑکے، پھر علاتی چچا کے لڑکے، اسی طرح نیچے کی پیڑھی تک۔

۵- باپ کے حقیقی چچا، پھران کے علاتی چچا، پھر اسی ترتیب سے ان کے لڑکے نیچے کی پیڑھی تک۔

۶- دادا کے حقیقی چچا، پھران کے علاتی چچا، پھر اسی ترتیب سے ان کے لڑکے نیچے کی پیڑھی تک۔

۷- مولی عتاقہ خواہ مذکر ہو یا مؤنث، پھران کے عصبات (جو شخص اپنے غلام یا باندی کو آزاد کردے اسے مولی عتاقہ کہتے ہیں۔ کتاب المیراث ۱۲۹) اس کا ذکر چونکہ فقہی کتابوں میں ہے اس لئے بیان کردیا گیا ہے ورنہ آج کل اس کا وجود نہیں ہے۔

۸- ماں۔

۹- دادی (یہاں ترتیب میں دادی کو ماں کے بعد ذکر کیا گیا ہے، لیکن قنیہ میں دادی کا ذکر ماں سے پہلے ہے اور یہ اس نظریہ پر مبنی ہے کہ دادی باپ کے خاندان سے ہے اس لئے مقدم ہوگی، لیکن یہ بات محل نظر ہے، کیونکہ اس ولایت کی بنیاد شفقت پر ہے اور شفقت مولی علیہ پر ماں کی بہ نسبت دادی کے زیادہ ہے، اس لئے اسے حق تقدم حاصل ہونا چاہئے۔ شامی ۲/۳۳۹)۔

۱۰- نانی (دادی و نانی میں سے مقدم کون ہوں گی تو شرنبلالی نے اپنے ایک رسالہ میں یہ ذکر کیا ہے کہ علامہ قاسم نے شرح نقایہ میں اُم کے بعد مطلق جدہ کا ذکر کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نانی مراد ہے، لہذا نانی کو دادی پر حق تقدم حاصل ہوگا، لیکن او پر قنیہ کی ذکر کردہ تعلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ دادی کو نانی پر حق تقدم حاصل ہے، اور بعض نے دونوں کو یکساں ولی قرار دیا ہے کیونکہ یہاں کوئی مرجح نہیں پایا جا رہا ہے، مگر علامہ ابن عابدین نے دادی کو نانی پر مقدم کرنے کا خیال ظاہر کیا ہے، اس لئے اس کے پیش نظر ترتیب میں پہلے دادی پھر نانی کا ذکر کیا ہے۔ شامی ۲/۳۳۹)۔

۱۱- نانا (صاحب کنز کے بیان سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ نانا چونکہ ذوی الارحام میں ہے اس لئے وہ بہن سے مؤخر ہے، اس کی بنیاد بھی یہی ہے کہ بہن باپ کے خاندان سے ہے اس لئے یہ نانا سے مقدم ہے، مگر یہ بات محل نظر ہے جیسا کہ دادی سے متعلق تفصیل میں بیان ہوا۔ اور مصفّی میں یہ صراحت ہے کہ امام ابوحنیفہ کے یہاں نانا اخت سے مقدم ہے، اور صاحبین کے یہاں میراث کی طرح دونوں کا ولایت نکاح میں بھی یکساں درجہ ہے (بحر ۳/۱۲۴) لیکن ابن ہمام نے فرمایا کہ صاحبین کے نزدیک اگرچہ باب میراث میں دادا اور بھائی کا درجہ یکساں ہے، لیکن ولایت تزویج میں دادا کو بھائی پر حق تقدم حاصل ہے محض از دیاد شفقت کے پیش نظر، اسی طرح چونکہ نانا میں بہن کے مقابلے میں شفقت زیادہ رہتی ہے اس لئے ان کو بہن پر ولایت تزویج میں حق تقدم حاصل ہوگا (فتح القدیر ۲/۳۱۳)، اسی بنا پر نانا کو بہن سے پہلے ذکر کیا گیا ہے)۔

۱۲- لڑکی (کنز میں ہے کہ ماں کے بعد بہن کو ولایت حاصل ہوگی، اور لڑکی سے لے کر پرنواسی تک کا کوئی ذکر نہیں ہے، لیکن علامہ ابن نجیم نے ان کی طرف سے یہ عذر بیان کیا ہے کہ ماں کے بعد پرنواسی تک کے اولیاء بھی صاحب کنز کے یہاں معتبر ہیں اور اس کے بعد ہی بہن کو حق ولایت حاصل ہوگا، لیکن چونکہ لڑکی سے پرنواسی تک جو اولیاء ہیں ان کا تعلق ایک مخصوص صورت سے ہے کہ جب کہ مولی علیہ مجنون و مجنونہ ہو، یہ اولیاء تمام مولی علیہ کے لئے نہیں ہیں، شاید اسی لئے صاحب کنز نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے۔ بحر ۳/۱۲۸)۔

۱۳- پوتی۔

۱۴- نواسی۔

۱۵- پرپوتی۔

۱۶- پرنواسی۔

۱۷- حقیقی بہن (بہن کا درجہ نانا سے پہلے ہے یا نانا کے بعد اس کی وضاحت نانا سے متعلق تفصیل کے تحت آچکا ہے، نہر میں ہے کہ خواہرزادہ اور عمر النسفی سے یہ منقول ہے کہ بہن ولایت تزویج میں ماں سے مقدم ہے، اور اس کی بنیاد اس نظریہ پر ہے کہ بہن باپ کے خاندان سے ہے (شامی ۲/۳۳۹، تاتارخانیہ ۳/۲۵) مگر یہ نظریہ محل نظر ہے جیسا کہ دادی سے متعلق تفصیل کے ضمن میں آچکا ہے)۔

۱۸- علاتی بہن۔

۱۹- بھائی بہن ماں شریک۔

۲۰- پھر ان کی اولاد خواہ مذکر ہو یا مؤنث دونوں برابر حق دار ہوں گے۔

۲۱- پھوپھی۔

۲۲- ماموں۔

۲۳- خالہ۔

۲۴- چچا کی لڑکی۔

۲۵- پھوپھی کی لڑکی۔

۲۶- ماموں کی اولاد۔

۲۷- خالہ کی اولاد۔

۲۸- چچا کی لڑکی کی اولاد۔

۲۹- مولی الموالاۃ (مولی الموالاۃ فقہی اصطلاح میں اسے کہا جاتا ہے جس نے کسی صغیر یا صغیرہ کے والد کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا ہو، اور اس سے عقد موالاۃ کرلیا ہو۔ فتح القدیر ۲/۳۱۳، و بحر ۳/۱۲۳)۔

۳۰- سلطان۔

۳۱- قاضی (قاضی کو ولایت تزویج اس وقت حاصل ہوتی ہے جب کہ سلطان نے اس کے منشور میں نکاح کرانے کی ولایت لکھی ہو۔ عالمگیری ۱/۲۸۴)۔

حاصل یہ کہ عصبہ بنفسہ کی چار جہتیں ہیں: (۱) بنوۃ، (۲) اُبوۃ، (۳) اُخوۃ، (۴) عمومۃ۔ اگر ان عصبات میں سے کوئی ایک ہی فرد ہو تو ولایت اسی کو حاصل ہوگی دوسرا اس میں شریک نہیں ہوگا۔ اور اگر عصبہ بنفسہ کئی ہوں اور ان کی جہتیں الگ الگ ہوں تو جو جہت کے اعتبار سے زیادہ قریب ہوں انہیں حق تقدم حاصل ہوگا، یعنی جہت بنوۃ (بیٹا ہونا) کو جہت اُبوۃ (باپ ہونا) پر، اور جہت

اُبوۃ کو جہت اُخوۃ (بھائی ہونا) پر، اور جہت اُخوۃ کو جہت عمومۃ (چچا ہونا) پر، عصبہ بنفسہ کی یہ سب سے آخری جہت ہے جیسا کہ ۱ سے ۹ تک کی ترتیب میں دکھایا گیا ہے، اور اگر ایک ہی جہت کے کئی ایک ہوں تو قریب ترین درجہ کو حق تقدم حاصل ہوگا، مثلاً باپ دادا ہوں تو باپ کو، بیٹا پوتا ہو تو بیٹا کو حق تقدم حاصل ہے، اور اگر جہت اور درجہ دونوں میں یکساں ہوں تو جو قرابت میں ماں باپ دونوں کی طرف منسوب ہوں ان کو ایسے حضرات پر حق تقدم حاصل ہے جو صرف باپ یا صرف ماں شریک ہوں جیسا کہ ۱۷ سے ۱۹ تک کی ترتیب سے واضح ہے (الاحوال الشخصیہ ۴۵۹)، اور اگر درجہ اور قوت قرابت میں سب یکساں ہوں تو ہر ایک کو علی وجہ الکمال ولایت حاصل ہوگی اور ہر ایک کو اپنے زیر ولایت لڑکا یا لڑکی پر حق تصرف حاصل ہوگا (تاتارخانیہ ۲۲/۳)۔

(مفتی جمال الدین قاسمی)

اولیاء کی ترتیب:

ولی عصبات ہوا کرتے ہیں (البحر الرائق ۱۱۸/۳) یعنی باپ کے رشتہ سے مرد رشتہ دار، ولایت نکاح میں عصبات کی ترتیب وہی ہے جو وراثت میں ہے، قریب تر عصبہ کے رہتے ہوئے دور کا عصبہ حق ولایت سے محروم ہو جائے گا (ہدایہ مع الفتح ۲۷۷/۳)۔

اولیاء کی ترتیب اس طرح ہوگی: سب سے پہلے ولایت کا حق دار بیٹا ہوگا، پھر پوتا، پھر باپ، پھر دادا، پھر سگا بھائی، پھر باپ شریک بھائی، پھر سگے بھائی کا بیٹا، پھر باپ شریک بھائی کا بیٹا (بھتیجا)، پھر سگا چچا، پھر سوتیلا چچا، پھر سگے چچا کا لڑکا، پھر سوتیلے چچا کا لڑکا، پھر باپ کے سگے چچا، پھر باپ کے سوتیلے چچا، پھر باپ کے سگے چچا کے لڑکے، پھر باپ کے سوتیلے چچا کے لڑکے، پھر دادا کے سگے چچا، پھر دادا کے سوتیلے چچا، پھر دادا کے سگے چچا کے لڑکے، پھر دادا کے سوتیلے چچا کے لڑکے (البحر الرائق ۱۱۹/۳)۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عصبات نہ ہونے کی صورت میں ولایت کی حق دار ماں ہوگی، پھر بیٹی، پھر پوتی، پھر نواسی، پھر پوتے کی بیٹی، پھر نواسی کی بیٹی، پھر سگی بہن، پھر باپ شریک بہن، پھر ماں شریک بھائی اور بہن، پھر ان کی اولاد، پھر پھوپھیاں، پھر ماموں، پھر خالائیں، پھر اسی ترتیب سے ان کی اولاد (فتاوی قاضی خاں علی الہندیہ ۳۵۵/۱)۔

(سید اسرار الحق سبیلی)

آزاد آدمی کا ولی اس کا وہ رشتہ دار ہے جو عصبہ بنفسہ ہو۔ اگر کئی عصبات بنفسہ ہوں تو ان میں مقدم وہ ہے جو وراثت میں مقدم ہو، اگر عصبات بنفسہ میں کوئی نہ ہو تو ماں کو ولایت حاصل ہوگی، پھر دادی کو، پھر بیٹی کو، پھر پوتی کو، پھر پر پوتی کو، پھر نواسی کی بیٹی کو، وعلی ہذا۔ اور اگر عصبات بھی نہ ہوں اور ماں دادی بھی نہ ہوں اور پوتیاں نواسیاں وغیرہ بھی نہ ہوں تو نانا کو ولایت حاصل ہوگی، پھر حقیقی بہن کو، پھر علاتی بہن کو، پھر اخیافی بہن کو، پھر ان تینوں کی اولاد کو اسی ترتیب سے۔ اور اگر ان میں سے بھی کوئی نہ ہو تو

ذوی الارحام کو ولایت حاصل ہوگی۔ ذوی الارحام میں سب سے پہلے پھوپھیاں ولی ہوں گی، ان کے بعد ماموں، ان کے بعد خالائیں، ان کے بعد چچا کی بیٹیاں، پھر اسی ترتیب سے ان کی اولاد۔ اگر رشتہ دار کوئی نہ ہو، نہ عصبہ نہ غیر عصبہ، تو مولی الموالاۃ کو حق ولایت حاصل ہوگا۔ اگر وہ بھی نہ ہو تو بادشاہ وقت ولی ہے بشرطیکہ مسلمان ہو، بادشاہ وقت کا نائب بھی نکاح کا ولی ہوسکتا ہے بشرطیکہ بادشاہ کی طرف سے اس کو یہ اختیار دیا گیا ہو (ردالمحتار ۲/۳۳۷۔۳۴۰)۔

اولیاء میں باہم ترتیب:

ازروئے شرع اگر چہ باپ موجود ہو مرد وعورت کی ولایت کا حق اولاً صالح جوان بیٹے کو ہے، بیٹا نہ ہو تو پوتا، پوتا نہ ہو تو پر پوتا ولایت کا حق دار ہوگا، لیکن اگر بیٹے، پوتے اور پر پوتے نہ ہوں یا ہوں، مگر جوان اور بالغ نہ ہوئے ہوں تو ان صورتوں میں شادیاں کرانے کا پہلا ذمہ دار جو ولی ہوگا وہ باپ ہوگا، باپ نہ ہو تو دادا اور اگر دادا نہ ہو بلکہ پردادا ہو تو پردادا ہی ولایت کا حق دار ہوگا اور وہی شادی کرائے گا (فتاویٰ ہندیہ ۱/۲۸۳)۔

اگر ان سب میں سے کوئی بھی نہ ہو تو ولایت کا ذمہ دار سگا بھائی ہوگا، سگا بھائی نہ ہو تو پھر سوتیلا بھائی ہوگا، لیکن اگر سگے اور سوتیلے بھائیوں میں سے بھی کوئی نہ ہو تو پھر ولایت کا ذمہ دار بھتیجا ہوگا، بھتیجا نہ ہو تو بھتیجا کا لڑکا، ورنہ پھر اس کا پوتا ہی ولایت کا حق دار ہوگا (درمختار ۲/۳۳۸)۔

اگر یہ لوگ بھی نہ ہوں تو سگا چچا ولایت کا ذمہ دار ہوگا، سگا چچا نہ ہو تو پھر سوتیلا چچا ہوگا، سوتیلا چچا نہ ہو تو پھر چچازاد بھائی ولی ہوگا، اگر یہ بھی نہ ہو تو چچازاد بھتیجا ہوگا، اور اگر یہ بھی نہ ہو تو پھر سوتیلا چچازاد بھتیجا ولایت کا حق دار ہوگا (ردالمحتار ۲/۳۳۸)۔

اور اگر ان تمام لوگوں میں سے بھی کوئی نہ ہو تو چچازاد دادا یعنی باپ کے چچا کو ولایت کا حق حاصل ہوگا، پھر اس کے بعد اس کی اولاد ولایت کی حق دار ہوگی، اور پھر اس کی عدم موجودگی میں اس کے پوتے، پر پوتے وغیرہ ولایت کے حق دار ہوں گے، اگر ان میں سے بھی کوئی نہ رہا تو پھر دادا کے چچا ہوں گے، دادا کے چچا کے بعد ان کے لڑکے، پوتے اور پھر پر پوتے وغیرہ ایک دوسرے کے نہ ہونے پر ہو جائیں گے (فتاویٰ ہندیہ ۱/۲۸۳)۔

ولایت کی ترتیب مذکورہ میں سے کوئی بھی فرد اگر باقی نہ رہا ہو تو اس کے بعد سب سے پہلے ولایت کا حق ماں کو پہنچے گا، ماں کے بعد دادی، پھر بیٹی، پھر نواسی، پھر پوتی، پھر نواسی، پھر نواسی کی بیٹی، پھر نانا، اور پھر سگی بہن، پھر سوتیلی بہن، اور پھر ماں شریک بھائی اور ان کی اولادیں ولایت کی حق دار ہوں گی، اور اگر ان میں سے کوئی موجود نہ ہو تو پھر پھوپھی، پھر ماموں، پھر خالہ، اس کے بعد پھر چچازاد بہن اور پھر اسی ترتیب سے ان کی اولادیں ان کی ولایت کی حق دار ہوں گی (درمختار ۲/۳۳۹)۔

اور اگر ان سب میں سے کوئی بھی نہ ہو تو پھر وہ شخص ولایت کا حق دار ہوگا جس کے ہاتھ پر اس کا باپ مسلمان ہوا ہو اور اس کے وارث ہونے کا عہد کیا ہو، اور اگر ایسا شخص بھی نہ ہو تو پھر اس کی ولایت شاہ اسلام کو حاصل ہوگی، اور اگر شاہ اسلام بھی نہ ہو تو پھر وہ

قاضی شریعت جس کو حکومت نے نابالغوں کے نکاح کا اختیار دے دیا ہو، اور اگر وہ قاضی بھی موجود نہ ہو بلکہ اس کا نائب ہو تو نائب ہی قاضی کی اجازت پر ولایت کا مستحق ہوگا (فتاویٰ ہندیہ ۱/۲۸۳-۲۸۴)۔

الغرض خاندان میں جس مرد سے رشتہ زیادہ قریب ہوگا وہی ولایت کا مستحق ہوگا اور اس کی عدم موجودگی پر دور کا رشتہ دار ولایت کا مستحق ہوگا بشرطیکہ قریب کا رشتہ دار اتنا دور ہو کہ اس کا انتظار کرنے پر کفو ہاتھ سے نکل جائے گا۔

نیز ولایت کے حصول استحقاق میں پھوپھی کی اولاد ماموں اور خالہ کی اولاد پر مقدم ہوگی، اور ماموں کی اولاد خالہ کی اولاد پر، اور خالہ کی اولاد چچازاد بہن کی اولاد پر مقدم ہوگی (رد المحتار ۲/۳۳۹-۳۴۰، فتاویٰ ہندیہ ۱/۲۸۴، بحر الرائق ۳/۱۲۶-۱۲۸، فتح القدیر ۳/۲۸۵-۲۸۶، بدائع الصنائع ۲/۲۴۹-۲۵۲، فتاویٰ قاضی خاں ۱/۳۵۴-۳۶۰)۔

(مولانا محمد مصطفی قاسمی)

ولی فی النکاح عصبات بنفسہا علی ترتیب الارث ہیں، ان میں سے کوئی بھی نہ ہو تو ماں، پھر دادی، پھر نانی، پھر اسی ترتیب سے دادی اور نانی کے مؤنث اصول، پھر بیٹی، پھر پوتی، پھر نواسی اور نواسا، پھر پرپوتی، یعنی مجنونہ کے فروع غیر عصبات اگر قرب وبعد میں مختلف ہوں تو قریب کو ترجیح دی جائے گی اور برابر درجہ کے ہوں تو عصبہ کی بیٹی کو ترجیح ہے، فروع کے بعد جد فاسد اور جدۂ فاسدہ بلحاظ قرب وبعد، پھر عینی بہن، پھر علاتی بہن، پھر اخیافی بھائی بہن، پھر اسی ترتیب سے ان کی اولاد، پھر پھوپھی، پھر ماموں، پھر خالہ، پھر چچا کی بیٹی، پھر اسی ترتیب سے ان کی اولاد (درمختار علی الشامی ۲/۳۱۱، فتاویٰ ہندیہ ۱/۲۸۳، اسلامی فقہ ۲/۳۴)۔

(مولانا عبد اللطیف پالنپوری)

ولی کون ہے یعنی ولایت کس کو حاصل ہے؟

یہ مسئلہ ماقبل میں گذر چکا ہے کہ امام مالک علیہ الرحمہ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک صرف باپ کو ولایت حاصل ہے، امام شافعی کے نزدیک باپ کے ساتھ دادا کو بھی ولایت حاصل ہے۔

احناف کے نزدیک اس سلسلہ میں "الولي هو العصبة" کے الفاظ عام طور سے کتب فقہ میں ملتے ہیں کہ ولایت عصبہ کو حاصل ہوگی (ہدایہ مع الفتح ۳/۱۷۲)۔

واضح رہے کہ عصبہ کی تین قسمیں ہیں: ۱- عصبہ بنفسہ، ۲- عصبہ بغیرہ، ۳- عصبہ مع غیرہ۔

یہاں پر عصبہ بنفسہ مراد ہے: وهو عند الإطلاق منصرف إلى العصبة بنفسه (بحر الرائق ۳/۱۱۹)۔

عصبہ اس وارث کو کہتے ہیں جو میت کے ذوی الفروض نہ ہونے کی صورت میں میت کے تمام مال کا اور ذوی الفروض کے موجود ہونے کی صورت میں ان سے باقی رہے مال کا حقدار بن جائے (حوالہ بالا)۔

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ احناف کے نزدیک باپ دادا کے علاوہ بھی دیگر ولی ہوسکتا ہے جو کہ عصبہ بنفسہ کا درجہ رکھتا ہو۔

اولیاء میں ترتیب کیا ہے؟

احناف کے نزدیک ولایت جب متعدد حضرات کو مل سکتی ہے تو اب سوال یہ ہے کہ تقدیم وتاخیر کے اعتبار سے ان میں ترتیب کیا ہوگی؟

چنانچہ اس سلسلہ میں تمام فقہاء کرام فرماتے ہیں کہ جو ترتیب وراثت کے باب میں ہے وہی ترتیب یہاں پر ہے، والترتيب في ولاية النكاح كالترتيب في الإرث والأبعد محجوب بالأقرب (ہدایہ مع الفتح ۳/۱۷۵)۔

چنانچہ ولی اقرب کی موجودگی میں ولی ابعد محروم ہوجاتا ہے وراثت سے، اسی طریقہ سے یہاں پر ولی اقرب کے ہوتے ہوئے ولی ابعد کو ولایت نہ ملے گی، چنانچہ اس کی تفصیل یوں بیان کی گئی ہے:

سب سے پہلے لڑکا، پھر اس لڑکے کا لڑکا، اسی طرح آگے نیچے تک، پھر باپ، پھر باپ کا باپ، اسی طرح آگے اوپر تک، پھر حقیقی بھائی (ماں باپ شریک)، پھر علاتی بھائی (صرف باپ شریک)، پھر حقیقی بھائی کا لڑکا، پھر اس لڑکے کا لڑکا، اسی طرح حقیقی چچا کا لڑکا، پھر اس لڑکے کا لڑکا، اسی طرح نیچے تک، پھر حقیقی چچا، پھر علاتی چچا، پھر حقیقی چچا کا لڑکا، پھر اس لڑکے کا لڑکا، اسی طرح نیچے تک، پھر علاتی چچا کا لڑکا، پھر اس لڑکے کا لڑکا، اسی طرح نیچے تک، پھر باپ کا حقیقی چچا، پھر باپ کا علاتی چچا، پھر باپ کے حقیقی چچا کا لڑکا، پھر اس لڑکے کا لڑکا، اسی طرح نیچے تک، پھر باپ کے علاتی چچا کا لڑکا، پھر اس لڑکے کا لڑکا، اسی طرح نیچے تک، پھر دادا کا حقیقی چچا، پھر دادا کا علاتی چچا، پھر دادا کے حقیقی چچا کا لڑکا، پھر اس لڑکے کا لڑکا، اسی طرح نیچے تک، پھر دادا کے علاتی چچا کا لڑکا، پھر اس لڑکے کا لڑکا، اسی طرح نیچے تک، پھر معتق (مولی العتاقہ) خواہ عورت ہی کیوں نہ ہو، پھر اس کا لڑکا، اسی طرح نیچے تک، پھر اس معتق کے نسبی عصبہ، اوپر کی ترتیب کے مطابق (مستفاد از بحر الرائق ۳/۱۱۹، رد المحتار ۲/۳۱۱، فتح القدیر ۳/۱۷۵)۔

(مولانا سراج الدین قاسمی)

ولایت کی ترتیب وہی ہے جو میراث کی ترتیب ہے، جیسا کہ پہلے بیٹا، پھر پوتا، پرپوتا، وإن سفل، پھر باپ، دادا، پھر سگا بھائی، اسی طرح إلی آخرہ (البحر الرائق ۳/۱۱۹)۔

(مولانا محمد روح الامین)

ولی اولاً عصبات بنفسہ ہیں، پھر کچھ ذو رحم محرم ہیں، پھر ذوی الارحام ہیں، پھر مولی الموالاۃ ہے، پھر سلطان ہے، پھر قاضی ہے اگر قاضی کو سلطان نے نکاح کروانے کی اجازت دی ہو۔

اور اولیاء میں ترتیب اس طرح ہے کہ اولاً ولایت باپ کو حاصل ہے، پھر دادا پھر پردادا اوپر تک، پھر حقیقی بھائی، پھر علاتی بھائی، پھر حقیقی بھائی کے لڑکے، پھر علاتی بھائی کے لڑکے، اسی ترتیب سے نیچے تک، پھر حقیقی چچا، پھر علاتی چچا، پھر حقیقی چچا کے لڑکے، پھر علاتی چچا کے لڑکے، اسی ترتیب سے نیچے تک، پھر باپ کے حقیقی چچا، پھر باپ کے علاتی چچا، اور ان کی اولاد مذکورہ ترتیب سے، پھر ماں کو ولایت حاصل ہے، پھر دادی، پھر نانی، پھر نانا، پھر حقیقی بہن، پھر علاتی بہن، پھر اخیافی بھائی بہن، پھر ان کی اولاد، پھر ذوی الارحام پھوپھی، پھر ماموں، پھر خالہ، پھر چچا کی لڑکی، اور اسی ترتیب سے ان کی اولاد، پھر مولی الموالاۃ، پھر سلطان، پھر قاضی جس کو نکاح کروانے کا اختیار ملا ہو (دیکھئے: الدر المختار علی ہامش رد المحتار ۳/۷۸-۷۹)۔

(مولانا عبد الرحمن پالنپوری)

ولی کون لوگ ہیں اور اولیاء میں باہم کیا ترتیب ہے؟

احناف کے نزدیک عصبہ کو ولایت نکاح حاصل ہے۔

اور عصبہ میں ولایت نکاح کی وہی ترتیب ہے جو میراث میں عصبہ کی ترتیب ہے، اور جس طرح میراث میں اقرب کی موجودگی میں ابعد محجوب ہوتا ہے اسی طرح ولایت نکاح میں بھی قریبی عصبہ کی موجودگی میں بعید والا محجوب ہوگا (دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر ۳/۲۶۸)۔

صاحب فتح القدیر نے یہ ترتیب ذکر فرمائی ہے کہ پہلے بیٹا، پھر باپ، پھر دادا، حقیقی بھائی، علاتی بھائی، پھر حقیقی بھائی کا بیٹا، پھر علاتی بھائی کا بیٹا، پھر حقیقی چچا، علاتی چچا، پھر حقیقی چچا کی نرینہ اولاد، پھر علاتی چچا کی نرینہ اولاد، پھر والد کے حقیقی چچا، پھر علاتی چچا، پھر والد کے حقیقی چچا کی نرینہ اولاد، پھر والد کے علاتی چچا کی نرینہ اولاد، پھر دادا کے حقیقی چچا، پھر دادا کے علاتی چچا، پھر دادا کے حقیقی چچا کی نرینہ اولاد، پھر دادا کے علاتی چچا کی نرینہ اولاد، الخ (فتح القدیر ۳/۲۶۹)۔

(مولانا محمد ابراہیم گجھا فلاحی)

ولی فی النکاح عصبات بنفسہا علی ترتیب الارث ہیں۔ ان میں کوئی بھی نہ ہو تو ماں، پھر دادی، پھر نانی، پھر اسی ترتیب سے دادی اور نانی کے مؤنث اصول، پھر بیٹی، پھر پوتی، پھر نواسی اور نواسا، پھر پرپوتی، یعنی مجنونہ کے فروع غیر عصبات اگر قرب و بعد میں مختلف ہوں تو قریب کو ترجیح ہے اور برابر درجہ کے ہوں تو عصبہ کی بیٹی کو ترجیح ہے۔ فروع کے بعد جد فاسد اور جدۂ فاسدہ و بلحاظ قرب و بعد، پھر بہن عینی، پھر بہن علاتی، پھر اخیافی بھائی اور بہن، پھر اسی ترتیب سے ان کی اولاد، پھر پھوپھی، پھر ماموں، پھر خالہ، پھر چچا کی بیٹی، پھر اسی ترتیب سے ان کی اولاد، پھر سلطان (تنویر الابصار مع الدر ۲/۳۳۷)۔

(مولانا عطاء اللہ قاسمی)

اولیاء میں باہم ترتیب:

ولی فی النکاح عصبات بنفسہا علی ترتیب الارث ہیں، ان میں سے کوئی بھی نہ ہو تو ماں، پھر دادی، پھر نانی، پھر اسی ترتیب سے دادی اور نانی کے مونث اصول، پھر بیٹی، پھر پوتی، پھر نواسی اور نواسا، پھر پر پوتی یعنی مجنونہ کے فروع غیر عصبات اگر قرب و بعد میں مختلف ہوں تو قریب کو ترجیح ہے اور برابر درجہ کے ہوں تو عصبہ کی بیٹی کو ترجیح ہے۔ فروع کے بعد جد فاسد اور جدۂ فاسدہ بلحاظ قرب بعد، پھر بہن عینی، پھر علّی، پھر خیفی بھائی اور بہن، پھر اسی ترتیب سے ان کی اولاد، پھر پھوپھی، پھر ماموں، پھر خالہ، پھر چچا کی بیٹی، پھر اسی ترتیب سے ان کی اولاد، پھر سلطان (احسن الفتاوی ۹۴/۵، نیز دیکھئے: درمختار ۳۱۱/۲۔۳۱۳)۔

(مولانا تنویر عالم قاسمی)

ولی عصبات ہوتے ہیں، اولیاء کے درمیان باہم ترتیب یہ ہے کہ سب سے مقدم لڑکا، پھر پوتا ہوتا ہے، اس کے بعد باپ، دادا، حقیقی بھائی، علاتی بھائی، حقیقی بھائی کا بیٹا، علاتی بھائی کا بیٹا، حقیقی چچا، علاتی چچا، حقیقی چچا کا بیٹا، علاتی چچا کا بیٹا، پھر باپ کا حقیقی چچا، باپ کا علاتی چچا، اسی ترتیب سے ان دونوں کی اولاد، پھر دادا کا حقیقی چچا، دادا کا علاتی چچا، اسی ترتیب سے ان دونوں کی اولاد۔ عصبات نہ ہونے کی صورت میں ذوی الارحام میں سے جو رشتہ دار وارث ہو سکتا ہے وہ ولی ہوگا، سب سے اقرب ماں ہے، پھر لڑکی، لڑکے کی لڑکی، لڑکی کی لڑکی، پوتے کی لڑکی، سگی بہن، علاتی بہن، اخیافی بھائی و بہن، پھر بہنوں کی اولاد، پھوپھیاں، ماموں، خالائیں، چچاؤں کی بیٹیاں، پھوپھیوں کی بیٹیاں۔

(مولانا فیاض عالم قاسمی)

اولیاء اور ان کے درمیان باہم ترتیب حسب ذیل ہے:

ولی عصبہ بنفسہ ہوتا ہے بہ ترتیب ارث وحجب، یعنی اولاً جز، ثانیاً اصل، ثالثاً جز، اصل قریب، رابعاً جز، اصل بعید۔ عصبہ نہ ہونے کی صورت میں ولایت ماں کو حاصل ہے، پھر دادی کو، بعض نے بالعکس کہا ہے، پھر پوتی، پھر نواسی، پھر پوتے کی بیٹی، پھر نواسی کی بیٹی کو، اس طرح آخر فرع تک، پھر حقیقی بہن، پھر علاتی بہن، پھر اخیافی بہن بھائی، پھر ذوی الارحام، اول پھوپھی، پھر ماموں، پھر خالہ، پھر چچازاد بہن، پھر اسی ترتیب سے ان کی اولادیں، پھر مولی الموالاۃ، پھر سلطان، پھر قاضی، پھر ان کے نائب کو (درمختار ۳۲۹/۲)۔

(مولانا محمد صدر عالم قاسمی)

ولی نکاح عصبہ بنفسہ علی ترتیب الارث والحجب ہے، عصبہ نہ ہونے کی صورت میں ولایت ماں کو، پھر دادی کو

حضرات نے برعکس کہا ہے)، پھر بیٹی، پھر پوتی، پھر نواسی، پھر پوتے کی بیٹی، پھر نواسی کی بیٹی، اسی طرح آخر فروع تک، پھر حقیقی بہن، پھر علاتی، پھر اخیافی بھائی بہن، پھر ذوی الارحام، پہلے پھوپھی، پھر ماموں، پھر خالہ، پھر چچازاد بیٹی اور اسی ترتیب سے ان کی اولادیں (ردالمحتار ۴/۱۹۰، ۱۹۵)۔

(مولانا فرحت افتخار قاسمی)

ولی عصبہ بنفسہ ہوتا ہے بترتیب ارث وحجب، یعنی اول: جزء، دوم: اصل، سوم: جزء اصل قریب، چہارم: جزء اصل بعید۔ عصبہ نہ ہونے کی صورت میں ولایت ماں کو ہے، پھر دادی کو، پھر بیٹی کو، پھر پوتی کو، پھر نواسی کو، پھر پوتے کی بیٹی، پھر نواسی کی بیٹی، اسی طرح آخر فروع تک، پھر حقیقی بہن، پھر علاتی بہن، پھر اخیافی بہن و بھائی، پھر ذوی الارحام، اول پھوپھی، پھر ماموں، پھر خالہ، پھر چچازاد بیٹی، اسی ترتیب سے اس کی اولاد، پھر مولی الموالاۃ (مستخرج من الہدایہ ودرمختار)۔

(مولانا محمد شاہد قاسمی)

ولی میں شریعت نے ترتیب کو ملحوظ رکھا ہے، اور اقرب والابعد کا خاص خیال کیا ہے، مذاہب اربعہ میں اولیاء کی ترتیب کی وضاحت تھوڑے سے فرق کے ساتھ کی گئی ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے: کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۴/۲۶-۲۸)۔

(مولانا اخلاق الرحمن قاسمی)

اولیاء کی ترتیب کا مقصد:

اولیاء کے درمیان ترتیب قائم کرنے کا مقصد یہ ہے کہ اگر ان کی تعداد ایک سے زیادہ ہو اور استحقاق ولایت کے سلسلے میں ان میں مزاحمت ہو تو اولیت کے لحاظ سے کس کا کیا درجہ ہے اور استحقاق ولایت میں کون کس پر مقدم ہے اس کو واضح کردیا جائے، تاکہ متعینہ طور پر جو سب سے زیادہ مستحق ہو اور سب پر مقدم ہو اس کا پتہ چل جائے اور اسی کو حق ولایت دیا جائے۔

ساتھ ہی یہ معلوم ہونا چاہئے کہ جس ولایت کا یہاں ذکر ہے اور جس میں اولیاء کی ترتیب بتائی جارہی ہے اس سے مراد آزاد لوگوں پر ولایت ہے نہ کہ غلاموں اور باندیوں پر۔

اولیاء کی ترتیب درج ذیل طریقے پر ہے:

اول۔ عصبہ نسبی: ولایت میں عصبہ نسبی کی ترتیب وہی ہے جو میراث پانے اور میراث سے محروم ہونے میں ان کی ہے۔

عصبہ نسبی کی چار جہتیں ہیں: ۱۔ بنوۃ، ۲۔ اُبوۃ، ۳۔ اُخوۃ، ۴۔ عمومۃ۔

پہلی جہت بنوۃ میں بیٹا، پوتا اور اسی طرح نیچے کی پیڑھی شامل ہے۔

دوسری جہت اُبوۃ میں باپ، دادا اور اسی طرح اوپر کی پیڑھی شامل ہے۔

تیسری جہت اُخوۃ میں حقیقی بھائی، علاتی بھائی، حقیقی بھائی کا بیٹا، علاتی بھائی کا بیٹا اور اسی طرح دونوں میں سے ہر ایک کی نیچے کی پیڑھی داخل ہے۔

چوتھی جہت عمومۃ میں حقیقی چچا، علاتی چچا، حقیقی چچا کا بیٹا، علاتی چچا کا بیٹا داخل ہے۔

دوم۔ عصبہ سببی: استحقاق ولایت میں عصبہ سببی کا درجہ عصبہ نسبی کے بعد ہے، لہذا اگر عصبہ نسبی میں سے کوئی موجود نہ ہو تو پھر ولایت کا حق عصبہ سببی کو ملے گا، اور عصبہ سببی وہ فرد یا افراد ہیں جن کو غلام یا باندی کا ''ولاء العتاقۃ'' ملتا ہے، لہذا سب سے پہلے حق ولایت آزاد کرنے والے شخص کو حاصل ہوگا چاہے وہ عورت ہی کیوں نہ ہو، ایسے شخص کو ''مولی العتاقۃ'' کہتے ہیں، پھر اس کے عصبہ نسبی کو ولایت پانے کا حق اسی ترتیب وترجیح کے مطابق ہوگا جو عصبہ نسبی میں گذر چکی، کیوں کہ اولیاء ہونے میں دونوں عصبہ مساوی ہیں۔

سوم- ترتیب اولیاء کے ذیل میں تیسرا درجہ ان اقارب کا ہے جو غیر عصبہ ہیں۔ اس کی تفصیل فتاویٰ ہندیہ (۱/۲۸۳-۲۸۴) میں ملاحظہ فرمائیں۔

چہارم۔ مولی الموالاۃ: اگر عصبہ نسبی، عصبہ سببی اور دوسرے قریبی رشتہ دار موجود نہ ہوں تو پھر ولایت کا حق مولی الموالاۃ کو ملتا ہے، ''مولی الموالاۃ'' سے مراد وہ شخص ہے جس کے ہاتھ پر نابالغ بچی یا نابالغ بچے کے باپ نے اسلام قبول کیا اور یہ کہتے ہوئے رشتہ موالاۃ قائم کرلیا کہ آج سے آپ میرے مولی ہیں، آپ میرے وارث ہوں گے، اور اگر مجھ سے قتل وغیرہ جیسا کوئی جرم سرزد ہو جائے تو آپ میری طرف سے دیت ادا کریں گے، ایسے ''مولی الموالاۃ'' کو نابالغ بچے یا بچی کے نکاح کرنے کا اختیار ہوگا۔

پنجم۔ سلطان: اگر اولیاء کی مذکورہ بالا قسموں میں سے کوئی موجود نہ ہو تو ولایت کا حق سلطان کی طرف منتقل ہو جائے گا، اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے: ''السلطان ولي من لا ولي له''۔

مگر چونکہ سلطان کے لئے ان جیسے امور کی انجام دہی عموماً مشکل ہوتی ہے، اس لئے قاضی اس کی اجازت سے اس کا نائب بن کر ان کاموں کو انجام دے سکتا ہے (فتح القدیر ۳/۱۷۵، طبع دار احیاء التراث العربی، الفتاویٰ الہندیہ ۱/۲۸۳-۲۸۴، دار الفکر بیروت، جامع احکام الصغار للأستروشنی ۱/۲۱۰، شرح الاحکام الشرعیہ للأ بیانی ۱/۵۹ وما بعدہا)۔

(مولوی نوشاد عالم ندوی)

☆☆☆☆☆

یکساں درجہ کے متعدد اولیاء
اور ان کی اجازت

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسماء گرامی

۱- مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب
۲- مولانا برہان الدین سنبھلی صاحب
۳- مولانا ظفر عالم ندوی صاحب
۴- قاری ظفر الاسلام قاسمی صاحب
۵- مولانا راشد حسین ندوی صاحب
۶- مفتی عبد الرحیم قاسمی صاحب
۷- مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب
۸- مفتی نسیم احمد قاسمی صاحب
۹- مفتی جمیل احمد نذیری صاحب
۱۰- مفتی شیر علی صاحب
۱۱- مفتی حبیب اللہ قاسمی صاحب
۱۲- مفتی محبوب علی وجیہی صاحب
۱۳- مولانا محمد رضوان القاسمی صاحب
۱۴- مولانا ابوسفیان مفتاحی صاحب
۱۵- ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی صاحب
۱۶- مولانا عبد الحنان صاحب
۱۷- مولانا خورشید انور اعظمی صاحب
۱۸- مولانا محمد ثناء الہدیٰ قاسمی صاحب
۱۹- مولانا عبد القیوم پالنپوری صاحب
۲۰- مولانا ابراہیم گجیافلاحی صاحب
۲۱- مولانا سید اسرار الحق سبیلی صاحب
۲۲- مولانا سراج الدین قاسمی صاحب
۲۳- مولانا فرحت افتخار قاسمی صاحب
۲۴- مولانا محمد صدر عالم قاسمی صاحب
۲۵- مولانا محمد ابوالحسن علی صاحب
۲۶- مولانا ارشاد احمد اعظمی صاحب
۲۷- مولانا خورشید احمد اعظمی صاحب
۲۸- مفتی محمد احسان صاحب
۲۹- مولانا محمد روح الامین صاحب
۳۰- مولانا عبد الرشید قاسمی صاحب
۳۱- مولانا عطاء اللہ قاسمی صاحب
۳۲- مولانا عبد الرحمٰن پالنپوری صاحب
۳۳- مفتی جمال الدین قاسمی صاحب
۳۴- مولانا عبد اللطیف پالنپوری صاحب
۳۵- مولانا محمد اسعد اللہ قاسمی صاحب
۳۶- مولانا محمد امین صاحب
۳۷- مولانا تنویر عالم قاسمی صاحب
۳۸- ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی صاحب
۳۹- مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی صاحب
۴۰- مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی صاحب
۴۱- مولانا فیاض عالم قاسمی صاحب
۴۲- مولانا محمد شاہد قاسمی صاحب
۴۳- مولوی محمد شاہد قاسمی صاحب، پٹنہ

یکساں درجہ کے متعدد اولیاء

اوران کی اجازت

سوال نمبر ۸: کسی لڑکی کے اگر یکساں درجہ کے ایک سے زائد ولی ہوں اور اجازت ولی کو شرط صحت قرار دیا جائے تو کیا نکاح کی صحت کے لئے کسی ایک ولی کی اجازت کافی ہوگی یا تمام مساوی اولیاء کا اتفاق ضروری ہوگا؟

جوابات

اگر ایک سے زیادہ ہم درجہ ولی ہوں؟

اگر دو ہم درجہ ولی ہوں جیسے دو بھائی یا دو چچا، تو ان میں سے ایک کی بھی اجازت کافی ہوگی۔ خواہ دوسرا اس نکاح کو قبول کرے یا نہ کرے، اگر دونوں نے دو الگ اشخاص سے نکاح کر دیئے تو جو نکاح پہلے کیا گیا ہو وہ نکاح منعقد ہوگا۔ بعد کا منعقد نہیں ہوگا، اور اگر دونوں نکاح بیک وقت کئے گئے ہیں یا معلوم نہیں کہ کون سا نکاح پہلے ہوا اور کون سا بعد میں؟ تو دونوں ہی عقد باطل ہو جائے گا (ہندیہ ۱/۲۸۴-۲۸۵، فتاوی قاضی خان ۱/۳۵۶)۔

(مولانا خالد سیف اللہ رحمانی)

اگر یکساں درجہ کے کئی اولیاء ہوں تو ہر ایک کو یہ ولایت حاصل ہوگی، ان میں سے جو بھی پہلے نکاح کر دے گا اس کا کیا ہوا نکاح نافذ ہو جائے گا اور دوسرے کا اختیار ختم ہو جائے گا، جیسا کہ کتب فقہ میں مذکور ہے:

وإذا اجتمع للصغير أو الصغيرة وليّان مستويان كالأخوين والعمين فأيهما زوّج جاز عندنا، كذا في فتاوى قاضي خان سواء أجاز الآخر أو فسخ وإن زوجاها على التعاقب جاز الأول دون الثاني (عالمگیری ۱/۳۰۱)۔

(مولانا برہان الدین [illegible])

ساوی درجہ کے اولیاء میں ایک کی اجازت کیا کافی ہوگی؟

کسی لڑکی کے یکساں درجہ کے ایک سے زائد اولیاء ہوں، اور اجازت ولی نکاح صحیح ہونے کے لئے شرط ہو تو کسی ایک ولی کی اجازت جمہور فقہاء احناف کے نزدیک کافی ہوگی، تمام مساوی اولیاء کا متفق ہونا ضروری نہیں، اس سلسلہ میں امام ترمذیؒ نے ایک روایت نقل کی ہے جس میں صراحت موجود ہے کہ اس طرح کا نکاح درست ہوگا، دوسرے اولیاء کی اجازت ضروری نہیں، بلکہ دوسرا ولی اگر دوسری جگہ نکاح کردے تو وہ نکاح منسوخ ہو جائے گا۔ امام ترمذیؒ نے اس روایت کو حسن قرار دیا ہے اور یہ بھی وضاحت کی ہے کہ علماء کا اس سلسلہ میں کوئی اختلاف بھی معروف نہیں۔

عن سمرة بن جندب أن رسول الله ﷺ قال: أيما امرأة زوّجها وليّان فهي للأول منهما، قال أبو عيسى هذا حديث حسن، والعمل على هذا عند أهل العلم، لا نعلم بينهم في ذلک اختلافا۔

صاحب تحفۃ الأحوذی وضاحت کرتے ہیں: **وإذا زوّج أحد الوليين قبل الآخر فنكاح الأول جائز ونكاح الآخر منسوخ وإذا زوّجا جميعا فنكاحهما جميعا منسوخ** (تحفۃ الأحوذی مع جامع الترمذی ۲۲۸/۲)۔

سنن ابوداؤد میں بھی یہ روایت موجود ہے۔ صاحب عون المعبود نے اس میں وہی تفصیلات بیان کی ہیں جو اوپر درج کی گئی ہیں (عون المعبود شرح سنن ابوداؤد ۱۱۱/۶، نیز دیکھئے: شیخ ابوزہرہ کی کتاب الاحوال الشخصیہ ص ۱۱۴)۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ جمہور فقہاء کی رائے یہی ہے کہ مساوی درجہ کے اولیاء میں اگر کسی نے بھی نکاح کی اجازت دے دی تو یہ اجازت کافی ہے، دوسرے اولیاء کی رضامندی ضروری نہیں۔ ناچیز جمہور کے ہی مسلک کو راجح اور قابل عمل سمجھتا ہے، اور اسی میں لڑکی کے مصالح و مفادات کا تحفظ بھی ہے، ورنہ موجودہ پرفتن دور میں اگر تمام اولیاء کی اجازت پر کسی نکاح کو موقوف کردیا جائے تو کوئی نکاح شاید ہی وجود پذیر ہوگا، اس طرح بعض وہ رشتے جو لڑکی کے مفاد میں بہتر ہوں گے اختلاف رائے کی وجہ سے چھوٹے رہیں گے، اس لئے کسی ایک ولی کی اجازت کافی ہوگی۔

(مولانا ظفر عالم ندوی)

ایک سے زائد مساوی درجہ کے اولیاء کی صورت میں کسی ایک ولی کی اجازت کافی ہوگی۔

وفي الخانية: إذا اجتمع للصغير والصغيرة وليّان كالأخوين والعمين فأيّهما زوّج جاز (فتاوی تاتارخانیہ ۲۲/۳) اسی کی ترجمانی درج ذیل عبارت سے بھی ہو رہی ہے۔

علامہ ابن قدامہ حنبلی تحریر فرماتے ہیں:

وقال أبو حنيفة: إذا رضيت المرأة وبعض الأولياء لم يكن لباقي الأولياء فسخ (المغنی و شرحہ ۳۷۳/۷)۔

حضرت مفتی رشید احمد صاحب لکھتے ہیں کہ جب صغیرہ کے دو چچا ہوں، ایک سفر بعید میں گیا اور دوسرے نے نکاح کر دیا تو یہ نکاح صحیح ہوگیا، بلکہ اگر دوسرا چچا موجود ہوتا تو بھی اس کو فسخ نکاح کا کوئی حق نہ ہوتا (احسن الفتاوی ۹۸/۵)۔

(قاری ظفر الاسلام قاسمی)

صرف ایک ولی کی اجازت کافی ہے:

اگر کسی نابالغ لڑکی کے یکساں درجہ کے دو یا دو سے زیادہ اولیاء ہوں تو ان میں سے اگر صرف ایک ولی عقد کر دے تو عقد صحیح ہو جائے گا، خواہ دوسرے اولیاء اجازت دیں یا انکار کریں۔

مندرجہ ذیل حدیث میں اسی صورت کا حکم بیان کیا گیا ہے:

عن سمرة عن النبي ﷺ : أيما امرأة زوّجها وليّان فهي للأول منهما (ابوداؤد ۵۷۱/۲، باب إذا أنكح الوليان)۔

اور اگر وہ الگ الگ اشخاص سے نکاح کرادیں تو صرف عقد اول صحیح ہوگا، بعد کے عقود باطل ہوں گے، اور اگر سب عقد ایک ساتھ واقع ہوں، یا ہوں تو ترتیب سے لیکن یہ پتہ نہ ہو کہ ان میں پہلا کون ہے، تو تمام عقود باطل ہوں گے (البحر الرائق ۱۱۹/۳، ردالمحتار ۳۱۴/۲)۔

(مولانا راشد حسین ندوی)

مساوی اولیاء:

فتاوی قاضی خاں میں ہے: جب بچہ بچی کے دو ولی جمع ہو جائیں مثلاً دو بھائی یا دو چچا، تو ان میں سے جو بھی نکاح کر دے گا ہمارے نزدیک جائز ہوگا، اور اگر یکے بعد دیگرے دونوں نے نکاح کر دیا تو پہلا نکاح جائز ہے دوسرا نہیں، اور اگر ان میں سے ہر ایک نے دوسرے آدمی سے نکاح کر دیا اور دونوں ایک ساتھ واقع ہوئے یا یہ نہیں معلوم کہ پہلا کونسا ہے تو دونوں کا کیا ہوا نکاح باطل ہو جائے گا (فتاویٰ عالمگیری ۲۸۴/۱، درمختار ۳۱۴/۲)۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ دونوں میں سے جو سبقت کر کے پہلے نکاح کر دے یا جس سے پہلے اجازت لے لی جائے اور وہ اجازت دیدے تو اس کی اجازت سے نکاح ہو جائے گا، اسی کے مساوی دوسرے ولی کی اجازت کی ضرورت نہیں ہوگی۔

(مفتی عبد الرحیم قاسمی)

یکساں درجہ کے چند اولیاء کی موجودگی میں کسی بھی ولی کی اجازت ورضا سے کیا ہوا نکاح صحیح اور لازم ہو جاتا ہے، اور نکاح کے بعد اسی درجہ کے کسی دوسرے ولی کو کسی قسم کا کوئی حق اعتراض نہیں حاصل ہوتا، احناف کا یہی مسلک ہے، البتہ صرف امام مالکؒ کے نزدیک ایک درجہ کے تمام اولیاء کا متفق الرائے ہونا ضروری ہے (بدائع ۲/۳۱۸، المغنی ۷/۳۴۷)۔

(مولانا زبیر احمد قاسمی)

یکساں درجہ کے اولیاء کی موجودگی میں سب کی اجازت ضروری نہیں:

اگر کسی نابالغہ لڑکی کے یکساں درجہ کے ایک سے زائد ولی ہوں تو ایسی صورت میں ان میں جو ولی بھی نکاح کر دے گا نکاح جائز قرار پائے گا، سبھوں کی اجازت اور رضامندی ضروری نہیں ہوگی۔ اور اگر ایک سے زائد ہونے کی صورت میں یکے بعد دیگرے دونوں ولی نے لڑکی کا نکاح کر دیا تو ایسی صورت میں جس ولی نے پہلے نکاح کیا ہوگا اس کا کیا ہوا نکاح درست قرار پائے گا۔ اور اگر ایک ہی وقت میں دونوں ولی نے لڑکی کا نکاح دو مختلف اشخاص سے کر دیا تو ایسی صورت میں دونوں کا کیا ہوا نکاح باطل قرار پائے گا (دیکھئے: فتاویٰ ہندیہ ۱/۲۸۴، فتاویٰ تاتارخانیہ ۳/)۔

(مفتی نسیم احمد قاسمی)

اگر لڑکی کے یکساں درجہ کے کئی ولی ہوں تو صرف ایک کی اجازت کافی ہے، سب کا اتفاق ضروری نہیں ہے۔

فرضا البعض من الأولياء قبل العقد أو بعده كالكل لثبوته لكل كملا (درمختار ۲/۳۲۳)۔

بعض اولیاء کا راضی ہونا عقد سے پہلے ہو یا عقد کے بعد، سارے اولیاء کے راضی ہونے کی طرح ہے، اس لئے کہ حق ولایت ہر ایک کے لئے مکمل طور پر ثابت ہوتا ہے۔

(مفتی جمیل احمد نذیری)

کسی لڑکی کے اگر یکساں درجہ کے ایک سے زائد ولی ہوں تو نکاح کی صحت کے لئے کسی ایک ولی کا عقد اور اجازت کافی ہوگی، تمام مساوی اولیاء کا اتفاق ضروری نہیں۔ عالمگیری میں ہے:

وإذا اجتمع للصغير والصغيرة وليّان مستويان كالأخوين والعمين فأيهما زوّج جاز عندنا، كذا في فتاوى قاضي خان سواء أجاز الآخر أو فسخ (عالمگیری ۱/۲۸۴)۔

(مفتی شیر علی)

اگر کسی لڑکی کے یکساں درجہ کے ایک سے زائد ولی ہوں تو ایک یا بعض ولی کی اجازت سے نکاح صحیح و درست ہے، تمام مساوی اولیاء کا اتفاق ضروری نہیں، اس لئے کہ اس میں تجزی نہیں ہے۔

فرضی البعض من الأولياء قبل العقد أو بعده كالكل لثبوته لكل كملا لو استووا في الدرجة (درمختار علی الشامی ۲/۲۹۸)۔

(مفتی حبیب اللہ قاسمی)

صورت مذکورہ میں اگر دونوں ولی برابر درجہ کے ہیں تو ایک کا اجازت دینا اور راضی ہونا کافی ہے، سب کا متفق ہونا ضروری نہیں۔

درمختار میں ہے:

فرضا البعض من الأولياء قبل العقد أو بعده كالكل لثبوته لكل كملا كولاية أمان وقود ولو استووا في الدرجة۔

(مفتی محبوب علی وجیہی)

اگر یکساں درجہ کے ایک سے زیادہ ولی ہوں تو نکاح درست ہونے کے لئے کسی ایک ولی کی اجازت کافی ہوگی، تمام کا متفق ہونا ضروری نہیں ہوگا (البحر الرائق ۳/۱۲۹)۔

(مولانا محمد رضوان القاسمی)

کسی لڑکی کے ایک درجہ کے ایک سے زائد ولی ہوں تو اس لڑکی کے نکاح کی صحت کے لئے کسی ایک ولی کی اجازت کافی ہوگی، تمام مساوی اولیاء کا اتفاق ضروری نہیں ہے، اگر تقدم وتأخر کے ساتھ نکاح ہوا ہے تو جو پہلے ہوگا وہ صحیح ہوگا، اور اگر تقدم وتأخر معلوم نہ ہو تو دونوں نکاح باطل ہوں گے (درمختار ۲/۳۴۱)۔

(مولانا ابوسفیان مفتاحی)

جس طرح کسی جماعت کا ایک سے زیادہ امام نہیں ہوسکتا اسی طرح برابر درجہ کے کئی ولی نہیں ہوسکتے، خواہ وہ رشتہ دار ہوں، کیونکہ معاملہ فہمی، خاندان میں اثر ورسوخ، لڑکی رلڑکے پر خرچ کرنے اور توجہ دینے میں سب برابر نہیں ہوسکتے، ان معیارات پر جو پورا اترتا ہو وہی ولی قرار پانا چاہئے۔ اس کے طے کرنے میں معروف کو بھی کافی دخل ہوگا، کیونکہ شریعت میں اس طرف کوئی مخصوص رہنمائی نہیں کی گئی ہے۔

(ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی)

کسی لڑکی کے اگر یکساں درجہ کے ایک سے زائد ولی ہوں تو صحت نکاح کے لئے کسی ایک ولی کی اجازت کافی ہے، لیکن اگر مساوی درجہ کے اولیاء میں سے دو ولیوں نے لڑکی کا نکاح کر دیا اور یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ دو ولیوں میں سے پہلا نکاح کس نے کیا، ایسی صورت میں دونوں کے کئے ہوئے نکاح باطل ہوں گے، ایسے ہی اگر دو یا دو سے زائد اولیاء نے لڑکی کا ایک ساتھ نکاح کیا تب بھی تمام نکاح باطل ہوں گے۔

ولو زوجها وليّان مستويان قدم السابق فإن لم يدر أو وقعا معا بطلا (درمختار علی ہامش رد المحتار ۳/۸۱)۔

(مولانا عبد الحنان)

اگر ایک درجہ کے کئی ولی ہوں:

اگر ایک درجہ کے کئی ولی ہوں تو جس نے بھی پہلے نکاح کر دیا اس کا نکاح صحیح ہو جائے گا، دیگر تمام اولیاء کا اس سے اتفاق ضروری نہیں ہے۔

وإذا اجتمع في الصغير و الصغيرة وليّان في الدرجة على السواء فزوّج أحدهما جاز، أجاز الآخر أو فسخ (البحر الرائق ۳/۱۱۹، اور دیکھئے: فتاوی قاضی خاں ۱/۱۶۲، الجوہرۃ النیرۃ ۲/۴۷)۔

(مولانا خورشید انور اعظمی)

کسی لڑکی کے یکساں درجہ کے ایک سے زائد ولی ہوں اور اجازت ولی کو شرط صحت قرار دیا جائے تو کسی ایک ولی کی اجازت کافی ہوگی، تمام اولیاء کا متفق ہونا ضروری نہیں ہوگا، ان میں سے جس نے بھی اپنے حق کا پہلے استعمال کر لیا نکاح صحیح ہو جائے گا، درمختار میں ہے:

ولو زوّجها وليّان مستويان قدم السابق فإن لم يدر أو وقعا معاً بطلا (الدر المختار علی ہامش رد المحتار ۲/۳۳۲)۔

اگر دو برابر کے ولی نے نکاح کر دیا تو جس نے پہلے نکاح کیا وہ مقدم ہوگا، اگر تقدیم و تاخیر کا پتہ نہ چلے یا دونوں نکاح بیک وقت کئے گئے تو دونوں باطل ہیں۔

(مولانا محمد ثناء الہدیٰ قاسمی)

کسی لڑکی کے یکساں درجے کے ایک سے زائد ولی ہوں اور اس کے نکاح کی صحت یا لزوم ولی کی اجازت پر موقوف ہو تو ان برابر درجے کے ولی میں سے ایک کی اجازت نکاح کی صحت یا لزوم کے لئے کافی ہے، سب کی اجازت اور اتفاق ضروری نہیں ہے۔

درمختار میں ہے:

فرضا البعض من الأولياء قبل العقد أو بعده كالكل لثبوته لكل كملا(ردالمحتار۳/۵۷) فأما إذا كانا في الدرجة سواء كالأخوين والعمين ونحوذلك ، فلكل واحد منهما على حياله أن يزوج، رضي الآخر أو سخط، بعد أن كان التزوج من كفوء بمهر والمر، وهذا قول عامة العلماء(بدائع ۲/۵۲۱) لو زوّجت نفسها من غير كفوء من غير رضا الأولياء لا يلزم، للأولياء حق الاعتراض...ولو رضي به بعض الأولياء سقط حق الباقين في قول أبي حنيفة و محمد وعند أبي يوسف لا يسقط(بدائع الصنائع ۲/۶۲۴)۔

(مولانا عبد القیوم پالنپوری)

کسی لڑکی کے اگر یکساں درجہ کے ایک سے زائد ولی ہوں:

صورت مسئولہ کا حکم یہ ہے کہ جب صغیرہ کے یکساں درجہ کے ایک سے زائد ولی ہوں اور ایک ولی نے اس کا نکاح کر دیا تو وہ نکاح منعقد ہو جائے گا۔

البحرالرائق میں ہے:

ثم إذا اجتمع في الصغير والصغيرة وليّان في الدرجة على السواء فزوج أحدهما جاز أجاز الأول أو فسخ (البحرالرائق ۳/۱۲۸)۔

لہذا نکاح کے درست ہونے میں تو کلام نہیں لیکن احتیاط اسی میں ہے کہ دیگر اولیاء کی بھی اجازت حاصل کرلی جائے تا کہ مستقبل میں صغیرہ کے حق میں اولیاء میں نزاع پیدا نہ ہو، نیز ولی ماجن اور متہتک کا خیال بھی رہے (واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب)۔

(مولانا محمد ابراہیم گجیا فلاحی)

یکساں درجہ کے ایک سے زائد ولی:

اگر کسی لڑکی یا لڑکے کے ایک سے زائد یکساں درجہ کے ولی ہوں، اور ولی کی اجازت پر نکاح کو صحیح قرار دیا جائے، تو کسی ایک ولی کی اجازت سب کی طرف سے کافی ہوگی۔علامہ ابن نجیم لکھتے ہیں:

إذا اجتمع في الصغير والصغيرة وليّان في الدرجة على السواء فزوّج أحدهما جاز، أجاز الأول أو فسخ (البحرالرائق ۳/۱۱۹)۔

جب کسی بچہ یا بچی میں یکساں درجہ کے دو ولی جمع ہو جائیں اور ان میں سے ایک ولی نے نکاح کرا دیا تو یہ جائز ہے، خواہ دوسرا اس کی اجازت دے یا فسخ کر دے۔

اور علامہ اوزجندی فرماتے ہیں:

وإذا اجتمع وليّان كالأخوين والعمين فأيهما زوّج جاز عندنا (فتاوی خانیہ ۱/ ۳۵۶)۔

جب بچہ اور بچی میں دو ولی جمع ہو گئے، جیسے دو بھائی اور دو چچا، تو ان میں جس کسی نے بھی نکاح کرا دیا تو یہ ہمارے نزدیک جائز ہے۔

(سید اسرار الحق سبیلی)

کیا ایک درجہ کے متعدد اولیاء میں سے سب کی اجازت ضروری ہے؟

نکاح کے لئے ولی کی اجازت وہاں پر ہی ضروری ہے جہاں پر ولی کو ولایت اجبار حاصل ہے، اور ولایت اجبار صرف نابالغ بچے پر ہوتی ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ نابالغ کے نکاح کے لئے ولی کی اجازت ضروری ہے، بغیر ولی کی اجازت کے نکاح درست نہ ہوگا، درست نہ ہونے کا مطلب یہ کہ نکاح منعقد تو ہو جائے گا (احناف کے نزدیک) مگر اس کا نفاذ موقوف رہے گا ولی کی اجازت پر (بدائع ۲/ ۳۳۳)۔

لیکن اب سوال یہ ہے کہ کسی نابالغ کے ایک ہی درجہ کے چند ولی ہیں، مثلاً باپ نہ ہو تو بھائی کو ولایت حاصل ہوتی ہے، اور یہ حقیقی بھائی دو یا تین ہیں، تو اب صرف ان میں سے ایک کی اجازت کافی ہے یا سب سے اجازت لینا ضروری ہے؟

اس سلسلہ میں احناف کے درمیان اختلاف ہے، حضرت امام ابوحنیفہؒ اور اسی طرح امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ صرف ایک کی اجازت کافی ہوگی۔

حضرت امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ نہیں بلکہ سب اولیاء کی اجازت ضروری ہوگی۔

علامہ کاسانی نے اس اختلاف کی وجہ بھی بیان فرمائی ہے اور دونوں فریق کے دلائل بھی۔

حضرت امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ سارے اولیاء برابر درجہ کے ہیں جس کی وجہ سے سب کا برابری کا حق ہے، لہذا ہر ایک کا حق تب ہی ختم ہوگا جب کہ وہ اجازت دے دے، صرف ایک کے اجازت دینے سے دوسروں کی اجازت کیسے شمار ہوگی؟ اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ چند آدمیوں کا کسی کے اوپر قرض ہو تو اگر ان میں سے ایک اپنا قرض معاف کر دے تو سب کا معاف نہیں ہوگا بلکہ ان کا اپنا حق باقی رہے گا۔

حضرات طرفین کی دلیل یہ ہے کہ یہ حق ایک ہی حق ہے، اور یہ ایسا حق ہے جس کی تقسیم نہیں ہو سکتی، نیز یہ جو حق تمام اولیاء کو

ملا ہے تو وہ ایسے سبب کی وجہ سے ملا ہے جو تقسیم نہیں ہوسکتا اور وہ قرابت ورشتہ داری ہے، اور ایسی چیز جس کی تقسیم نہ ہوسکتی ہو اگر اس کے ایک جزء کو ساقط کر دیا جائے تو وہ سارا ہی ساقط ہو جاتا ہے، لہذا جب بعض اولیاء نے اجازت دے کر اپنا حق ساقط کر دیا تو اب سب ہی کا حق ساقط ہو جائے گا اور سب ہی کی طرف سے اجازت شمار ہوگی، اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ قصاص، کہ چند آدمیوں کا کسی پر قصاص واجب ہو اور ان میں سے بعض ساقط کر دیں تو سارا ہی قصاص ساقط ہو جاتا ہے، تو اسی طرح معاملہ یہاں پر ہے (بدائع ۲/۳۱۸)۔

(مولانا سراج الدین قاسمی)

یکساں درجہ کے ایک سے زائد اولیاء ہونے کی صورت میں صحت نکاح کے لئے کسی ایک ولی کی اجازت کافی ہوگی، تمام مساوی درجہ کے اولیاء کا متفق ہونا ضروری نہیں۔

عالمگیری میں ہے:

وإذا اجتمع للصغير والصغيرة وليّان مستويان كالأخوين والعمين فأيهما زوج جاز عندنا كذا في فتاوىٰ قاضي خان (ہندیہ ۱/۲۸۳، نیز دیکھئے: بدائع الصنائع ۲/۵۲۱)۔

اور جب صغیر وصغیرہ کے دو برابر درجہ کے ولی ہوں جیسے دو بھائی اور چچا، تو ان میں سے جس نے بھی نکاح کر دیا ہمارے نزدیک درست ہو جائے گا جیسا کہ فتاویٰ قاضی خاں میں ہے۔

درمختار میں ہے:

ولو زوجها وليّان مستويان قدم السابق (ردالمحتار ۴/۱۹۹)۔

اور اگر دو برابر درجہ کے ولی نے نکاح کر دیا تو پہلے والا مقدم رہے گا۔

(مولانا فرحت افتخار قاسمی)

ایک سے زائد مساوی درجہ کے اولیاء کی صورت میں صحت نکاح کے لئے صرف ایک ولی کی اجازت کافی ہوگی جب کہ نکاح کفو میں اور مہر وافر کے ساتھ ہو، تمام اولیاء کا اتفاق ضروری نہیں (دیکھئے: بدائع الصنائع ۲/۵۲۱)۔

الفقہ الاسلامی وأدلتہ میں ہے:

إن تعدد الأولياء الأقارب كالإخوة الأشقاء ورضي بعضهم بالزواج ولم يرض الآخرون كان رضا البعض عند أبي حنيفة ومحمد مسقطا لحق الآخرين (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۷/۲۲۸)۔

اگر متعدد قریبی اولیاء ہوں جیسے کہ حقیقی چند بھائی، ان میں سے بعض شادی سے راضی ہوں اور دوسرے سارے کے سارے ناراض، تو بعض کا راضی ہونا امام ابوحنیفہ ومحمد رحمہما اللہ کے نزدیک دوسرے اولیاء کے حق کو ساقط کرنے والا ہوگا۔

(مولانا محمد صدر عالم قاسمی)

جب کسی لڑکی کے چند مساوی درجہ کے اولیاء ہوں تو کسی ایک ولی کی اجازت کافی ہے، سب سے اجازت لینا ضروری نہیں ہے، البتہ اگر دو ولیوں نے علی التعاقب اجازت دی تو ان میں سے جس نے پہلے اجازت دی ہے اس کو مقدم رکھا جائے گا، اسی طرح اگر دونوں نے ایک ساتھ اجازت دی یا معلوم ہی نہ ہو کہ کس نے پہلے اجازت دی ہے تو اس صورت میں عقد ہی نہیں ہوگا اور دونوں کے نکاح میں سے کسی کا نکاح بھی نافذ نہیں ہوگا (دیکھئے: بدائع الصنائع ۲/۲۵۱)۔

(مولانا محمد ابو الحسن علی)

کسی لڑکی کے اگر یکساں درجہ کے ایک سے زائد ولی ہوں، اور ان سب کا اتفاق حاصل کئے بغیر کوئی ایک ولی لڑکی کی شادی کردیتا ہے تو نکاح درست ہوجائے گا، امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک سارے اولیاء کی رضامندی ضروری نہیں، شیخ ابوزہرہ کہتے ہیں: **وإن اتحدت الجهة والدرجة وقوة القرابة كان كلاهما وليًا وأيهما زوج صحّ زواجه، فإن زوج كلاهما اعتبر زواج المتقدم فإن لم يعرف المتقدم بطل زواجهما** (عقد الزواج وآثارہ/۱۶۰)۔

(مولانا ارشاد احمد اعظمی)

کسی لڑکی کے اگر یکساں درجہ کے ایک سے زائد ولی ہوں اور اجازت ولی کو شرط صحت قرار دیا جائے تو اس صورت میں ایک ولی کی اجازت ورضا سب کی اجازت ورضا متصور ہوگی (البحر الرائق ۳/۱۲۹)۔

(مولانا خورشید احمد اعظمی)

کسی لڑکی کے اگر یکساں درجہ کے ایک سے زائد ولی ہوں اور اس صورت میں ولی کی اجازت نکاح کی صحت کے لئے شرط ہو تو نکاح کی صحت کے لئے کسی ایک ولی کی اجازت کافی ہوجائے گی، تمام اولیاء کا متفق ہونا ضروری نہیں، **فرضا البعض من الأولياء قبل العقد أو بعده كالكل لثبوته لكل كملا كولاية أمان وقود لو استووا في الدرجة** (درمختار/۱۹۱، البحر الرائق ۳/۱۲۹)۔

(مفتی محمد احسان)

اس صورت میں کسی ایک ولی کی اجازت کافی ہے دونوں کی ضروری نہیں، جیسا کہ مجمع الانہر میں ہے:

وإن رضی أحد الأولياء المتساويين في القريب فليس لغيره الاعتراض (مجمع الانہر ۱/۳۴۳)۔

(مولانا محمد روح الامین)

کسی [illegible] کے اگر یکساں درجہ کے ایک سے زائد ولی ہوں مثلاً دو سگے بھائی، اور دونوں اپنی نابالغ بہن کا نکاح جدا جدا جگہ کرنا چاہتے ہیں تو جو پہلے نکاح کرے گا اس کا نکاح صحیح ہو جائے گا، اور اگر دونوں ایک ہی جگہ کرنا چاہتے ہیں تو دونوں کو ایک دوسرے سے مشورہ کرکے نکاح کرنا چاہئے، اور اگر بلا مشورہ کئے کسی نے کر دیا تو دوسرے کی اجازت پر نکاح موقوف رہے گا، اور اگر دونوں دو الگ جگہ کرنا چاہتے ہیں اور ایک ہی وقت میں دونوں نے اس کا نکاح دو الگ جگہ کر دیا تو دونوں کا نکاح باطل ہو جائے گا۔

(مولانا عبد الرشید قاسمی)

نکاح میں ولی کی اجازت شرط صحت ہے۔ اگر کسی لڑکی کے یکساں درجہ کے ایک سے زائد ولی ہوں تو سارے اولیاء کا اتفاق بہرحال افضل ہے، لیکن اگر کسی ایک ولی کی اجازت سے نکاح کر دیا گیا تو یہ نکاح صحیح ہو جائے گا (ہدایہ ۲/۳۱۹)۔

علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں کہ مساوی درجہ کے اولیاء میں ہر ایک کو نکاح کرنے کا حق ہے، تمام اولیاء کی رضامندی اور اتفاق ضروری نہیں، چنانچہ اگر کسی ایک ولی نے بھی مولیہ کا نکاح کفو میں مہر مثل پر کر دیا تو یہ نکاح صحیح ہو گیا، اور دوسرے اولیاء کو اعتراض یا فسخ کا اختیار نہیں ہوگا (تفصیل کے لئے دیکھئے: بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ۲/۲۵۱)۔

(مولانا عطاء اللہ قاسمی)

کسی لڑکی کے اگر مساوی درجہ کے ایک سے زائد ولی ہوں تو کسی ایک ولی کی اجازت و رضامندی کافی ہے، تمام مساوی درجہ کے اولیاء کا اتفاق ضروری نہیں ہے۔

رضا البعض من الأولياء قبل العقد أو بعده كالكل لثبوته لكل كملا (الدر المختار علی ہامش رد المحتار ۳/۵۷)، اور اسی طرح نابالغہ کے مساوی درجہ کے اولیاء میں سے کسی ایک ولی نے نکاح کر دیا تو جائز ہے۔

وإذا اجتمع للصغير والصغيرة وليّان مستويان كالأخوين والعمين فأيهما زوّج جاز عندنا، كذا في فتاوی قاضي خان، سواء أجاز الآخر أو فسخ (الفتاوی الہندیہ ۱/۲۸۴)۔

(مولانا عبد الرحمن پالنپوریؒ)

جس لڑکی کے یکساں درجہ کے دو یا دو سے زائد ولی موجود ہوں تو طرفین، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک جو اس کا نکاح کرادے نکاح جائز ہو جائے گا (امام شافعی و امام احمد بن حنبل کا مذہب یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کو اگرچہ علی وجہ الکمال ولایت حاصل ہے لیکن بہتر یہ ہے کہ جن کو امور نکاح سے زیادہ واقفیت ہو اسے حق تقدم حاصل ہوگا، پھر جو اورع ہو اسے حق ملے گا، پھر عمر دراز کو یہ حق حاصل ہوگا۔ المجموع ۷/۳۱۵، المغنی ۷/۴۰۵)، اگر دوسرا ولی اطلاع پانے کے بعد اسے فسخ کردے تو بھی نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ اور امام ابو یوسف، امام زفر اور امام مالکؒ کے یہاں اگر ایک دوسرے کی مرضی کے بغیر نکاح کردیا تو صحیح نہ ہوگا، دونوں کی رضامندی ضروری ہے (بدائع ۲/۲۵۱، فتح القدیر ۲/۴۱۹، ۳/۱۱۹، مبسوط سرخسی ۴/۲۱۸، المجموع ۷/۳۱۵، المغنی ۷/۴۰۵)۔

(مفتی جمال الدین قاسمی)

یکساں درجہ کے اولیاء میں سے ایک کی اجازت نکاح کی صحت کے لئے کافی ہے، تمام مساوی اولیاء کا اتفاق ضروری نہیں۔ ولو زوجها وليان مستويان قدم السابق (درمختار علی الشامی ۲/۳۱۴، احسن الفتاوی ۵/۹۸)۔

(مولانا عبد اللطیف پالنپوری)

ایک درجہ کے اولیاء میں سے کسی ایک کا کیا ہوا نکاح؟

اگر کسی نابالغ لڑکی کا نکاح یکساں درجہ کے اولیاء میں سے کسی ایک ولی نے کردیا ہے تو یہ نکاح صحیح اور درست ہوگا، اور ایک کی رضامندی سب کی رضامندی سمجھی جائے گی خواہ دوسرے اولیاء اس نکاح سے رضامند ہوں یا ناراض ہوں، اور دوسرے اولیاء کو حق اعتراض بھی نہ ہوگا (درمختار ۴/۱۵۸، بدائع الصنائع ۲/۱۵۱)۔

(مولانا اسعد اللہ قاسمی)

کسی لڑکی کے یکساں درجہ کے ایک سے زائد ولی ہوں اور اجازت کو شرط صحت قرار دیا جائے تو صحت نکاح کے لئے ایک ہی ولی کی اجازت کافی ہے جب کہ باقی سب مان لیں۔ اگر مساوی اولیاء کا اتفاق نہ ہو تو شورائی طریقہ اختیار کیا جائے، کسی ایک پر کثرت رائے کو معیار قرار دیا جائے یا قرعہ اندازی کسی ایک پر فیصلہ کرے، واللہ اعلم بالصواب۔

(مولانا محمد امین)

یکساں درجہ کے چند اولیاء ہوں تو امام اعظمؒ کے نزدیک ان میں سے ہر ایک ولی کو تزویج کا کامل و مکمل اور مستقل ولایت

ہے، یہ ولایت تجزی اور تقسیم واشتراک کو ان کے نزدیک قبول نہیں کرتی، لہذا ان اولیاء میں سے جو بھی ولی اول مزوج بنے وہ تزویج صحیح اور درست ہوگی اور باقی اولیاء کی ولایت جاتی رہے گی، خواہ اس نکاح سے غیر مزوج اولیاء رضامند ہوں یا نہ ہوں (دیکھئے: درمختار ۲/۲۹۸، المغنی ۷/۳۷۳، بدائع ۲/۳۱۸)۔

(مولانا تنویر عالم قاسمی)

ایک سے زائد یکساں درجے کے اولیاء ہوں تو کسی ایک ولی کی اجازت کو شرط صحت قرار دیا جا سکتا ہے اور وہی کافی ہے۔

(ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی)

کسی لڑکی کے اگر یکساں درجہ کے ایک سے زائد ولی ہوں اور اجازت ولی کو شرط صحت قرار دیا جائے تو نکاح کی صحت کے لئے کسی ایک ولی کی اجازت کافی ہوگی، تمام مساوی اولیاء کا اتفاق ضروری نہیں (فتاویٰ ہندیہ ۱/۲۸۳، فتاویٰ قاضی خاں ۱/۳۵۶، البحر الرائق ۳/۱۲۸، فتح القدیر ۳/۲۸۹، الموسوعۃ الفقہیہ ۳۴/۲۸۳، رد المحتار ۲/۳۳۱)۔

(مولانا محمد مصطفی قاسمی)

اگر ایک درجہ کے بہت سارے ولی ہوں تو ایسی صورت میں اتفاق رائے تو بہر حال ضروری ہے اور اگر سب مل کر کسی ایک کو معاملہ کا کلی اختیار دے دیتے ہیں تو پھر کوئی مسئلہ ہی نہیں ہے، لیکن یہ صورت نہ ہو تو جملہ اولیاء جو کہ ایک درجہ کے ہیں ان میں خاص طور سے ان اولیاء کی رائے اور تصرف کو مدنظر رکھا جائے گا جس کی رائے اور عمل لڑکی کے حق میں موزوں اور مناسب ہو، اور لڑکی کے لئے مستقبل میں کسی طرح کی دقتوں کا سامنا نہ کرنا پڑے، اسی طرح وہ ولی جو سوء اختیار کے ساتھ معروف ہو اس کی رائے نادرست قرار دی جائے گی اور اس کے تصرف کو غیر معتبر شمار کیا جائے گا، اور معروف بسوء اختیار یہ ہے کہ ناعاقبت اندیش مستقبل کے حالات سے ناآشنا اور لڑکی کے انجام کی بھلائی سے دور ہو، یا سکر وغیرہ کا غلبہ ہو، ایسے ولی قریب کی رائے اور تصرف کو نادرست مانا جائے گا۔

(مولانا اخلاق الرحمن قاسمی)

جب ایک درجہ کے ایک سے زائد ولی ہوں اور کسی ایک ولی نے نکاح کی اجازت دے دی تو نکاح نافذ ومنعقد ہو جائے گا، تمام مساوی اولیاء کے اتفاق کا ہونا ضروری نہیں ہے، عالمگیری میں قاضی خاں کے حوالہ سے نقل کیا گیا ہے کہ اگر صغیر یا صغیرہ کے دو برابر مرتبہ کے ولی جمع ہوئے جیسے دو سگے بھائی یا دو چچا، تو ان دونوں میں سے جس نے نکاح کر دیا جائز ہے، خواہ دوسرا ولی اس کی اجازت دے یا فسخ کرے۔

(مولانا فیاض عالم قاسمی)

اگر ایک ہی قسم کے متعدد اولیاء موجود ہوں تو تمام سے اجازت لینا ضروری نہیں، اگر بعض راضی ہو جائیں تو یہ نکاح اپنے حال پر باقی رہے گا، اور دیگر بعض اولیاء کے فسخ کرانے سے فسخ نہیں ہوگا (کنز۱/۱۰۱، ابوداؤد۱/۲۸۵، فتاوی دار العلوم۲/۱۱۴)۔

(مفتی ضیاء الحق قاسمی)

کسی لڑکی کے اگر یکساں درجہ کے ایک سے زائد اولیاء ہوں تو جو بھی سب سے پہلے اجازت دے دے بس اس کی اجازت کافی ہے، نکاح صحیح و نافذ ہو جائے گا خواہ تمام اولیاء راضی ہوں یا نہ ہوں (ہدایہ۲/۲۹۹، درمختار۲/۲۳۷)۔

(مولانا محمد شاہد قاسمی)

جب یکساں درجہ کے متعدد اولیاء جمع ہو جائیں:

جب کسی لڑکی کے چند اولیاء موجود ہوں اور اولیاء قرب قرابت میں ایک دوسرے کے ہم پلہ اور یکساں درجہ کے ہوں (اگر قرابت میں فرق مراتب ہے تو ظاہر ہے کہ اقرب کو ترجیح حاصل ہوگی) مثلاً اولیاء کے مابین اخوت نسبی یا عمومت کا رشتہ ہے، تو ایسی صورت میں ہر ایک ولی کو یہ اختیار ہے کہ وہ زیر ولایت لڑکی کا نکاح کردے، خواہ دیگر اولیاء لڑکی کے اس نکاح سے اپنی رضامندی کا اظہار کریں یا ناراضگی ظاہر کریں، جب کسی ایک ولی نے اس کا نکاح کر دیا تو وہ نکاح نافذ اور منعقد ہو جائے گا۔

البتہ انعقاد نکاح کے لئے شرط ہے کہ نکاح کفو اور مہر مثل پر ہوا ہو، علامہ کاسانی نے اس کی صراحت کی ہے:

فأما إذا كانا في الدرجة سواء كالأخوين والعمين ونحو ذلك فلكل واحد منهما على حياله أن يزوج رضي الآخر أو سخط بعد أن كان التزويج من كفء بمهر وافر وهذا قول عامة العلماء (بدائع۲/۵۲۱، تاتارخانیہ۳/۲۲، بحر الرائق۳/۱۲۸)۔

اس قول کی تائید قول رسول ﷺ سے بھی ہوتی ہے: "**إذا نكح الوليان فالأول أحق**" (بدائع۲/۵۲۱، مسند شافعی۱/۲۹۱)۔

اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے صاحب بدائع الصنائع نے لکھا ہے کہ ولایت غیر متجزی شئی ہے، اس کا ثبوت ایسے سبب کی بناپر ہے جو علیحدہ اور جدا نہیں ہوا کرتی اور وہ قرابت ہے، لہذا جب قرابت کسی جماعت کے لئے یکساں اور برابر درجہ کی ہو تو ہر ایک فرد کے لئے کامل طور پر ہوگی گویا کہ اس قرابت میں کوئی دوسرا فرد شریک ہی نہیں ہے (بدائع۲/۵۲۱، المفصل في أحكام المرأة۲/۳۶۷)۔

(مولوی محمد شاہد قاسمی)

☆☆☆☆☆

مناقشه

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مناقشہ بابت ولایت

مولانا عبیداللہ اسعدی صاحب:

.... مصلحتوں کی وجہ سے جن میں اہم بات یہ ہے کہ ہمارے بعض اہم مہمان بالخصوص حضرت مولانا محمد تقی صاحب عثانی مدظلہ العالی کا قیام چونکہ زیادہ وقفہ کے لئے نہیں ہے اس لئے ترتیب میں ردو بدل کردیا گیا ہے، اب سب سے پہلا موضوع ولایت کا، اوراس کے بعد کفاءت کا، اوراس کے بعد انشاء اللہ حدیث ضعیف سے متعلق گفتگو ہوگی۔ اس نشست کا موضوع ولایت ہے، اس سلسلہ میں جن حضرات کو شرکائے سمینار اور حاضرین کے سامنے خطاب کے لئے طے کیا گیا ہے، ان کو دعوت دینے سے پہلے ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ ہماری اکیڈمی کا جو طریقہ کار اس سلسلہ میں ہے اس کی وضاحت کردی جائے، چونکہ بہت سے حضرات مجمع میں ایسے بھی ہوتے ہیں اور ہیں جن کی شرکت پہلی مرتبہ ہوتی ہے۔ اکیڈمی کا طریقہ کار یہ ہے کہ اجلاس کے طے ہونے کے بعد سوالنامے جاری کئے جاتے ہیں، ایک مقررہ وقت پر مقالے طلب کئے جاتے ہیں، حسب موقع تذکیر کے خطوط بھیجے جاتے ہیں، اور سمینار کی جو تاریخیں طے ہوتی ہیں ان سے تقریباً دوڈھائی مہینے قبل ایک نشست ہوتی ہے، اس وقت تک آئے ہوئے تمام مقالات کو مدنظر رکھتے ہوئے ایک نظام طے ہوتا ہے جس کو آج کی اصطلاح میں یعنی ان مجامع کی اصطلاح میں ''عرض'' سے تعبیر کرتے ہیں، بجائے اس کے کہ ہر ایک مقالہ نگار کو زحمت دی جائے اور وہ اپنے اپنے مقالے سنائیں، جس میں چاہے جتنا وقت دیا جائے وقت تنگ ہی ہوجاتا ہے اور مقالوں کا کوئی مناسب حصہ بھی سامنے نہیں آپاتا، اس کے لئے صورت یہ اختیار کی جاتی ہے کہ ایک موضوع سے متعلق جو سوالات سات آٹھ دس بارہ جو بھی ہوں ان کو چند حصوں میں تقسیم کرکے ایک ایک حصہ بعض مقالہ نگار حضرات کے سپرد کردیا جاتا ہے، اور ان کو یہ ذمہ داری سونپی جاتی ہے کہ وہ ایک مہینہ کے عرصے میں عرض تیار کردیں، عرض کا حاصل یہ ہے کہ جو سوالات ان کے لئے طے کئے گئے ہیں ان سوالات سے متعلق مقالوں میں جو حصہ آیا ہے اس کا مکمل خلاصہ، کن حضرات نے اس سلسلہ میں گفتگو کی ہے؟ اور ان کا موقف کیا ہے؟ بعض مرتبہ ایک ہی رائے ہوتی ہے، بعض مرتبہ ایک سے زائد آراء ہوتی ہیں، اور ظاہر ہے کہ ایک سے زائد آراء ہونے کی صورت میں زیادہ دقت نظر سے گفتگو کی ضرورت ہوتی ہے، ہر ایک کا موقف بھی آجائے، اس کی دلیل بھی آجائے، عارض کی ذمہ داری یہ بھی ہوتی ہے کہ وہ تحریروں کا جائزہ لے کر خود اس کا اپنا جو موقف ہے اس موقف کی بھی مکمل ترجمانی کرے، خلاصہ اور عرض

اس انداز میں تیار کیا جائے کہ وہ چند جملوں کی یا چند سطروں کی تلخیص بھی نہ ہو، اور ایسا بھی نہ ہو کہ ایک بھاری مقالہ ہو جائے، اس کی کوشش ضرور کی جاتی ہے کہ ساری بحثیں ساری باتیں ضروری حد تک اس میں سمٹ آئیں، اسی لئے عارضین کے پاس اس سلسلہ میں ہدایات بھی روانہ کی جاتی ہیں، چنانچہ اعظم گڈھ کے سمینار سے مسلسل یہ معمول چلا آرہا ہے کہ عرض کے ذریعہ، مقالات جو لکھے گئے ان میں جو کچھ آیا ہے وہ حاضرین اور شرکاء کے سامنے پیش اکیا جاتا ہے، اسی طرح تلخیص بھی پیش کی جاتی ہے، لیکن تلخیص جو پیش کی جاتی ہے اس کی نسبت سے عرض میں کچھ فرق ہوتا ہے۔ بہرحال ولایت کے سلسلہ میں چھ سوالات ہیں، جن کے لئے چار عارضین طے کئے گئے ہیں، سوال نمبر ایک سے متعلق عرض حضرت مولانا برہان الدین صاحب استاد حدیث وتفسیر دارالعلوم ندوۃ العلماء، ان سے متعلق ہے۔ اور سوال نمبر دو اور تین سے متعلق عرض حضرت مولانا بدر احمد صاحب مجیبی استاد معہد اللہ ریب والافتاء، جہاں ہم اس وقت بیٹھے ہوئے ہیں ان کے سپرد کیا گیا۔ اور سوال نمبر چار اور چھ سے متعلق عرض حضرت مولانا قاری ظفر الاسلام صاحب اعظمی استاد دارالعلوم مئو۔ اور سوال نمبر پانچ سے متعلق عرض حضرت مولانا اختر امام عادل صاحب دارالعلوم جامعہ ربانی، ان کے سپرد کیا گیا۔ میں سب سے پہلے حضرت مولانا برہان الدین صاحب کا عرض پیش کرنے کے لئے مولانا ظفر عالم استاد دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ کو دعوت دے رہا ہوں وہ تشریف لائیں اور حضرت مولانا برہان الدین صاحب کا عرض پیش فرمائیں۔

(اس کے بعد تمام عرض پیش کئے گئے)

مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب:

.............................(آواز صاف نہیں ہے)۔

مولانا ارشاد احمد اعظمی صاحب:

میں ارشاد احمد اعظمی بھوپال سے آیا ہوں، آپ حضرات کے سامنے اپنی کچھ معروضات رکھ رہا ہوں، سب سے پہلے آپ حضرات نے اس سمینار کے انعقاد میں جو کچھ کوشش کی ہے وہ بالکل نمایاں ہے، اللہ تعالیٰ آپ لوگوں کو جزائے خیر دے، آپ لوگ شکریہ کے مستحق ہیں، صبح کی مجلس میں اور سمینار کے افتتاح سے پہلے ہی ان مقالات کی تلخیص ہم لوگوں کو مل چکی ہے اور اس میں بہت ساری چیزیں ہمارے سامنے آئیں، یقیناً ہمارے بہت سارے دوستوں نے مقالات لکھے ہیں، انہوں نے کیا لکھا وہ ہمارے سامنے نہیں ہے، ہم ان سے واقف نہیں ہیں، ان کے خیالات کو جاننے کا ایک ذریعہ ہمارے پاس یہ تلخیص ہے، اور پہلی مجلس میں آپ نے کچھ حضرات کو پابند کیا تھا کہ وہ سامعین کے سامنے اس کا عرض رکھیں، تو یہ میں عرض کرنا چاہتا ہوں کہ جن حضرات نے اس ذمہ داری کو نبھایا ان میں سے بعض ہمارے محترم بزرگ اللہ ان کو جزائے خیر دے، ہوسکتا ہے ان کے پاس وقت کی کمی ہو، ایسا لگتا ہے کہ انہیں ان مقالات کو پڑھنے کا موقع ہی نہیں ملا، کم سے کم میں اپنے تعلق سے کہہ سکتا ہوں کہ جو باتیں میں نے اپنے مقالے میں تحریر کی تھیں مولانا

برہان الدین صاحب سنبھلی نے اس کا مطلقاً ذکر ہی نہیں کیا، دوسرے اور حضرات جنہوں نے یہ خدمت انجام دی انہوں نے وقت ضرور نکالا، ان مقالات کو پڑھا لیکن میرا کہنا یہ ہے کہ ان مقالات میں جن نکات کو بیان کیا گیا ان سارے نکات کو جمع کریں پھر اس کو پیش کریں تا کہ لوگ واقف ہوسکیں کہ کیا چیزیں زیر بحث آئیں گی، مقالات میں کن نکات کو اٹھایا گیا ہے، انہوں نے ان نکات کو جمع کرنے اور پیش کرنے کے بجائے ان نکات کے رد پر اپنا سارا زور، اپنی ساری صلاحیت صرف کردی، تو یہ تو عرض کا معاملہ ہے، جہاں تک تلخیص ہمارے سامنے ہے تو اس سلسلے میں عرض کردوں کہ تلخیص میں بھی احتیاط سے کام نہیں لیا گیا ہے۔ بہت ساری باتیں جو مقالہ نگار نے کہی نہیں ہیں ان کی طرف منسوب کردی گئی ہیں، اس سے غلط تأثر ہوتا ہے، مثال کے طور پر میں نے ولایت کے اقسام کی بحث میں، اور یقیناً ولایت سے مراد میری یہاں پر ولایت خاصہ ہے ولایت عامہ نہیں، ولایت عامہ کا اطلاق عاقل پر ہوتا ہے، اس کا یہاں ذکر نہیں ہے، ولایت خاصہ کا ذکر ہو رہا تھا اور اس ولایت خاصہ کی ہم نے دو قسمیں بتلائی تھیں، اولاً: ایک اصلیہ یا قاصرہ، اور دوسری قسم ہے: نیابیہ یا متعدیہ، بعد میں میں نے ذکر کیا تھا کہ ہمارے فقہاء حضرات ولایت کی تعریف کرتے وقت کہہ دیتے ہیں: تنفیذ القول علی الغیر شاء أم أبی، یہ اصلاً ولایتِ نیابیہ کی ہی ایک شکل ہے، میں نے اس کو شکل بتلایا تھا کہ یہ ولایت نیابیہ کی ایک شکل ہے، یہ ولایتِ نیابیہ ہے جس کو فقہاء ولایت کہہ دیتے ہیں، جب کہ تلخیص میں کہا گیا ہے کہ یہ ولایت نیابیہ کی ایک قسم ہے، یہ قسم نہیں ہے، بلکہ خود ولایت نیابیہ ہے، تو اس طریقہ سے اور کتنی باتیں تلخیص میں ہوں گی، اس لئے اس تلخیص کی بنیاد پر کوئی رائے قائم کرنا اور کسی کے متعلق کہنا کہ اس نے اس خیال کو پیش کیا ہے، میں سمجھتا ہوں کہ یہ ذرا زیادتی ہوگی، معاف کریں گے اگر میں نے اپنے خیال کے اظہار میں کسی قسم کا غلو کیا ہو۔

مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب:

.... (آواز صاف نہیں ہے)۔

مفتی عثمان صاحب:

ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کے سلسلے میں بات یہ آئی کہ اگر وہ عاقلہ بالغہ ہے تو اس کے انعقاد کے سلسلہ میں ائمہ احناف میں سے کسی کا کوئی اختلاف نہیں، البتہ اگر وہ غیر کفو میں اپنا نکاح کرے تو اس میں حضرات احناف کے یہاں دو روایتیں ہیں: ایک ظاہر الروایہ ہے جو صحتِ نکاح کی ہے، اور ایک روایت حسن بن زیاد کی ہے جو امام صاحب سے نقل ہے، وہ عدمِ صحت کی ہے۔ اس سلسلے میں بعض حضرات نے ان دونوں قولوں کو مقید کیا ہے، بعض نے مقید کیا قبل العقد سے، کہ قبل العقد عدمِ صحت پر فتوی دیا جائے گا اور بعد العقد صحت پر فتوی دیا جائے گا، اور بعض حضرات نے اس کو مقید کیا قبل القضاء اور بعد القضاء سے، کہ اگر قاضی سے فیصلہ طلب کیا جائے تو ایسی صورت میں وہ صحت کا فتوی دے گا یعنی فسخ کرے گا، اور قاضی کے یہاں مقدمہ کرنا ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں عدمِ صحت پر فتوی دیا جائے گا، لیکن مسئلہ یہ ہے کہ قول ثانی کو یعنی عدمِ صحت کے قول کو حضرات متاخرین نے جن علتوں کی بنا پر مفتی بہ قرار دیا ہے وہ

علت فساد زمانہ اور اولیاء کو ضرر سے بچانا ہے، تو کیا ان قیودات سے وہ علت ختم ہوجائے گی؟ اگر ان قیودات سے وہ علت جس کی بنا پر متأخرین نے فتویٰ دیا تھا ختم ہوجاتی ہے تو ان قیود کا لگانا درست ہوسکتا ہے، اور اگر ان قیودات سے وہ علت ختم نہیں ہوتی ہے یعنی فساد رفع نہیں ہوتا ہے، ضرر رفع نہیں ہوتا ہے تو ان قیودات کا لگانا کیسے درست ہوسکتا ہے؟

ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی صاحب:

میں بھی اس مسئلے کی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہوں جس کی طرف مولانا ارشاد احمد صاحب نے کیا ہے، یعنی عرض مسئلہ میں دو تین حضرات نے عرض مسئلہ کی خدمت انجام دی لیکن ان سب حضرات کے عرض میں کافی فرق رہا ہے، مسائل کا تجزیہ کرنے میں، مسائل کے دلائل پیش کرنے میں اور اپنی رائے بیان کرنے میں، مجھے نہیں معلوم کہ عارض کو کچھ Guide Line یا کچھ ہدایات دی جاتی ہیں یا نہیں؟ کہ اس کا کیا طریقہ کار ہو عرض کرنے میں، لیکن بعض حضرات نے جیسے یہ کہا ہے کہ انہوں نے سارے اختلافی مسائل کو بالائے طاق رکھ کر اپنی رائے پیش کردی، کچھ لوگوں نے اپنی رائے کو کافی دلائل کے ساتھ پیش کیا، اس سلسلے میں بہتر یہ ہوگا کہ عرض جو ہے وہ معروضی انداز میں ہو، یہ میرا ایک حقیر سا مشورہ ہے، بجائے اس کے عارض اپنی آزادی کا فائدہ اٹھاتے ہوئے صرف اپنے دلائل کو پیش کرے، بہتر یہ ہوگا کہ مقالہ نگاروں نے جو باتیں پیش کی ہیں ان کا یعنی غیر جانبدارانہ تجزیہ کرے اور غیر جانبدارانہ انداز سے اس کو پیش کرے، ایک اور چیز جس کی طرف میرا خیال تھا کہ آخر میں پیش کرنا چاہئے تھا وہ یہ کہ ولایت اور امارت کے سلسلے میں کچھ فرق سامنے آنا چاہئے جیسا کہ ولی کی معنویت کے اندر ہے، ولی کی ولایت کی بحث میں خاص طور سے اس کے اختیارات وغیرہ کا بھی ذکر آیا، میرا خیال یہ ہے کہ اس سلسلہ میں ولی کو جو اختیارات حاصل ہیں ان میں سب سے زیادہ مقدم افہام وتفہیم کا رول ہونا چاہئے، یعنی جو معاملات بگڑیں یا جو باتیں آئیں بجائے اس کے کہ اس کے لئے قوت اور طاقت، حکومت اور عدالت کا سہارا لیا جائے آپس میں افہام وتفہیم پر زیادہ سے زیادہ زور دینا چاہئے۔

مولانا اختر امام عادل صاحب:

اصلاحی صاحب نے عرض کی بابت کہا ہے کہ جانب داری برتتے ہیں یا اس طرح کا کچھ انداز ہوتا ہے، تو میری گذارش یہ ہے کہ اس کی تعیین کریں کہ کون سی دلیل ان کی رہ گئی جو پیش نہیں کی گئی جیسے مولانا ارشاد صاحب نے ایک مثال دی، اس سلسلے میں اس کا بھی خیال رکھا جائے کہ اگر کوئی ایسی بات جس سے حکم پر اثر پڑتا ہو وہ چھوٹ جارہا ہے تو اس کی تعیین کی جائے، لیکن اگر کوئی جزوی باتیں چھوٹ جاتی ہیں یا کوئی دلیل پیش کرنے میں کوتاہی نہیں برتی جاتی تو بنیادی طور پر اس سے اتفاق کرنا چاہئے نہیں تو پھر وضاحت کریں کہ فلاں دلیل میری پیش نہیں کی گئی، فلاں چیز باقی رہ گئی یا اس کی وجہ سے یہ اثر مرتب ہوتا ہے، یہی میں کہنا چاہتا ہوں۔

مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب:

میرا خیال یہ ہے کہ جتنی رائیں ہیں تلخیص کے اندر یا عرض مسئلہ کے اندر مختلف انداز سے آچکی ہیں، اب اس کے اندر بحث کرنا کہ ہماری رائے کا اچھی طرح جائزہ نہیں لیا گیا یا ان کی رائے کے اندر کچھ تبدیلی کی گئی، یہ لا حاصل ہوگا............۔

مولانا عزیز الرحمٰن صاحب:

میرا خیال ہے کہ تجزیہ کرتے وقت کوئی بھی شخص مختلف آراء کے درمیان ایک ایسی رائے کا احاطہ کرے جو سارے مقالہ نگار کو محیط ہو جائے یہ ممکن نہیں ہے، مولانا ارشاد صاحب نے جو اس سلسلے میں بات عرض کی ہے میں سمجھتا ہوں کہ مقالہ نگار اگر دو چار ہوں تو ان کی رائے کا احاطہ کیا جا سکتا ہے لیکن جب مقالہ نگار کثیر تعداد میں ہیں اور جیسا کہ مولانا زبیر صاحب نے کہا کہ اس کے درمیان سارے مقالہ نگار کا تجزیہ کرنا کیسے ممکن ہو سکتا ہے، ہاں یہ بات ملحوظ رہنی چاہئے کہ کوئی بات اپنی طرف سے مقالہ نگار کی طرف منسوب نہ کی جائے، اس میں احتیاط کی جائے۔

ایک آواز:

............(آواز صاف نہیں ہے)۔

مولانا عتیق احمد صاحب:

............(آواز صاف نہیں ہے)۔

مولانا محمد یحییٰ صاحب:

ایک عاقلہ بالغہ عورت اگر اپنے ولی کی اجازت کے بغیر غیر کفو میں نکاح کرتی ہے تو صبح کے عرض کی روشنی میں دو آراء سامنے آئی تھیں حنفی فقہ کے حوالے سے، ایک رائے مفتیٰ بہ قول کی تھی کہ اگر ولی کی اجازت کے بغیر غیر کفو میں نکاح کیا جاتا ہے تو وہ نکاح سرے سے منعقد ہی نہیں ہوگا، اور دوسری رائے یہ سامنے آئی تھی کہ ایک قول فقہ حنفی کا یہ ہے اور غالباً روایات واصول یہی ہیں کہ وہ نکاح اصلاً تو منعقد ہو جائے گا لیکن ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا، اگر ولی اجازت دیدے گا تو نکاح باقی رہے گا اور اگر ولی اجازت نہیں دے گا تو ولی کو حق ہوگا کہ اس کو فسخ کرادے قاضی کے ذریعہ۔ میں اس وقت جو بات کہنا چاہتا ہوں وہ صرف ایک علمی اور طالبعلمانہ اشکال اور سوال کے درجہ کی ہے، کسی رائے کے درجہ کی قطعاً نہیں، سوال میرا یہ ہے کہ خاص طور سے فقہ حنفی نے عاقلہ بالغہ عورت کے نکاح کے سلسلہ میں جو نقطۂ نظر اپنایا ہے وہ یہ ہے کہ ایک عاقلہ بالغہ عورت کو اپنے بارے میں، اپنے نفس کے بارے میں فیصلہ کرنے کی جو ذاتی خود مختاری شریعت نے سارے احکام میں عطا فرمائی ہے، فقہ حنفی اس کو ایک بنیادی اصول اور قاعدہ کلیہ کی صورت میں دیکھتی ہے، اور اس سلسلہ میں جو روایات اس قاعدہ کلیہ کے بظاہر مخالف فقہ حنفی کو ملتی ہیں، فقہ حنفی اس میں تاویل کرتی ہے اور اس کا وہ مفہوم بیان کرتی

ہے جو اس قاعدہ کلیہ اور اس عمومی ضابطے سے متفق ہو سکے، تو کیا ایسی صورت میں جب کہ کوئی عورت اپنا نکاح کسی غیر کفو سے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر کرتی ہے، اور ہمارے فقہاء ایسی صورت میں ولی کو اجازت یہ دیتے ہیں کہ وہ اس کو فسخ کرادے بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ بیان فرماتے ہیں کہ ایسا نکاح منعقد ہی نہیں ہوتا تو کیا یہ مسئلہ اس بنیادی اصول کے مخالف نہیں؟ اور اگر مخالف نہیں ہے تو ایسی صورت میں نکاح کے فسخ کرانے کا اور نکاح کے منعقد نہ ہونے کا سبب کیا ہے؟ کیا یہی مسئلہ کفاءت؟ تو کیا شریعت میں اس کی کوئی نظیر موجود ہے کہ مسئلہ کفاءت کو شریعت نے اتنی اہمیت دی ہو کہ اس کی بنیاد پر نکاح ہو ہی نہ؟ میں تو نہیں سمجھتا کہ شریعت نے کفاءت کو یہ درجہ دیا ہے، شریعت کے نصوص میں تو کم از کم کفاءت کے سلسلہ میں ایسی کوئی واضح نص میرے علم کی حد تک موجود نہیں ہے، یہ اصل میں وہ سوال ہے جو مجھے پیش کرنا تھا۔

ایک آواز:

اس سلسلہ میں مجھے ایک بات اور عرض کرنی ہے ـــــــ

مولانا عتیق احمد صاحب:

فقہ حنفی کے نقطۂ نظر سے یہ بات آپ کے سامنے آچکی ہے کہ عاقلہ بالغہ لڑکی اپنا نکاح کرنے کی مجاز ہے خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو، .... غیر کفو میں نکاح کرنے کی صورت میں نکاح منعقد تو ہو جائے گا لیکن ولی کو اعتراض کا حق ہوگا، ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے لڑکی اور لڑکے کے تعلق سے کہ عاقل بالغ لڑکا اپنی شادی کہیں بھی کرلے، کفو میں کرے، کفو سے باہر کرلے، اس میں کسی ولی کو اعتراض کا کوئی حق نہیں ہے، اور لڑکی نے اگر اپنی شادی کرلی ہے غیر کفو کے اندر تو ولی کو اعتراض کا حق ہوتا ہے یا دوسرے قول کے اعتبار سے نکاح منعقد نہیں ہوا، آخر اس فرق کی وجہ کیا ہے؟ اس سلسلہ میں ہمارے ذہن میں ایک بات ضرور ہوگی اور ہونی چاہئے کہ لڑکی اور لڑکے کے معاملے میں سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ لڑکا جب بالغ ہوگیا، بالغ ہونے کے بعد اس کے اپنے اخراجات، اپنے مسائل اس کے اپنے ذمہ ہیں، بالغ ہونے کے بعد اس کے باپ، اس کے بھائی سب اس کی ذمہ داری سے بری ہو جاتے ہیں، اس معنیٰ میں کہ اس کا خرچہ پورا کریں، اس کے مسائل کو حل کریں، اس کے علاوہ اگر لڑکی کا مسئلہ ہے اور لڑکی کا نکاح ناکام ہو جاتا ہے تو نکاح کے ناکام ہو جانے کی صورت میں وہ لڑکی پھر لوٹ کر اپنے گھر آئیگی شرعاً تو اس کے باپ کی ذمہ داری ہوگی، بھائی کی ذمہ داری ہوگی، اس کے اقرباء اور اولیاء کی ذمہ داری ہوگی کہ اس کا خرچہ بھی اٹھائیں اور اس کے جو مسائل ہوتے ہیں اس کو بھی برداشت کریں، یہ ..... انصاف کی بات ہے کہ لڑکے نے جو عقد کیا ہے اگر وہ عقد فیل ہوتا ہے ناکام ہوتا ہے تو اس تعلق کی کوئی ذمہ داری باپ پر نہیں آتی، بھائی پر نہیں آتی، اولیاء پر نہیں آتی، اور عاقلہ بالغہ لڑکی نے اگر خود نکاح کرلیا، بے جوڑ نکاح کرلیا ہے، جہاں پر نکاح بظاہر ٹکنے والا نہیں تھا تو اس نکاح کی ناکامی کے بعد لڑکی کے مسائل اولیاء کے سر آتے ہیں، اس لئے اولیاء کو اس کی فکر ضرور ہونی چاہئے۔ ایک بات اور میں عرض کروں کہ ائمہ ثلاثہ کے یہاں تو یہ مسئلہ شروع سے ختم ہو جاتا ہے کہ کوئی لڑکی ولی کے بغیر اگر کسی سے نکاح کرلے تو "لا نکاح

إلا بولي " کے تحت نکاح ہوا ہی نہیں، اس بحث سے الگ کہ نکاح کفو میں کیا ہو یا غیر کفو میں، اور فقہ حنفی کے نقطۂ نظر سے نکاح تو ہو جاتا ہے، اور اس کے بعد اگر نکاح بے جوڑ ہے جوڑ اس نے کیا ہے جہاں بظاہر نکاح کے نبھنے کا امکان نہیں تھا آثار وقرائن کے اعتبار سے .... اب ہمارے عزیز مولانا یحییٰ صاحب نے جو سوال ابھارا ہے، کفاءت کا مسئلہ انشاء اللہ مغرب بعد شروع ہوگا کہ کفاءت کو شریعت نے کیا اہمیت دی ہے اور کیوں اہمیت دی ہے؟ کس درجے تک اس کی اہمیت ہے؟ اس کے مسائل آپ کے سامنے انشاء اللہ مغرب بعد آئیں گے، اس پر گفتگو کریں گے کہ شریعت نے کفاءت کو کس حد تک اہمیت دی ہے اور اس کے اور کیا اسباب ہیں؟ بہر حال جو دو نقطۂ نظر ہیں فقہ حنفی کے، ظاہر الروایہ کے اعتبار سے ولی کو حق اعتراض حاصل ہو گیا، وہ قاضی کے یہاں جا کے مسئلے کو اٹھا سکتا ہے، اگر قاضی کو یہ یقین ہو جائے کہ نکاح بے جوڑ ہوا ہے تو اس نکاح کو فسخ کر سکتا ہے، یہ قاضی کی صوابدید پر ہے، اور دوسری روایت جو بعض فقہاء نے اختیار کیا ہے غیر ظاہر الروایہ ہے، اس میں یہ ہے کہ نکاح منعقد ہی نہیں ہوگا، اس کی وجہ جو بیان کرتے ہیں کہ مقدمہ لے جانا عدالت میں، مقدمہ قائم کرنا، اگر اعتراض ہو تو اس کو لے جانا، یہ تو مشکل مسئلہ ہے، تو سرے سے یہی بات کہہ دی جائے کہ نکاح ہوا ہی نہیں، بہر حال دو رائیں پائی جاتی ہیں، ظاہر الروایہ وہی ہے کہ نکاح منعقد ہو گیا اور ولی کو اعتراض کا حق ہے اور کفو کے مسئلہ کا جو تعلق ہے، اس کی جو اہمیت ہے، اس کی گفتگو انشاء اللہ بعد میں آئے گی..........

مولانا ولی اللہ قاسمی صاحب:

عاقلہ بالغہ عورت خود اپنا نکاح کر سکتی ہے یا نہیں، اس سلسلہ میں دو نقطۂ نظر مشہور ہیں: ایک جمہور ائمہ کی اور دوسرے حنفیہ کی، لیکن ایک تیسرا نقطۂ نظر بھی ہے جسے امام داؤد ظاہری نے اختیار کیا ہے، وہ یہ ہے کہ اگر باکرہ عورت ہے تو اسے تو خود نکاح کرنے کی اجازت نہیں دی جائے گی، لیکن اگر ثیبہ عورت ہے، اس کی پہلے شادی ہو چکی ہے تو وہ خود ہی اپنا نکاح کر سکتی ہے، علامہ شبیر احمد عثمانی نے فتح الملہم میں دلائل کے اعتبار سے اس کو قوی قرار دیا ہے، اور حقیقتاً دیکھا جائے کہ جو حنفیہ استدلال کرتے ہیں کہ عام طور پر قرآن کریم میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے وہ تمام تر آیتیں ثیبہ عورت یعنی شادی شدہ عورت ہی کے متعلق ہے، اور ایسے ہی احادیث میں جو واقعات ملتے ہیں اور جن میں عورتوں کی طرف نکاح کی نسبت کی گئی ہے ان میں بھی زیادہ تر شادی شدہ عورتوں ہی سے متعلق ہیں، تو کیا اس تیسرے نقطۂ نظر کو اختیار کرنے کی گنجائش ہے؟ جسے دلیل کے اعتبار سے علامہ عثمانی نے قوی قرار دیا ہے۔

مولانا ثمیر الدین قاسمی صاحب:

میں فقہ اور فتویٰ کے سلسلہ میں تو کچھ عرض نہیں کر رہا ہوں لیکن چونکہ میرا تعلق برطانیہ سے ہے تو برطانیہ، امریکہ اور یورپ کی صورت حال سے تھوڑی سی واقفیت میں کرانا چاہتا ہوں، اور وہ اس وجہ سے کہ آپ کا یہ فتویٰ پورے عالم میں شائع ہو رہا ہے اس وقت، اور سارے عالم کے مسلمان اس سے استفادہ کرتے ہیں، اور خاص طور پر یورپ اور امریکہ میں رہنے والے جو مسلمان ہیں خاص طور سے اردو داں، وہ اس سے بہت استفادہ کرتے ہیں، اس لئے ولایت کا مسئلہ ہمارے ملکوں میں امریکہ میں یورپ میں بہت ہی

خطرناک صورت میں ہے، اس لئے تھوڑی سی واقفیت آپ سے عرض کرنا چاہتا ہوں، ہمارے یہاں مسئلہ یہ ہے کہ بالغ لڑکی یعنی اٹھارہ سال کے بعد بلکہ سولہ سال کے بعد وہ خود مختار ہے قانونی اعتبار سے، Government کے اعتبار سے، چاہے باپ کتنا ہی کوشش کرے کہ فلاں جگہ شادی ہوجائے، اگر وہ نہیں چاہتی ہے تو قانونی اعتبار سے اس کو حق ہے کہ وہ شادی نہ کرے، اور اگر انہوں نے کہیں شادی کرلیا اور باپ چاہے کہ اس کو توڑ دے تو قانونی اعتبار سے اس کو کوئی خاص اختیار نہیں رہتا ہے بلکہ وہ حق برقرار رہے گا اور نکاح برقرار رہے گا، ایسی صورت حال میں ہمیں یہ سوچنا ہے کہ اگر نکاح کو ہم ناجائز قرار دے دیں تو یہ ساری لڑکیاں جو اس طرح شادی کررہی ہیں ان کا کیا حشر ہوگا، ایک بات مولانا نے کہا کہ لڑکی واپس لوٹتی ہے طلاق کے بعد، شوہر کے انتقال کے بعد یا کسی طور پر لڑکی واپس لوٹتی ہے باپ کی طرف، بھائی کی طرف، لیکن یورپ میں کچھ صورت حال یہ ہے کہ لڑکی خود برسر روزگار رہتی ہے، اور اگر کبھی برسر روزگار نہ رہی تو برطانیہ میں تو یہ ہے کہ اس کو اتنے اخراجات دیئے جاتے ہیں، اتنا اس کو خرچ دے دیا جاتا ہے کہ باپ کا یا بھائی کا قطعاً محتاج نہیں رہتی، گھر بھی، کھانا بھی، کپڑا بھی، ساری چیزیں اس کو دے دی جاتی ہیں، وہ محتاج نہیں رہتی ہے اپنے باپ کی، جب وہ محتاج نہیں ہے تو وہ قطعاً خیال نہیں کرتی کہ مجھے لوٹ کر کے واپس آنا پڑے گا، بلکہ اس کو پتہ ہے کہ میں خود برسر روزگار ہوں یا خود اپنے مقام پر کھڑی ہوں، اگر باپ اعتراض بھی کرے کہ نکاح نہیں ہونا ہے تو اس کے اعتراض سے کچھ نہیں ہوتا ہے، ایسی صورت حال میں اگر ہم نکاح کو بالکل باطل قرار دیں، میں یہ نہیں کہتا کہ آپ نہ قرار دیں، میرا موقف یہ نہیں ہے، لیکن یہ ضرور ہے کہ ایسی صورت حال میں ہم کیا فیصلہ کریں یا کس انداز سے فیصلہ کریں تاکہ ان لڑکیوں کا نکاح برقرار رہے یا حق اعتراض رہے والدین کو، یا کیا صورت اختیار کی جائے؟ چونکہ یہ مسئلہ صرف ایک ملک کا نہیں بلکہ پورے یورپ کا ہے اور امریکہ کا ہے، اس لئے آپ حضرات اس سلسلہ میں غور فرمائیں اور اخلاص کے ساتھ غور فرمائیں تاکہ ہمارا مسئلہ حل ہوجائے، ہمارے یہاں یہ مسائل بہت ہیں اور بھی کئی مسائل ہیں لیکن یہ مسئلہ بھی ساتھ ساتھ موجود ہے، اللہ تعالیٰ آپ سب کو جزائے خیر عطا فرمائے۔

مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب:

—— مولانا نے جو بات فرمائی ہے وہ ظاہر ہے کہ شریعت نے انہیں کے مزاج اور حال کی رعایت رکھتے ہوئے حکم رکھا ہے، اس کی نسبت سے فرمائی ہے، شریعت نے تو لڑکی کی ذمہ داری اولیاء پر اور اولیاء کے زیر نگرانی لڑکی کو رکھی ہے قبل البلوغ، اس کے بعد شادی ہوجائے، خدانخواستہ کوئی ایسی صورت حال پیش آئے تو شریعت —— پسند نہیں کرتی، اس لئے ذمہ داری وہیں جاتی ہے جہاں شادی سے پہلے یا بلوغ سے پہلے تھی، اور اس کا مکلف بنایا ہے، مولانا عتیق صاحب نے اس کی وضاحت کی اور یورپ کے معاشرے میں کیا ہوتا ہے یا الگ صورت حال ہے۔

مولانا صباح الدین ملک صاحب:

میں ایک اور پہلو کی طرف آپ کی توجہ دلانا چاہتا ہوں، قرآن کے جو نصوص اور سنت کے جو نصوص اور فقہاء کے جو نصوص

ہیں، وہ کچھ ایسے ہیں کہ دونوں جو نقطۂ نظر ہے ان کے لئے احتمالات کی گنجائش نکلتی ہے، میں اس کی طرف بھی توجہ دلانا چاہتا تھا کہ جو اسلام کا تصور مساوات اور عدل ہے، یعنی عورت اور مرد دونوں چونکہ انسان ہیں، ذی عقل اور ذی شعور ہیں، اور بااختیار ہیں، اور دونوں کو اسلامی شریعت میں ایک عدل اور مساوات دیا گیا ہے تو اس کو پیش نظر رکھا جانا چاہئے، اور یہ دیکھنا چاہئے کہ اگر کوئی شادی اس طرح ہو جاتی ہے یعنی اپنی عقل، اپنے اختیار اور اپنے ارادے اور جو اس کو مساوات کا درجہ ملا ہے، اس کے پیش نظر ایک لڑکی شادی کر لیتی ہے بالغ لڑکی تو اولیاء کو اس کے خلاف قضاء میں جانے کی، جا تو سکتا ہے وہ لیکن اس کو حیثیت اسی وقت حاصل ہونی چاہئے جب کہ اس شادی کے نتیجے میں اس پر کوئی ظلم ہو رہا ہو، یعنی شادی ایک بالغ لڑکی کا اپنا ذاتی اختیار ہے، اولیاء صرف اسی صورت میں اس کے خلاف مدعی بن سکتے ہیں جب کہ وہ یہ ثابت کریں کہ اپنی لڑکی کے اس اقدام سے اس کو کوئی نقصان پہونچ رہا ہے، کیونکہ ظلم کو شریعت نے رفع کرنے کا حکم دیا ہے، دو فریق ہیں ایک بیٹی ہے اور ایک باپ ہے، میں ولی کی مثال دے رہا ہوں، اگر بیٹی شادی کر لیتی ہے تو ظاہر ہے کہ اسلامی شریعت کی رو سے کسی بھی مومن فرد سے ایک لڑکی شادی کر سکتی ہے جیسا کہ اس کو اختیار ہے، لیکن اگر اس شادی سے اس ولی کو کوئی واقعی ضرر پہونچتا ہے اور وہ قضاء میں ثابت کر دے کہ اس شادی سے یعنی اس لڑکی کے Action سے اس کو نقصان پہونچ رہا ہے تو قاضی کا یہ فریضہ ہوگا کہ اس ظلم سے اس کو بچائے، چاہے اس کی جو بھی صورت اختیار کی جا سکتی ہو، تو اس تصور کو یعنی عدل و مساوات کو اگر سامنے رکھا جائے اور قرآن وسنت کے نصوص اور فقہاء کے نصوص کو سامنے رکھا جائے تو میرا خیال ہے کہ یہ ایک صورت نکل سکتی ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب:

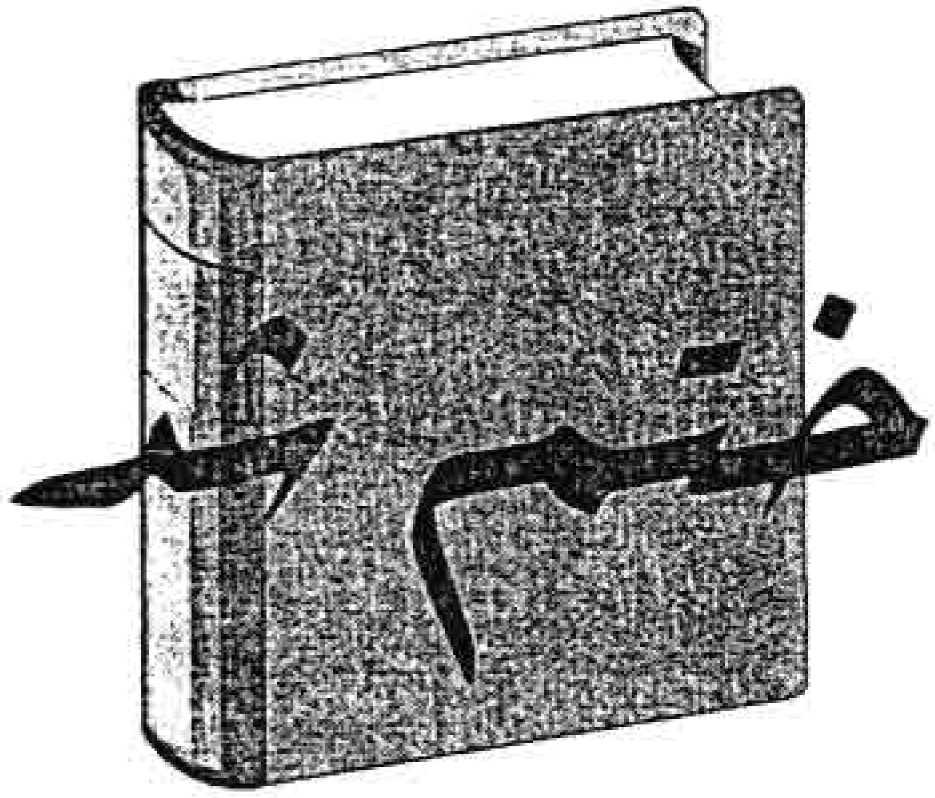
............(آواز صاف نہیں ہے)۔

مولانا عبیداللہ اسعدی صاحب:

......اور دوسری بات یہ ہے کہ حضرت مولانا تقی صاحب کے مدرسہ میں جو شیخ الحدیث تھے حضرت مولانا سبحان محمود صاحب، قدیم دارالعلوم کے فضلاء میں ہیں ان کا انتقال ہو گیا دن میں ساڑھے دس بجے، اس کی وجہ سے کچھ مولانا کے نظام سفر میں تبدیلی بھی ہوئی ہے، ان کے لئے دعاء مغفرت کی درخواست ہے۔ دوسرے ہماری اکیڈمی کے ایک نوجوان فعال کارکن ہیں جو اسی علاقے کے رہنے والے ہیں جناب صفدر صاحب، ان کے والد صاحب کا بھی انتقال تقریباً ساڑھے دس بجے یہیں پٹنہ میں ہو گیا اور ان کو اچانک جانا پڑا، ان کے لئے بھی دعاء مغفرت فرمائیں۔

(مولانا یعقوب اسماعیل منشی صاحب کی دعا پر اس نشست کا اختتام ہوا)

☆☆☆☆☆



اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے پتے

مفتی نظام الدین صاحب مرحوم	دارالعلوم دیوبند، ضلع سہارنپور، یوپی۔
ڈاکٹر وہبہ زحیلی صاحب	کلیۃ الشریعۃ، دمشق یونیورسٹی۔ سیریا۔
مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب	کوتھاپیٹ، ۲۔۳۶، پوسٹ بالاپور، حیدرآباد، اے پی۔
مولانا محمد رضوان القاسمی صاحب	ناظم دارالعلوم سبیل السلام، صلالہ بارکس، پوسٹ بالاپور، حیدرآباد، اے پی۔
مولانا برہان الدین سنبھلی صاحب	استاذ حدیث وفقہ، دارالعلوم ندوۃ العلماء، پوسٹ بکس نمبر ۹۳، لکھنؤ، یوپی۔
مفتی حبیب اللہ قاسمی صاحب	جامعہ اسلامیہ دارالعلوم مہذب پور، پوسٹ سنجر پور، ضلع اعظم گڈھ۔۲۲۳۲۲۷، یوپی۔
مفتی محبوب علی وجیہی صاحب	نزد ذوالفقار اسکول، انگوری باغ، رامپور، یوپی۔
مولانا شمس پیرزادہ مرحوم	ادارہ دعوۃ القرآن، ۵۹، محمد علی روڈ، ممبئی۔
مفتی جمیل احمد نذیری صاحب	جامعہ عربیہ عین الاسلام، محلہ نوادہ، مبارکپور، ضلع اعظم گڈھ، یوپی۔
مولانا محمد صدر عالم قاسمی صاحب	استاذ جامعہ عربیہ عین الاسلام، نوادہ، مبارکپور، ضلع اعظم گڈھ، یوپی۔
مولانا فرحت افتخار قاسمی صاحب	استاذ جامعہ عربیہ عین الاسلام، نوادہ، مبارکپور، ضلع اعظم گڈھ، یوپی۔
مولانا ابوسفیان مفتاحی صاحب	استاذ حدیث جامعہ مفتاح العلوم، شاہی کٹرہ، مئو۔۲۷۵۱۰۱۔
مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب	ناظم الجامعۃ العربیہ اشرف العلوم، مقام و پوسٹ کنہواں، وایا پریہار، ضلع سیتامڑھی، بہار۔
قاری ظفر الاسلام قاسمی صاحب	شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم مئو ناتھ بھنجن۔۲۷۵۱۰۱، یوپی۔
ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی صاحب	شعبہ معاشیات، علی گڈھ مسلم یونیورسٹی، علی گڈھ۔۲۰۲۰۰۲، یوپی۔
مفتی نسیم احمد قاسمی صاحب	نائب ناظم امارت شرعیہ بہار و اڑیسہ، پھلواری شریف، پٹنہ، بہار۔
مولانا ظفر عالم ندوی صاحب	استاذ دارالعلوم ندوۃ العلماء، پوسٹ بکس نمبر ۹۳، لکھنؤ، یوپی۔
مفتی شیر علی صاحب	دارالعلوم فلاح دارین، ترکیسر، ضلع سورت۔۳۹۴۱۷۰، گجرات۔
مفتی عبدالرحیم قاسمی صاحب	ناظم جامعہ حسینیہ خیر العلوم، مسجد منشی حسن خان، نور محل روڈ، بھوپال ۴۶۲۰۰۱، مدھیہ پردیش۔
مولانا راشد حسین ندوی صاحب	مدرسہ ضیاء العلوم، میدانپور، تکیہ کلاں، رائے بریلی، یوپی۔

مولانا خورشید احمد اعظمی صاحب	محلہ رگھوناتھ پورہ، مئوناتھ بھنجن۔۲۷۵۱۰۱، یوپی۔
مولانا عبدالحنان صاحب	ناظم جامعہ اسلامیہ قاسمیہ، مقام وپوسٹ بالاساتھ، وایارائے پور، ضلع سیتامڑھی، بہار۔
مولانا محمد ابوالحسن علی صاحب	شیخ الحدیث دارالعلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا، عیدگاہ روڈ، بھروچ، گجرات۔
مولانا خورشید انور اعظمی صاحب	استاذ حدیث وفقہ، جامعہ مظہر العلوم، گول گڈھا، وارانسی۔۲۲۱۰۰۱، یوپی۔
مولانا ارشاد احمد اعظمی صاحب	استاذ جامعہ اسلامیہ عربیہ، موتیاپارک، بھوپال۔۴۶۲۰۰۱، مدھیہ پردیش۔
مولانا مفتی محمد احسان صاحب	مفتی دارالافتاء، دارالعلوم وقف، دیوبند، سہارنپور، یوپی۔
مولانا محمد ثناء الہدیٰ قاسمی صاحب	مدرسہ احمدیہ ابابکرپور، ضلع ویشالی۔۸۴۴۱۱۲، بہار۔
مولانا عبدالقیوم پالنپوری صاحب	استاذ جامعہ نذیریہ، کاکوسی، مہسانہ، گجرات۔
مولانا عبدالرشید قاسمی صاحب	رشید بکڈپو، گوریني، کھیتاسرائے، ضلع جونپور، یوپی۔
مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی صاحب	مدرسہ اسلامیہ شکرپور، پوسٹ بھروارہ، وایا سنگھواڑہ، ضلع دربھنگہ، بہار۔
مولانا محمد اسعد اللہ قاسمی صاحب	مدرسہ قاسمیہ تعلیم الاسلام، سٹھلہ، موانہ، ضلع میرٹھ۔۲۵۰۴۰۲، یوپی۔
مولانا محمد روح الامین صاحب	ممبر سنٹرل مجلس شوری، اسلام پرچار سمیتی، کیلابون مسجد کیمپس، ڈھاکہ۔۱۰۰۰، بنگلہ دیش۔
مولانا محمد امین صاحب	الامین منزل، پوسٹ فتح آباد، چٹاگام۔۴۳۳۵، بنگلہ دیش۔
مولانا تنویر عالم قاسمی صاحب	استاذ الجامعۃ العربیہ اشرف العلوم، مقام وپوسٹ کنہواں، وایا پریہار، ضلع سیتامڑھی، بہار۔
مفتی جمال الدین قاسمی صاحب	مفتی دارالعلوم، شیورام پلی، حیدرآباد۔۵۰۰۰۵۲، اے پی۔
مولانا سید اسرار الحق سبیلی صاحب	استاذ جامعۃ القرآن، اکبرباغ، حیدرآباد۔۵۰۰۰۳۶، اے پی۔
مولانا سراج الدین قاسمی صاحب	استاذ جامعہ سبیل الرشاد، محلہ اونچے پور، قصبہ گڈھی سلیم پور، ضلع امروہہ۔۲۴۴۲۲۶، یوپی۔
مولانا ابراہیم گجیا فلاحی صاحب	پوسٹ بارڈولی، گجرات۔
مولانا عبداللطیف پالنپوری صاحب	استاذ مدرسہ جامعہ نذیریہ، کاکوسی، مہسانہ، ضلع پٹن، گجرات۔
مولانا عطاء اللہ قاسمی صاحب	استاذ جامعہ عربیہ امدادالعلوم، کوپاگنج، ضلع مئوناتھ بھنجن، یوپی۔
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی صاحب	بھیونڈی، مہاراشٹرا۔
مولانا عبدالرحمٰن پالنپوری صاحب	دارالافتاء، دارالعلوم چھاپی، تحصیل وڈگام، ضلع بناس کانٹھا، گجرات۔۳۸۵۲۱۰۔
مفتی محمد ضیاء الحق قاسمی صاحب	استاذ جامعہ عربیہ بیت العلوم، جعفرآباد، دہلی۔۱۱۰۰۵۳۔

ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی صاحب	دار القدرت۔ ۱۵۵، ادیاگری، سکینڈ اسٹیج، میسور۔ ۱۹، کرناٹک۔
مولانا محمد عبداللہ طارق صاحب	رحمت اللہ بلڈنگ، بستی حضرت نظام الدین۔ نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۱۳۔
مولانا اختر امام عادل صاحب	جامعہ ربانی، مقام منوروا شریف، پوسٹ سوہما، وایا بتھان، ضلع سستی پور۔ ۸۴۸۲۰۷، بہار۔
مفتی اسماعیل بھد کودروی صاحب	دار العلوم عربیہ اسلامیہ، مقام و پوسٹ کنتھاریہ، ضلع بھروچ۔ ۳۹۲۱۶۲، گجرات۔
مولانا بدر احمد مجیبی صاحب	المعہد العالی للتدریب فی القضاء والافتاء، امارت شرعیہ، پھلواری شریف، پٹنہ، بہار۔
مولانا محمد شاہد قاسمی صاحب	استاذ مدرسہ اسلامیہ چہرا کلاں، ڈاکخانہ بکساواں، وایا۔ مہوا، ضلع ویشالی، بہار۔
مولانا فیاض عالم قاسمی صاحب	دار القضاء، تھانے، مہاراشٹرا۔
مولوی محمد اسعد فلاحی پالنپوری صاحب	متعلم فی الافتاء، دار العلوم فلاح دارین، ترکیسر، سورت، گجرات۔
مولوی وصی احمد قاسمی صاحب	متعلم المعہد العالی للتدریب فی القضاء والافتاء، امارت شرعیہ، پھلواری شریف، پٹنہ، بہار۔
مولوی ارشاد احمد قاسمی صاحب	" " "
مولوی محمد منت اللہ قاسمی صاحب	" " "
مولوی محمد انظار عالم قاسمی صاحب	" " "
مولوی محمد شاہد القاسمی صاحب	" " "
مولوی نوشاد عالم ندوی صاحب	متعلم المعہد العالی للتدریب فی القضاء والافتاء، دار العلوم ندوۃ العلماء، پوسٹ بکس ۹۳، لکھنؤ۔

☆☆☆☆☆

جدید فقہی مباحث

احکام شرعیہ میں تبدیلی حقیقت کے اثرات

بحث و تحقیق

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا

بانی

حضرت مولانا قاضی مفتی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب رحمۃ اللہ علیہ

جلد (۱۸)

ناشر

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی

..................جملہ حقوق محفوظ ہیں..................

Islamic Fiqh Academy (India) مجمع الفقہ الاسلامی (الهند)

اجازت نامہ سلسلۂ مطبوعات اسلامی فقہ اکیڈمی

محترمی نعیم اشرف نور، فہیم اشرف نور سلمہم اللہ تعالی: السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

دعائے عافیت دارین اللہ تعالی آپ حضرات کی دینی وعلمی خدمات کو قبول فرمائے اور دینی ودنیاوی ترقیات سے نوازیں، آمین۔
اسلامی فقہ اکیڈمی کی جملہ مطبوعات کی پاکستان میں اشاعت وطباعت وتقسیم کے لیے آپ کے ادارے ''ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ'' کو اجازت دی جاتی ہے، اور پاکستان میں یہ حق صرف آپ کے ادارے کو حاصل رہے گا۔ تمام پرسان احوال کو میرا سلام پہنچادیں۔

والسلام مجاہد الاسلام قاسمی

صدر اسلامی فقہ اکیڈمی

باہتمام............................نعیم اشرف نور

ناشر............................ادارۃ القرآن گلشن اقبال

کراچی، فون: 021-34965877

اشاعت............................۲۰۰۹ء

ڈسٹری بیوٹرز

☆مکتبۃ القرآن، بنوری ٹاؤن کراچی 021-34856701

مرکز القرآن اردو بازار کراچی 021-32624608

ملنے کے پتے

☆ادارۃ الاشاعت اردو بازار کراچی 021-32631861

☆بیت القرآن اردو بازار کراچی 021-32630744

☆ادارۃ المعارف دار العلوم کورنگی 021-35032020

☆مکتبہ معارف القرآن دار العلوم 021-35031565-6

☆ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ H-8/1 اسلام آباد

☆ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور 042-37353255

☆بیت العلوم نابھہ روڈ پرانی انارکلی لاہور 042-37352483

☆مکتبہ رحمانیہ لاہور 042-37334228

☆مکتبہ رشیدیہ سرکی روڈ کوئٹہ 2668657

أشهد أن محمداً رسول الله

بسم الله الرحمن الرحيم

فہرست مضامین

تیسرا باب: فقہی نقطۂ نظر

مفصل مقالات:

مختصر مقالات

ابتدائیہ

اللہ تعالی نے دنیا میں جو چیزیں پیدا کی ہیں، ان کو تغیر وتبدل کا محل بھی بنایا ہے، وہ مختلف تبدیلیوں کے مرحلہ سے گزرتی ہیں، یہ تبدیلیاں صورت کے اعتبار سے بھی وجود میں آتی ہیں اور اشیاء کی صفات وخصوصیات میں بھی تبدیلی رونما ہوتی ہے، بلکہ علماء منطق کے نزدیک اس دنیا کے فانی ہونے کی دلیل ہی یہ ہے کہ یہاں کی ہر شئ تغیر پذیر ہے اور جو شئ تغیر پذیر ہوتی ہے وہ فانی بھی ہوتی ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ کوئی مخلوق فنا کے عیب سے محفوظ نہیں، یہ صرف خالق کائنات کی شان ہے کہ اس کی ذات وصفات فنا کی خامی سے مبرا ہے۔

اشیاء میں تغیر درحقیقت انسان کے لئے بہت بڑی رحمت ہے، خود انسان کا وجود اسی تغیر کا نتیجہ ہے، انسان ایک قطرۂ ناپاک سے اتنے خوبصورت قالب (احسن تقویم) کے سانچہ میں ڈھال دیا گیا ہے، یہ تبدیلئ حقیقت ہی کا فیض ہے، جو دانہ اور پھل ہم کھاتے ہیں وہ بھی قدرت کی طرف سے مسلسل تغیر کے عمل کے ذریعہ وجود میں آتے ہیں، قرآن مجید نے خاص طور پر جانوروں کے دودھ کا ذکر کیا ہے، ایسی مفید، نفع بخش اور صاف ستھری غذا اسی گھاس پھونس کی بدلی ہوئی شکل ہے، چنانچہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وإن لکم فی الأنعام لعبرة، نسقیکم مما فی بطونه من بین فرث ودم لبناً خالصاً سائغاً للشاربین**" (النحل:۶۶)۔

بہت سی پاک چیزیں تغیر کی وجہ سے ناپاک ہو جاتی ہیں، انسان جو غذائیں کھاتا اور جو مشروبات پیتا ہے، وہ بنیادی طور پر پاک اور حلال ہوتی ہیں، اسی کی بدلی ہوئی شکل انسانی فضلات کی ہے، جن کے ناپاک ہونے پر اتفاق ہے، پھلوں کا رس حلال ہے، لیکن جب یہ شراب

کی صورت اختیار کرلے تو اب حرام ہے۔اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں،لیکن ایک اس کا برعکس پہلو ہے،بعض دفعہ ناپاک چیزیں مکمل طور پر تبدیل ہوجاتی ہیں،جیسے گوبر کو جلایا گیا اور اب وہ راکھ بن گیا،کوئی حرام چیز نمک کی کان میں رکھ دی گئی،اب وہ مکمل طور پر نمک بن گئی،یا شراب میں کوئی ایسا جزء ڈال دیا گیا کہ نشہ کی کیفیت ختم ہوگئی اور شراب سرکہ بن گئی،پھر کیا اس صورت میں بھی تبدیلی کی وجہ سے حکم میں تبدیلی آئے گی؟ کیا اب وہ ناپاک شی پاک اور حرام چیز حلال سمجھی جائے گی؛اس میں فقہاء کے دو نقاط نظر پائے جاتے ہیں:ایک نقطۂ نظر یہ ہے کہ اس صورت میں بھی حکم بدل جائے گا،یہ حنفیہ کی رائے ہے،دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جو چیز ایک دفعہ ناپاک ہوچکی وہ ہمیشہ ناپاک ہی رہے گی،اسی طرح جس چیز پر ایک دفعہ حرام ہونے کا حکم لگ چکا،اس سے ہمیشہ یہی حکم متعلق رہے گا۔

حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ شریعت میں حلال وحرام اور پاکی وناپاکی کے احکام اشیاء سے متعلق ہیں،جب ان اشیاء کی حقیقت بدل گئی،تو اب اس کا حکم بھی بدل جانا چاہئے؛لیکن سوال یہ ہے کہ اشیاء کی حقیقت بدلنے سے کیا مراد ہے؟ یہ بڑا اہم مسئلہ ہے؛کیونکہ دو قریبی اصطلاحات ہیں اور ان میں فرق کرنا ضروری ہے،ایک ہے اشیاء کا اختلاط اور اس کی وجہ سے کسی جز کا بہ مقابلہ دوسرے اجزاء کے مغلوب ہوجانا،اور ایک ہے کسی شی کا اپنی حقیقت کو کھودینا اور اس کا مکمل طور پر تبدیل ہوجانا،پہلی صورت میں حکم بدلتا نہیں ہے،بلکہ حلال وحرام کا اختلاط ہوجائے،تو احتیاطاً حرام کو غالب شمار کیا جاتا ہے اور حرام ہوجانے کا حکم لگایا جاتا ہے،چنانچہ فقہ کا مشہور قاعدہ ہے: ''إذا اجتمع الحلال والحرام فغلب الحرام''،جیسے ایک بالٹی پانی میں اگر ایک گلاس شراب ڈال دی جائے،تو گویہ اس کا بہت ہی مغلوب جز ہوگا؛لیکن یہ پورا پانی ناپاک سمجھا جائے گا،احکام میں تبدیلی حقیقت میں تبدیلی سے ہوتی ہے،اب سوال یہ ہے کہ حقیقت میں تبدیلی سے کیا مراد ہے؟ کیمیاوی طور پر شی کے اجزاء کا بدل جانا یا اس شی کی صفات وخصوصیات کا تبدیل

ہو جانا؟

یہ ایک اہم اور دقیق موضوع ہے اور متعدد شرعی مسائل اس سے متعلق ہیں، خاص کر جلاٹین اور الکحل ایسی چیزیں ہیں، جن کا استعمال غذا اور دواء میں کثرت سے ہوتا ہے، اسی پس منظر میں اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا نے تیرہویں فقہی سمینار منعقدہ جامعہ سید احمد شہید کٹولی (یوپی) میں ایک موضوع ''انقلاب ماہیت'' کا بھی رکھا تھا، جس میں بنیادی طور پر یہ بحث کی گئی تھی کہ کس تبدیلی پر تبدیلی ماہیت کا اطلاق ہوگا؟ اور اسی کے ذیل میں الکحل اور جلاٹین کے موضوعات بھی زیر بحث آئے تھے، چنانچہ اس مجموعہ میں فقہاء وارباب افتاء کے مقالات بھی ہیں اور موضوع کے فنی پہلو پر ماہرین کی تحریریں بھی شامل ہیں، اس سلسلہ میں محبی فی اللہ جناب ڈاکٹر محمد اسلم پرویز خاص طور پر شکریہ کے مستحق ہیں کہ انہوں نے سمینار کے دوران بھی فنی لحاظ سے صورت مسئلہ کی بڑی اچھی تفہیم کی اور نقل ہونے کے بعد نظر ثانی کرتے ہوئے مزید اس کے نوک پلک سنوار دیئے، نیز دیگر مجلات کی طرح اسے بھی مختلف ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے اور تجاویز کو شروع میں رکھا گیا ہے، جو سمینار کا لب لباب ہے، مولانا امتیاز احمد قاسمی رفیق شعبۂ علمی نے بڑی توجہ کے ساتھ اس کی ایڈیٹنگ اور ترتیب کی خدمت انجام دی ہے، اللہ تعالی ان کو جزاء خیر عطا فرمائے اور اکیڈمی کی اس پیشکش کو مقبول ونافع بنائے۔

خالد سیف اللہ رحمانی
(جنرل سکریٹری)

۱۰؍شعبان المعظم ۱۴۲۹ھ
۱۳؍اگست ۲۰۰۸ء

عرض داعی

حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ ☆

مجمع الفقہ الاسلامی الہند کے تیرہویں فقہی سمینار میں آپ اصحاب علم و دانش کو خوش آمدید کہتے ہوئے میں اپنا دل ایک عجیب پُر کیف احساس سے لبریز پاتا ہوں، اس احساس میں سب سے بڑا حصہ اس ذات یکتا و برحق تعالی شانہ کے لئے جذبات امتنان واحسان کا ہے جس نے ہم ناتواں بندوں کو اپنی شریعت کی خدمت کی توفیق مرحمت فرمائی، پھر آپ تمام اہل علم وفضل کے لئے تشکر کا ہے جن کی علمی وعملی معاونت سے فقہ وتحقیق کی وادی سنگلاخ کا یہ قافلہ جواں ہمتی کے ساتھ رواں دواں ہے۔

یادش بخیر کہ آج سے بارہ سال قبل جس شدید ضرورت سے بے چین ومضطرب ہوکر چند دوستوں نے اکیڈمی کی داغ بیل ڈالی تھی، اس کرم وتوفیق پر بارگاہ ایزدی میں فریضہ شکر بجالانے کے لئے ہمارے پاس الفاظ نہیں کہ اکیڈمی کا یہ پوداس عرصہ میں کتنے برگ وبار اور ثمر لاچکا ہے، آج ہم تیرہویں فقہی سمینار میں اکٹھے ہوئے ہیں، گذشتہ بارہ سمیناروں میں اقتصادی، تجارتی، طبی ومعاشرتی اور اصولی قسم کے ۳۶/موضوعات زیر بحث لائے گئے اور ان پر آپ حضرات کے فیصلے امت کے سامنے آئے، ان فیصلوں سے بہت سارے مسائل میں امت مسلمہ کو رہنمائی ملی اور ہندوستان سے باہر بھی آپ کے فیصلوں کے حوالے دیئے گئے۔ ان سمیناروں

☆ بانی اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا۔

میں تقریباً ڈیڑھ ہزار مقالات پیش کئے گئے جو جدید فقہی سرمایہ میں وقیع اضافہ کی حیثیت رکھتے ہیں، اوران کا بڑا حصہ مطبوعہ شکل میں تشنہ کامان علم وتحقیق کو سیراب کررہا ہے۔

آج ہمارے گردوپیش کے جو حالات ہیں انہیں دیکھ کر ایسا لگتا ہے کہ اس جیسی اکیڈمی اور ایسی بحث وتحقیق کی ضرورت پہلے سے دوچند ہوتی جارہی ہے، حالات میں جو تبدیلی پہلے برسوں میں آیا کرتی تھی اب وہ مہینوں نہیں دنوں بلکہ گھنٹوں کی رفتار سے آنے لگی ہے، اور ہر تبدیلی کے ساتھ مسائل ومشکلات کا ایک انبار سا آرہا ہے، ہمیں اس بات کا اطمینان ہے اور اس پر اللہ کا شکر بجالاتے ہیں کہ اکیڈمی نے نئے موضوعات ومسائل پر سوچنے، غور وتحقیق کرنے اور طویل مطالعہ وجستجو کی روشنی میں ان کے شرعی حل پیش کرنے کی فکر اور عمل رکھنے والی ایک نسل تیار کردی ہے، پڑھنے اور لکھنے کا ذوق پیدا ہوگیا ہے اور ہمارے یہ فاضل اصحاب افتاء وتحقیق اس ڈگر پر اپنا سفر جاری رکھیں گے۔

حضرات گرامی قدر! علمی تحقیق وتنقید زندگی کی علامت ہوتی ہے، اور اس سے علم وقوم کو جلا ملتی ہے، ان فقہی سمیناروں میں بھی ہم آپ بیٹھ کر علمی تحقیق کرکے مسائل معلوم کرتے ہیں، یہ اس امت کا ایک امتیازی وصف ہے، اور اس کی پوری تاریخ میں یہ تسلسل مختلف سطحوں پر جاری رہا ہے اور مستقبل میں بھی زندگی کے ساتھ اسلامی شریعت کی ہم آہنگی اسی علمی تنقیح وتحقیق سے وابستہ ہے۔

آج جس طرح کے انتہائی پیچیدہ مسائل سے ہم دوچار ہیں اور امت مسلمہ جن جدید مشکلات کے شرعی حل کے لئے علماء امت کی طرف دیکھ رہی ہے، اللہ کا لاکھ لاکھ شکر واحسان ہے کہ اسلامی شریعت میں ایسے اصول وہدایات اور ایسی بنیادی رہنمائیاں موجود ہیں جن سے ان مسائل ومشکلات کا حل نکالا جاسکتا ہے، ہمارے لئے یہ بھی مقام اطمینان ہے کہ اسلام کے دور اولین اور صحابہ کرام وتابعین عظام سے لے کر ائمہ مجتہدین، فقہاء ومحدثین اور اسلاف امت تک

نے نئے مسائل کے حل کے باب میں ہمارے لئے واضح نقوش راہ چھوڑے ہیں، اور ہم کو آج بھی ان راہوں پر چل کر اور ان مناہج کو اپنا کر مسائل کا حل نکالنا چاہئے۔

حضرات علماء کرام! مسائل پر غور وخوض میں سب سے پہلا مرحلہ مسائل کی تنقیح وتصویر کشی کی ہے، اس پہلو سے ہم دیکھتے ہیں کہ جو مسائل ہمارے سامنے پیش آرہے ہیں ان کی کئی قسمیں ہیں:

ایک قسم ان مسائل کی ہے جو آج کی پیداوار نہیں بلکہ قدیم ہیں لیکن وہ آج نئے نام کے ساتھ اور نئی شکل میں سامنے آئے ہیں، جیسے حرام مشروبات کی نئی اقسام، سودی کاروبار کی نئی شکلیں، ظلم واستحصال کے نئے ہتھکنڈے۔

دوسری قسم ایسے مسائل کی ہے جو پہلے سے موجود تھے لیکن ان سے شریعت کا جو مقصود تھا آج وہ پورا نہیں ہورہا ہے بلکہ اس کے برعکس عدل کی جگہ پر ظلم مرتب ہورہا ہے، جیسے اولیاء کے اختیارات، شوہروں کے ظالمانہ تصرفات، کرنسی کی قوت خرید میں گراوٹ سے پیدا ہونے والی مشکلات۔

تیسری قسم میں ایسے مسائل ہیں جو عرف اور رواج کی تبدیلی سے پیدا ہوئے ہیں، پہلے جو عرف تھا اس کے مطابق احکام دیئے گئے تھے، لیکن اب عرف بدل گیا ہے جیسے معاملات اور تجارت میں نئے نئے عرف کا عموم، نکاح سے متعلق مختلف امور میں بدلتا عرف وغیرہ۔

چوتھی قسم ان مسائل کی ہے جو اصلاً تو قدیم ہیں، لیکن ان کے وسائل اور ذرائع جدید ہیں، جیسے سفر کے جدید ذرائع اور ان سے پیدا ہونے والے مسائل، کھانے پینے کے جدید وسائل، ثبوت وتفتیش کے جدید طریقے، اعلان واشتہار کے جدید وسائل وغیرہ۔

پانچویں قسم میں ایسے مسائل آتے ہیں جو جدید نظام حکومت اور مخلوط آبادیوں میں اصولی نوعیت کے پیدا ہورہے ہیں جیسے غیر مسلم حکومت کے ماتحت بسنے والی اقلیتوں کے متنوع مسائل۔

چھٹی قسم ایسے مسائل کی ہے جو جدید ترقیات کے نتیجہ میں نئے پیدا ہوئے ہیں، قدیم اسلامی معاشرہ ان سے نا آشنا تھا جیسے میڈیکل سائنس کے میدان میں ہونے والی حیرت انگیز ترقیاں، کلوننگ، مصنوعی بارآوری، اعضاء کی پیوند کاری، انشورنس، شیئرز، بلڈ بنک، اور دودھ بنک سے آگے بڑھ کر منی بنک، تجارت کے جدید تصورات، قبضہ کی نئی شکلیں، معاہدات کے جدید طریقے، جنگ وحرب میں استعمال ہونے والے نئے آلات واسلحے، دفاع اور احتجاج کے جدید طریقے وغیرہ۔

ان مختلف قسم کے مسائل میں اسلامی حل کی جستجو وتلاش یکساں نہیں ہوگی، بلکہ ہر قسم کی نوعیت کو سامنے رکھتے ہوئے شریعت کے اصول وکلیات اور روح ومزاج کے مطابق احکام دیئے جائیں گے۔

گرامی قدر علماء کرام! آپ اچھی طرح واقف ہیں کہ شریعت پوری کی پوری عدل ومصلحت پر مبنی ہے، احکام شرع لوگوں کے مصالح کے لئے مرتب ہوئے ہیں، مشہور عالم وفقیہ علامہ شاطبی لکھتے ہیں: "إن الأحكام شرعت لمصالح العباد" (الموافقات ۲/ ۳۱۸)۔ علامہ ابن القیم کی یہ عبارت آپ کے پیش نظر ہوگی کہ "فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها التأويل (اعلام الموقعین ۳/ ۵)، تمام احکام شرع کا مقصود صرف پانچ مقاصد کی تکمیل ہے یعنی انسان کے دین، جان، مال، عقل اور آبرو کا تحفظ۔

آپ سے زیادہ اس بات سے بھی واقف کون ہوگا کہ احکام شرع تمام کے تمام یکساں مرتبہ ودرجہ کے نہیں ہیں، بلکہ شرعی احکام کے مراتب اور مدارج مختلف ہیں، اور ان کی رعایت

میں ذرا سی کوتاہی شریعت کی روح سے بہت دور لے جاسکتی ہے، ان مدارج احکام کا تعلق حالات کے فرق اور اشخاص کے فرق سے بھی ہے اور تمام احوال کے لئے اور تمام اشخاص کے لئے ایک ہی مسئلہ میں احکام یکساں نہیں ہوسکتے۔

تیسری اہم ترین بات یہ بھی ہے کہ شریعت کا جو سرمایہ ہمارے سامنے ہے ان میں کچھ مسائل منصوص ہیں اور کچھ غیر منصوص واجتہادی، جن میں اجتہاد جاری رہے گا، نہ تو منصوص مسائل کو غیر منصوص کا درجہ دیا جاسکتا ہے اور نہ غیر منصوص کو منصوص کا، منصوص مسائل میں بھی کچھ ایسے ہیں جن کی بنیاد کسی علت یا کسی عرف پر ہے اور اس علت یا عرف کی تبدیلی سے احکام میں تبدیلی آسکتی ہے۔

علامہ ابن القیم نے اعلام الموقعین میں ایسی متعدد احادیث کو یکجا کیا ہے جن میں صاحب شرع علیہ الصلاۃ والسلام نے احکام کے علل اور ان میں موثر اوصاف کا ذکر فرمایا ہے، ابن القیم کے الفاظ ہیں: "وقد ذکر النبیﷺ علل الأحکام والأوصاف المؤثرة فیها لیدل علی ارتباطها بها وتعدیها بتعدی أوصافها وعللها" آگے وہ لکھتے ہیں: "وقد کان أصحاب رسول اللہﷺ یجتهدون فی النوازل ویقیسون بعض الأحکام علی بعض ویعتبرون النظیر بنظیره" (اعلام الموقعین ۱/ ۱۵۵)۔

احکام پر عادات ورواج کی اثر اندازی سے متعلق علامہ شاطبی تحریر فرماتے ہیں:

"العوائد أیضا ضربان بالنسبة ا لی وقوعها فی الوجود، أحدهما العوائد العامة التی لا تختلف بحسب الأعصار والأمصار والأحوال کالأکل والشرب والفرح والحزن والذم... والثانی العوائد التی تختلف بحسب الأعصار والأمصار والأحوال کهیئات اللباس والمسکن.... وأما الثانی فلا یصح أن یقضی به علی من تقدم البتة حتی یقوم دلیل علی الموافقة من خارج فا ذ ذاك

یکون قضاء علی ما مضی بذلك الدلیل لا بمجری العادة" (الموافقات ۲/ ۴۹)۔

اور علامہ ابن عابدین لکھتے ہیں: "ان فی نزع الناس عن عاداتھم حرجاً عظیماً" (نشر العرف)۔

دوسری جانب ہمارے شرعی سرمایہ میں جہاں کچھ ایسے مسائل ہیں جن پر علماء امت کا اجماع ہو چکا ہے، اوران میں کوئی نئی رائے اپنانا خرق اجماع ہوگا، وہیں کچھ دوسرے مسائل ایسے بھی ہیں جن میں علماء امت میں اختلاف رہا ہے، ایک مسئلہ میں دورائیں یا متعدد آراء رہی ہیں، اور ہر رائے کے قائلین میں بڑے مجتہدین اوران کے دلائل ہیں، بلکہ متعدد مسائل ایسے ہیں جن میں دور صحابہ سے اختلاف رائے چلا آرہا ہے، حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے اپنی شاہکار تصنیف حجۃ اللہ البالغہ میں صحابہ کرام کے اختلاف کے اسباب پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے: "فرأی کل صحابی ما یسره الله له من عبادته وفتاواه وأقضیته فحفظها وعقلها وعرف لکل شیئ وجها من قبل حفوف القرائن به فحمل بعضها علی الاباحة وبعضها علی النسخ لأمارات وقرائن کانت کافیة عنده" آگے لکھتے ہیں: "فکثرت الوقائع ودارت المسائل فاستفتوا فیها فأجاب کل واحد حسبما حفظه أو استنبط وان لم یجد فیما حفظه أو استنبط ما یصلح للجواب اجتهد برأیه وعرف العلة التی أدار رسول اللهﷺ علیها الحکم فی منصوصاته فطرد الحکم حیثما وجدها لا یألوا جهداً فی موافقة غرضه علیه الصلاة والسلام فعند ذلك وقع الاختلاف بینهم" (حجۃ اللہ البالغہ ۱/ ۱۴۱)۔

حضرت شاہ صاحب محدث دہلوی نے مثالیں دے کر بتایا ہے کہ صحابہ کرام اوران کے بعد تابعین اور بعد کے فقہاء کے مابین دلائل کی بنیاد پر متعدد مسائل میں اختلافات واقع ہوئے، وہ لکھتے ہیں: "وقد کان فی الصحابة والتابعین ومن بعدهم من یقرأ البسملة ومنهم من لا یقرؤها ومنهم من یجهر بها ومنهم لا یجهر بها وکان

منهم من يقنت في الفجر ومنهم من لا يقنت في الفجر ومنهم من يتوضأ من الحجامة والرُعاف والقيء ومنهم من لا يتوضأ من ذلك ومنهم من يتوضأ من مس الذكر ومس النساء بشهوة ومنهم من لا يتوضأ من ذلك ومنهم من يتوضأ من أكل لحم الا[۱] بل ومنهم من لا يتوضأ من ذلك[۱] (حجۃ اللہ البالغہ ۱/ ۱۵۹)۔

بلکہ علامہ ابن القیم نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ دور رسالت میں نبی کریم ﷺ کی حیات مبارکہ میں بھی صحابہ کرام نے مختلف مسائل میں حسب ضرورت اجتہاد کیا اور آپ ﷺ نے انہیں منع نہیں فرمایا، ابن القیم کی عبارت ملاحظہ فرمائیں: "وقد اجتهد الصحابة في زمن النبي ﷺ في كثير من الأحكام ولم يعنفهم[۱] اس کے بعد ابن القیم نے مثالیں دی ہیں کہ غزوۂ احزاب میں صحابہ کو حضور ﷺ نے ہدایت دی کہ بنوقریظہ میں نماز عصر پڑھیں اور اس حکم کی تطبیق میں صحابہ کے درمیان اختلاف ہوا، حضرت علیؓ نے ایک بچہ پر تین اشخاص کے جھگڑے میں قرعہ اندازی سے ایک کے لئے بچہ اور بقیہ دو کے لئے پہلے شخص پر ایک ایک تہائی دیت کا فیصلہ کیا، بنوقریظہ کے مسئلہ میں حضرت سعد بن معاذ نے فیصلہ کیا، دو صحابہ کو سفر میں وضو کی ضرورت پیش آئی اور پانی نہ ہونے کی وجہ سے دونوں نے نماز پڑھ لی، پھر وقت کے اندر پانی ملا تو ایک نے نماز کا اعادہ کیا اور دوسرے نے نہیں، ان تینوں معاملات میں حضور ﷺ نے تائید فرمائی اور ان کے اختلاف پر کسی ناگواری کا اظہار نہیں فرمایا (اعلام الموقعین ۱/ ۱۵۵)۔

صحابہ کرام کے بعد تابعین عظام، تبع تابعین اور ائمہ مجتہدین کے درمیان بے شمار مسائل میں اختلاف رائے ہوا، جس کے مختلف اسباب رہے، لیکن چونکہ سبھوں کے پیش نظر اتباع شریعت تھی، اور ہر صاحب رائے کسی شرعی دلیل پر ہی اپنی رائے کی بنیاد رکھتا تھا اس لئے یہ اختلاف بڑی خوش دلی سے گوارا کئے جاتے رہے، جب بھی اپنی رائے کے خلاف دوسری رائے زیادہ قوی اور کتاب وسنت سے اقرب نظر آئی، بلا کسی تامل اور تاخیر کے انہوں نے دوسری رائے قبول کر لی،

لیکن جب تک اپنی رائے ہی مدلل اور راجح محسوس ہوتی رہی اپنی رائے پر اصرار کے باوجود دوسروں کی آراء کا بھرپور احترام کیا جاتا رہا، حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی لکھتے ہیں: "ومع هذا فكان بعضهم يصلي خلف بعض مثل ما كان أبوحنيفة وأصحابه والشافعي وغيرهم يصلون خلف أئمة المدينة من المالكية وغيرهم وإن كانوا لا يقرأون البسملة لا سراً ولا جهراً، وصلى الرشيد إماماً وقد احتجم، فقيل له: فإن كان الإمام قد خرج منه الدم ولم يتوضأ هل تصلي خلفه؟ فقال كيف لا أصلي خلف الإمام مالك وسعيد بن المسيب، وروى أن أبا يوسف ومحمد كانا يكبران في العيدين تكبير ابن عباس لأن هارون الرشيد كان يحب تكبير جده... وفي البزازية عن الإمام الثاني وهو أبويوسف أنه صلى يوم الجمعة مغتسلاً من الحمام وصلى بالناس وتفرقوا، ثم أخبر بوجود فأرة ميتة في بئر الحمام فقال: إذاً نأخذ بقول إخواننا من أهل المدينة إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً" (حجۃ اللہ البالغہ ۱/ ۱۵۹)۔

حضرات گرامی! ہمارے ان مقتدی اسلاف کی پاکیزہ سیرت میں ہم خوشہ چینیاں بان علم کے لئے بڑا درس اور سبق ہے، انہوں نے اپنے عمل اور طریقہ سے ہمیں یہ سکھایا ہے کہ امت کی بہت سی دشواریوں اور مشکلات کے ازالہ میں اسلاف کی ان مختلف آراء سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، اگر امت کسی حرج اور تنگی میں ہے تو شریعت اس حرج کو دور کرتی ہے، "الحرج مدفوع" فقہی قاعدہ ہے، جو قرآن کریم کی اس ہدایت پر مبنی ہے کہ "وما جعل عليكم في الدين من حرج" (حج / ۸۷)، نبی کریم ﷺ نے حضرت معاذ اور حضرت موسیٰ کو یہی تعلیم دیتے ہوئے فرمایا تھا: "بشروا ولا تنفروا يسروا ولا تعسروا..." (صحیح بخاری: کتاب الجہاد والسیر باب نمبر: ۱۶۴)، اور اسی کی روح فوت ہوتی محسوس کر کے آپ ﷺ نے حضرت معاذؓ کو تنبیہ فرمائی تھی کہ "أفتان يا معاذ"۔

پس امت سے حرج کا ازالہ اور تنگی کی دوری اہل علم کی ذمہ داری رہی ہے، اور علماء دین نے ہر عصر میں اپنے عظیم و وسیع فقہی سرمایہ سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس ذمہ داری کو انجام دیا ہے۔

محترم اصحاب! جب ہم یہ کہتے ہیں کہ نصوص محدود ہیں اور واقعات لامحدود ہیں تو ہم اس حقیقت کو پیش نظر رکھتے ہیں کہ روزمرہ زندگی میں ایسے واقعات اور مشکلات پیش آسکتی ہیں جن کا صریح حکم نصوص شریعت میں موجود نہ ہو، اور اسی طرح یہ بات تو بدرجہ اولی ممکن ہے کہ کسی ایک مجتہد وفقیہ یا ایک فقہی مسلک کی آراء سے تمام مسائل زندگی کا احاطہ نہ ہو رہا ہو، ہم اگر اپنے اسلاف کی تحقیقات اور ان کی آراء کا مطالعہ کریں تو ایسے مسائل ہمارے مطالعہ میں آئیں گے جن میں ایک فقہی رائے جو اگرچہ کسی وقت بہت مناسب وہم آہنگ رہی ہو لیکن حالات کی تبدیلی کے نتیجہ میں اس رائے سے امت کی مشکلات اور حرج کا ازالہ نہیں ہوتا، وہیں پر دوسری فقہی رائے ایسی موجود ہے جس سے وہ حرج دور ہوجاتا ہے، یہ صورت حال ایک فقہی مسلک کی مختلف آراء کے درمیان بھی پیش آسکتی ہے اور مختلف فقہی مسالک کے درمیان بھی۔

آپ اصحاب علم ودانش اچھی طرح واقف ہیں کہ خود ہندوستان میں محقق و بالغ نظر علماء کرام نے اپنے وقت کے پیچیدہ مسائل اور سخت مشکلات میں اختلاف آراء سے فائدہ اٹھاتے ہوئے مسئلہ کا حل نکالا ہے اور بسا اوقات لوگوں کو ارتداد کا شکار ہونے سے بچالیا ہے، مجدد وقت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے ہندوستان اور حجاز کے معاصر علماء کے مشورہ سے مظلوم خواتین کے متعدد مسائل کا حل فقہ مالکی کی روشنی میں نکالا، جنہیں "الحيلة الناجزة للحليلة العاجزة" میں دیکھا جاسکتا ہے، حضرت مولانا ابوالمحاسن محمد سجادؒ اور ان کے بالغ نظر رفقاء کرام نے دار القضاء امارت شرعیہ میں فسخ وتفریق کے متعدد مسائل میں دیگر فقہی آراء سے استفادہ کرتے ہوئے مظلوم خواتین کی جہنم زار زندگیوں کو اسلامی نظام رحمت کا خوشگوار سایہ عطا کیا۔

محترم حضرات! آج جن حالات میں ہم اور آپ سانس لے رہے ہیں، وہ مشکلات اور مسائل بھرے حالات ہیں، آج نہ صرف بہت سارے عرف اور رواج بدلتے جارہے ہیں، حالات میں تبدیلی آرہی ہے بلکہ انسانی سوچ اور تصورات میں بھی انقلاب آرہاہے، ایسے ایسے واقعات پیش آرہے ہیں جن کا پہلے تصور بھی محال تھا، اسلام نے جن امور میں اجتماعی نظم قائم کرکے اور فرائض وحدود کی ترتیب بناکر عادلانہ نظام پیش کیا تھا، آج ہم ان میں اجتماعی نظم سے اور ذمہ داری اٹھانے والے عناصر سے محروم ہیں، غیر اسلامی نظام حکومت کے تحت پیش آنے والے مسائل ومشکلات ان پر مستزاد، یہ صورت حال ہمارے اصحاب افتاء اور فاضل علماء کرام سے مخفی نہیں ہے، حالات کی سنگینی کا اندازہ انہیں یقیناً ہے، اور چودہ سو سال کے طویل عرصہ میں فقہ اسلامی کا جو عظیم الشان اور قیمتی سرمایہ ہمارے اسلاف عظام نے تیار کیا ہے (اللہ ان کی روحوں پر رحمتیں وبرکتیں نازل فرمائے) ان کی روشنی میں انشاء اللہ یہ مسائل اور مشکلات بھی حل ہوتی رہیں گی۔

اس وقت کا سب سے عظیم مسئلہ تہذیبی یلغار ہے اور ذرائع ابلاغ کا استعمال کرکے اسلام کی شبیہ بگاڑنے کا ہے، مغربی تہذیب، بلکہ اب مشرکانہ تہذیب بھی حملہ آور اور اقدامی پوزیشن میں ہے اور مسلمانوں کو معذرت خواہانہ لہجہ اختیار کرنے پر مجبور کررہی ہے، علماء وفقہاء اسلام کے لئے یہ وقت کا سب سے بڑا چیلنج ہے، اس کے لئے ضروری ہے کہ ملک اور حکومتیں جو ہار چکے لیکن وحی نبوت کے ذریعہ ملنے والی ان تہذیبی اور اخلاقی اقدار کو کسی قیمت پر بھی ضائع نہیں ہونے دیں گے، حکومتوں کی ہار سے زیادہ بڑا مسئلہ تہذیبوں، اعتقادات اور اعلیٰ اخلاقی قدروں کی ہار ہے۔

مسئلہ کی سنگینی اس لئے اور بڑھ جاتی ہے کہ جدید تہذیب سے خود مسلم آبادی اس طرح متاثر ہوئی ہے کہ ہم عملی زندگی میں ان تمام اقدار کو قبول کرچکے ہیں جو مغرب سے آئی ہیں یا شرک کے مراکز سے آئی ہیں، پس عمل پہلے بگڑا ہے تو پھر اعتقادات کی حفاظت بہت مشکل ہے، پس

شریعت سے گریز، اس کے احکام پر عمل درآمد سے فرار اور تہذیب حاضر کی چکا چوند کی وجہ سے جو گمبھیر مسائل پیدا ہوئے ہیں ان میں امت کی صحیح رہنمائی کرنا ہمارا فرض ہے اور جو مشکلات پیدا ہو رہی ہیں شریعت کے ڈھانچہ میں رہتے ہوئے ان کو دور کرنا ہماری ذمہ داری ہے، ضرورت ہے تنقید اور تمحیص کے ذریعہ مصالح عناصر کو مضر عناصر سے چھانٹ کر کیا قابل قبول ہے اور کیا قابل رد اس کا فیصلہ کیا جائے۔

بہر حال وقت کے اس عظیم الشان چیلنج کو گہرے مطالعہ اور شعور کے ساتھ اور اس فکری طوفان کو بہت غور سے سمجھنے کی ضرورت ہے جس کے لئے حضرات علماء کو متوجہ کرنا ہی اپنا بڑا فرض سمجھتا ہوں۔

اس وقت میں ملک کے مختلف حصوں سے آنے والے تمام علماء کرام اور مہمانوں کا شکریہ ادا کرتا ہوں بالخصوص رئیس المحاکم القطریہ شیخ عبد الرحمن عبد اللہ آل محمود اور رابطہ عالم اسلامی کے سکریٹری جنرل ڈاکٹر عبد اللہ عبد المحسن الترکی کا بھی شکریہ ادا کرتا ہوں جنہوں نے رابطہ کے تحت قائم المجمع الفقہی الاسلامی مکہ مکرمہ کے ایک بڑے ذمہ دار اور سکریٹری جنرل ڈاکٹر صالح بن زابن المرزوقی کو اس سمینار میں شرکت کے لئے بھیجا، اسی طرح ڈاکٹر محروس المدرس، ڈاکٹر نور الدین الخادمی کا شکریہ ادا کرتا ہوں، آخر میں جناب سید سلمان حسینی ندوی صاحب کا شکریہ ادا کرتا ہوں جنہوں نے اس سمینار کی میزبانی قبول فرمائی، ساتھ ہی جامعہ سید احمد شہید کے تمام اساتذہ، طلبہ اور کارکنان کا بھی شکر گذار ہوں جنہوں نے اس اجلاس کی تیاری میں اپنی بھرپور محنت صرف کی۔ سب سے آخر میں خصوصیت کے ساتھ اپنے ان رفقاء اکیڈمی کا شکر ادا کرنا ضروری سمجھتا ہوں جنہوں نے سمینار کی تیاری کے لئے حسب روایت طویل محنتیں کیں، اللہ ان سب کو جزائے خیر عطا فرمائے۔

و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

خطبہ صدارت

حضرت مولانا سید محمد رابع حسنی ندوی ☆

الحمد لِلّٰه رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم أنبيائه الكريم محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد!

محترم حضرات! میرے لئے بڑی مسرت کی بات ہے کہ میں فقہ اکیڈمی کے اس وقیع اور اہم اجتماع میں حاضر ہوں، اور آپ سے مخاطبت کا شرف حاصل کررہا ہوں، اسلامک فقہ اکیڈمی کے ناظم قاضی شریعت جناب مولانا مجاہد الاسلام صاحب قاسمی اوران کے رفقاء کار ان اجتماعات کے ذریعہ جوکوشش کررہے ہیں، وہ بہت قابل قدر ہے، ہم کو امید ہے کہ ان اجتماعات کے ذریعہ شریعت اسلامی کی وضاحت اور اس کے سلسلہ میں اٹھائے جانے والے سوالات کا جواب شریعت اسلامی کے اعلی اور محکم اصولوں کے تحت بہت اچھے طریقہ سے دیا جاسکے گا، اور اس سے شریعت اسلامی کی نصرت کا کام انجام پائے گا۔

حضرات! فقہ اکیڈمی کا یہ تیرہواں فقہی سمینار ہے جو جامعۃ الامام السید أحمد الشہیدؒ کٹولی ملیح آباد ضلع لکھنؤ میں منعقد کیا جارہا ہے، اس میں جو مسائل زیر غور و بحث لائے جارہے ہیں، ان کا گہرا تعلق موجودہ تمدن کے لائے ہوئے حالات سے ہے، ان حالات کے بعض پہلوؤں کے سلسلہ میں جدید تعلیم یافتہ لوگوں کے ذہنوں میں کچھ سوالات ہیں، ان میں سے بعض

☆ ناظم ندوۃ العلماء لکھنؤ وصدر آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ۔

تو ترقی یافتہ تمدنی وسائل سے تعلق رکھتے ہیں، اور بعض نئے سماجی حالات اور مالی معاملات کے سلسلہ کے ہیں، ان سوالات کے تعلق سے پڑھے لکھے ذہنوں کو مناسب وضاحت سے واقف کرانا اور کوئی اشکال ہو تو اس کا مناسب حل بتانا ایک ضروری کام ہے۔

تمدن وعلم کی ترقی کے موجودہ عہد میں نئے ابھرنے والے سوالات کا جواب اور مشکلات کا حل پیش کرنا علوم شرعیہ میں پوری دستگاہ رکھنے والوں کا اہم فریضہ ہے، اور یہ کوئی ناممکن کام نہیں ہے، اس سلسلہ میں ہمارے سامنے فقہ اسلامی کی تدوین کے زمانہ میں تمدنی زندگی سے ابھرنے والے مسائل پر شریعت اسلامی کی تطبیق کی شاندار مثالیں موجود ہیں، تدوین فقہ اسلامی کا یہ عہد اپنے بعض پہلوؤں میں موجودہ عہد سے اس کی بعض تمدنی وسماجی تبدیلیوں میں ملتا جلتا ہے، اسلام کے عہد اول میں سیدھے سادے عربوں کو رومی اور ساسانی علم وتمدن سے آراستہ سماجی زندگی سے سابقہ پڑا تھا، اور عرب ومسلمان فضلاء نے بالکل اجنبی اور پیچیدہ مسائل اور تقاضوں کو شریعت اسلامی کا صحیح راستہ دکھایا اور اس پر چلایا، اس کے نتیجہ میں مسلمانوں کا سماج محدود اور بدوی سماج کے دائرہ سے نکل کر ترقی یافتہ بلکہ نہایت ترقی یافتہ سماج کی شکل میں ابھرا جس میں مالی نظام کے سارے تقاضوں کا حل تھا، اور انتظامی نظام کے لئے بھی یا اس کی ضرورت کے مطابق شریعت اسلامی کی پوری ہدایات حاصل ہوتی تھیں، اس عظیم عہد کے بعد سے موجودہ عہد تک ہمارے علماء عظام واسلاف کرام کی رہنمائی ہماری ضرورت کو پورا کرتی رہی ہے۔ اب عہد حاضر کے چند تمدنی وسماجی حالات نے کچھ نئے سوالات پیدا کئے ہیں، ان کے لئے ہمارے عہد کے علماء ومفکرین کو شریعت اسلامی کی روشنی میں مناسب جواب دینا ہے۔ ان میں ایک تو آلات ربط اور انٹرنیٹ کا استعمال ہے، ان کو دینی ومذہبی مقاصد میں کس حد تک استعمال کیا جا سکتا ہے؟ اور بیع وشراء اور عقود ومعاملات وشہادت کے سلسلہ میں ان سے استفادہ کس حد تک صحیح قرار دیا جا سکتا ہے؟ اور اس سلسلہ میں فقہی لحاظ سے جو شرائط رکھے گئے ہیں وہ کس حد تک پورے ہوتے یا

ہوسکتے ہیں؟ ظاہر ہے کہ اب ترقی یافتہ تمدن اور وسائل ربط وتعلق انسانوں کی عام زندگی میں داخل ہوچکے ہیں، اوران سے اس طرح فائدہ اٹھایا جانے لگا ہے جس طرح آپس میں براہ راست رابطہ قائم ہونے کی صورت میں ہوتا ہے تو ایسی صورت میں شریعت اسلامی کی روشنی میں عقود ومعاملات کوان کے ذریعہ کس حد تک عمل میں لایا جاسکتا ہے، جبکہ دیگر تمام پڑھے لکھے حضرات اپنے تمام دیگر ذمہ دارانہ معاملات میں ان سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔

قدیم عہد میں مادہ کے عناصر بہت کم تھے، اوران کی تحتی خصوصیات بھی محدود تعداد میں تھیں، موجودہ ترقی یافتہ دور کی تحقیق وجستجو سے ان دونوں کی تعداد میں خاصا اضافہ ہوا ہے، نیز ان کی تحلیل وتجزیہ کے عمل نے بھی بڑی ترقی کی ہے، اس ضمن میں قلب ماہیت کی بھی مختلف صورتیں سامنے آئی ہیں، گندی اورنجس اشیاء کی تحلیل وتنقیح کا عمل بھی خاصا ہونے لگا ہے، اورموجودہ زندگی کی مختلف ضرورتوں میں اس کا رواج ہوتا چلا جارہا ہے، لہذا فقہ اسلامی کواس کے مختلف پہلوؤں اورشکلوں پرنظر ڈال کرشریعت اسلامی کی رہنمائی حاصل کرنا ہے۔

زکاۃ سے حاصل ہونے والی رقوم کے مصارف متعین طریقہ سے بتائے گئے ہیں جن پرعمل کیا جاتا ہے، لیکن موجودہ عہداپنے سابقہ عہد سے بایں طورمختلف ہے کہ قدیم عہد میں جہاں مسلمانوں کی معتد بہ تعداد ہوتی تھی وہاں حکومت مسلمانوں کی ہی ہوتی تھی، وہ حکومت غریبوں کی غربت دورکرنے کی بڑی حد تک ذمہ دار ہوتی تھی، اس طریقہ سے اموال زکوۃ صرف ان لوگوں میں تقسیم ہوتے تھے جوحکومت وقت کی عنایات سے مستفید نہ ہوسکتے تھے، لیکن اب یہ فرق ہوا ہے کہ جہاں مسلمانوں کی حکومتیں نہیں ہیں وہاں بھی مسلمان خاصی تعداد میں ہیں، ان کے تمام دینی وسماجی معاملات خودمسلمانوں کوحل کرنا ہوتا ہے، ایسے ملکوں یاعلاقوں میں ان کوصرف عوامی تعاون سے کام چلانا پڑتا ہے، ایسے علاقوں میں عموماً زکاۃ سے زیادہ کام لیا جاتا ہے، لیکن اس کے مصارف متعین ہیں، ان کی پابندی کے ساتھ کیا بعض ایسی شکلیں ہوسکتی ہیں جن میں زکوۃ کے

اموال سے عوام مسلمانوں کے معیار کو بہتر بنانے اوران کے لئے مال زکوۃ سے استفادہ کی نئی شکلیں اختیار کرنے کے مواقع نکالے جاسکتے ہیں، نئے تمدنی نظام میں وہ کون سے مواقع ہوسکتے ہیں جن کو اختیار کر کے اموال زکوۃ سے مزید فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، اور مسلمان عوام کو مزید مالی سہارا دیا جاسکتا ہے؟ غور وتحقیق سے ایسی شکلیں معلوم کی جاسکتی ہیں جو شریعت اسلامی کی تعلیمات سے ٹکراتی نہ ہوں اور مفید اور قابل عمل ہوں۔

فقہ اسلامی کے اس سمینار میں جبری شادی کی مختلف صورتیں بھی جو ملک اور بیرون ملک میں پیش آرہی ہیں زیر غور لائی جائیں گی، شادیوں میں لڑکے اور لڑکی کا راضی اور متفق ہونا اہم جزء ہے، اسی کے ساتھ ساتھ لڑکے ولڑکی کا خام تجربہ، زندگی اور اشیاء پر نظر کا غیر پختہ ہونا بھی عموماً اس بات کا متقاضی ہوتا ہے کہ ماں باپ کو اللہ تعالی نے بچوں کے سر پرست وخیر طلب ہونے کے باعث رہنمائی اور توجہ دہانی کا جو حق دیا ہے اس کو عمل میں لایا جائے، اور یہ ضرورت مخلوط ماحول میں جیسا کہ یورپ میں یا اس کی نقل کرنے والے مشرقی ممالک میں ہے زیادہ بڑھ جاتی ہے، او ربعض وقت اسلام وایمان پر باقی رہنے اور اس سے محروم ہوجانے کا مسئلہ سامنے آجاتا ہے، ایسی صورت میں جبر کی حد کیا ہونا چاہئے؟ یا ماں باپ کو کیا حکمت اختیار کرنا چاہئے؟ اس بات کو مسئلہ کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لے کر طے کرنا ہوگا کہ زوجین کی زندگی کی خوش دلی اور راحت کا بھی انتظام ہو، اوران کے دینی واخلاقی کردار ومقام کو بھی نقصان نہ پہنچے، یہ معاملہ بہت غور وفکر کا ہے، اسے بہت سوچ سمجھ کر حل کرنا ہوگا۔

حضرات! شریعت اسلامی کی پیروی کا مسئلہ ہمارے دین وایمان کا بنیادی مسئلہ ہے، اس کو ہماری تمدنی وثقافتی وانتظامی ضرورتوں سے ہم آہنگ بنانے کا کام وحی الٰہی کے ذریعہ حاصل شدہ ہدایات کو نظر انداز کرتے ہوئے نہیں کیا جاسکتا، وحی الٰہی اور سنت نبوی کے ذریعہ حاصل شدہ ہدایات میں اگر کوئی ہدایت ہماری محدود سمجھ کے دائرہ میں کسی وقت نہ آتی ہو تو بھی اس سے انکار یا

اس کو بدلنے کی کوشش ہمارے ایمانی فریضہ کے خلاف ہوگا۔ حریت فکر وعمل کے جو نظریات یورپ نے ہم کو دیئے ہیں، اور زندگی کے جن معاملات کو زندگی کی لازمی ضرورتوں میں قرار دیا ہے، اور مساوات کا جو تصور ہمارے سامنے پیش کیا ہے ہم کو ان کا بھی جائزہ لینا ہوگا کہ وہ انسان کی عمومی ضرورت نیز دین کے متعینہ پیمانوں سے کہاں تک ہم آہنگ ہیں، ہم کو آنکھ بند کر کے ان کی صدائے بازگشت نہیں بننا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ ہم کو اپنی نئی ضرورتوں کے مناسب حل معلوم کرنا ہے، اور ان کے سلسلہ میں ذہنوں میں اٹھنے والے سوالات کا قابل اطمینان جواب بھی پیش کرنا ہے، اس کام کو ہمارے موقر علماء شریعت سے اپنی گہری واقفیت کی مدد سے انشاء اللہ بخوبی انجام دے سکتے ہیں، امید ہے کہ ہمارا یہ سمینار مفید کام انجام دے سکے گا۔

و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ۔

پہلا باب

تمہیدی امور

سوالنامہ

حق تعالیٰ نے اس کائنات میں بے شمار چیزیں پیدا فرمائی ہیں جن کو ہم مختلف شکلوں میں اپنی ضروریات میں استعمال کرتے ہیں، خواہ یہ استعمال غذا کے طور پر ہو یا دوا کے طور پر، نباتات، جمادات، حیوانات وغیرہ، یہ استعمال کبھی اشیاء کو ان کی اپنی شکل پر باقی رکھتے ہوئے، اور خالص انہیں اشیاء کا ہوتا ہے اور کبھی ان کو دوسری چیزوں کے ساتھ ملا دیتے ہیں، اس طرح کہ ظاہری طور پر ان کا کوئی اثر نہیں دکھائی دیتا، اور کبھی تنہا ہونے میں بھی جلا کر یا کسی دوسری طرح، شکل وصورت بلکہ صفت بھی بدل جاتی ہے، اس ردوبدل کو کم از کم بعض صورتوں میں ماہیت کا بدلنا (انقلاب ماہیت، تحول عین اور استحالہ وغیرہ) کہتے ہیں۔

اس سلسلہ میں اہم سوال ان اشیاء کا ہے جن کے استعمال کو شریعت نے ہمارے لئے حرام قرار دیا ہے، اور ظاہر ہے کہ عام حالات میں اس طرح کی اشیاء کا بعینہ استعمال کرنا شرعاً جائز نہیں ہوگا، دوسری صورت یہ ہے کہ ان اشیاء کے ساتھ کوئی اور چیز جو حلال وطیب ہے ملا دی جائے اور اس ملاوٹ کی وجہ سے اس شیٔ کی ہیئت اور خاصیت بدل جائے، یا کوئی اور شیٔ ملائی تو نہ جائے لیکن کسی خاص طبعی یا ماحولیاتی کیفیت کی وجہ سے اس میں خود بخود تغیر پیدا ہو جائے، اس تغیر کے نتیجہ میں اس شیٔ کی ہیئت، کیفیت اور خاصیت بدل جائے تو ایسی اشیاء کی حرمت اور نجاست حسب سابق قائم رہے گی یا اس تبدیلی کی وجہ سے حکم میں تبدیلی پیدا ہو جائے گی۔

قدیم فقہی ذخیرہ میں اس بابت نمک کی کان میں ملنے والی اشیاء کا نمک بننا، کنویں وغیرہ کی تہہ میں کسی شیٔ کا مل کر وہی صورت اختیار کر لینا، شراب کا سرکہ بننا، یا سرکہ کا شراب بننا، یا

شیرۂ انگور کا شراب بننا، یا نطفہ کا علقہ اور علقہ کا مضغہ بننا، اس قسم کی اشیاء کا تذکرہ ملتا ہے۔

اور آج تو بہت سی چیزیں ایسی مل جائیں گی، جن میں اس قسم کا ردوبدل ہوتا ہے یا محسوس کیا جاتا ہے، اس کی وجہ سے کھانے پینے اور دیگر استعمال کی چیزوں کے بارے میں سوالات ہوتے رہتے ہیں، لہذا اہم کو درج ذیل سوالات پر غور کر کے کسی واضح نتیجے تک پہنچنا ہے:

۱- کسی بھی شئ کے وہ بنیادی عناصر کیا ہیں جن کے قائم رہتے ہوئے کہا جائے کہ شئ کی حقیقت اور ماہیت نہیں بدلی ہے، اگر چہ اس میں مختلف قسم کے دیگر تغیرات ہوئے ہوں؟

۲- انقلاب ماہیت (یا استحالۂ عین وتحول عین) کا کیا مطلب ہے اور اس کے لئے کسی شئ کا کس حد تک بدلنا مطلوب ہے، مثلاً شئ کے تین ضروری لوازم، رنگ، شکل اور صفت (بووغیرہ) ان میں سے ہر ایک کا بدل جانا ضروری ہے، یا بعض کا کافی ہے؟

۳- اگر شئ میں ایسی تبدیلی ہو جس کی وجہ سے اس کے جوہری عناصر ختم ہو جائیں، نام بدل جائے اور مجموعی مزاج میں بھی تبدیلی آ جائے، لیکن اس تبدیلی کے بعد بھی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، جن اشیاء سے مل کر یہ شئ بنی ہے ان کا کوئی بھی اثر اور ان کی کوئی بھی خاصیت اس شئ میں برقرار نہ رہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ یہ نئی پیدا ہونے والی شئ اپنی اصل سے موروثی طور پر کچھ خصوصیات اور کیفیات کو برقرار رکھتی ہے، کیا ہر دو صورتوں کا ایک ہی حکم ہوگا یا کچھ سابق خصوصیات و کیفیات کے برقرار رہنے کی وجہ سے باوجود بنیادی عناصر میں تغیر کے ہم اسے تبدیلیٔ ماہیئت نہیں قرار دے سکتے؟

۴- انقلاب ماہیت کے مسئلہ کے تحت کیا مختلف نجس اشیاء کے درمیان بھی کوئی فرق ہوگا، یا اس حکم میں نجس العین اور غیر نجس العین کے درمیان اور اسی طرح ہر دو کے مختلف اجزاء سب یکساں حکم رکھتے ہیں؟

۵- قلب ماہیت کے اسباب کیا ہیں یا کیا ہو سکتے ہیں، مثلاً جلانا، دھوپ دکھانا، کسی شئ

کے اندر دوسری اشیاء کا ملانا، اس طرح کے اور کیا امور ہیں جو اس باب میں مؤثر ہوتے ہیں یا ہو سکتے ہیں؟

۶-فلٹر کرنے یا کشید کرنے کا جو عمل ہے، ایک شیٔ سے دوسری، دوسری سے تیسری، سلسلہ وار نکالنا، جیسے خوشبودار پتیوں اور پھولوں وغیرہ سے ان کی خوشبو کے عنصر کو الگ کرنا اور نکالنا، گندے پانی سے گندگی کے عناصر کو الگ کر کے صاف ستھرا پانی نکالنا، مختلف قسم کی شرابوں سے ان کے جوہری جزء کو نکالنا، کیمیاوی عمل کے ذریعہ کسی شیٔ کے اجزاء کو علاحدہ کر دینا، اس کی کیفیت اور خاصیت کو بدل ڈالنا کیا یہ عمل قلب ماہیت کے تحت آئے گا؟

۷-دوائیں، جو مرکب ہوتی ہیں اور مختلف اجزاء وعناصر کو ملا کر تیار کی جاتی ہیں، خواہ جامد ہوں یا سیال، ان میں شیٔ کا خلط واختلاط کیا حکم رکھتا ہے، جب کہ اس کے نتیجے میں مجموعی شکل وتاثیر ضرور بدلتی ہے، لیکن ہر جزء اپنی جملہ صفات وخواص کے ساتھ مطلوب ہوتا ہے، اور اس کے مطابق دوا مؤثر ہوا کرتی ہے، فقہاء ایسے اختلاط کو جب کہ چند چیزیں ایک دوسرے سے مل کر باہم متمیز نہ رہ جائیں یا نہ کی جاسکیں ''استہلاکِ عین'' کہتے ہیں، تو کیا یہ استہلاک قلب ماہیت ہے؟ آج کل انگریزی دواؤں میں بکثرت الکحل کا استعمال ہے جو شراب کا جوہر ہے جس سے کسی شیٔ میں اسکار کی کیفیت پیدا ہوتی ہے۔

۸-صابن عموماً چربی سے بنتے ہیں، یہ چربی اکثر مردار کی ہوتی ہے، اور مردار خنزیر بھی ہوسکتا ہے، تو چربی وغیرہ کو دوسری اشیاء کے ساتھ ملا کر صابن یا اس طرح کی کوئی اور استعمالی شیٔ تیار کرنا، یہ قلب ماہیت ہے یا نہیں؟ مغربی ممالک میں بسکٹ وغیرہ میں ایسی چربی ملائی جاتی ہے، اسی طرح ٹوتھ پیسٹ وغیرہ میں ہڈیوں کا پاؤڈر ملا ہوتا ہے، یہ ہڈیاں مردار وخنزیر یا کسی کی بھی ہوسکتی ہیں، اس پر بھی غور کرنا ہے۔

۹-مذبوح جانوروں کے خون کو مختلف صورتوں میں دواؤں میں استعمال کیا جاتا ہے،

اسی طرح دوسرے اجزاء کا معاملہ بھی ہوسکتا ہے یا ہوتا ہے۔

۱۰- جلاٹین کا معاملہ آج کل بہت عام ہے، اور اس کے بارے میں بالخصوص مغربی ممالک میں بہت سوال ہوتا ہے، اس کا کیا حکم ہے؟ جلاٹین عام طور پر چمڑہ اور ہڈی ہوتا ہے جس کی شکل وصورت بدل جاتی ہے، یہ چمڑہ اور ہڈی کسی بھی جانور کا ہوسکتا ہے (بشمول خنزیر) اور مردار وذبیحہ کا بھی امتیاز نہیں، اور ہوتا یہ ہے کہ چمڑے پر ابتدائی مرحلے میں دباغت کا عمل جاری کیا جاتا ہے، اس کو چونے وغیرہ میں ڈال کر پکاتے اور دھوتے وصاف کرتے ہیں حتی کہ بال ختم ہوجاتے ہیں اور کھال سے چپکی ہوئی نجس رطوبات بھی، اور اس مرحلے سے نکال کر بجائے اس کے کہ چمڑے کو سکھائیں اور اس سے کوئی دوسرا کام لیں، بعض ادویہ کے واسطے سے اس کو گلانے کی تدبیر کرتے ہیں اور پھر اس سے گوند یا اس جیسی بعض اشیاء تیار کرتے ہیں یا کھانے کی چیزیں بناتے ہیں یا اس میں ملاتے ہیں، خاص طور سے اعلیٰ قسم کے بسکٹ اور ٹافیاں اور آئس کریم میں اس کو ملا کر لذت کو بڑھاتے بھی ہیں اور ان میں جماؤ پیدا کرنے کی سعی بھی کرتے ہیں۔

جلاٹین کا کیا حکم ہے؟ کیا مذکورہ صورت قلب ماہیت کے تحت آئے گی؟

اکیڈمی کے فیصلے

احکام شرعیہ میں تبدیلی حقیقت کے اثرات

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کا بنیادی مقصد موجودہ عہد میں پیدا ہونے والے نئے مسائل کا شرعی حکم واضح کرنا ہے، اس کے لئے اکیڈمی اجتماعی غور وفکر کے ذریعہ فیصلہ کرتی ہے، چنانچہ ۳-۱۶/اپریل ۲۰۰۱ء کو اس کا تیرہواں فقہی سمینار ہندوستان کے علمی وتاریخی شہر لکھنؤ کی دینی درسگاہ جامعہ سید احمد شہید ملیح آباد میں منعقد ہوا، اس سمینار میں پورے ملک سے تقریباً دوسو علماء، ارباب افتاء، ڈاکٹرس اور فارماسسٹ شریک ہوئے، جس میں کشمیر سے لے کیرالہ تک اور مشرقی ہندوستان سے لے کر وسطی ہندوستان تک ہر علاقہ کے مندوب موجود تھے، ہندوستان کے علاوہ کویت، سعودی عرب، قطر، عراق، بنگلہ دیش اور نیپال سے بھی اصحاب نظر علماء نے شرکت فرمائی۔ اس پس منظر میں جو قراردادیں منظور ہوئیں وہ اس طرح ہیں:

۱- شریعت میں جن اشیاء کو حرام یا ناپاک قرار دیا گیا ہے، ان کی حرمت ونجاست اس شئ کی ذات سے متعلق ہے، اگر کسی انسانی فعل، کیمیائی یا غیر کیمیائی تدبیر یا کسی انسانی فعل کے بغیر طبعی اور ماحولیاتی اثر کے تحت اس شئ کی اصل حقیقت اور ماہیت تبدیل ہوگئی تو اس شئ کا سابق حکم باقی نہیں رہے گا، اس میں نجس العین اور غیر نجس العین کا کوئی فرق نہیں۔

۲- تبدیلی ماہیت سے مراد یہ ہے کہ اس شئ کے وہ خصوصی اوصاف بدل جائیں جن سے اس شئ کی شناخت متعلق ہے، دوسرے غیر مؤثر اوصاف جو اس شئ کی حقیقت میں

داخل نہیں، کا اس شئ میں باقی رہ جانا تبدیلی ماہیت میں مانع نہیں۔

۳- اگر حلال و پاک اشیاء میں حرام و ناپاک شئ کا صرف اختلاط ہو، اصل حقیقت تبدیل نہ ہوتو وہ حرام اور ناپاک ہی باقی رہے گی۔

۴- یہ سمینار محسوس کرتا ہے کہ الکحل اور جیلاٹن وغیرہ میں قلب ماہیت کے متحقق ہونے یا نہ ہونے کے سلسلہ میں کوئی قطعی رائے قائم کرنے سے پہلے ماہرین کیمیا سے مناسب معلومات حاصل کرنا ضروری ہے، اس لئے یہ سمینار اسلامک فقہ اکیڈمی کے ذمہ داروں سے خواہش کرتا ہے کہ اس موضوع پر فیصلہ کو کسی قریبی آئندہ سمینار تک کے لئے ملتوی رکھا جائے، اور پہلے اس سلسلہ میں ماہرین سے ضروری معلومات حاصل کی جائیں اور ان سے علماء وارباب افتاء کو آگاہ کیا جائے تاکہ ان کو رائے قائم کرنے میں سہولت ہو۔

۵- سمینار مسلمان میڈکل سائنس دانوں اور خاص کر عالم اسلام کے ارباب حل وعقد سے خواہش کرتا ہے کہ وہ طبی اغراض کے لئے دواؤں میں استعمال ہونے والے حرام وناپاک اجزاء کا متبادل نباتات، جمادات اور حلال مذبوح حیوانات سے دریافت کریں تاکہ حرام ومشتبہ دواؤں سے اجتناب ممکن ہو سکے کہ بحیثیت مسلمان یہ ان کا نہایت اہم مذہبی اور دینی فریضہ ہے۔

اکیڈمی کے فیصلے

جلاٹین

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کا بنیادی مقصد موجودہ عہد میں پیدا ہونے والے نئے مسائل کا شرعی حکم واضح کرنا ہے، اس کے لئے اکیڈمی اجتماعی غور وفکر کے ذریعہ فیصلہ کرتی ہے، چنانچہ ۲۰- ۲۲/جون ۲۰۰۴ء کو اس کا چودھواں فقہی سمینار ہندوستان کے علمی وتاریخی شہر حیدرآباد کی مشہور دینی درسگاہ دارالعلوم سبیل السلام میں منعقد ہوا، اس سمینار میں پورے ملک سے تقریباً ڈھائی سو علماء، ارباب افتاء، میڈیکل سائنس اور فارما وادویہ سازی کے ماہرین شریک ہوئے، جس میں کشمیر سے لے کیرالہ تک اور مشرقی ہندوستان سے لے کر وسطی ہندوستان تک ہر علاقہ کے مندوب موجود تھے، ہندوستان کے علاوہ کویت، سعودی عرب، ایران اور نیپال سے بھی اصحاب نظر علماء نے شرکت فرمائی۔ اس پس منظر میں جو قراردادیں منظور ہوئیں وہ اس طرح ہیں:

۱- جلاٹین ایک نامیاتی (Organic) مرکب ہے، جو ایک قسم کا پروٹین ہے۔ یہ جانوروں کی کھال اور ہڈیوں میں موجود ایک دیگر قسم کے پروٹین کولاجن (Collagen) سے کیمیائی تبدیلیوں کے بعد بنایا جاتا ہے۔ جو کیمیائی اور طبعی طور سے کولاجن سے یکسر مختلف ایک نئی قسم کے پروٹین کی شکل اختیار کر لیتا ہے، اور اپنی رنگت، بو، ذائقہ اور خصوصیات میں بھی کولاجن سے جدا ہوتا ہے۔

۲- شریعت نے جن اشیاء کو حرام قرار دیا ہے اگر ان کی حقیقت اور ماہیت تبدیل ہو جائے تو ان کا سابق حکم باقی نہیں رہتا ہے۔ کسی شی کے وہ خصوصی اور بنیادی اوصاف جن سے اس شی کی شناخت ہوتی ہے، وہی اس شی کی حقیقت و ماہیت ہیں۔ اکیڈمی کے سامنے فنی ماہرین

کے ذریعہ جو تحقیق سامنے آئی ہے، اس کے مطابق جلاٹین میں ان جانوروں کی کھالوں اور ہڈیوں کی حقیقت باقی نہیں رہتی ہے جن کے کولاجن سے جلاٹین بنایا جاتا ہے۔ بلکہ وہ ایک نئی حقیقت کے ساتھ نئی چیز ہو جاتی ہے۔ اس لئے اس کے استعمال کی گنجائش ہے۔ ماہرین کی رائے میں اختلاف کے پیش نظر شرکاء سمینار میں سے مولانا بدر الحسن قاسمی نے حرام جانوروں کے اجزائے جسم سے حاصل شدہ جلاٹین کے استعمال سے گریز کرنے کو ترجیح دی۔

۳۔ فقہاء کے اختلاف اور غذائی اشیاء کی اہمیت ونزاکت کو سامنے رکھتے ہوئے سمینار مسلمان صنعت کاروں سے اپیل کرتا ہے کہ وہ حلال جانور اور اس کے حلال اور پاک اجزاء سے جلاٹین تیار کریں، تاکہ اس کے حلال و پاک ہونے میں کوئی شبہ نہ رہے۔

الکحل

۱۔ الکحل ایک کیمیائی مادہ ہے، جو مختلف پھلوں اور اناج کے نشاستہ (Carbohydrate) یا شکر سے بنایا جاتا ہے، اس کی بہت ساری قسمیں ہیں جن میں صرف ایک قسم نشہ آور ہے۔

۲۔ بعض دواؤں میں ایتھائیل الکحل (Ethyl Alcohol) کا استعمال ہوتا ہے، یہ الکحل نشہ آور ہے، اور دوا میں شامل ہونے کے بعد بھی اس کی حقیقت نہیں بدلتی لیکن علاج ومعالجہ کے باب میں شریعت نے جو سہولت روا رکھی ہے اس کے تحت مجبوراً الکحل آمیز ادویہ کا استعمال درست ہے۔

۳۔ عطریات میں جو الکحل استعمال ہوتا ہے، فنی ماہرین کی تحقیق واطلاع کے مطابق وہ نشہ آور نہیں ہے۔ اس لئے یہ ناپاک نہیں ہے۔

عرض مسئلہ:

نجاست اور طہارت کا اسلامی فلسفہ انقلاب ماہیت کے تناظر میں

ڈاکٹر مفتی محمد فہیم اختر ندوی☆

تمہید

نجاست اور طہارت کا فلسفہ اسلام کے بنیادی تصورات سے تعلق رکھتا ہے، انسان کی زندگی کے مختلف پہلوؤں بالخصوص انسانی غذاؤں کے ساتھ اس کا گہرا ربط ہے، اسلام نے طہارت کو نصف ایمان بتایا: " الطهور شطر الإيمان" (طہارت جزء ایمان ہے)، اس نے حلال وطیب غذا کو استعمال میں لانے اور حرام وخبیث اشیاء سے اجتناب کرنے کا حکم دیا ہے، قرآن وحدیث کی ہدایات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جو چیزیں طیب اور پاکیزہ ہیں انہیں حلال قرار دیا گیا ہے، اور جو چیزیں خبیث وگندی ہیں انہیں حرام بتایا گیا ہے، چنانچہ قرآن کریم میں کہا گیا: "ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث" (سورۂ اعراف: ۱۵۷)، اہل ایمان کو طیب غذا استعمال کرنے کا حکم دیتے ہوئے قرآن کہتا ہے: " يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم " (سورۃ البقرہ: ۱۷۲)، یہی حکم انبیاء ومرسلین کو بھی دیا گیا تھا، قرآن میں اسی کا تذکرہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إن الله طيب

☆ لکچرار مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی حیدرآباد۔

لا يقبل إلا طيباً وإن الله تعالىٰ أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين فقال تعالى: "يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا إني بما تعملون عليم" وقال تعالى: "يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم" ثم ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر يمد يديه إلى السماء يا رب يا رب ومطعمه حرام و مشربه حرام وملبسه حرام وغذى بالحرام فأنى يستجاب لذلك" (مسلم: کتاب الزکاۃ)،

ایک دوسری حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إن أول ما ينتن من الإنسان بطنه فمن استطاع أن لا يأكل إلا طيبا فليفعل" (بخاری: کتاب الأحکام)۔

انسان جن اشیاء کو اپنی غذاء میں استعمال کرتا ہے انہیں کبھی تو ان کی اصل حالت وشکل میں استعمال کرتا ہے، جیسے مختلف اقسام کے پھل وغیرہ، اور کبھی انہیں اپنے ذوق کے مطابق مختلف تبدیلیوں سے گزارتا ہے، جیسے پھلوں سے مشروبات کی تیاری، غلہ جات اور اجناس سے انواع واقسام کے کھانے، یہ تبدیلی بھی مختلف قسم کی ہوتی ہے، کبھی ایک چیز میں کئی چیزیں ملائی جاتی ہیں، کبھی ایک ہی چیز کو دوسری شکل میں بدل دیا جاتا ہے اور کبھی ایک شئ کے مختلف اجزاء علاحدہ کئے جاتے ہیں اور پھر انہیں حسب خواہش شکل دی جاتی ہے، ان غذائی اشیاء میں کبھی انسانی عمل دخل کے بغیر ماحولیاتی عوامل کے نتیجہ میں تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے، اشیاء کی شکلیں جوں جوں بدلتی ہیں ان کے اوصاف اور اثرات بھی بدلتے رہتے ہیں۔

دوسری طرف موجودہ دور کی جدید ترقیات اور تبدیلیوں کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ کچھ تو انسان کی بڑھتی ضروریات کے پیش نظر اور کچھ اسلامی تصورات سے کنارہ کشی کے نتیجہ میں بہت ساری ایسی غذائی اور استعمالی اشیاء تیار کی جانے لگی ہیں جن میں مختلف انداز سے یا مختلف تبدیلیوں سے گزار کر حرام ونجس چیزوں کی آمیزش کی جاتی ہے اور ایسے سامانوں کی ایک طویل فہرست ہے، جو نہ صرف بازاروں میں علی العموم فروخت ہوتے ہیں بلکہ مسلم گھرانوں میں ان کا

استعمال عام ہے۔

ذیل کی سطروں میں ہم جاننے کی کوشش کریں گے کہ ایسی حرام اشیاء اور نجس عناصر کون کون سے ہیں، غذاؤں، دواؤں اور گھریلو استعمال کے دوسرے سامانوں میں ان کی آمیزش کس طرح کی جاتی ہے اور ایسے سامانوں کو تیاری کے دوران کن کن مراحل سے گزارا جاتا ہے، پھر چونکہ ایسی اشیاء کے بارے میں انقلاب ماہیت کا اصولی سوال زیر بحث آتا ہے، اور اسی سوال کے جواب پر ان اشیاء میں حکم شرعی کی تعین کا مدار ہے، اس لئے انقلاب ماہیت کی حقیقت اور احکام کی تبدیلی میں اس کے اثرات کے بارے میں ائمہ مجتہدین وعلماء متقدمین کی آراء پر نظر ڈالی جائے گی، پھر معاصر فقہاء کرام واصحاب افتاء کی آراء اور ان کے دلائل کا ذکر کیا جائے گا۔

غذائی واستعمالی سامانوں میں نجس اشیاء کی ملاوٹ

اس وقت سب سے زیادہ جس چیز کا استعمال غذائی واستعمالی سامانوں اور دواؤں میں کیا جارہا ہے وہ الکحل اور جلاٹین ہیں، الکحل اور جلاٹین دونوں کے عناصر ترکیبی میں نجس اشیاء شامل ہوتی ہیں، ان کے علاوہ بعض سامانوں میں خنزیر اور مردار جانوروں کی چربیاں ملائی جاتی ہیں، بعض دواؤں میں خون کا استعمال ہوتا ہے، پینے کے پانی کی قلت دور کرنے کے لئے گندے اور فضلات آمیز پانی کو کیمیاوی طریقہ پر صاف کر کے پینے اور دوسرے استعمالات کے قابل بنایا جاتا ہے، جانوروں کی غذا کے طور پر جانوروں وغیرہ کے فضلات اور آلائشوں کی آمیزش سے مصنوعی غذا بنائی جاتی ہے، ذیل میں ان اشیاء میں سے ہر ایک کی تفصیل پیش ہے:

جلاٹین

جلاٹین: (Gelatin) کی حقیقت اور اس کے عناصر پر روشنی ڈالتے ہوئے انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا کہتا ہے: ''جلاٹین حیوانی پروٹینی مادہ ہے جس کے اندر جیلی (یعنی گاڑھا لیس

دار مادہ) بنانے کی خصوصیت ہوتی ہے، یہ کولاجین (Collagen) سے حاصل کیا جاتا ہے، کولاجین جانوروں کی کھال اور ہڈیوں میں پایا جانے والا پروٹین ہوتا ہے، جسے جانوروں کی موٹی کھال، پتلی کھال، ہڈیوں، خلیوں اور نسچوں کو الکلی (Alkali) یا تیزاب (Acid) میں کافی وقت تک بھگونے اور پھر اس کو ابالنے کے بعد حاصل کیا جاتا ہے، یہ بآسانی ہضم ہونے والی خالصۃً پروٹینی غذا ہے، دانوں کی شکل میں جلاٹین بے بو اور تقریباً ذائقہ ہوتی ہے، جلاٹین باریک سفوف کی شکل میں شکر، رنگ، ایسڈ اور خوشبو کے ساتھ بھی بازار میں ملتی ہے، جب اس کو خشک حالت میں کمرے کے درجۂ حرارت پر کسی ہوابند ڈبہ میں رکھا جائے تو عرصہ تک محفوظ رہ سکتی ہے''۔

جلاٹین کے بارے میں انٹرنیٹ سے حاصل کی گئی معلومات یہ بتاتی ہیں کہ جلاٹین ایک قسم کا پروٹین ہے جو کہ جزوی ہائڈرولسس (ایک کیمیائی عمل جس میں پانی میں بھگو کر اشیاء کو نرم کیا جاتا ہے اور ان کو گلایا یا حل کیا جاتا ہے) کے ذریعہ جانوروں کی ہڈیاں اور کھال میں موجود کولوجین سے حاصل کیا جاتا ہے۔

جلاٹین کی تیاری کے لئے جدید تکنیک اور معیاری ضابطوں کا خیال رکھا جاتا ہے جس کے باعث اعلیٰ قسم کا خالص جلاٹین حاصل ہوتا ہے۔

اس کی تیاری کیلئے سب سے پہلے بہت اچھی طرح گائے بھینسوں کی ہڈیوں سے چکنائی دور کی جاتی ہے، گوشت کے نرم ریشے اور چکنائی وغیرہ صاف کئے جاتے ہیں، اس کے بعد کئی دنوں تک انہیں ہائڈروکلورک ایسڈ میں بھگو کر رکھا جاتا ہے، اس کے بعد ان میں سے ایسڈ صاف کیا جاتا ہے اور پھر کولاجن حاصل کیا جاتا ہے، گائے بھینسوں کی کھالوں کو الکلی (چونے کے پانی) سے ٹریٹ کیا جاتا ہے اور انہیں ہفتوں اس میں بھگو کر رکھا جاتا ہے اس کے بعد گرم پانی کی مدد سے جلاٹین حاصل کرتے ہیں، جلاٹین کے محلول کو چھان کر، گاڑھا کر کے اور تقریباً %4 ڈگری پر اس کو گرم کر کے (جراثیم مارنے کے لئے) اس کو خشک کر لیا جاتا ہے۔

انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا کی تعریف اور دیگر ماہرین کی تحقیقات پر غور کرنے سے جلاٹین کے بارے میں مندرجہ ذیل حقائق سامنے آتے ہیں:

۱-جلاٹین کوئی قدرتی مادہ نہیں ہے۔

۲-یہ جانوروں کے کولاجین سے حاصل ہوتا ہے۔

۳-کولاجین جانوروں کی کھال اور ہڈیوں میں پایا جانے والا پورٹین ہوتا ہے، اسی طرح خنزیر کے یخ بستہ گوشت کی اوپری پرت سے حاصل کیا جاتا ہے۔

۴-کولاجین کومختلف کیمیائی مراحل سے گزارا جاتا ہے، جس کے بعد وہ ایک لیس دار مادہ ہوجاتا ہے۔

۵-ان مراحل میں ہڈیوں اور کھالوں کوصاف کرنے کے بعد پہلے ایک لمبے وقت تک تیزاب میں رکھتے ہیں، پھرگرم پانی میں ابالتے ہیں، پھرٹھنڈا کر کے خشک کرتے ہیں، اور جب نمی اڑجاتی ہے تب انہیں پیس کرجلاٹین بنالیتے ہیں۔

۶- جلاٹین کی طبیعاتی خصوصیات براہِ راست جانوروں کے کولاجین اور اس میں استعمال کئے گئے کیمیائی مادوں وغیرہ سے متعلق ہوجاتی ہیں۔

۷-جلاٹین غیرزہریلا ہوتا ہے اور جسمانی رطوبتوں میں جسم کے درجۂ حرارت میں بآسانی تحلیل ہوجاتا ہے۔

ان امور کا خلاصہ یہ ہے کہ جلاٹین کے بنیادی عنصر میں خنزیر یا مردار جانور کی کھال، ہڈی اورنسچوں کے اجزاء ہوتے ہیں، اور انہی کیمیائی طور پرصفائی وتبدیلی کے مراحل سے گزار کر نئے نام اور نئے اوصاف کا حامل ایک مادہ بنادیا جاتا ہے، انٹرنیٹ کی معلومات میں جلاٹین کے عناصر کی نشاندہی یوں کی گئی:

خام مال

گائے، بھینسوں کی ہڈیاں ۳۱ فیصد

خنزیر کی کھال ۴۲ فیصد

گائے، بھینسوں کی کھال ۲۷ فیصد

جلاٹین کا استعمال کہاں کہاں ہوتا ہے، اس کے بارے میں انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا کہتا ہے: ''جلاٹین کا استعمال جیلی والے گوشت، سوپ، ٹافیاں بنانے کے لئے شکل دیے ہوئے میٹھے کھانوں (مثلاً جیلی اور اس طرح کے دیگر کھانے) اور جھاگ دار غذاؤں مثلاً آئس کریم، اور پانی کے ساتھ مختلف قسم کے روغن اور چکنائیوں کا مکسچر بنانے کے لئے کیا جاتا ہے''۔ ساؤتھ افریقہ کی ایک مسلم تنظیم ''ساؤتھ افریقن نیشنل حلال اتھارٹی'' کے مطابق مختلف مٹھائیوں اور دودھ سے بنی اشیاء میں اس کا بہت استعمال ہوتا ہے، دیگر ماہرین کہتے ہیں کہ سر اور چہرہ میں لگائی جانے والی مختلف قسم کے کریم میں اور آرائشی مصنوعات میں جلاٹین کا استعمال ہوتا ہے، دواؤں کی طرف آیئے تو چھ سو سے زائد ایسی دوائیں ہیں جن میں جلاٹین کا استعمال ہوتا ہے، ان دواؤں میں کیپسول اور کھانسی دور کرنے والی دوائیں زیادہ ہیں، ان کے علاوہ جلاٹین کا استعمال فوٹو گرافی کی فلم، کاغذ، رنگوں اور لیتھوگرافی (پتھر یا دھات سے چھپائی) کے لئے بھی کیا جاتا ہے، انٹرنیٹ کی معلومات میں بتایا گیا ہے کہ ''جلاٹین کی بے شمار خصوصیات جیسے جیلی بننا، کسی شیٔ کا گاڑھا کرنا اور اس کو جمانا، فلم بنانے کیلئے اس کی شکل پذیری میں معاون ہونا اور اشیاء کو گاڑھا کرنا، کے باعث درج ذیل صنعتوں میں اس کا استعمال ہوتا ہے:

☆ غذا (مٹھائیاں، دودھ سے بننے والی اشیاء، گوشت کی مصنوعات وغیرہ)

☆ دواؤں کی صنعت

☆ فوٹوگرافی

☆ بے شمار تکنیکی استعمالات

الکحل

الکحل کے بارے میں ڈاکٹر محمد علی بار کہتے ہیں: یہ دراصل عربی لفظ "الغول" کی تحریف ہے، "غول" عربی میں نشہ اور درد کی اس کیفیت کا نام ہے جو شراب سے پیدا ہوتی ہے، اللہ تعالیٰ نے جنت کی شراب سے اس وصف کی نفی کرتے ہوئے فرمایا: "**لا فیها غول ولا هم عنها ینزفون**" (سورہ صافات: ۴۷) (نہ اس میں دردسر ہوگا اور نہ اس سے عقل میں فتور آئے گا)، اہل مغرب نے اس لفظ کو عربی سے نقل کر کے "الکحل" بنا دیا۔

الکحل کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے: الکحل ایک بے رنگ، بخار بن کر اڑ جانے والا سیال ہے جو کاربن ہائیڈوریٹ (آکسیجن اور ہائیڈروجن کے ساتھ کاربن کا مرکب) میں خمیر اٹھنے سے حاصل ہوتا ہے۔

الکحل ایک ایسا نامیاتی مرکب (Organic Compound) ہے جو گیس کی تین اقسام کاربن، ہائیڈروجن اور آکسیجن سے مل کر بنتا ہے، الکحل کی دو قسمیں ہیں: (۱) میتھائل الکحل (Methyl agcohal) اور ایتھائل الکحل۔

الکحل کی عام خصوصیات میں سے یہ ہے کہ زیادہ تر الکحل بے رنگ اور رقیق ہوتے ہیں، اس میں ایک مخصوص قسم کی بو اور آتشی ذائقہ ہوتا ہے، عام الکحل پانی سے ہلکے ہوتے ہیں، اور پانی میں مکمل طور پر حل ہو جاتے ہیں۔

میتھائل الکحل نوعیت کے اعتبار سے زہریلا اور نشہ آور ہوتا ہے، اگر اس کو پینے میں استعمال کیا جائے تو اس سے اندھا پن بلکہ موت واقع ہو سکتی ہے، یہ ہلکے شعلے کے ساتھ جلتا ہے، اس کا استعمال پینٹ اور لکڑی کی پالش کو حل کرنے، مختلف عطریات اور دواؤں میں بطور پگھلانے

والے مادے کے ہوتا ہے، ایتھائیل الکحل بھی نشہ آور ہوتا ہے، اور بہت تیزی سے اڑ جانے والا ہوتا ہے، یہ شراب کی روح اور اس میں سکر پیدا کرنے کا سبب ہے۔

الکحل کی اقسام میں سب سے زیادہ استعمال ایتھائل الکحل ہی کا ہوتا ہے، ایتھائل الکحل دو طرح سے بنایا جاتا ہے (۱) شکر یا نشاستہ کو خمیر کر کے، (۲) ایتھین میں پانی ملا کر (Hydration) زیادتر ایتھائل الکحل مولاسیس (Molasses) سے تیار کیا جاتا ہے، مولاسیس ایک گہرے رنگ کے گاڑھے شربت کی طرح رقیق ہوتا ہے، جو گنے کے رس سے شکر کے دانے بنانے کے دوران، دانے بننے کے بعد بچارہ جاتا ہے، مولاسیس کے اندر اس کے بعد بھی تقریبا ۳۰ فیصد شکر موجود ہوتی ہے جس کو دانوں کی شکل میں تبدیل نہیں کیا جا سکتا ہے، لہذا خمیر کے نتیجہ میں مولاسیس میں موجود شکر کو ایتھائل میں تبدیل کر لیا جاتا ہے۔

ایتھائل کا استعمال پینٹ، وارنش، دوائیں، رنگ، صابن اور مصنوعی ربڑ بنانے میں ہوتا ہے، اس کے علاوہ دیگر مقاصد کے لئے بھی اس کا استعمال کیا جاتا ہے، جیسے پٹرول کے بدل کے طور پر موٹر کو چلانے کیلئے بھی مستعمل ہے، ایتھائل کو جراثیم کش کے طور پر زخموں کو صاف کرنے اور سرنج وغیرہ صاف کرنے کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔

الکحل آمیز مشروبات میں ایتھائل استعمال کیا جاتا ہے، ایتھائل کو محلول کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا ہے، نیز غیر منجمد رکھنے والے مرکبات (Anti freege Mixtures) بنانے کے لئے بھی اس کا استعمال ہوتا ہے، الکحل کا استعمال دواؤں کو پگھلانے میں بھی ہوتا ہے، کچھ دوسری دواؤں میں صرف ایک خاص نکہت اور لذت پیدا کرنے کی غرض سے ملایا جاتا ہے، مختلف قسم کے انجکشن میں ایتھائل کا استعمال ہوتا ہے، کھانسی کی شربت میں بھی استعمال ہوتا ہے، ہومیو پیتھک ادویات میں الکحل کا استعمال تیز رفتار سواری کے طور پر ہوتا ہے، جب کہ ایلو پیتھک دواؤں میں الکحل کا استعمال احساس کو دبانے کے لئے ہوتا ہے۔

مندرجہ بالا تفصیلات کی روشنی میں الکحل کی بابت درج ذیل حقائق سامنے آتے ہیں:

۱-الکحل ایک نشہ آور مرکب ہے۔

۲- یہ مختلف اقسام کی گیسوں سے مل کر بنتا ہے، نیز مولاسیس سے بھی تیار کیا جاتا ہے۔

۳-مولاسیس گنے کے رس سے نکلنے والا ایک گاڑھا رقیق مادہ ہے۔

۴- الکحل کا استعمال دواؤں کو پگھلانے والے مادہ کے طور پر نیز ایک خاص نکہت پیدا کرنے کے لئے ہوتا ہے۔

۵- الکحل احساس کو کم کرنے کے لئے بھی دواؤں میں ملایا جاتا ہے۔

دواؤں میں خون کا استعمال

جانوروں کے خون کا بعض ادویات میں استعمال کیا جاتا ہے، مریض کے خون میں ہیمو گلوبین (Hemoglobin) کی کمی ہو جائے تو اسے پورا کرنے کے لئے بعض ایسی ادویات استعمال کی جاتی ہیں جو جانوروں کے خون سے نکالے گئے ہیموگلوبین کو ایک خاص شکل دے کر بنائی جاتی ہیں۔

اسی طرح جانوروں کے خون سے انٹی بایلی ٹیکے بنائے جاتے ہیں جن کے ذریعہ جسم کے زہریلے اثرات کو ختم کیا جاتا ہے۔

گندے پانی کو صاف وقابل استعمال بنانا

اسی ذیل میں نالے کے گندے پانی اور دوسری قسم کی گندگیوں کی صفائی کا کام ہے، ماہرین بتاتے ہیں کہ نالوں کے گندی پانی کو چار مراحل سے گزار کر صاف کیا جاتا ہے: (۱) پہلے ایسے گندے پانی کو ایک جگہ جمع کیا جاتا ہے تاکہ گندگی نیچے بیٹھ جائے، (۲) پھر اوپر سے پانی کو

نکال لیا جاتا ہے، (۳) اب ایسے پانی میں جو جراثیم اور بیکٹر یاز ہوتے ہیں انہیں ختم کیا جاتا ہے، (۴) چوتھے مرحلے میں اس کے اندر کلورین ملائی جاتی ہے تاکہ اس میں نئے جراثیم پیدا ہونے کی صلاحیت ختم ہو جائے۔

ماہرین کے مطابق ان تبدیلیوں سے گزارنے کے بعد اس پانی کا رنگ، مزہ اور بو بدل جاتا ہے، اور سابق نجاست کا کوئی اثر باقی نہیں رہ جاتا ہے۔

فضلات کو جانوروں کی غذا کے قابل بنانا

جانوروں کے لئے مصنوعی غذاؤں کی تیاری میں اب ایسی غذا تیار کی جا رہی ہے جس میں گیہوں اور مکئی کے چوکر، مختلف سبزیوں و پھلوں کے چھلکوں وغیرہ کے ساتھ جانوروں اور مچھلیوں کی آلائش، فضلات بشمول خون، نجاست، کھال، ہڈی آنتیں وغیرہ بھی ملائی جاتی ہیں، کیونکہ ان سے مرغیوں اور پرندوں کی غذا میں بڑی مقدار میں پروٹین حاصل کی جاتی ہے۔

ایسی غذاؤں کی تیاری کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ گوشت یا ان فضلات کو پہلے دیگوں میں پکایا جاتا ہے تاکہ ان کے جراثیم مر جائیں، پھر انہیں خشک کیا جاتا ہے، اس کے بعد انہیں پیسا جاتا ہے، اور پھر ان میں وٹامن اور دوسری چیزیں ملائی جاتی ہیں، اس طرح یہ جانوروں کے لئے تیار اور مقوی غذا بن جاتی ہے۔

انقلاب ماہیت-مسئلہ کا تعارف اور ائمہ مجتہدین کی آراء

شریعت میں حلال و حرام امور طے شدہ ہیں، اور ان کی بنیاد اجتہاد پر نہیں بلکہ وحی آسمانی پر ہے: "ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال و هذا حرام" (سورۂ نحل: ۱۱۶)، طیبات کی حلت اور خبائث کی حرمت کا اصولی ضابطہ بتانے کے علاوہ تفصیلی طور پر بھی اشیاء کا نام لے کر ان کے حلال یا حرام ہونے کی صراحت کی گئی ہے، چنانچہ قرآن کریم میں

اعلان کیا گیا: "حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم وما ذبح على النصب" (سورہ مائدہ: ۳)، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "كل ذي ناب من السباع ذی مخلب من الطير فأكله حرام" (بخاری ومسلم)۔

اوپر کی سطور میں ذکر ہوا کہ بہت سی غذائی اور استعمالی اشیاء نیز دواؤں وغیرہ میں جلاٹین، الکحل، جانوروں کے خون اوران کے فضلات کا استعمال ہوتا ہے، جن اشیاء کے استعمال کو شریعت نے ہمارے لئے حرام قرار دیا ہے، ظاہر ہے کہ عام حالات میں اس طرح کی اشیاء کا بعینہ استعمال کرنا تو جائز ہی نہیں ہے، لیکن اگر ان اشیاء میں کوئی تبدیلی پیدا ہو جائے خواہ انسانی عمل کے نتیجہ میں ہو یا طبعی اور ماحولیاتی طور پر، اور اس تبدیلی کی وجہ سے ان اشیاء کی سابقہ ہیئت، حقیقت اور خاصیت بدل جائے تو اب ان کا کیا حکم ہوگا؟

اس ذیل میں تین امور بحث کے قابل ہیں:

اول: کیا جلاٹین، الکحل اور دوسری مذکورہ اشیاء حرام ہیں؟

دوم: اگر حرام ہیں تو کیا ان میں انقلاب ماہیت پایا جاتا ہے، اور انقلاب ماہیت کا کیا معیار ہے؟

سوم: انقلاب ماہیت کے بارے میں فقہاء وعلماء کی آراء کیا ہیں؟

ا۔ پہلا زیر بحث امر یہ ہے کہ ملائی جانے والی مذکورہ اشیاء حلال ہیں یا حرام؟

اس میں یہ تو واضح ہے کہ جانوروں کے خون ناپاک ہیں، جانوروں کے فضلات جیسے ان کے لید و گوبر کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ غیر ماکول اللحم جانوروں اور پرندوں جیسے خنزیر، عقاب، باز اور گدھ کے گوبر بالاتفاق نجس ہیں، ماکول اللحم جانوروں اور پرندوں کے گوبر کے بارے میں تین اقوال ہیں: پہلا قول مالکیہ کا مشہور قول اور امام احمد کی ایک روایت جو ان کا مذہب

بھی ہے یہ ہے کہ ایسے جانوروں اور پرندوں کے گوبر پاک ہیں، دوسرا قول شافعیہ کا مسلک، امام احمد کی ایک روایت اور مالکیہ کا غیر مشہوق قول یہ ہے کہ تمام جانوروں کا گوبر نجس ہے، تیسرا قول حنفیہ کا ہے کہ ایسے جانوروں کا گوبر نجس ہے، پرندوں میں زمین پر بیٹ کرنے والے تمام پرندوں کی بیٹ نجس ہے، ہوا میں بیٹ کرنے والوں میں ماکول اللحم کی بیٹ پاک اور غیر ماکول اللحم کی نجاست خفیفہ ہے۔

جہاں تک جلاٹین کا تعلق ہے اس کے تعارف میں یہ گزر چکا ہے کہ جلاٹین جانوروں کی ہڈیوں اور کھالوں سے حاصل ہونے والے کولاجین سے بنتا ہے، یہ جانور خنزیر بھی ہو سکتے ہیں، اور دیگر مردار یا غیر شرعی مذبوحہ جانور بھی، اسی طرح خنزیر کے گوشت کی اوپری پرت سے بنائے جاتے ہیں، کیونکہ خنزیر کے گوشت سے بنا جلاٹین کیپسول میں شفافیت اور لچک پیدا کرتا ہے۔

الکحل کے بارے میں پچھلی سطور میں بتایا جاچکا ہے کہ میتھائل الکحل اور ایتھائل الکحل دونوں نشہ آور ہوتے ہیں، ایتھائل الکحل کا ہی زیادہ استعمال مختلف مشروبات اور دواؤں میں ہوتا ہے، نشہ آور ہونے کی وجہ سے الکحل کا کھانے پینے میں استعمال حرام ہوگا، لیکن کیا الکحل نجس بھی قرار پائے گا؟ اس سلسلہ میں دو نقطہ نظر ہیں: جو دراصل اس اختلاف پر مبنی ہیں کہ شراب اور دیگر مسکرات نجس ہیں یا نہیں؟

جمہور علماء و فقہاء شراب کی نجاست کے ہی قائل ہیں، لیکن بعض علماء کے نزدیک شراب حرام تو ہے نجس نہیں ہے، اس کی نجاست صرف معنوی ہے۔

اس وقت دواؤں میں استعمال ہونے والا الکحل زیادہ تر انگور اور کھجور سے نہیں بلکہ جو، شہد، جوار اور دیگر مختلف چیزوں سے بنتا ہے، امام ابوحنیفہ وامام ابویوسف کے نزدیک کھجور اور انگور کے علاوہ سے بنی مشروبات یا الکحل اگر نشہ کی حد تک نہ پہنچائے تو جائز ہے۔

۲- دوسرا زیر بحث اہم ترین مسئلہ یہ ہے کہ جانوروں کے خون وفضلات، الکحل اور

خنزیر و مردار کے اجزاء سے تیار شدہ جلاٹین کو جب غذائی اشیاء میں آمیز کیا جاتا ہے تو وہ اپنی اصلی حالت پر باقی رہتا ہے یا ان میں تبدیلی عمل میں آجاتی ہے، اور اگر تبدیلی پیدا ہوتی ہے تو کس حد تک؟

جانوروں کے خون کے اجزاء سے جو دوائیں تیار ہوئی ہیں، تیاری سے پہلے انہیں کن مراحل سے گزارا جاتا ہے، اس کی تفصیلات ابھی دستیاب نہیں ہوسکی ہیں۔

جانوروں کے فضلات اور آلائش وغیرہ کی آمیزش سے جانوروں کے لئے جو غذائیں تیار کی جاتی ہیں، جس سے پرورش پانے والے جانوروں کے گوشت غذا میں استعمال کئے جاتے ہیں، یہ تیاری کئی مراحل سے گزرتی ہے، جیسا کہ پیچھے آچکا ہے کہ خون، گندگی اور مردار کے اجزاء وغیرہ پر مشتمل یہ نجاسات اور فضلات پہلے بڑے دیگوں میں پکائے جاتے ہیں، اور اس طرح ان کے سارے جراثیم اور بیکٹر یا ختم کردئے جاتے ہیں، پھر انہیں خشک کیا جاتا ہے، اور اس کے بعد انہیں پیسا جاتا ہے، پھر اس سفوف میں وٹامن والی دوسری اشیاء اور اجزاء ملائے جاتے ہیں، اور اس طرح وہ غذا بن کر تیار ہوتی ہے۔

اس عمل سے گزرنے کے بعد سابق نجاست کے اوصاف بدل جاتے ہیں، رطوبت کی جگہ خشکی آجاتی ہے، رنگ دوسرا ہو جاتا ہے، اور دوسرے کیمیائی مواد کے اضافہ کی وجہ سے نجاست کی بو بھی ختم ہو جاتی ہے، اب اس کا نام بھی نیا ہوتا ہے، اس طرح کہا جاسکتا ہے کہ ان اوصاف میں تبدیلی کی وجہ سے نجاست کی حقیقت بدل گئی، اور انقلاب ماہیت ہو گیا۔

الکحل کی تعریف میں جو تفصیلات مذکور ہوئی ہیں ان سے یہ واضح ہو چکا ہے کہ الکحل کا لازمی وصف نشہ آوری ہے، وہ مختلف اقسام کی گیسوں سے مل کر بنتا ہے، اس کا استعمال جسمانی صحت کے لئے مضر اثرات بھی رکھتا ہے، الکحل کا خالص استعمال نہیں کیا جاتا بلکہ دواؤں میں ملا کر کیا جاتا ہے، دوا میں ملنے کے بعد اس میں کیا تبدیلی پیش آتی ہے اس پر ماہرین روشنی

ڈال سکتے ہیں۔

جلاٹین کے بارے میں بتایا جاچکا ہے کہ یہ جانوروں بشمول خنزیر کی ہڈی اور کھالوں سے تیار کیا جاتا ہے، اس کی تیاری کے طریقے کی تفصیل پر بھی روشنی ڈالی جا چکی ہے، ہڈیوں اور کھالوں کو کئی مراحل سے گزارا جاتا ہے، سب سے پہلے انہیں صاف کر کے ایک لمبے عرصہ تک تیزاب میں رکھا جاتا ہے، پھر تیزاب سے نکال کر بسا اوقات چونا میں ایک عرصہ تک رکھتے ہیں، پھر اسے گرم پانی میں ابالتے ہیں، پھر باہر نکال کر ٹھنڈا کرتے ہیں، پھر اسے خشک کرتے ہیں، اس کے بعد اس کی نمی اڑائی جاتی ہے، پھر اسے پیسا جاتا ہے، ان تبدیلیوں کے بعد جو مادہ تیار ہوتا ہے وہ ایک لیس دار سا ہوتا ہے، اس میں سابق رنگ، مزہ اور بو نہیں ہوتا، وہ ایک نئے نام کے ساتھ اور نئے اوصاف کا حامل ہو جاتا ہے۔

نالے کے گندے پانی کو کیمیائی طریقہ پر صاف کرتے ہوئے انہیں جن مراحل سے گزارا جاتا ہے وہ چار ہیں: پہلے ایسے گندے پانی کو اس طرح جمع کیا جاتا ہے کہ اس کی گندگی نیچے بیٹھ جائے، پھر اوپر کے پانی کو علاحدہ کر لیا جاتا ہے، تیسرے مرحلہ میں اس پانی کے تمام جراثیم کیمیائی طریقہ پر ختم کئے جاتے ہیں، اور چوتھے مرحلہ میں اس میں کلورین ڈال کر آئندہ جراثیم پیدا ہونے کے امکان کو ختم کیا جاتا ہے، ان تبدیلیوں سے گزرنے کے بعد سابقہ گندے پانی کی نجاست کا رنگ، مزہ اور بو کچھ باقی نہیں رہتا۔

اس بحث کا دوسرا جزیہ ہے کہ انقلاب ماہیت کا کیا معیار ہے، اس پر آئندہ تفصیل آرہی ہے۔

۳- تیسرا زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ انقلاب ماہیت کی بابت ائمہ مجتہدین اور فقہاء اسلام کی آراء کیا ہیں؟ اگر کسی نجس شئ کی ماہیت اور حقیقت بدل جائے تو کیا وہ پاک ہو جائے گی؟ اس بابت ائمہ مجتہدین کی آراء میں دو نقطہ نظر ہیں:

پہلا نقطۂ نظر: استحالہ اور انقلاب ماہیت سے نجس چیز پاک ہوجاتی ہے۔

یہ مالکیہ اور ظاہریہ کا مسلک، حنفیہ کا مختار مسلک اور امام کی ایک روایت ہے، یہی ایک رائے شافعیہ کی بھی ہے جسے امام الحرمین جوینی، ابوزید اور خضری نے اختیار کیا ہے، حنفیہ نے اس کی مثالوں میں ذکر کیا ہے کہ خنزیر اگر نمل کی کان میں گر جائے اور نمک بن جائے، پاخانہ اور نجاست جل کر راکھ ہوجائے تو وہ انقلاب ماہیت کی وجہ سے پاک ہوجائیں گے۔

علامہ شامی لکھتے ہیں: "**والظاهر أن مذهبنا ثبوت انقلاب الحقائق بدليل ما ذكر في انقلاب عين النجاسة**" وہ مزید لکھتے ہیں: "**فعرفنا أن استحالة العين تستتبع زوال الوصف المترتب عليها**" (رد المحتار ۱ر ۳۹)، اسی طرح کی عبارت فتح القدیر اور البحر الرائق ۶ر ۳۹ میں بھی ہے۔

مالکیہ نے خون کو مشک میں بدلنے کی مثال دی ہے کہ وہ خون کے تمام اوصاف سے بدل کر دوسرے اوصاف کا حامل ہوجاتا ہے اور اس کا نام بھی دوسرا ہوتا ہے، علامہ قرافی کہتے ہیں: "**إن الله تعالى إنما حكم بالنجاسة في أجسام مخصوصة بشرط أن تكون موصوفة بأعراض مخصوصة مستقذرة، وإلا فالأجسام كلها متماثلة واختلافها إنما وقع بالأعراض، فإذا ذهبت تلك الأعراض ذهابا كلياً ارتفع الحكم بالنجاسة إجماعاً كالدم يصير منياً ثم آدمياً**" (ذخیرہ ۱ر ۱۸۸)۔

امام احمد کی اسی روایت کو شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے بھی اختیار کیا ہے، دیکھئے: (مجموعہ الفتاوی ۲۱ر ۴۸۲-۵۱۴، اعلام الموقعین ۱ر ۱۹۶، المحلی ۱ر ۱۳۸)۔

دوسرا نقطۂ نظر: انقلاب ماہیت اور استحالہ کی وجہ سے نجس العین پاک نہیں ہوگا۔

یہ شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کا ظاہر مذہب ہے، اور یہی حنفیہ میں سے ابو یوسف کی رائے ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر شراب خود بخود سرکہ بن جائے تو پاک ہوجائے گا۔

انقلاب ماہیت کا معیار

یہ تو انقلاب ماہیت اور استحالہ عین کے سلسلہ میں فقہاء متقدمین اور ائمہ مجتہدین کی آراء تھیں، اب آیئے اس نکتہ پر بحث کر کے صورت مسئلہ کو واشگاف کریں کہ انقلاب ماہیت کا معیار کیا ہے۔

دراصل یہی وہ موضوع ہے جسے اسلامک فقہ اکیڈمی کے تیرہویں سمینار میں زیر بحث لایا گیا ہے، یعنی انقلاب ماہیت کی حقیقت کیا ہے، اور انقلاب ماہیت کے لئے کسی شئ کے کن عناصر کا اور کس حد تک بدلنا مطلوب ہے، اور انہیں سے متعلق چند دیگر مباحث زیر غور ہیں۔

اکیڈمی نے اس ضمن میں جو سوال نامہ تیار کیا ہے اس میں کل دس سوالات ہیں، یہ سارے سوالات مذکورہ بنیادی سوالات سے ہی متعلق ہیں، ذیل میں ہم بالترتیب ان سوالات اور ان پر علماء کرام کی آراء ذکر رہے ہیں:

شئ کے بنیادی عناصر کیا ہیں

پہلا سوال ہے کہ کسی بھی شئ کے وہ بنیادی عناصر کیا ہیں جن کے قائم رہتے ہوئے کہا جائے کہ شئ کی حقیقت اور ماہیت نہیں بدلی ہے، اگر چہ اس میں مختلف قسم کے تغیرات ہوئے ہوں۔

اس سوال کے جواب میں مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب لکھتے ہیں کہ فقہاء نے اس کی کوئی واضح حد مقرر نہیں کی ہے، بلکہ زیادہ تر مثالوں پر اکتفاء کیا ہے، ان مثالوں کی روشنی میں مولانا کی رائے یہ ہے کہ کسی شئ میں پائے جانے والے آثار واوصاف کو معیار تصور کیا جائے، اور یہ آثار وہی رنگ، بو اور مزہ ہیں۔

مولانا عبدالرشید قاسمی، مولانا ارشاد قاسمی، مولانا ارشاد اعظمی، مولانا صادق مبارکپوری، مولانا ابوالعاص وحیدی اور مولانا ظفر الاسلام نے انہی تینوں اوصلاف کا بدلنا ضروری بتایا ہے،

مولانا سعید الرحمٰن فاروقی، مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی، مفتی عزیز الرحمٰن، مولانا خورشید احمد اعظمی اور مولانا سلطان احمد اصلاحی صاحبان کے نزدیک ہر شئی کے بنیادی عناصر وہ خواص اوصاف اور آثار مختصہ ہوں گے جن کے بغیر اس شئی کا قیام ممکن نہ ہو، حضرت مولانا برہان الدین سنبھلی صاحب کی رائے ہے کہ صرف رنگ و بو میں یا اس جیسے دوسرے خواص میں تبدیلی آجانا انقلاب ماہیت نہیں ہے، بلکہ اس کی حقیقت اور اصل خاصیت و تاثیر بدل جائے، مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب نے مخصوص نام و شکل و صورت کو بنیادی عناصر فرمایا ہے، مولانا قدرت اللہ باقوی صاحب نے اجزائے ترکیبی، صورت، رنگ اور خصوصیت میں اور مولانا اسرار الحق سبیلی نے پورے اوصاف کے ساتھ طبیعت میں تبدیلی کو ضروری بتایا ہے، مولانا نعیم اختر، مولانا محمد یعقوب قاسمی نے شرط لگائی ہے کہ پہلی شئی کی ہر چیز مثلاً نام، کام، صورت اور عمومی مزاج و خاصیت سب کچھ تبدیل ہو جائے، مفتی جمیل احمد نذیری صاحب نے ایک طویل تمہید کے بعد بتایا ہے کہ نام، صورت و ہیئت، رنگ، بو، مزہ، امتیازات، خواص و آثار ساری چیزیں بدل جائیں تب انقلاب ماہیت ہوگا، موصوف نے کئی معاصر اکابر مفتیان کرام کے فتاویٰ بھی نقل کئے ہیں، مثلاً مفتی نظام الدینؒ کا فتویٰ ہے کہ ''سابق حقیقت معدوم ہو کر نئی حقیقت و نئی ماہیت بن جائے، نہ پہلی حقیقت و ماہیت باقی رہے، نہ اس کا نام باقی رہے، نہ اس کی صورت و کیفیت باقی رہے، نہ اس کے خواص و آثار و امتیازات باقی رہیں''، مفتی محمود حسن گنگوہیؒ کا فتوی ہے کہ ''تبدل حقیقت صورت کے بدلنے سے ہوتا ہے نہ کہ حل ہو جانے سے''، مولانا تھانویؒ کا جواب ہے کہ ''انقلاب حقیقت مطہر ہے، انقلاب وصف مطہر نہیں''، مولانا ظفر عالم ندوی نے بھی سابق حقیقت بالکل ختم ہو جانے اور دوسری حقیقت وجود میں آجانے کی رائے دی ہے، لیکن مولانا اختر امام عادل بڑی تفصیلی تمہید کے بعد لکھتے ہیں کہ انقلاب ماہیت کے لئے اصل مادہ اور حقیقت کی تبدیلی ضروری نہیں ہے، طبعی خصوصیات اور بنیادی کافی ہے۔

ان آراء پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انقلاب ماہیت کی کوئی متعین اور واضح حد کتب فقہیہ میں مقرر نہیں ہے، فقہاء کرام نے صرف مثالیں ذکر فرمائی ہیں، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی اور مفتی جمیل احمد نذیری وغیرہ صاحبان نے ایسی بعض مثالیں جمع کی ہیں جیسے:

☆ انسان اور جانور کے فضلات کو جلا کر راکھ بنا دینا۔

☆ کتا، خنزیر اور گدھے کا نمک کی کان میں گر کر نمک بن جانا۔

☆ لید کا کنویں میں گر کر کالی مٹی بن جانا۔

☆ شراب کا سرکہ بن جانا۔

☆ انسان یا کتے کا صابن بنانے والے دیگچے میں گر کر صابن بن جانا۔

☆ صابن میں ناپاک تیل یا مردار کی چربی ملانا۔

☆ گوریا کا کنویں میں گر کر مٹی بن جانا۔

☆ نجاست کا زمین میں دفن ہو کر مٹی بن جانا اور اس کا اثر ختم ہو جانا۔

☆ نجس مٹی سے اینٹ بنا کر پکا لینا۔

☆ گندے پانی سے نمک بنا لینا۔

ان مثالوں میں انقلاب ماہیت تسلیم کیا گیا ہے، لیکن:

☆ ناپاک دودھ کا کھویا یا پنیر بن جائے۔

☆ ناپاک گیہوں کا آٹا بنا کر روٹی بنالی جائے۔

☆ پیشاب سے نمک بنالیا جائے۔

تو ان مثالوں میں قلب ماہیت تسلیم نہیں کیا گیا ہے۔

ان مثالوں کی روشنی میں ہی علماء کرام نے شئی کے بنیادی عناصر کی تحدید کرنے کی

کوشش کی ہے، اس سلسلہ میں جو آراء اوپر ذکر کی گئی ہیں ان میں دو رائیں ہیں:

ایک رائے میں صرف رنگ، بو اور مزہ ان تین اوصاف کو بنیادی عناصر مانا گیا ہے، اور ان کے بدلنے کو انقلاب ماہیت کا معیار قرار دیا گیا ہے، اور دوسری رائے میں ان تین اوصاف کے علاوہ امور کو بھی بنیادی عناصر میں شامل مانا گیا ہے، چنانچہ بعض لوگوں نے اصل خاصیت اور تاثیر کا بدلنا، بعض نے نام کا بدلنا، بعض نے عمومی مزاج اور طبیعت کا بدلنا، اور بعض نے امتیازات کا بدلنا بھی شامل مانا ہے، مفتی نظام الدینؒ کے فتویٰ میں ان سارے امور کو جمع کرلیا گیا ہے۔

کن عناصر کا بدلنا ضروری ہے

دوسرا سوال یہ ہے کہ انقلاب ماہیت کے لئے کسی شئ کے بنیادی عناصر میں سے ہر ایک کا بدل جانا ضروری ہے یا بعض کا کافی ہے؟

اس کے جواب میں مولانا سعید الرحمٰن فاروقی لکھتے ہیں کہ شراب کے سرکہ بن جانے سے صرف سکر کی کیفیت زائل ہوتی ہے ورنہ تمام چیزیں بعینہ حسب سابق رہتی ہیں، لہذا ہر چیز میں مکمل تبدیلی وتغیر لازم نہیں ہے، مولانا عبد الرشید قاسمی بھی لکھتے ہیں کہ اگر کسی چیز کے تین اوصاف میں سے بنیادی عناصر میں سے غالب عنصر کا تبدیل ہوجانا کافی ہے۔

ان حضرات کے ماسوا دیگر علماء کرام نے تمام اوصاف اور خصوصیات و امتیازات کا مکمل طور پر بدل جانا ضروری قرار دیا ہے۔

اجزاء کے سابق خواص کا اثر

تیسرے سوال میں یہ دریافت کیا گیا ہے کہ کسی شی کے جوہری عناصر، نام اور مجموعی

مزاج میں تبدیلی آجانے کے بعد اب جو چیز وجود میں آئی ہے، اس میں ملائے جانے والے اجزاء کے سابق اثرات اور خواص باقی نہیں رہتے ہیں، یا اس میں ان اجزاء کے خواص و کیفیات بھی برقرار رہتی ہیں، ان دوصورتوں کا کیا حکم ہوگا؟

اس کے جواب میں مولانا خالد سیف اللہ رحمانی فرماتے ہیں کہ رنگ، بو اور مزاہ یہ اوصاف مکمل طور پر تبدیل ہو جائیں لیکن سابق حقیقت کے بعض خواص باقی رہ جائیں تو وہ انقلاب حقیقت میں مانع نہیں ہیں، کیونکہ شراب سرکہ بن جائے تو رقت وسیلان کی کیفیت باقی رہتی ہے، چربی صابن میں ڈالی جائے تو دسومت ختم نہیں ہوتی، اور فضلات مٹی میں دفن کردئے جائیں تو بارآور کرنے کی صلاحیت مٹی میں بھی باقی رہتی ہے، لیکن ان امور کو فقہاء نے انقلاب ماہیت کے لئے مضر نہیں سمجھا۔

یہی رائے مولانا برہان الدین سنبھلی کی ہے کہ صرف کچھ خصوصیات کے برقرار رہنے کے باوجود بھی حقیقت اور نتیجہ حکم میں تغیر ہو جانا بعید نہیں بشرطیکہ جوہری وصف یعنی اصل، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا ارشاد قاسمی، مولانا ارشاد اعظمی، مولانا عبیداللہ اسعدی بھی اس رائے سے اتفاق کرتے ہیں، مفتی جمیل احمد نذیری کے نزدیک صرف ظاہری خواص کا ختم ہو جانا ضروری ہے، باطنی خواص یعنی موروثی خصوصیات کا ختم ہونا ضروری نہیں ہے، البتہ مولانا سعید الرحمٰن فاروقی نے یہ شرط لگائی ہے کہ اگر کچھ موروثی خصوصیات باقی رہیں تو ان میں ممنوع شرعی کا حقیقی عنصر قائم نہ رہے۔

دوسری طرف مولانا محمد صادق، مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا قدرت اللہ باقوی، مولانا مصطفیٰ قاسمی، مولانا ظفر الاسلام اعظمی، مولانا ابوالعاص وحیدی اور مولانا سید اسرار الحق سبیلی دونوں صورتوں میں فرق کرتے ہوئے دوسری صورت کو جس میں کچھ سابق خصوصیات باقی ہوں انقلاب ماہیت میں مانع قرار دیتے ہیں۔

نجس العین وغیر نجس العین کا فرق

چوتھے سوال میں انقلاب ماہیت کے باب میں نجس العین اور غیر نجس العین کے درمیان فرق پوچھا گیا ہے۔

اس بابت شرکاء سمینار کی آراء دونوں طرف ہیں، بعض حضرات نے انقلاب ماہیت میں نجس العین اور غیر نجس العین کے درمیان فرق نہیں کیا ہے، فقہاء نے جو مثالیں دی ہیں ان میں خنزیر کے نمک بن جانے اور گدھا کے نمک بن جانے دونوں کا ذکر ہے، اس رائے کے حاملین میں مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا مصطفیٰ قاسمی، مفتی عزیز الرحمٰن بجنوری، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا صادق مبارک پوری، مولانا سعید الرحمٰن فاروقی، مفتی جمیل احمد نذیری، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا عبد الرشید قاسمی، مولانا اختر امام عادل، مولانا خالد قاسمی، مولانا ارشاد اور مولانا نعیم اختر ہیں۔

جب کہ مولانا محمد اعظمی، مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا قدرت اللہ باقوی، مولانا ظفر الاسلام اعظمی اور مولانا ابو العاص وحیدی کے نزدیک دونوں میں فرق ہونا چاہئے، ان حضرات نے اپنی رائے کی تائید میں کوئی واضح وقوی دلیل ذکر نہیں کی ہے۔

قلب ماہیت کے اسباب

پانچواں سوال قلب ماہیت کے اسباب سے متعلق ہے۔

اس کے جواب میں متعدد حضرات نے یہ لکھا ہے کہ قلب ماہیت کے اسباب متعدد ہو سکتے ہیں، اس باب میں اصل نتیجہ ہے نہ کہ ذرائع ووسائل، اس دور جدید میں کیمیاوی اور غیر کیمیاوی متعدد اسباب سے قلب ماہیت ہوسکتا ہے، بعض حضرات نے چند اسباب کا ذکر بھی کیا ہے، جیسے:

☆ جلانا

☆ کسی چیز کی آمیزش کرنا

☆ دھوپ میں رکھنا

☆ زمین میں دفن کرنا

☆ کافی تعداد میں تیزاب ڈالنا وغیرہ

تحلیل وتجزیہ کا حکم

چھٹا سوال فلٹر کرنے، کشید کرنے، گندے پانی سے گندگی کے عناصر کو علاحدہ کردینے سے متعلق ہے کہ کیا یہ تحلیلی اور تجزیاتی عمل انقلاب ماہیت کے تحت آئے گا یا نہیں؟ اس سوال کے جواب میں دو نقطہائے نظر ہیں: پہلا نقطہ نظر یہ ہے کہ فلٹر کرنا اور کشید کرنا انقلاب ماہیت کے تحت نہیں آئے گا، یہ تو صرف کسی شئ کے اجزاء میں سے بعض اجزاء کو علاحدہ کرلینا ہے، یہ صرف تجزیہ ہے۔

یہ رائے مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا مصطفیٰ قاسمی، مولانا خورشید احمد، مولانا محمد صادق، مولانا اسرار الحق، مفتی جمیل نذیری، مولانا نعیم اختر اور مولانا ظفر الاسلام اعظمی کی ہے۔

دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ جو چیزیں بذات خود نجس ہیں جیسے پاخانہ، پیشاب، خون، ان میں اگر کیمیائی عمل کے ذریعہ بعض اجزاء کو کشید کیا جائے تو بھی وہ ناپاک رہیں گی، کیونکہ ان کا ہر جزء ناپاک ہے، ان کے اجزاء تحلیل نہیں ہوئے ہیں، صرف ان کو ایک دوسرے سے علاحدہ کردیا گیا ہے، لیکن جو چیزیں بذاتِ خود تو نجس نہیں ہیں، کسی ناپاکی کے مل جانے کی وجہ سے نجس ہوگئی ہیں، ان میں سے اگر ناپاک اجزاء نکال دیے جائیں تو وہ پاک ہوجائیں گی، جیسا کہ مردار کا چمڑا دباغت کی وجہ سے پاک ہوجاتا ہے، اس رجحان کے حاملین میں مولانا خالد سیف اللہ

رحمانی، مولانا ظفر عالم ندوی اور مولانا ابوالعاص وحیدی ہیں۔

مولانا برہان الدین سنبھلی صاحب، مولانا قدرت اللہ باقوی، مولانا محمد اعظمی، مولانا اختر امام عادل اور مولانا سلطان احمد صلاحی صاحبان نے گندگی کے اجزاء نکال دینے پر اس پانی کے پاک ہونے کی رائے دی ہے۔

صرف مولانا ارشاد اعظمی نے بغیر کسی تفصیل کے تجزیہ کو استحالہ کی بہترین شکل بتایا ہے۔

اس موقع پر یہ ذکر بے محل نہ ہوگا کہ رابطہ عالم اسلامی کے ماتحت قائم المجمع الفقہی الاسلامی نے اپنے گیارہویں سمینار منعقدہ مکہ مکرمہ ۱۹۸۹ء میں ایسے پانی کے پاک ہونے کا فیصلہ کیا ہے۔

استہلاک عین کا حکم

ساتویں سوال میں پوچھا گیا ہے کہ کیا استہلاک عین قلب ماہیت کے تحت آتا ہے، اس میں کئی اجزاء کی اختلاط سے جو چیز وجود میں آتی ہے اس میں ہر جز اپنے جملہ خواص وصفات کے ساتھ موجود رہتا ہے۔

اس کا جواب دیتے ہوئے مولانا برہان الدین سنبھلی صاحب لکھتے ہیں کہ استہلاک قلب ماہیت کو مستلزم نہیں ہے، اگر ناپاک جزء کی حقیقت نہیں بدلتی تو وہ مجموعہ ناپاک ہی رہے گا، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب بھی کہتے ہیں کہ ضروری نہیں کہ اختلاط سے قلب ماہیت ہوجائے، استہلاک عین کو قلب ماہیت میں شامل نہ ماننے کی رائے سے مولانا ظفر الاسلام اعظمی، مولانا سعید الرحمٰن فاروقی، مولانا نعیم اختر، مولانا جمیل احمد نذیری، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا محمد صادق، مولانا خورشید اعظمی اور مولانا ابوالعاص وحیدی بھی اتفاق کرتے ہیں۔

مولانا عبید اللہ اسعدی کی رائے میں کہیں تو یہ عمل خلط شی کی ماہیت کو بدل دیتا ہے، اور

کہیں نہیں۔

دوسری جانب مولانا قدرت اللہ باقوی اور مولانا سلطان احمد اصلاحی استہلاک عین کو قلب ماہیت کے حکم میں مانتے ہیں، مولانا اختر امام عادل بھی دواؤں میں الکحل ملانے کو قلب ماہیت مانتے ہیں۔

الکحل کے تعلق سے مولانا خالد سیف اللہ رحمانی نے وضاحت کی ہے کہ اگر وہ انگور اور کھجور سے نہ لیا گیا ہو تو حنفیہ کہ یہاں حرام وناپاک نہیں ہے، اور آج کل جن اشیاء سے الکحل تیار ہوتا ہے دائرۃ المعارف البریطانیہ میں ان میں کھجور انگور کا ذکر نہیں ہے، نیز اگر کچے انگور سے ہی الکحل تیار ہوا ہو تو اگر اس دوا کا متبادل موجود نہیں ہے یا موجود ہے لیکن مریض کے لئے خریدنا ممکن نہیں ہے تو بدرجۂ ضرورت الکحل آمیز دوا کا استعمال جائز ہے، مولانا ظفر عالم صاحب کی بھی یہی رائے ہے، مولانا محمد اعظمی صاحب نے الکحل کے بارے میں تفصیل سے گفتگو کرتے ہوئے الکحل آمیز دواؤں سے اگر سکر نہ پیدا ہو تو انہیں انقلاب عین مانتے ہوئے، نیز ان دواؤں کا متبادل نہ ہونے اور ضرورت کی بناء پر ایسی دواؤں کا بقدر ضرورت استعمال رفع حرج کے لئے شرعا مباح بتایا ہے۔

مردار کی چربی وہڈی کی آمیزش

آٹھویں سوال میں، صابن اور بسکٹ کے اندر مردار بشمول خنزیر کی چربی ملانے اور ٹوتھ پیسٹ میں ہڈی کا پاؤڈر ملانے کی بابت پوچھا گیا ہے۔

اس سوال کے اندر کئی باتیں پوچھی گئی ہیں، ہم انہیں علاحدہ کر کے ذکر کرتے ہیں، کیونکہ ہر جزء کے تعلق سے جوابات علاحدہ ہیں۔

۱- مردار کی چربی صابن میں ملانا۔

۲-مردار کی چربی بسکٹ میں ملانا۔

۳-مردار کی ہڈی کا پاؤڈر ٹوتھ پیسٹ میں ملانا۔

۴-خنزیر کی چربی صابن اور بسکٹ میں ملانا۔

۵-خنزیر کی ہڈی کا پاؤڈر ٹوتھ پیسٹ میں ملانا۔

یہ پانچ اجزاء سوال کے ہیں۔

پہلے جز یعنی مردار کی یا نجس چربی صابن میں ملانے کی بابت تقریباً علماء کرام لکھتے ہیں کہ ایسے صابن کی طہارت کے فتاوی موجود ہیں، اور صراحتاً یہ مذکور ہے: " ویطهر زیت تنجس بجعله صابونا وبه یفتی" (درمختار ۱/ ۵۱۹)، "وعلیه یتفرع ما لو وقع إنسان أو کلب فی قدر الصابون فصار صابوناً یکون طاهراً لتبدل الحقیقة..... ثم اعلم أن الحقیقة عند محمد هي التغیر وانقلاب الحقیقة وأنه یفتی به" اس جزء میں انقلاب ماہیت تسلیم کرتے ہوئے طہارت کی رائے دی گئی ہے، لیکن مولانا ابوالعاص وحیدی اور مولانا حسن نعمانی اس میں بھی قلب ماہیت نہیں تسلیم کرتے، لہذا ایسا صابن ان کے نزدیک حرام ہے۔

مولانا عبیداللہ اسعدی لکھتے ہیں کہ صابن میں تغیر وانقلاب ماہیت کا اعتبار کیا گیا ہے جیسا کہ شامی وغیرہ کا جزئیہ معروف ہے، اگرچہ اس بابت ارباب افتاء کے دوسرے نظریات بھی ہیں، یعنی صابن میں وہ انقلاب ماہیت نہیں مانتے، مولانا موصوف اسی دوسری رائے کو درست مانتے ہیں۔

دوسرا اجزء ہے مردار کی چربی بسکٹ میں آمیز کرنا، اس کے بارے میں مولانا خالد سیف اللہ رحمانی لکھتے ہیں کہ بسکٹ میں چربی کا اس طرح استعمال جس طرح پکوان میں گھی اور تیل کا ہوتا ہے، یہ خلط ہے، انقلاب نہیں، لہذا ایسے بسکٹ کو کھانا حلال نہیں ہے۔ بسکٹ

میں چربی کی آمیزش کو انقلاب ماہیت کے تحت نہ تسلیم کرنے والوں میں مولانا ابو العاص وحیدی، مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا اسرار الحق سبیلی، مفتی جمیل احمد نذیری اور مولانا نعیم اختر بھی ہیں۔

جب کہ مولانا اختر امام عادل اور مولانا سلطان احمد اصلاحی اسے قلب ماہیت تسلیم کرتے ہوئے پاک قرار دیتے ہیں۔

تیسرا جزء مردار کی ہڈی کا پاؤڈر ٹوتھ پیسٹ میں ملانے سے متعلق ہے، اس کے جواب میں مفتی جمیل احمد نذیری لکھتے ہیں کہ اس میں اجزاء صرف تحلیل ہوتے ہیں، انقلاب ماہیت نہیں ہوتا، اس لئے مذبوح جانور کی خشک وتر ہڈیوں کا پاؤڈر ملانا درست ہے، انقلاب ماہیت نہ ہونے کی رائے مولانا ابو العاص وحیدی اور مولانا نعیم اختر صاحب کی بھی ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی اور مولانا خورشید اعظمی لکھتے ہیں کہ اگر اس کے اوصاف ثلاثہ بدل جائیں اور قلب ماہیت ہوجائے تو درست ہے، ان دونوں حضرات نے زیر بحث صورت پر تطبیق حکم لگانے سے گریز کیا ہے۔

مولانا ذاکر حسن نعمانی بھی اس کو قلب ماہیت نہیں تسلیم کرتے، اور ایسے بسکٹ اور ٹوتھ پیسٹ کو ناجائز تصور کرتے ہیں۔

چوتھا اور پانچواں جزء خنزیر کی چربی اور ہڈی سے متعلق ہے، اس کے متعلق مولانا محمد اعظمی کہتے ہیں کہ خنزیر نجس عین ہے، اس لئے خنزیر کی چربی او ہڈی کے پاؤڈر سے بنی اشیاء کا استعمال محل نظر ہے، مفتی جمیل احمد نذیری صاحب اور مولانا ظفر الاسلام صاحب بھی خنزیر کے اجزاء کی آمیزش کو صرف خلط مانتے ہوئے حرام بتاتے ہیں۔

مولانا خورشید اعظمی اور مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کی رائے ہے کہ خنزیر کے یہ اجزاء بھی انقلاب ماہیت کے بعد استعمال ہوتے ہوں تو حلال ہے۔

مذبوح جانوروں کا خون

نواں سوال ہے مذبوح جانوروں کا خون یا ان کے دوسرے اجزاء کا دواؤں میں استعمال کرنا کیسا ہے؟

اس سوال کا تفصیلی اور واضح جواب دیتے ہوئے مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب لکھتے ہیں کہ مذبوح جانور اگر حلال ہو تو ذبح کی وجہ سے اس کے تمام اعضاء پاک ہیں، اور سات اعضاء کے علاوہ جن کو فقہاء نے مکروہ تحریمی قرار دیا ہے باقی حلال بھی ہیں، لہذا اس تفصیل کے مطابق ان کا گوشت، چمڑا اور ہڈی وغیرہ کا دواؤں میں استعمال خواہ دوا کھانے کی ہو یا خارجی استعمال کی، اس میں کوئی مضائقہ نہیں، اگر خنزیر کے علاوہ کوئی اور حرام جانور ہو تو ان سات اعضاء ممنوعہ کے علاوہ باقی حرام تو ہیں لیکن ذبح شرعی کی وجہ سے ناپاک نہیں ہیں، ان دواؤں کا خارجی استعمال درست ہوگا، کھانا درست نہیں ہوگا، جس کا بہتا ہوا خون بہر حال حرام اور ناپاک ہے، اس میں حلال وحرام کی کوئی تفریق نہیں، اس لئے خون سے بنی ادویہ کا کھانا درست ہے نہ کہ خارجی استعمال۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی مزید لکھتے ہیں کہ یہ عمومی احکام ہیں لیکن دواؤں میں ان اجزاء کا استعمال قلب ماہیت کے بعد ہو تو ان کا داخلی اور خارجی استعمال درست ہوگا اور حلال و حرام اور ذبیحہ ومردار کا فرق نہیں رہے گا۔ اس طرح ضرورت کا موقع ہو تو حرام اشیاء سے علاج درست ہوگا، لیکن درواؤں میں خون کے آمیز ہونے سے کیا قلب ماہیت پیش آتا ہے یا نہیں، مولانا موصوف نے یہ نہیں بتایا ہے۔

مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا خورشید اعظمی اور مولانا سلطان اصلاحی نے بھی خون سے بنی ادویہ میں انقلاب ماہیت ہونے یا نہ ہونے کی صراحت سے گریز کرتے ہوئے صرف اصولی جواب دیا ہے کہ اگر قلب ماہت ہوجائے تو استعمال درست ہے۔

صرف مولانا اختر امام عال اور مولانا سعید الرحمٰن فاروقی ایسی دواؤں میں قلب ماہیت ہو جانے کا ذکر کرتے ہیں، البتہ کوئی تفصیل یا دلیل انہوں نے نہیں دی ہے۔

مذکورہ حضرات کے علاوہ بقیہ علماء کرام نے قلب ماہیت کی بحث سے گریز کرتے ہوئے صرف اتنا ذکر کیا جاتا ہے کہ خون نجس العین ہے، لہٰذا جن ادویہ میں خون کی آمیزش ہے ان کا استعمال عام حالات میں جائز نہیں ہے، جن حالات میں تداوی بالحرام کی اجازت ہے، ان میں گنجائش ہے۔

جلاٹین کی حقیقت

آخر سوال جلاٹین سے متعلق ہے، سوال میں جلاٹین بنانے کی مختصر تفصیل بتاتے ہوئے پوچھا گیا ہے کہ کیا جلاٹین میں قلب ماہیت واقع ہوتا ہے یا نہیں۔

اس سوال کے جواب میں شرکاء سمینار نے تین رجحانات اپنائے ہیں، پہلا رجحان یہ ہے کہ سوال میں جلاٹین بنانے کی جو شکل بتائی ہے اس کی رو سے انقلاب ماہیت ہو جاتا ہے، لہٰذا ایسی اشیاء کا استعمال جائز ہوگا، اس رجحان کے حاملین میں مولانا سیف اللہ رحمانی، مولانا قدرت اللہ باقوی، مولانا سلطان اصلاحی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا ظفر الاسلام اعظمی اور مولانا محمد اعظمی ہیں۔

مولانا عبید اللہ اسعدی لکھتے ہیں کہ گلانے کا عمل قلب ماہیت کا عمل ہے جو پاکی کا ذریعہ ہے۔

دوسرا رجحان اپنانے والوں نے جلاٹین پر اصول قلب ماہیت کے انطباق کی بابت صراحتاً کوئی حکم نہیں لگایا اور صرف اتنا کہہ کر گزر گئے کہ اگر قلب ماہیت ہو جاتا ہو تو ان سے بنی اشیاء جائز ہیں ورنہ حرام۔ اس رجحان کو مولانا محمد صادق، مولانا سعید الرحمٰن فاروقی اور مولانا

عبدالرشید قاسمی صاحبان نے اپنایا ہے، مولانا ارشاد اعظمی صاحب نے جلاٹین میں پاکی کا احتمال مانتے ہوئے ابتلاء عام کے پیش نظر اس کے استعمال کی اجازت دینے کی رائے دی ہے. حضرت مولانا محمد برہان الدین سنبھلی نے بھی قلب ماہیت کا صراحتاً حکم نہیں لگایا ہے، البتہ وہ یہ لکھتے ہیں کہ راقم کو جنوبی افریقہ میں بعض ماہرین نے ایک کارخانہ میں لے جا کر جلاٹین بنانے کے عمل کا مشاہدہ کرایا اور بتایا کہ اس طرح حقیقت بدل جاتی ہے اور پچھلے اثرات بالکل ختم اور تبدیل ہو جاتے ہیں، لیکن وہاں کے بعض علماء کا کہنا یہ ہے کہ حقیقت نہیں بدلتی، مولانا موصوف نے یہ ذکر نہیں کیا ہے کہ جن علماء جنوبی افریقہ نے حقیقت نہ بدلنے کی رائے دی ہے ان کے دلائل کیا ہیں۔

تیسرا رجحان صراحتاً یہ کہتا ہے کہ جلاٹین بنانے کا عمل قلب ماہیت قرار نہیں دیا جا سکتا، اس میں تیزاب کا استعمال ایک سے لیکر پانچ فیصد تک ہوتا ہے جس سے مردار اور خنزیر وغیرہ کا چمڑا اور ان کی ہڈیوں کی حقیقت تبدیل ہو جانا ممکن نہیں، نیز چمڑے یا ہڈیوں کو چونے میں رکھنے، گرم پانی میں ڈالنے اور پھر ان کو پیسنے سے حقیقت تبدیل نہیں ہوتی ہے، یہ دلیل مولانا اسرار الحق سبیلی صاحب نے دی ہے، اس رجحان سے اتفاق کرنے والوں میں مولانا نعیم اختر، مولانا ظفر عالم ندوی اور مفتی جمیل احمد نذیری صاحبان ہیں۔

آخر میں یہ ذکر کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مجمع الفقہ الاسلامی الدولی جدہ کے تیسرے فقہی سمینار منعقدہ عمان ۱۹۸٦ء میں یہ سوال پیش ہوا تھا کہ خنزیر سے حاصل اجزاء سے جو جلاٹین بنائے جاتے ہیں، ان کا استعمال کیسا ہے، اس کے جواب میں سمینار کا یہ فیصلہ ہوا کہ ”خنزیر سے حاصل عناصر سے بنائے ہوئے جلاٹین کا غذاؤں میں استعمال کسی مسلمان کے لئے حلال نہیں ہے، مذبوحہ جانوروں اور نباتات سے بنائے جانے والے جلاٹین سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے“۔

دوسرا باب

تعارف مسئلہ

جلاٹین

علماء کرام کی خدمت میں چند معروضات

ڈاکٹر عمر افضل ☆

گذشتہ ۲۰ - ۲۵ برسوں میں جلاٹین کی حلت وحرمت کا مسئلہ بار بار اٹھایا جاتا رہا ہے، علماء کرام کے غور وخوض کے لئے چند ضروری معلومات درج ذیل ہیں، امید ہے کہ ان سے مسئلہ کو سمجھنے میں خاصی حد تک مدد ملے گی۔ اللہ تعالیٰ ہمیں بہتر فیصلہ کرنے میں مدد دے آمین۔

الف- جلاٹین، Collagen پروٹین سے بنایا جاتا ہے، ریڑھ کی ہڈی والے حیوانات کے جوڑنے والے Tissues میں Collagen پایا جاتا ہے جسے دیر تک گرم پانی میں جوش دینے سے جلاٹین اور چپکانے والا لعاب (Glue) نکل آتا ہے، ان Tissues کو ایک معینہ مدت تک الکلی (Alkali) یا تیزاب (Acid) میں رکھنے کے بعد گرم پانی میں ڈال دیا جاتا ہے تاکہ Collagen بالکلیہ تحلیل ہو جائے، نکلنے والے لعاب کو Filter کرنے کے بعد صرف ایک سیال (Solution) باقی رہ جاتا ہے جو ٹھنڈا ہونے پر جمایا جا سکتا ہے۔

ب- غذائی استعمال: آج کل بہت سے تیار شدہ غذائی مرکبات میں جلاٹین استعمال ہونے لگا ہے۔ جیلی آئس کریم، پھلوں اور ذائقہ کی آمیزش والے دہی، کیک اور طرح

☆ اتھاکا، نیویارک امریکہ۔

طرح کی مٹھائیوں میں اس کا استعمال عام ہے۔

جلاٹین دواؤں کے کیپسول (Capsole)، دواؤں کے اجزاء کی ترکیب، چھاپنے کی روشنائی، کیمرہ کی فلم وغیرہ کے لئے بھی کارآمد ہے اور بڑے پیمانے پر استعمال ہو رہا ہے۔

ج- ماخذ (Sources): جلاٹین بہت سے دودھ دینے والے حیوانات (Mammals) کی کھالوں کی ریشہ دار تہہ سے بنایا جا سکتا ہے۔ جن میں مرغیاں، اژدہے، خرگوش وغیرہ بھی شامل ہیں، مگر گائے، بچھڑے اور سور کی کھالوں اور سوکھی ہوئی گائے بیل کی ہڈیوں کا استعمال ہی عام ہے، مچھلیوں میں سے Carp, Cod، گھڑیال Lungfish، شارک، مینڈک، وھیل وغیرہ میں بھی Collagen ہوتا ہے اور ان کو بھی حال ہی میں Gelatin بنانے کے لئے استعمال کیا جانے لگا ہے اگر چہ اس کی تجارتی (Commercial) مانگ پوری کرنے میں کئی مشکلات حائل ہیں۔

نباتات میں سے Agar (فالودہ) کا استعمال بہت عام ہے، اگر چہ گیہوں کے Gluten سے بھی ایسا Solution نکالا جا سکتا ہے جو ٹھنڈا ہونے پر کسی حد تک جم سکے، نباتات سے بنائے جانے والا جلاٹین میں بہت سی وہ خصوصیات نہیں ہوتیں جو حیوانی ماخذ سے ملنے والے Collagen سے بنے جلاٹین میں ہوتی ہیں، اسی لئے نباتاتی جلاٹین کا استعمال بہت محدود ہے۔

کھال اور ہڈیوں سے جیلاٹین بنانے کا طریقہ بہت پیچیدہ ہے، اگلے صفحے پر کھال کی تصویر سے ماخذوں کو سمجھنے میں مدد ملے گی، سوکھی ہڈیوں کی تصویر سے بھی صورت حال بہتر طور پر سامنے آتی ہے۔ عام طور پر یورپی ممالک میں سوکھی ہڈیاں ہندوستان وغیرہ سے درآمد کی جاتی ہیں، امریکہ میں زیادہ تر کھالوں سے جلاٹین بنایا جاتا ہے اگر چہ اب مچھلیوں سے Extraction بھی کیا جا رہا ہے۔

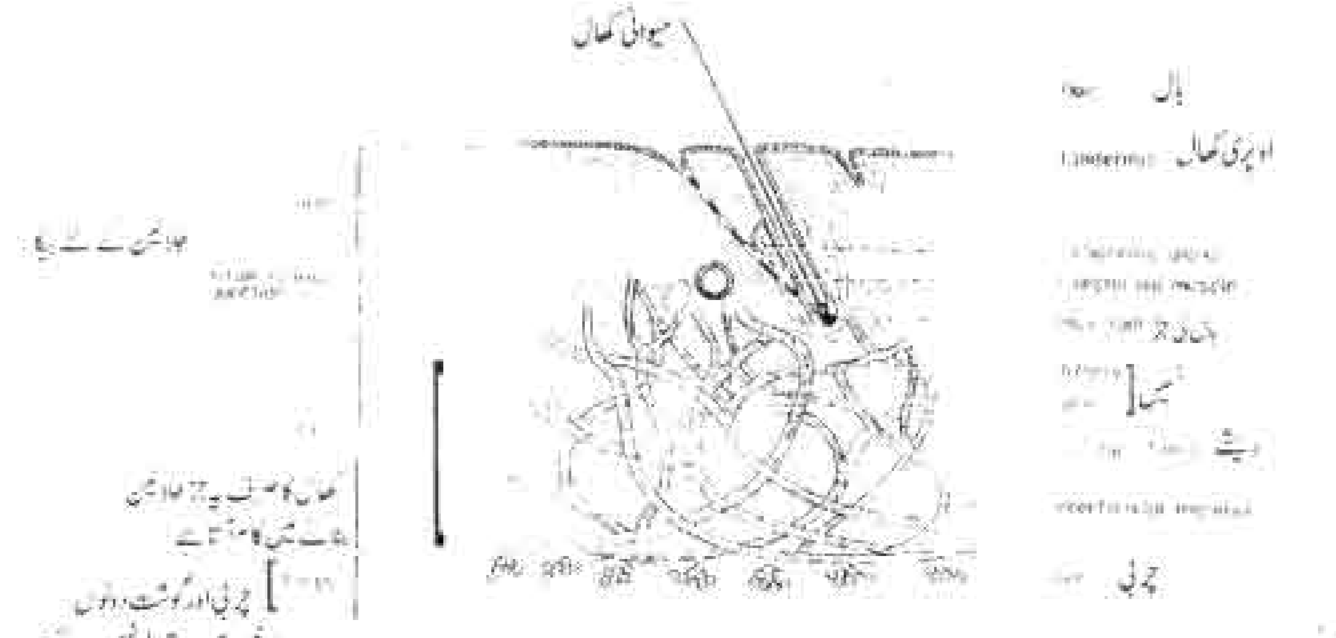


Fig. 1 Schematic cross-section of ox-hide

1. RAW MATERIALS

سوکھی ہڈیاں جو جلاٹین یا گوند (glue) بنانے کے لئے یورپ میں استعمال ہوتی ہیں



Fig. 2 Bone degreased by the Chayen-Process.

سوکھی ہڈیاں مرکب سے گلنے کے بعد

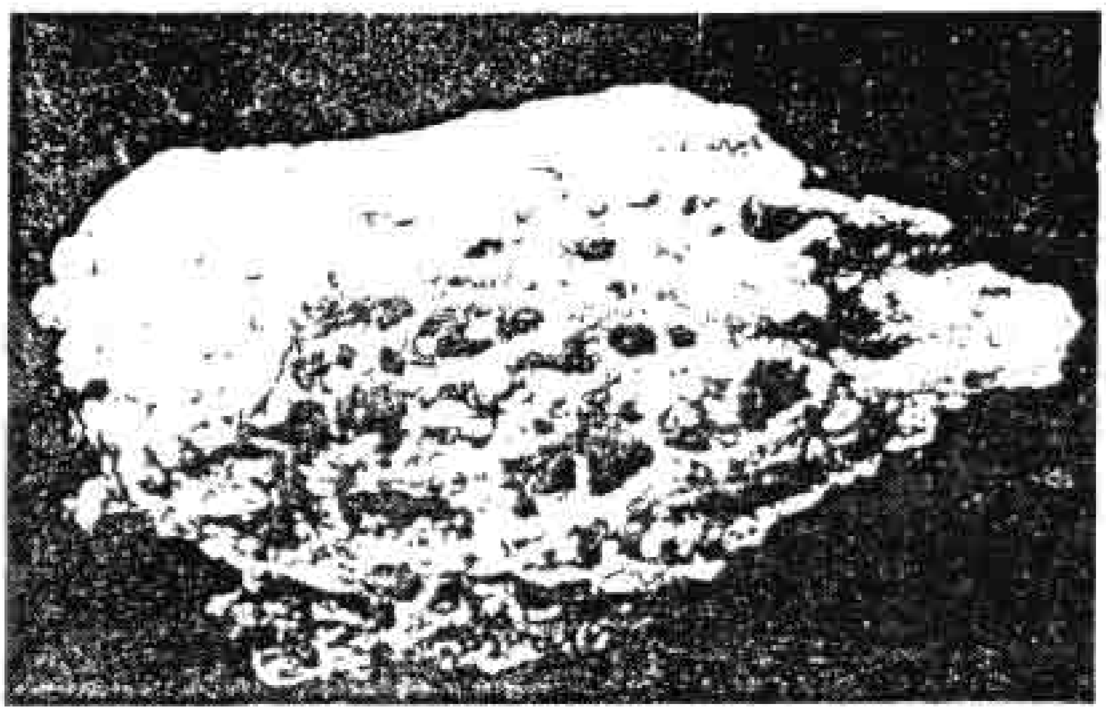


Fig. 3 Enlarged view of bone piece from Chayen-Process.

(c) Passage of bone through the impulse renderer takes less than a second, so that the degreasing can be carried out as a continuous process.

Figure I is a flow sheet explaining the Chayen-Process.

The crushed raw bones pass through the impulse renderer, where they are subjected to the under water action of a high speed mill. The cell walls are ruptured and fat released from the cells. The mixture passes from there, as degreased bones, with the cold rendered fat, through the screen into a separating vessel. The bones settle under gravity and are continuously removed by a scroll conveyor on which they are washed with cold water. The cold washed bones pass through a squeezer and are briefly washed with hot

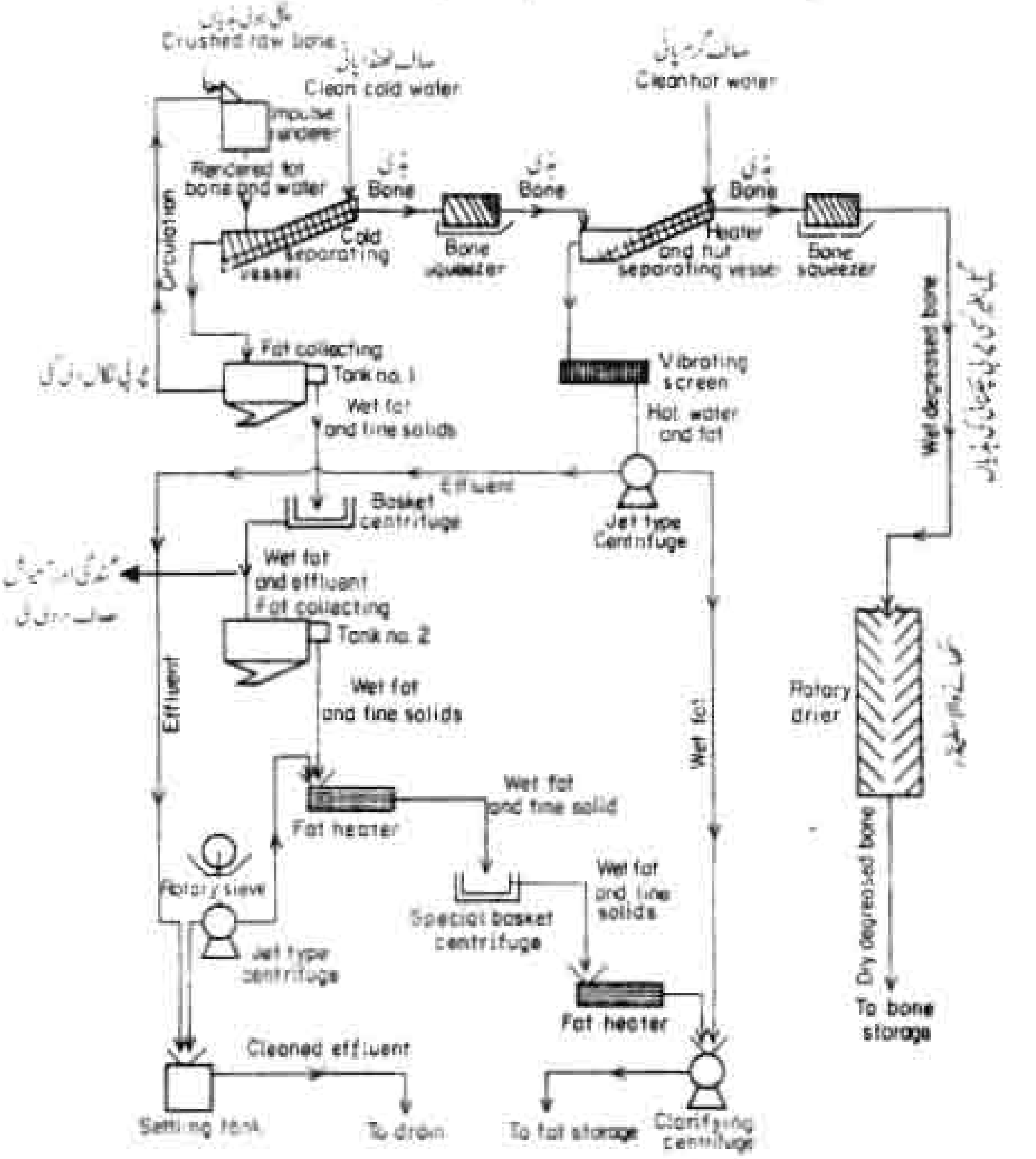


FIG. 4. Chayen-Process flow sheet.

گائے/بیل/بچھڑوں کی کھالیں

جلاٹین فیکٹریوں کو دباغت دینے والی فیکٹریوں سے ہر طرح کی کھالیں ملتی ہیں، کٹی پھٹی کھالوں کے ٹکڑے، بال صاف کی ہوئی کھالیں، کچی کھالوں کے ٹکڑے اور نمک لگی کھالیں،

ان سب کو اچھی طرح دھویا جاتا ہے تاکہ نمک، دھول، مٹی، چونا اور دوسری ساری گندگیاں صاف ہوجائیں۔ اگر کھالوں پر بال ہیں تو بال نکال دئے جاتے ہیں۔ صاف شدہ کھالوں کو بہت اچھے چنبک پر سے گزارا جاتا ہے تاکہ دھات کا کوئی ٹکڑا کھال پر لگا نہ رہے۔ پھر سب کے چھوٹے چھوٹے انسانی ہتھیلی کے برابر ٹکڑے کاٹ لئے جاتے ہیں، کچھ فیکٹریوں میں کھالوں کو ریزہ ریزہ کردینے کا بھی طریقہ استعمال ہوتا ہے۔

سب سے زیادہ مشکل سوکھی ہوئی کھالوں سے Collagen الگ کرنے میں ہوتی ہے، گرم پانی میں عرصہ تک رکھنے کے باوجود ان سے Collagen اچھی مقدار میں نہیں نکل پاتا۔

سور کی کھالیں

جلاٹین فیکٹریوں کو سور کی کھالیں جمی ہوئی حالت (Frozen) میں ملتی ہیں تاکہ ان کی تازگی برقرار رہے۔ وقت آنے پر سب سے پہلے ان کو غیر منجمد کیا جاتا ہے۔ سور کی چربی کو کھال سے الگ کرنے کے لئے خشک بھاپ استعمال کی جاتی ہے۔ بھیڑوں کی کھال میں بھی چربی بہت ہوتی ہے اس لئے اس کا استعمال کم ہوتا ہے، جلاٹین بنانے کے لئے ساری چربی کا نکل جانا بہت ضروری ہے۔

د- تیاری کے طریقے: Collagen کو جیلاٹین بنانے کا مرحلہ ابھی بہت دور ہے۔ کھالوں کے ان چھوٹے ٹکڑوں کو چار طریقوں سے مزید Process کیا جاتا ہے۔

۱- Acid Process تیزاب میں ڈال کر صاف کرنے کا طریقہ

۲- Alkali Process الکلی میں رکھ کر صاف کرنے کا طریقہ

۳- Dual soak Process دونوں میں بھگو کر صاف کرنے کا طریقہ

۴- Auto claving Process

ان میں سے کسی ایک یا دو طریقے استعمال کرنے کے بعد Collagen کو مقطر کیا جاتا ہے اور اس کی ساری کثافتوں کو Filter کرنے کے بعد پانی کے جز کو بھاپ بنا کر سکھا دیا جاتا ہے، نیچے دئے ہوئے Diagram میں مقطر کرنے کا ایک طریقہ دکھایا گیا ہے۔

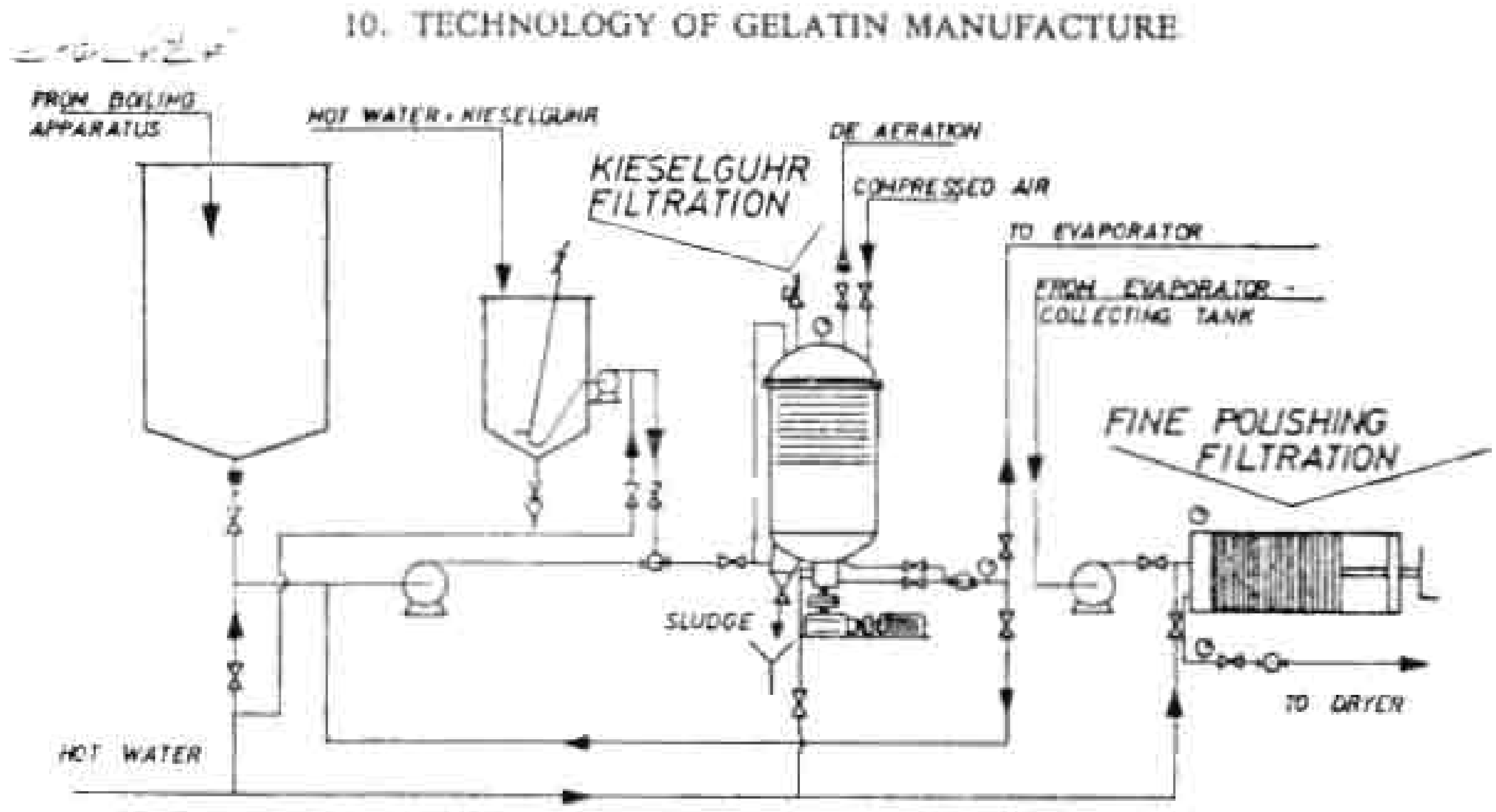


FIG. Flow diagram—gelatin filtration system "Sohenk-Fitterbau."

(مزید تفصیلات کے لئے The Science and Technology of gelatin (1977) ملاحظہ فرمائیے)۔

تیار شدہ جلاٹین میں نہ تو کسی جانور کی کھال یا اس کا اثر باقی رہا اور نہ ہی یہ پتہ لگایا جا سکتا ہے کہ کس جانور کی کھال سے اسے تیار کیا گیا ہے۔ سوکھی ہوئی ہڈیاں تو زیادہ تر ذبح کردہ جانوروں سے برصغیر سے درآمد کی جاتی ہیں۔

جلاٹین غذا کے طور پر اسپتالوں میں عام ہے، یہ تقریباً اتنا ہی ہلکا پھلکا ہوتا ہے جتنا پانی، اور آپریشن وغیرہ کے بعد کئی دن تک صرف جلاٹین ہی مریضوں کو دیا جاتا ہے۔

۵- تنقیح طلب امور

غذائی مرکبات میں استعمال ہونے والا جیلاٹین مسلمانوں کے لئے حلال ہے یا حرام؟ اس سوال کے تین جواب ملتے ہیں:

۱- ہر طرح جلاٹین حرام ہے، حتی کہ اگاراگار سے بنے والا بھی۔

دلیل: حرام جانور (سور)، ناپاک اجزا سے تیار شدہ (ماکثیرہ حرام، قلیلہ حرام)

۲- ہر طرح کا جلاٹین حلال ہے۔

دلیل: (۱) قلب ماہیت، (۲) بالکل نیا مرکب جو اپنی اصل سے بالکل جدا ہے

الف- اللہ تعالیٰ نے صرف لحم الخنزیر حرام کیا ہے، دوسرے اجزا کی حرمت قطعی نہیں احتیاطی ہے۔

ب- کچھ فقہاء دباغت کے بعد سور کی کھال کا استعمال بھی جائز قرار دیتے ہیں، سور کی چربی لکڑی کی کشتیوں وغیرہ پر ملنے کی اجازت بھی ملتی ہے۔

ج- Collagen انسانی غذا کا جز نہیں۔

د- جلاٹین جس process سے گذر کر بنتا ہے ان میں اصل ماخذ کسی شکل میں باقی نہیں رہتا۔

۳- صرف نباتات اور اجناس سے بننے والا محلول (جلاٹین جیسا) حلال ہے بقیہ حرام، مچھلی سے بننے والا جلاٹین پر کوئی جواب نظر سے نہیں گذرا۔

دلیل: جلاٹین کا ماخذ کھال ہو یا ہڈی دونوں حرام/ناجائز۔ ہڈیاں غیر مذبوح جانوروں کی بھی ہوسکتی ہیں، اسی طرح یہ یقین نہیں کہ صرف گائے، بیل، بچھڑے کی کھال سے ہی جلاٹین بنایا گیا ہے، سور کی کھال کا کوئی جز شامل نہیں۔

ملیشیا میں چند گروپ حرام پر مصر ہیں۔ ایران کے فقہا اور عالم عرب کے علماء حلال

کے قائل ہیں۔محتاط مسلمانوں کا بڑا حصہ اس کا قائل ہے کہ صرف نباتات واجناس سے بننے والا جلاٹین حلال ہے،بقیہ حرام۔

یہودیوں میں بھی جوگروپ Kosher کی سختی سے پابندی کرتے ہیں تین حصوں میں منقسم ہیں:

۱-سارے جلاٹین جائز ہیں۔دلیل:(۱) قلب ماہیت،(۲)جن اجزاء سے بنتا ہے وہ انسانی غذا کا جز نہیں،اس لئے اسے غذا ہی تسلیم نہیں کیا جا سکتا،(۳) جلاٹین ایک نیا مرکب ہے۔

۲-صرف Kosher طریقے سے ذبح کردہ جانو [illegible] ا جلاٹین حلال ہے، بقیہ نا قابل استعمال۔

۳-سارے جلاٹین جب تک Kosher نہ قرار دئے گئے ہوں نا قابل استعمال ہیں۔

امید ہے کہ یہ تفصیلات اہم نکات پر غور وفکر کے لئے بنیادی مواد فراہم کردیں گی۔

یہ وہ تفصیلات تھیں جو ہم نے مختلف کتابوں اور ذرائع سے حاصل کرکے یکجا کردیا،ان سے مسئلہ کی تہہ تک پہنچنے اور شرعی نقطۂ نظر واضح کرنے میں یقیناً مدد ملے گی،اب ہم کچھ شرعی وضاحت بھی کرنا چاہتے ہیں اس امید کے ساتھ کہ آپ حضرات علماء اس پر عالمانہ نظر ڈالیں گے۔

اسلام میں حرام وحلال واضح ہیں،اسی طرح قلب ماہیت کی بنیاد پر حلت وحرمت کے احکام بدل سکتے ہیں،یہ اصول بھی حدیث وفقہ سے واضح طور پر ثابت ہے،اسلام نے اصلاح ارض،(بمقابلہ فساد فی الارض) کو ہر معاملہ میں بنیادی اصول قرار دیا ہے،بلاضرورت حرمت کا دائرہ ان اشیاء تک وسیع کردینا جو بداہتاً حرام نہیں ہیں،اسلام کے منشا سے ٹکراتا ہے،شراب کا سرکہ بن جانے سے اس کی حرمت زائل ہو جاتی ہے،گدھے کا گوشت اور ہڈی کان نمک میں نمک بن جانے کے بعد حلال ہو جاتی ہیں،انہی پر قیاس کرکے بہت سے مسائل کو حل کیا جا سکتا ہے،مفتی کفایت اللہ مرحوم وغیرہ کی ''اسپرٹ'' کی بحث ان بہت سے مفتیان کرام کے لئے

قابلِ غور ہے جو قیاساً کتنی ہی غذائی اور ماکولاتی اشیاء کو حرام کے زمرے میں گردان دیتے ہیں جو نہ لحم خنزیر ہیں اور نہ شحم خنزیر وغیرہ، شراب کا سرکہ بن کر حلال ہو جانے سے کیا یہ اصول اخذ کرنا غلط ہے کہ نہ کسی شئ کی حرمت اس لئے ہے کہ اس کی اصل کیا تھی، اور نہ ہی یہ کہ اس اصل سے کون سے اجزاء دوسری اشیاء میں پائے جاتے ہیں، ورنہ انگور (اور وہ ساری چیزیں جن سے شرابیں بنائی جاسکتی ہیں) بھی حرام اور پانی بھی حرام ہوتا۔

یونیورسٹی میں حلال وحرام کا کورس پڑھاتے وقت مسائل اور دوسرے مذاہب کے اصولوں کی بحث سے یہ بات بہت کھل کے سامنے آتی (حوالہ کے لئے الکحل پر میرا مضمون دیکھا جاسکتا ہے) کہ مذہبی حرمت کی بنیاد اصل کے استعمال تک محدود ہے۔ قلبِ ماہیت کے بعد اگر اصل برقرار نہ رہے تو اس کی حرمت ختم ہو جاتی ہے (چاہے اس کی کراہیت برقرار رہے)۔

بہت سے علماء شراب کی حرمت کا سبب الکحل (Alcohal) قرار دے کر ہر اس چیز کو حرام قرار دے دیتے ہیں، جس میں الکحل کسی بھی مقدار میں موجود ہو، اگر انہیں الکحل کی تعریف کا علم ہوتا تو شاید وہ اپنی رائے پر نظر ثانی کر لیتے، جب ہم کسی سیب یا انگور کے دانے کو دانتوں سے کاٹتے ہیں تو الکحل بننا شروع ہو جاتا ہے، کیا اس کا مطلب یہ کہ ہر وہ پھل جس کو دانتوں سے کاٹتے ہی الکحل بننے کا عمل شروع ہو گیا ہو حرام ہے؟ شراب کی حرمت خامر العقل ہونے کی بناء پر ہے نہ کہ اس کے اجزاء ترکیبی پر، جب بھی کسی مشروب میں سکر کم سے کم اس درجہ پر پہنچ جائے جب وہ خامر العقل ہو جائے تو اس کی حرمت کیمیاوی طور پر ثابت ہو جاتی ہے۔

صرف الکحل کو حرمت کی بنیاد قرار دینے سے بہت سے پیچیدہ مسائل پیدا ہو جاتے ہیں، مثلاً جن کھانوں کے پکانے میں سرخ شراب Red Wine استعمال کی گئی ہو کیا وہ بھی حرام ہیں؟ (یہ ذہن میں رہے کہ پکاتے ہی سرخ شراب کی الکحل اڑ جاتی ہے)، میری نظر میں اس کی حرمت، سد باب ذریعہ کی وجہ سے ہے، نہ کہ اصل کی وجہ سے، تفصیلات میں جائے بغیر

صرف یہ کہوں گا:

۱- بنیادی عناصر میں تغیر کا مفہوم علم کیمیاء کے ماہرین سے معلوم کیا جائے۔

۲- اسلامی معاشرہ کو سدباب ذریعہ کی بنیاد پر حلت وحرمت کا حق حاصل ہے، انفرادی طور پر اس کا فیصلہ شخصی اختیار پر چھوڑ دیا جائے، جلاٹین، آئس کریم، دہی وغیرہ میں شامل اجزاء اسی ضمن میں آتے ہیں۔

جلاٹین - اوراس کے مآخذ

ڈاکٹر محمد اسلم پرویز ☆

صدر جلسہ وحاضرین کرام!

جیسا کہ مجھے حکم دیا گیا ہے بطور سائنس کے ایک طالب علم کے، جلاٹین سے متعلق جو میرے پاس معلومات ہیں جسے میں اکٹھا کرسکا وہ آپ حضرات کے سامنے پیش کروں، یہاں پہلی تحریر میں آپ کو کولاجین اور جلاٹین دو نام نظر آرہے ہیں، یہ دونوں نام ایک ساتھ اس لئے ہیں کہ یہ ماڈے درحقیقت پروٹین نامی ماڈوں کے خاندان کا حصہ ہیں، تمام جاندار کے جسم کو بنانے والے جو اہم ترین ماڈے ہیں، ان میں پروٹین ہیں جن کو عموماً اردو میں لحمیات کہا جاتا ہے، کیونکہ ان کی کافی مقدار گوشت میں یعنی لحم میں پائی جاتی ہے، اگر ہم انسان یعنی جانور سے حاصل کرنا چاہیں، اور اگر پیڑ پودوں سے حاصل کرنا چاہیں تو دالوں میں ان کی وافر مقدار پائی جاتی ہے، یہ پروٹین کہلاتے ہیں، دوسری چیز کاربوہائیڈریٹ جس کو اردو میں نشاستہ کہا جاتا ہے، تیسری چیز چکنائی ہے، چوتھی چیز پانی ہے، پھر نمکیات ہیں، وٹامنس ہیں، یعنی ترجیحی اعتبار سے جانداروں کے لئے جو سب سے اہم چیز ہے وہ پروٹین ہیں، جو کہ جسم کو بنانے میں ہر جاندار کے لئے ضروری ہیں، چاہے وہ پیڑ پودے ہوں یا جانور ہوں یا انسان ہوں ہر ذی حیات جاندار کا جسم پروٹین سے بنا ہوا ہوتا ہے، یعنی اس کے جسم میں سب سے زیادہ مقدار پروٹین کی پائی جاتی ہے۔ یہ وہ بنیادی

☆ پرنسپل ذاکر حسین کالج (دہلی یونیورسٹی) نئی دہلی، مدیر مجلّہ "سائنس" نئی دہلی۔

مادّے ہیں جن سے ہر جاندار بنتا ہے، اور یہ اللہ تعالی کی حکمت کا بڑا نادر نمونہ ہے، کہ بظاہر اتنا تنوع ہمیں کائنات میں نظر آتا ہے، انواع واقسام کے پیڑ پودے نظر آتے ہیں، چھوٹے سے لے کر بڑے تک، سمندر سے لے کر ریگستان تک، اور زمین سے لے کر ہواؤں تک یعنی ایسے بھی پودے ہیں جو ہواؤں میں اڑتے ہیں لیکن ہمیں نظر نہیں آتے ہیں، کیونکہ بہت چھوٹے ہیں، اسی طرح جانوروں میں تنوع ہے، لیکن اس کے باوجود بنیادی طور پر دیکھیں تو ہر جانور ہر جاندار ان بنیادی مادوں سے مل کر بنا ہوا ہے، کاربوہائیڈریٹ، پروٹین، فیٹ، ایک اور مادہ ہے جو نیوکلیائی مادہ کہلاتا ہے۔ ان مادّوں کو بنانے والے عناصر کو ایٹم کہا جاتا ہے، اگر آپ ان کی تفصیل میں جائیں تو مزید حیرت ناک بات کھلتی ہے کہ صرف کاربن، ہائیڈروجن، آکسیجن، نائیٹروجن، فاسفورس، سلفر، یہ چھ عناصر ہیں، تمام زندہ چیزیں ان چھ عناصر کے مختلف انداز کے مظاہر ہیں، یعنی کسی بھی جاندار کا آپ تجزیہ کرلیں، تو اس کے اندر یہ چھ کے چھ عناصر ملیں گے، مختلف مقدار میں، مختلف مادوں کی شکل میں، تناسب الگ ہے، مادّے کی ماہیت الگ ہے، کیفیت الگ ہے، لیکن بنیاد یہی ہے، یعنی اگر کوئی ایسی مشین ایجاد کرے جس سے ہر جاندار کو اس کے عناصر میں تحلیل کردیا جائے، تو ہر تحلیل کے بعد ہمیں کاربن، ہائیڈروجن، آکسیجن، نائیٹروجن، فاسفورس، سلفر یہ چھ چیزیں ملیں گی، یہ اللہ تعالی کی بے انتہا حکمت کا نمونہ ہے، کہ یہ چھ عناصر جو ہر جگہ پائے جاتے ہیں، مٹی میں بھی موجود ہیں، مٹھی بھر مٹی اٹھالیجئے اس میں چھ عناصر موجود ہیں، لیکن یہ اللہ تعالی کی حکمت اور اس کی خلاّقی کا نمونہ ہے کہ وہ اس انداز سے ہر ایک کو ترتیب دیتا ہے کہ زندگی وجود میں آتی ہے اور مختلف شکلیں وجود میں آتی ہیں، پورا تنوع نظر آتا ہے۔ تو یہ پروٹین کا وہ خاندان ہے جس کے دو رکن یہ ہیں: کولاجن اور جلاٹین، ان کا نام ایک ساتھ اس لئے لکھے ہیں کیونکہ جلاٹین کی تیاری کے لئے بنیادی طور سے کولاجین کو استعمال کیا جاتا ہے، تو چونکہ جلاٹین کے بنانے میں کولاجین کا استعمال ہوتا ہے، یہی وہ خام مال ہے جس سے جلاٹین بنتا ہے، اس لئے

کولاجین کے اوپر ہم غور کریں گے کہ کولاجین ہے کیا، تو جیسا میں نے آپ سے عرض کیا کہ پہلا نقطہ یہ ہے اور اسے ذہن میں رکھنا چاہئے کہ کولاجین کا تعلق پروٹین کے خاندان سے ہے جس کی میں نے تھوڑی سی وضاحت کردی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ کولاجین ریشے کے پروٹین کے زمرے میں آتا ہے، پروٹین کی مختلف شکلیں ہیں، کچھ پروٹین وہ ہیں جو ہمارے جسم میں خامرے بناتے ہیں، جس کو انگریزی میں اینزائمس (Enzymes) کہا جاتا ہے، یہ وہ مادّے ہیں جو ہر طرح کا کیمیائی عمل ہمارے جسم میں کراتے ہیں، جس میں ہاضمے کا نظام بھی شامل ہے، دوسرے پروٹین وہ ہیں جو ساخت بناتے ہیں یہ ریشے والے پروٹین ہوتے ہیں یہ وہ پروٹین ہیں جو ہمارے پٹھوں میں پائے جاتے ہیں، گوشت کو آپ دیکھیں، مسلس (Muscles) کو دیکھیں، یہ ریشہ والا پروٹین ہے، تو کولاجین کا خاندان اسی ریشے والے پروٹین کے زمرے میں آتا ہے۔

تیسرا نقطہ یہ ہے کہ جو ریڑھ دار جانور ہیں یعنی وہ تمام جانور جن کی ریڑھ کی ہڈی ہوتی ہیں ان کے جسم میں موجود کل پروٹین کا ایک تہائی کولاجین ہوتا ہے، یعنی اگر کسی جاندار کے جسم میں ساٹھ کیلو پروٹین ہے تو اس میں بیس کیلو کولاجین ہوگا، اس سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ یہ جانوروں کے جسم میں کتنے وافر مقدار میں پائے جاتے ہیں، اور اس کی وجہ بھی صاف ہے کیونکہ یہ ریشے دار پروٹین ہیں جو جسم کی ساخت اور بناوٹ میں شامل ہے، اس لئے اس کی مقدار نسبتاً زیادہ ہے، یہ وجہ بہت اہم ہے کہ کولاجین سے کیوں جلاٹین بنائی جاتی ہے؟ اور ہمیں اس بات کو ذہن میں رکھنا چاہئے کہ جلاٹین ایک تجارتی مادّہ ہے ایک کمرشیل پروڈکٹ ہے، جس کو بنانے والا یا کسی بھی مال کو بنانے والا یا کوئی کاریگر تو یہ جانتا ہے کہ خام مال کو کہاں سے اٹھانا ہے اور اس سے جو چیز میں بناؤں گا اس میں منافع مجھے کتنا مل سکتا ہے، اس لئے کوشش یہ ہوتی ہے کہ خام مال سستا کہاں سے حاصل کیا جائے، اب اس میں یہ ہے کہ اگر ایمانداری کا اصول اس کے

یہاں شامل ہے وہ مومن ہے تو وہ سستا مال جب لینا چاہے گا تو اس کے لئے اس کی کوالیٹی میں کمپرومائز نہیں کرے گا، یعنی گھٹیا مال نہیں اٹھائے گا، بلکہ ارزاں مال کی تلاش کرے گا جس کی ارزانی کی وجہ دوسری ہو، اس کی ایک وجہ اس کا وافر مقدار میں ہونا ہوسکتی ہے، کہ جو چیز وافر مقدار میں پائی جاتی ہے وہ ارزاں ہوتی ہے، حالانکہ اس کی وجہ سے کبھی کبھی ناقدری بھی ہوتی رہتی ہے، پانی بڑی وافر مقدار میں پایا جاتا ہے، اور ارزاں ہے لیکن ہم میں سے اکثر اس کی قدر نہیں کرتے، تو یہ وافر مقدار میں پایا جانے والا پروٹین ہے اس لئے اس کو استعمال کیا جاتا ہے، اس تجارت میں، اس انڈسٹیریل پروڈکٹ میں اس کو لیتے ہیں، کیونکہ یہ خام مال بہت عام ہے، یہ سستا مل جاتا ہے۔

چوتھا نقطہ یہ ہے کہ جانور کے جسم میں سب سے زیادہ مقدار اسی پروٹین کی پائی جاتی ہے۔ ہمارے جسم میں بھی سب سے زیادہ مقدار اسی پروٹین کی ہوتی ہے، یہ اونٹ کے جسم میں بھی ہوگا ہاتھی کے جسم میں بھی ہوگا، گائے کے جسم میں بھی، ہر ایک جانور کے جسم میں سب سے زیادہ پروٹین کولاجین ہوگا۔

اگلا نقطہ یہ ہے کہ اس کے ریشے لیس دار ہوتے ہیں۔ یہ پانی میں نہیں گھلتے ہیں اور نا قابل ہضم ہوتے ہیں، اس کو آپ اس طرح پہچانیں کہ اگر قصاب کی دکان پر آپ گوشت کو دیکھیں تو جن چیزوں سے گوشت ہڈی سے جڑا رہتا ہے، وہ سفید لسلسا سا مادہ جو بہت سخت ہوتا ہے، یہی وہ مادّے ہیں جسے کولاجین کہا جاتا ہے، خاص طور سے جو لوگ پائے کھانے کے شوقین ہیں، اور بھینس کے پائے کھاتے ہیں، تو پائے کے ساتھ یہی سفید حصہ آتا ہے لمبا سا جس کو ہم قصائی سے ذرا سی چوٹ لگوا کے گدوا لیتے ہیں تا کہ گلنے میں آسانی ہو جائے، یہ پانی میں نہ صرف گھلتے نہیں ہیں بلکہ ہضم بھی نہیں ہو سکتے، اگر چہ ان کو بہت زیادہ گرم نہ کیا جائے پکایا نہ جائے، اس لئے جب پائے پکائے جاتے ہیں تو ان میں یہ چیز سب سے دیر میں گلتی ہے اور اگر اس کو قصائی

سے چوٹ نہ لگوائیں تو یہ پورا ٹکڑا اگلتا ہی نہیں، بہت سخت بناوٹ ہوتی ہے۔

اگلا نقطہ یہ ہے کہ یہ بھی دیگر پروٹین کی طرح یہ بھی ایمنو ایسڈس سے بنا ہے، اب یہاں نقطہ یہ ہے کہ اللہ تعالی کی کائنات میں جو مادّے ہیں وہ کچھ چھوٹے ہیں کچھ بڑے، جو بڑے مادّے ہیں ان کی اکائی چھوٹی ہیں کچھ بڑے، جو بڑے مادّے ہیں ان کی اکائی چھوٹے مادے ہوتے ہیں، یعنی آپ ایسے سمجھ لیجئے کہ کوئی مادہ ایسا ہے جو گلاس کی طرح ہے تو وہ تو ایک اکائی ہے، کوئی مادہ ہے جو ریل گاڑی کی طرح اتنا بڑا ہے، تو وہ ظاہر ہے ڈبوں سے مل کر ریل گاڑی بنتی ہے اس میں ایک انجن بھی لگتا ہے، تو جس طرح ڈبے مل کے ایک ریل گاڑی بناتے ہیں، اسی طرح جو بڑے مالیکیول، بڑے سالمے ہیں، ان میں چھوٹے چھوٹے سالمے بہت زیادہ ہوتے ہیں، پروٹین کے سالمے جن کا میں نے ذکر کیا ہے جسامت کے اعتبار سے بہت بڑے ہوتے ہیں، تو ان کو بنانے والی جو بنیادی اکائی ہے اسے ایمنو ایسڈ کہا جاتا ہے، اس کو اردو کی کتاب میں امینی تُرشا بھی لکھا جاتا ہے کیونکہ تیزاب کو ترشا کہا جاتا ہے، اس لئے کہ یہ ترش ہوتا ہے، تو ایمنو ایسڈ وہ بنیادی مادہ ہے جس سے مل کر پروٹین بنتا ہے، جس طرح ایک عمارت اینٹ سے مل کر بنتی ہے۔

اگلا نقطہ جو نسبتاً اہم ہے وہ یہ ہے کہ اس سے پہلے میں یہ عرض کردوں کہ ایمینو ایسڈ قدرتی طور پر بیس طرح کے پائے جاتے ہیں، ان بیس ایمینو ایسڈس میں دس ایمینو ایسڈس وہ ہیں جن کو ہم لازمی ایمینو ایسڈ کہتے ہیں، جو ہر جاندار کی صحت کے لئے بڑے ضروری ہیں، ہمارے لئے بھی بہت ضروری ہیں، ہم جو پروٹین کھاتے ہیں گوشت کی شکل میں، دودھ میں یا دالوں میں ان میں مختلف قسم کے ایمینو ایسڈ ملتے ہیں، اسی طرح جو ایمینو ایسڈ کا تناسب گوشت میں ہے وہ ارہر کی دال میں نہیں ہے، جو ارہر کی دال میں ہے وہ مونگ کی دال میں نہیں ہے، وہ گوشت میں بھی نہیں ہے، اسی لئے پروٹین لینے کے لئے ضروری ہے کہ ہم اللہ تعالی کی ہر طرح کی نعمت سے استفادہ کریں، صرف گوشت پر مرکوز نہ رہیں بلکہ دال سے، راجمہ سے سویابین سے

ہر طرح کا پروٹین لیں، تاکہ ہر طرح کا ایمنو ایسیڈ ہمارے جسم میں پہنچے اور ہمیں وہ قوت وغذائیت عطا کرے جس کے لئے اللہ تعالی نے اس شئ کو پیدا کیا ہے۔

ان بیس ایمنو ایسیڈس میں سے کچھ ایمنو ایسیڈس ایسے ہیں جو خصوصاً اس میں پائے جاتے ہیں، اس میں دو ایسے ہیں جن کا نام گلائسین اور ایلینین ہے کہ ان کی غیر معمولی مقدار کولاجین میں پائی جاتی ہے، یعنی جتنی مقدار کولاجین میں گلائسین اور ایلینین نام کی ایمنو ایسیڈ کی پائی جاتی ہے اتنی مقدار کسی اور پروٹین میں نہیں پائی جاتی ہے، یعنی یہ ان کا ایک انفرادی وصف ٹھہرا، نمبر ۱: کولاجین کا پہلا انفرادی وصف یہ ہے کہ ان کے اندر گلائسین اور ایلینین نام کے ایمنو ایسیڈ نسبتاً زیادہ پائے جاتے ہیں، دوسری امتیازی خصوصیت جو صرف کولاجین کے ساتھ خاص ہے وہ یہ ہے کہ اس میں پرولین نامی ایمنو ایسیڈ کی مقدار زیادہ ہے۔

اگلا نقطہ یہ ہے کہ اس میں ہائڈروکسی پرولین نامی ایمنو ایسیڈ پایا جاتا ہے، یعنی ان بیس ایمنو ایسڈس میں سے ایک ایمنو ایسڈ ہے ہائڈروکسی پرولین، یہ صرف اور صرف کولاجین میں پایا جاتا ہے اور کہیں نہیں پایا جاتا ہے، اس سے اس پروٹین کی کچھ خصوصیات واضح ہو جاتی ہیں۔

اگلا نقطہ یہ ہے کہ ایمنو ایسیڈ صرف کولاجین اور الاسٹین نامی دوسرے ریشے دار پروٹین میں پائے جاتے ہیں، میں نے آپ کے سامنے کولاجین کا ذکر کیا، الاسٹین ریشے دار پروٹین کی دوسری ایک قسم ہے، یہ نسبتاً کم سخت ہوتی ہے اور اسے آپ اس طرح سمجھیں کہ یہ کھال کا جزء ہوتی ہے، ہماری کھال نسبتاً کم سخت ہے، بہ نسبت ان ریشوں کے جن کو رباط یا انگریزی میں ٹینڈن کہا جاتا ہے، جس میں کولاجین کی اکثریت ہوتی ہے، تو کولاجین کی انفرادیت یوں ابھر کے آئی کہ اس میں ہائیڈرکسو پرولین پایا جاتا ہے جو کہیں نہیں پایا جاتا، پرولین کی مقدار کافی زیادہ ہے، اور گلائسین اور الینین کی غیر معمولی مقدار اس میں پائی جاتی ہے، اس کی وجہ سے اس پروٹین کی ایک انفرادی حیثیت بن جاتی ہے، اور جب تک یہ انفرادی حیثیت اس کی قائم ہے، یہ پروٹین

اس شکل میں قائم ہے کہ جب یہ پروٹین ختم ہوتی ہے تو کولاجین نہیں رہتا ہے۔ کسی اور شکل میں چلا جاتا ہے جو بھی کیمیائی ساخت اس کو دی جاتی ہے، قدرتاً یا مصنوعی طور سے۔ پھر کولاجین کے وجود کے بارے میں ذکر کیا جائے کہ وہ کہاں پائے جاتے ہیں؟ تو وہ جانوروں کے بہت طرح کے رباط جسے انگریزی میں ٹینڈن (Tendon) کہا جاتا ہے، ان میں، کھال کے ریشوں میں، خون کی نسوں میں، ہڈی میں اور نرم ہڈی میں، ایک ہڈی سخت ہوتی ہے اور ایک ہڈی نرم، جس سے ہمارے کان اور ناک بنے ہیں، جس کو انگلش میں کارٹیلیج کہا جاتا ہے، عام اردو میں کرکری ہڈی کہا جاتا ہے، یہ ہر جانور میں پائی جاتی ہے۔

دوسرا نقطہ یہ ہے کہ ہائیڈروکسی پرولین کی وجہ سے ان میں سختی سی ہوتی ہے، اسی لئے یہ بات نوٹ فرمائیں کہ اللہ تعالی کو چونکہ اسی میں یہ وصف رکھنا تھا اس لئے ہائیڈروکسی پرولین صرف کولاجین کو دیا کیونکہ سختی چاہئے تھی جو اس ایمنو ایسڈ کی وجہ سے ہوتی ہے اس لئے ان کے اندر یہ پروٹین رکھا گیا۔

اگلا نقطہ یہ ذہن میں رکھنے کا ہے کہ دوسرے ریشہ دار جو پروٹین ہیں جیسے الاسٹین اس میں کولاجین کی مقدار کم ہوتی ہے، یہ نرم ہوتا ہے، کھینچا جا سکتا ہے، یہ کھال، خون کی نسوں وغیرہ میں پایا جاتا ہے جیسا کہ میں نے آپ سے ابھی عرض کیا، یعنی ریشے دار پروٹین اس زمرے میں دو ہو گئے، ایک الاسٹین ایک کولاجین، الاسٹین خصوصی طور سے کھالوں میں اور نسوں میں پایا جاتا ہے کیونکہ اس میں کھنچاؤ ہوتا ہے، الاسٹین کا لفظ ہی الاسٹک سے بنا ہے یعنی وہ چیز جسے کچھ کھینچا جا سکے، الاسٹک ایسا وصف ہے جس میں یہ صلاحیت وطاقت ہوتی ہے کہ اس سے کوئی چیز کھینچی جائے تو وہ کھنچ جائے اور جب اسے چھوڑ دیا جائے تو وہ واپس آجائے، الغرض دو طرح کے مادّے ہیں ایک کولاجین ہے جس میں سختی زیادہ ہے، اس سختی کی زیادتی کی وجہ سے ہائیڈروکسی پرولین کی خصوصی موجودگی، دوسرا ریشہ دار مادہ ہے الاسٹین، اس میں نسبتاً یہ کھنچاؤ اور یہ سختی کم ہے،

یہاں ایک تصویر ہے جو مائیکروخوردبین سے لی گئی ہے، یہ کٹی ہوئی ہڈی ہے۔ اس کے اندر کیسی ساختیں دکھتی ہیں، اس کی مزید وضاحت یہاں پر ہوتی ہے، یہ شکل کی مدد سے دکھایا گیا ہے کہ یہ لمبی لمبی شکل جو رسّی کی طرح دکھتی ہے یہ کولاجین ہے، اس لئے ''کولاجین فائبرس'' لکھا ہوا ہے یعنی کولاجین کے ریشے اور دھاگے، ان کے بیچ میں جو مادے ہیں یہ دوسرے مادے ہیں جن سے سردست ہمیں سروکار نہیں ہے، یہ اس طرح کے ریشے ہیں، اس کی شکل بالکل اسی طرح ہے کہ جب ہم RCC کی چھت ڈالتے ہیں، تو لوہے کا جال بچھاتے ہیں، آگے اس کی ایک اور تصویر ہے جس سے اس کی وضاحت ہوگی، کہ یہ جال بنانے کے بعد اس میں دوسرے مادّے اللہ تعالیٰ بھر دیتا ہے جس کی مدد سے ان میں مضبوطی اور سختی آتی ہے۔ اس پروٹین کے ریشے نہایت باریک اکائیوں پر مشتمل ہوتے ہیں، جن کو فائبر کہا جاتا ہے، دیکھئے تصویر میں یہ جو ایک باریک دھاگا نظر آرہا ہے یہ فائبر کہلاتا ہے، یہ باہم بہت سارے مل کے وہ ریشہ بناتے ہیں جس سے مل کر پھر یہ رباط بنتا ہے، یعنی کئی درجے ہیں اس کے، استحکام کے، تنظیم کے یا آرگنائزیشن کے۔ پہلے جو ہمیں نظر آتا ہے وہ رباط ہے، اس کے بعد اس میں باریک ریشے ہیں، اس کے بعد ان کو بنانے والے مزید باریک ریشے ہیں، اس میں دیکھئے کہ کتنی دلچسپ باتیں ہیں، اللہ تعالیٰ نے اس کے اندر اتنی مضبوطی دی ہے کہ یہ اپنے وزن سے دس ہزار گنا زیادہ وزن برداشت کرسکتے ہیں، یہ اللہ تعالیٰ کی کتنی بڑی نعمت اور حکمت ہے، یہی وہ قوت ہے جو ہماری مسلس میں ہے، جو چیز کو تھامتی ہے، خود ہمارا وزن تھامتی ہے، جب ہم چلتے ہیں تو ہمارے وزن کو سہارا دیتی ہے، چلنے کے دوران ان مسلس کے اندر ہزاروں قسم کے عملات ہوجاتے ہیں۔ ہمیں صرف یہ دکھتا ہے کہ ہم استحکام کے ساتھ کھڑے ہوتے ہیں یا چل رہے ہیں، یا لڑکھڑائے تو سنبھل گئے، اس میں ہزاروں قسم کے پروٹین، کتنے کھنچے کتنے سکڑ گئے، کیا کیا کیمیائی عمل ہوگئے، ہمیں نہیں سمجھ میں آتا۔

اگلا نقطہ یہ ہے کہ یہ مضبوطی میں اسٹیل کے تار سے زیادہ پائیدار اور مضبوط ہوتے ہیں،

یعنی یہ ریشہ جو اللہ تعالی کا بنایا ہوا ہے یہ اسٹیل سے زیادہ پائیدار ہے، اور یقیناً کبھی اسے زنگ نہیں لگتا، ہاں ایک زنگ لگتا ہے وہ یہ کہ جب چالیس سال سے اوپر جاتے ہیں تو جوڑوں میں اور گھٹنوں میں درد، اینٹھن، شروع ہو جاتی ہے، جس کا شکار آج میں ہوں، اس کی خاص وجہ یہ ہوتی ہے کہ کولاجین میں کیمیائی تبدیلیاں آنے لگتی ہیں اور اس کی سختی بڑھنے لگتی ہے، اور یہ چٹخنے والے مادے کی شکل میں جس کو برٹل کہتے ہیں، نازک ہونے لگتا ہے، جس سے اس میں ٹوٹ پھوٹ ہونے لگتی ہے اور سختی بڑھتی ہے، اب اس کے پیچھے مختلف وجوہات ہیں کیونکہ یہ رباط جسم میں جن حصوں میں پائے جاتے ہیں، ان کے اردگرد کے ماحول پر مادے اثر انداز ہوتے ہیں اور ان کی سختی کے اوپر بھی، وہ مادے مختلف لوگوں میں مختلف وجوہات سے الگ الگ شکل اختیار کرتے ہیں، وہ ایک پورا الگ موضوع ہے۔ یہ خوردبین مائیکرو اسکوپ کی مدد سے لی گئی ایک تصویر ہے، کہ حقیقتاً یہ ریشے کیسے نظر آتے ہیں، بالکل رسیوں کی مانند ہیں، اور یہ تقریباً ایک لاکھ گنا بڑی کی گئی تصویر ہے جب یہ شکل ہمیں نظر آئی، یعنی الیکٹرون مائیکرو اسکوپ جس کو الکٹرانک خوردبین کہا جاتا ہے، اس کی مدد سے اس شکل کو دیکھا گیا ہے، کہ کولاجین کے ریشے کس انداز کے ہوتے ہیں۔

اگلا نقطہ نوٹ کرنے کا یہ ہے کہ کولاجین میں جو ایمنو ایسیڈ پائے جاتے ہیں ان میں غذائیت بہت کم ہوتی ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ غذائیت کے لئے جو اہم ایمنو ایسیڈس ہیں وہ اس میں نہیں پائے جاتے، یعنی غذائی نقطہ نظر سے کولاجین کی ویلیو یا قدر لگ بھگ صفر ہے، کولاجین کے باریک ریشے یعنی فائبرس جن اجزاء سے مل کر بنتے ہیں، ان کو ٹروپو کولاجین کہا جاتا ہے، یہ ایک اور اصطلاح ہے جس کی وضاحت اگلی شکل میں ہو جائے گی، میرے خیال میں پہلی شکل دیکھ لیں، پھر وضاحت ہوگی، دیکھئے ہم نے وہاں پہلے ریشہ دیکھا تھا، اس باریک ریشے کو یہاں پر مزید بڑا کیا گیا ہے، یہ جو سب سے نیچے رسی آپ کو دکھتی ہے اس میں آپ دیکھیں گے جیسے رسی بٹی ہوئی ہے جس میں لال، ہرا اور نیلا تین رنگ کے ریشے شامل ہیں، جیسے تین یہاں

الگ الگ آتے ہیں، ان تینوں ریشوں کو بٹ کے وہ باریک ریشہ تیار ہوتا ہے جس سے بڑا ریشہ بنتا ہے اور اس بڑے ریشے سے رباط بنتا ہے، اس کی تفصیل میں آپ جائیں تو یہ چھوٹا سا اس کا حصہ وہاں پر بڑا کر کے دکھایا گیا ہے اور یہاں پر یہ مالیکیول جو پورا ٹروپوکولاجین کہلاتا ہے، اور اس کی مزید بڑی تصویر دیکھیں تو اس طرح کے سالمے اس میں نظر آتے ہیں، جس میں یہ اس کا گول سر ہے اور لمبا جسم ہے، یہ دوسرا گول یعنی ایک طرح سے سیدھے ہتھوڑے کی سی شکل ہے، جس ساخت میں یہ جسم کے اندر پائے جاتے ہیں، اسی شکل میں میں نے اس بات کی وضاحت کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ پروٹین آخر جسم میں بنتے کس طرح ہیں، ان پروٹین کی تیاری کیسے ہوتی ہے، اس کے لئے کچھ قدرتی اجسام پائے جاتے ہیں، ہر سیل میں ہمارے جسم میں، بلکہ ہر جاندار کے جسم میں، جن کو رائبوزوم کہا جاتا ہے، اور جو اوپر آپ کو شکل نظر آرہی ہے یہ رائبوزوم سے بہت چھوٹے جزء ہوتے ہیں، سیل کے اندر ان کا کام صرف یہ ہوتا ہے کہ مختلف ایمنو ایسڈس کو ایک خاص ترتیب میں جوڑ کر پروٹین بنا دیتے ہیں، یہاں ایمنو ایسڈس کو جوڑ کر پروٹین بنانے کا عمل بالکل ایسا ہی ہے جیسے کہ حروف کو اکٹھا کر کے ہم لفظ کی تشکیل کرتے ہیں، کہ الف اور ب کو ملایا تو اب بن گیا، اور ت اور کاف ملایا تو اب تک ہوگیا، لیکن ان سے جتنے الفاظ بنے آپ دیکھیں ڈکشنری بھری پڑی ہے، یعنی لاکھوں کروڑوں ان کی ترتیب تیار کی جاسکتی ہے، اسی طرح اس بیس ایمنو ایسڈس کو الٹ پلٹ کر کے لاکھوں کروڑوں طرح کے پروٹین تیار کئے جاسکتے ہیں، اور یہاں پر کولاجین کی تیاری کا عمل دکھایا گیا ہے۔

اگلا نقطہ یہ ہے کہ کولاجین کو تحلیل کر کے جلاٹین بنائی جاتی ہے، اس تحلیل کو ہائیڈرولائسس کہتے ہیں، یعنی تحلیل کا وہ خاص عمل جس میں پانی کا استعمال کیا جاتا ہے، کیونکہ لائسس کا مطلب ہے توڑنا اور ہائیڈرو کا مطلب ہے پانی، یعنی پانی کی مدد سے کسی چیز کو تحلیل کرنا، یہ عمل تیزاب اور الکلی دونوں کی مدد سے کیا جاسکتا ہے، دونوں طریقے استعمال کیے جاتے

ہیں کولاجین کو گلا کر اور تحلیل کر کے جلاٹین بنانے کے لئے جانور کی ہڈیاں یا کھال وغیرہ ایک بڑے برتن میں تیزاب میں ایک مخصوص مدت کے لئے ڈال دی جاتی ہیں، یہ مخصوص مدت کمپنیوں کا ایک تجارتی راز ہے اس کو ٹریڈ سکریٹ کہا جاتا ہے، کیونکہ جتنا یہ استحالہ سے گذریں گی اتنی ہی تحلیل ہوں گی، اتنے ہی کوالٹی میں فرق پڑتا ہے، الکلی عمل وہی پرانا اور روایتی طریقہ ہے جس میں باقاعدہ ایک طرح سے چونے کی کنڈیاں بنائی جاتی ہیں، گڈھے اور بڑے بڑے ناند بھی استعمال ہوتے ہیں، اس میں چونے کے پانی میں ہڈیوں کو ساٹھ دن کے لئے ڈال دیا جاتا ہے، کھال کو سوڈا کاسٹک کے سولوشن میں کم مدت کے لئے رکھا جاتا ہے، بعد ازاں ان کو دھو کر الکلی کے اثر کو زائل کیا جاتا ہے، یہ عمل دونوں میں کیا جاتا ہے کہ ان دونوں چیزوں کو یعنی کھال اور ہڈی کو تیزاب سے گلائیں یا الکلی سے گلائیں، گلانے کا عمل مکمل ہونے کے بعد ان کو دھویا جاتا ہے، تاکہ تیزابیت اور الکلی کا اثر زائل ہو جائے، اس کے بعد تیزاب یا الکلی کے مراحل سے گذرتے ہوئے ان اجزاء سے گرم پانی کی مدد سے جلاٹین کا محلول یا گھول تیار کیا جاتا ہے، جس میں چار سے سات فیصد جلاٹین ہوتی ہے، یعنی بہت ہی ڈائیلیوٹ یا کم قوت کا محلول یا سلوشن ہمیں جلاٹین کا ملتا ہے، اس کو چھان کر صاف کر کے خالص کیا جاتا ہے، جس میں پھر ۲۵ سے ۳۰ فیصد تک جلاٹین ہوتی ہے، اس کو خشک کر کے پاوڈر کی شکل میں تیار کر لیا جاتا ہے۔

اگلا نقطہ یہ ہے کہ جلاٹین کی ظاہری ساخت، شکل، رنگت، ذائقہ، بو ہر چیز کولاجین سے مختلف ہوتی ہے، کیوں کہ کیمیائی عمل سے گذرنے کے بعد اور تحلیل ہونے کے بعد ایک نئی چیز وجود میں آتی ہے۔

دوسرا نقطہ یہ ہے کہ جلاٹین ایک الگ قسم کا کیمیائی مادہ اور پروٹین ہے جو کولاجین سے مختلف ہے، یہ ایک سائنسی حقیقت ہے کہ جلاٹین کا مادہ اور جلاٹین بالکل الگ چیز ہے، کولاجین کے مقابلہ میں اور اس کا ثبوت یہ بھی ہے کہ جلاٹین کتنی نرم ہوتی ہے اس کا اندازہ ان لوگوں کو ہوگا

جنہوں نے وہ آئس کریم کھائی ہو جس کو کون میں رکھ کر دیا جاتا ہے جس کو سافٹی کہا جاتا ہے، سافٹی آئس کریم جس کو بچے بہت شوق سے کھاتے ہیں، اور ہم میں سے بہت سے حضرات نے کھائی ہوگی، وہ اتنی نرم ہوتی ہے کہ اس میں ہونٹ یا زبان لگانے کی بھی ضرورت نہیں ہوتی سیدھے اندر چلی جاتی ہے، اس میں یہ پھولا پن جس کو فلافینس کہتے ہیں، وہ جلاٹین کی وجہ سے آتا ہے، کہاں یہ مادّہ اور کہاں وہ کولاجین کہ جو نہ گلتا ہے اور نہ پانی میں ہضم ہوسکتا ہے، جب کہ یہاں اس کی ساخت بالکل بدل گئی ایک دوسری چیز وجود میں آ گئی، کہ وہ کولاجین تھا یہ جلاٹین ہے۔

اگلا نقطہ یہ ہے کہ کولاجین میں پائے جانے والا کوئی بھی مخصوص مادہ جلاٹین میں نہیں ہے، یعنی اس کی ہائیڈروکسی پرولین یا پرولین یا ان کی مقداریں زیادہ ہونا، گلائسین اور الینین کی جو خصوصیت تھی وہ جلاٹین میں نہیں پائی جاتی، کیوں کہ یہ سائنسی اصول ہے کہ تبدیلیاں کائنات میں دو طرح کی ہوتی ہیں: ایک کو ہم ظاہری تبدیلی کہتے ہیں یعنی فزیکل چینج جس میں چیز اپنی ظاہری شکل بدلتی ہے لیکن اس کی کیمیائی شکل، ساخت، تاثیر، خواص، خاصیت وہی کی وہی رہتی ہے، مثال کے طور پر پانی کا جم کر برف بن جانا، برف کا پگھل کے پھر پانی بن جانا، پانی کا بھاپ بننا، بھاپ کا تبخیر کے عمل سے واپس پانی بن جانا، یہ طبعی تبدیلیاں ہیں، اس تبدیلی سے گذرا ہوا مادہ اپنی خاصیت قطعاً نہیں بدلتا، اس کے برخلاف دوسری تبدیلی کیمیائی تبدیلی ہے، اس کا پہلا اصول یہ ہے کہ اس تبدیلی کے لئے جو خام مال استعمال کیا جاتا ہے، تبدیلی کے بعد اس کی خاصیت، بناوٹ، ہر چیز خام مال سے بالکل الگ ہوتی ہے، مثال کے طور پر ہرے پودوں میں قدرتاً جو ضیائی تالیف کا عمل ہوتا ہے، اللہ تعالی نے ہرے رنگ میں یہ خاصیت رکھی ہے کہ وہ شکر سازی کرتا ہے اور گلوکوز بناتا ہے یہ گلوکوز کاربن ڈائی اکسائیڈ اور پانی کے ملنے سے بنتا ہے، کاربن ڈائی اکسائیڈ اس وقت ہوا میں موجود ہے، پانی بھی موجود ہے، لیکن یہاں وہ مکینزم نہیں ہے، اس لئے یہاں کاربن ڈائی اکسائیڈ اور پانی مل کر گلوکوز نہیں بنے گا، تو پانی اور کاربن ڈائی

اکسائیڈ مل کر گلوکوز بننا ایک کیمیائی عمل ہے، کیوں کہ گلوکوز میں نہ کوئی خاصیت کاربن ڈائی اکسائیڈ کی ہے نہ پانی کی، یہ ایک الگ کیمیائی مادّہ ہے، تو کیمیائی تبدیلی وہ تبدیلی ہے جس کے نتیجہ میں بننے والی چیز اس چیز سے یکسر مختلف ہوتی ہے جس سے وہ بنی ہے، اسی طرح جلاٹین سازی ایک کیمیائی عمل ہے، لہذا جلاٹین کولاجین سے یکسر مختلف چیز ہے۔

اصلاح/تصحیح بقلم خود
محمد اسلم پرویز
۱۵/اگست ۲۰۰۸ء

جلاٹین اور اس کے حصول کے ذرائع

ڈاکٹر اصغر علی ☆

جلاٹین مختلف چیزوں سے حاصل کیا ہوا ایک Product ہے جو کہ جانوروں کی آنتوں، ہڈیوں اور کھالوں کو ایک خاص شکل میں دینے کے بعد حاصل ہوتا ہے جو کہ کبھی بھی اپنی اصلی حالت میں واپس نہیں ہوتا۔

جلاٹین حاصل ہونے کے ذرائع عام طور سے جانوروں کی ہڈیاں اور کھالیں ہیں جس میں خنزیر کی کھال بھی شامل ہے جس سے عام طور پر Hard Capsule بنتے ہیں۔

جلاٹین بنانے کے مختلف طریقے

۱- سوکھی ہوئی ہڈی یا کھال کو صاف کرنے کے بعد اس کو 5% Hd (ایک طرح کے تیزاب) میں دس سے پندرہ دن تک رکھتے ہیں، جو ایک کیمیکل کی شکل اختیار کر لیتا ہے جسے Dicalcium Phosphate کہتے ہیں پھر اس کیمیکل کو 10% Lime (چونا) میں چار سے آٹھ گھنٹے تک رکھتے ہیں اس کے بعد چونے سے نکال کر اس کو گرم پانی میں ڈالتے ہیں پھر اس کو ٹھنڈا کر کے خشک کرتے ہیں اور اس کی نمی کو اڑانے کے بعد پیس کر جلاٹین بناتے ہیں۔

۲- بچھڑے کی کھال کو دھو کر 10% Lime چونا میں چھ سے بارہ گھنٹے تک رکھتے ہیں

☆ جامعہ ہمدرد، نئی دہلی۔

پھر چونے سے نکال کر اس کو گرم پانی میں ڈال دیتے ہیں، پھر مندرجہ بالا پہلے طریقہ کے مطابق جلاٹین بنالیتے ہیں۔

۳-خنزیر کی کھال کو صاف کر کے دھو کر 1-5% Hcl (تیزاب) میں دس سے تیس گھنٹے تک رکھتے ہیں پھر تیزاب سے نکال کر گرم پانی میں ڈال دیتے ہیں پھر مندرجہ بالا طریقہ سے جلاٹین حاصل کرتے ہیں۔

استعمال:

میڈیکل میں جلاٹین عام طور پر کیپسول بنانے میں استعمال ہوتا ہے اس سے نرم اور سخت دونوں قسم کے کیپسول بنائے جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ یہ پیسٹ، Passted, Coffee سرکہ کے بنانے میں بھی استعمال ہوتا ہے، نیز مصنوعی جوس میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

الکحل اور اس کی مختلف شکلیں

ڈاکٹر اصغر علی ☆

الکحل کی کئی قسمیں ہیں جس میں دو مشہور ہیں:

۱-میتھائیل الکحل

۲-ایتھائیل الکحل

جس میں صرف ایتھائیل الکحل ہی کھانے پینے کی چیزوں میں استعمال ہوتا ہے، جو دماغ اور اعصاب کو خاص طور پر متاثر و معطل کرتا ہے جس کی وجہ سے یادداشت، توجہ اور فیصلہ کی قوت ختم ہو جاتی ہے، اس کا لگاتار استعمال، بے خوابی اور نفسیاتی طور پر معذوری کو پیدا کرتا ہے، مرکزی اعصابی نظام کے علاوہ اس کے اثرات پھیپھڑوں، عضلات اور معدہ، جگر گردوں پر بھی ہوتے ہیں، وہ دوائیں جو منوم ہوتی ہیں ان میں الکحل کا استعمال ضروری نہیں ہے، البتہ وہ افیم کی وجہ سے تنویم کا اثر رکھتی ہیں نہ کہ الکحل کی وجہ سے۔

الکحل کی مختلف شکلیں ہیں

جن میں وھسکی، رم، برانڈی، الکٹریفائیڈ، پروفڈ اسپرٹ، لیکور یعنی بیئر، اسپرٹ، شیمپین وغیرہ معروف ہیں۔

☆ جامعہ ہمدرد، نئی دہلی۔

الکحل کا استعمال خاص طور پر دواؤں کو گھولنے کے لئے ہوتا ہے چونکہ اس کا اثر جلد پر ٹھنڈا ہوتا ہے اس لئے بخار، اور درد کو کم کرنے کے لئے اس کا استعمال زیادہ ہوا کرتا ہے، کھانسی کے شربت میں بھی اس کا استعمال ہوا کرتا ہے۔

سمیت اور زہر کو ختم کرنے کے لئے جانوروں کے خون سے خون لے کر Anti Body ٹیکے بنائے جاتے ہیں، لیکن دواؤں میں خون کا استعمال نہیں ہوتا۔

کیپسولس کی تیاری کے مراحل اور اس میں استعمال ہونے والے مادے

حصہ اول سخت کیپسولس

جلاٹین کے بنے کیپسولوں کے موجد کے طور پر بالعموم دو فرانسیسیوں موقس اور ڈبلینک کے نام لئے جاتے ہیں، ان کی ایجاد جن کو مارچ اور دسمبر ۱۸۳۴ء میں پیٹنٹ کا درجہ دیا گیا وہ ایک جز، زیتون نما، جلاٹین کے بنے ہوئے کیپسول تھے جن کو بھرنے کے بعد گرم جلاٹین کی ایک بوند سے بند کر دیا جاتا تھا۔ دو جز کیپسول جو کہ زمانۂ حال میں رائج ہیں لندن کے باشندے جیمس مرڈوک نے ۱۸۴۸ء میں ایجاد کئے جنہیں ۱۸۶۵ء میں پیٹنٹ کیا گیا۔

کیپسولس نہ صرف یہ کہ اچھے دکھائی دیتے ہیں، استعمال کرنے میں آسان ہوتے ہیں اور انہیں بہ آسانی ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جایا جاسکتا ہے، بلکہ یہ بغیر پریشانی کے آسانی سے نگلے جاسکتے ہیں، چکنے ہوتے ہیں اور بے ذائقہ ہوتے ہیں، لہذا یہ بہت جلد عوام الناس میں مقبول ہوگئے ان کا بے ذائقہ ہونا ان دواؤں کے بہ آسانی استعمال کی راہ کھولتا ہے جو بدذائقہ اور ناگوار بو والی ہوتی ہیں۔ یہ ہر کفایت طریقے سے بڑی تعداد میں اور مختلف رنگوں میں تیار ہوتے ہیں، ان میں سے دوائیں صحیح مقدار میں بہ آسانی بھری جاسکتی ہیں اور ان کو مہر بند کرنے کے لئے ایک ہلکے سے دباؤ کی ضرورت ہوتی ہے اور اس کو محفوظ رکھنے کے لئے کسی قسم کی آمیزش کی ضرورت

☆ ماہرین کی رپورٹ بواسطہ اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا۔

نہیں ہوتی ،جیسا کہ قرص (ٹیکہ،ٹیبلیٹ) بنانے کے لئے ہوتی ہے۔

کیپسولس کا استعمال بالعموم بہت تیزی سے حل ہونے والے کیمیائی مادوں، مثلاً پوٹاشیم کلورائڈ، پوٹاشیم برومائڈ، یاامونیم کلورائڈ وغیرہ کو بھرنے کے لئے نہیں کیا جاتا ہے، کیونکہ معدے میں ان دواؤں کے بہت تیزی اور بہت جلد داخل ہونے سے طبیعت اور معدے میں گرانی آسکتی ہے۔

کیپسولس میں بڑھنے والے اور پگھلنے یا نمی جذب کرنے والے مادوں کو نہیں بھرنا چاہئے، کیونکہ بڑھنے والے مادوں کے باعث کیپسولس نرم ہوسکتے ہیں جب کہ پگھلنے یا نمی جذب کرنے والے مادوں کی موجودگی کے باعث کیپسول خشک ہوکر کمزور ہوسکتے ہیں اور آسانی سے ٹوٹ سکتے ہیں بعض اوقات کیپسولس میں موجود نمی کو برقرار رکھنے کے لئے دواؤں کے سفوف میں جامد روغن کی ایک قلیل مقدار ملادی جاتی ہے۔

کیپسولس کی تیاری میں استعمال ہونے والا خام مال

ایک دوسرے میں پیوست ہونے والے دوجز کیپسول (Telescopic) بنیادی طور پر جلاٹین سے بنائے جاتے ہیں جن کی تیاری میں منظور شدہ رنگوں، غیر شفاف بنانے والے مادوں، چکنا بنانے والے مادوں اور محفوظ رکھنے والے مادوں کی قلیل مقدار بھی استعمال کی جاتی ہے۔ کیپسولس میتھا ئیل سیلولوز، پولی ونائل الکحل اور ڈینچرڈ جلاٹین سے تیار کئے جاتے ہیں تا کہ یہ بہ آسانی معدے میں حل ہوسکیں۔ ان کی تیاری کے لئے جلاٹین کے محلول میں اسٹیل سے بنی مولڈ پن ڈالی جاتی ہیں اس کے علاوہ دوسرے طریقے سے بھی کیپسول بنائے جاسکتے ہیں، مثلاً جلاٹین کے محلول کو شکل دے کر لیکن پن (تیلی تیلی نلکی نما چھڑ) مشین کا استعمال بڑے پیمانے پر کیپسول بنانے کے لئے کیا جاتا ہے۔

جلاٹین ایک مختلف العناصر مادہ ہے جو کہ جانوروں کے کیمیائی عوامل سے گذر کر (Collagen) کی مدد سے بنایا جاتا ہے اور یہ کہیں بھی قدرتی طور پر نہیں پایا جاتا ہے، اس کی کیمیائی اور طبعیاتی خصوصیات براہ راست جانوروں کے (Vcollagen) اور اس میں استعمال کئے گئے کیمیائی مادوں وغیرہ سے متعلق ہوتی ہیں۔ (Collagen) کو حاصل کرنے کا بنیادی ماخذ جانوروں کی ہڈیاں، کھال کے حصے اور خنزیر کے نیم بستہ گوشت کی اوپری پرت ہے، ہڈیوں اور کھال سے حاصل کیا جانے والا جلاٹین تجارتی مقدار میں دنیا کے مختلف حصوں میں بہ آسانی دستیاب ہے۔

ٹائپ 'A' جلاٹین تیزاب کے کیمیائی عمل سے گذرے (Precursor) سے حاصل کیا جاتا ہے اور (pHq) کی حدود میں آئسو الکٹرک پوائنٹ ظاہر کرتا ہے جب کہ ٹائپ 'B' جلاٹین الکلی کے کیمیائی عمل سے گذر کر (Precursor) سے حاصل کیا جاتا ہے اور (pH4.7) کی حدود میں آئسو الیکٹرک پوائنٹ ظاہر کرتا ہے، حالانکہ کیپسول کسی بھی ٹائپ کے جلاٹین سے تیار کئے جاسکتے ہیں، لیکن عام طور پر دونوں اقسام کے جلاٹین کے مکسچر کی مدد سے کیپسول بنائے جاتے ہیں، تیار شدہ کیپسول کے طبعیاتی خواص میں جلاٹین کی قسم کے باعث کسی قسم کا قابل ذکر فرق نہیں پایا جاتا۔

سخت قسم کے کیپسول بنانے کے لئے عام طور پر ہڈی اور خنزیر کے گوشت کی پرت (کھال) حاصل کردہ جلاٹین سے بنائے جاتے ہیں، ہڈی سے حاصل کردہ جلاٹین کے کیپسول سخت ہوتے ہیں لیکن غیر شفاف ہوتے ہیں اور آسانی سے ٹوٹ سکتے ہیں، خنزیر کے گوشت سے بنا جلاٹین کیپسول میں شفافیت اور لچک پیدا کرتا ہے۔

جلاٹین بنانے کے میدان میں حال میں کچھ نئی تبدیلیاں آئی ہیں، ٹائپ 'B' جلاٹین بنانے کے لئے تازہ ہڈیاں استعمال میں آنے لگی ہیں، ان ہڈیوں میں لگے خلیوں اور نسیج

(Tissue) اور چربی کے ٹکڑوں کو الگ کیا جاتا ہے اور ان کیمیائی مادوں سے بھی صاف کیا جاتا ہے جیسا کہ پرانی ہڈیوں کے لئے کیا جاتا تھا، تیار شدہ جلاٹین میں پرانی اور نئی تازہ ہڈیوں کا کوئی فرق ظاہر نہیں ہوتا۔

تیسرا باب

فقہی نقطۂ نظر

تفصیلی مقالات:

قلبِ ماہیت اور حلت وحرمت اور طہارت ونجاست میں اس کا اثر

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی ☆

شریعت نے بعض احکام انسان کے افعال سے متعلق کئے ہیں، اور انسان کے فعل میں معمولی تغیر وتبدیلی سے حکم بدل جاتا ہے، اس کی مثال خاص کر عبادات ہیں کہ تھوڑے سے تفاوت اور فرق سے جائز وناجائز اور مستحب ومکروہ کا حکم بدلتا رہتا ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں اور یہ صریح وقوی نص سے ثابت ہے، بعض احکام اشیاء سے متعلق ہیں جن کو اللہ نے انسان کے لئے پیدا فرمایا ہے کہ کوئی چیز حلال ہے، کوئی حرام اور کوئی پاک ہے، کوئی ناپاک، ایک شئ بہ ظاہر جب تبدیل ہو کر دوسری شئ بنتی ہے تو اس کا بنیادی قوام پہلی ہی چیز سے ہوتا ہے، لیکن اثرات وخواص بدل جاتے ہیں، اگر اس کی ساخت کے مواد پر نظر رکھی جائے تو اس کا حکم وہی برقرار رہنا چاہئے جو پہلے تھا، اور اگر اثرات وخواص کو اصل سمجھا جائے تو اس کی تبدیلی سے وہ حکم باقی نہیں رہنا چاہئے، کیونکہ اب یہ "وہ چیز" باقی نہیں رہی، لہذا اگر اس تبدیلی سے پہلے حرام یا نجس تھی تو اب اس سے حرمت کا اور نجاست کا حکم متعلق نہ ہونا چاہے، بلکہ اس کو حلال اور پاک ہو جانا چاہئے، کیوں کہ جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے: " الأصل في

☆ ناظم المعہد العالی الاسلامی، حیدرآباد۔

الأشياء الإباحة" اور قرآن وحدیث کے نصوص سے اس نقطہ نظر کی تائید ہوتی ہے۔

اسی پس منظر میں فقہاء کے یہاں یہ بحث آتی ہے کہ اگر کسی ناپاک اور حرام چیز کی حقیقت تبدیل ہوجائے، تو اس کی نجاست اور حرمت کا حکم باقی رہے گا یا نہیں؟:

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جزوی طور پر تحویل حقیقت سے حکم میں تبدیلی نہیں ہوتی، البتہ شوافع نے چند صورتوں کو مستثنیٰ کیا ہے، چنانچہ امام نوویؒ فرماتے ہیں:

"النجس ضربان: نجس العين وغيره ، فنجس العين لا يطهر بحال إلا الخمر فيطهر بالتخلل وجلد الميتة بالدباغ والعلقة والمضغة والدم هو حشو البيضة إذا نجسا الثلاثة فاستحالت حيوانات" (روضۃ الطالبین ۱؍ ۳۷)۔

حنابلہ کا مسلک بھی یہی ہے، چونکہ مردار کے چمڑے کی دباغت ان کے نزدیک ازالہ نجاست کے قبیل سے ہے، نہ کہ تحویل حقیقت کے، اور علقہ، مضغہ اور دم جو انسانی تخلیق کے مراحل ہیں، یہ ان کے نزدیک نجس نہیں، اس لئے انہوں نے صرف خمر کا استثناء کیا ہے کہ شراب اگر آپ سے آپ سرکہ بن جائے اور اس کے سرکہ بننے میں انسانی فعل اور تدبیر کو کوئی دخل نہ ہو تو پاک ہے، ورنہ نہیں، علامہ زین الدین تنوخی حنبلی نے اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے، اسی گفتگو کا ایک اقتباس اس طرح ہے:

"ولا يطهر شئ من النجاسات بالاستحالة إلا الخمرة إذا انقلبت بنفسها فإن خلت لم يطهر وقيل يطهر، كون شئ من النجاسات غير الخمرة لا يطهر بالإستحالة نحو أن يلقى خنزير فى ملحة فيصير ملحا وفى نار فيصير رماداً أو ما أشبه ذلك" (الممتع فی شرح المقنع ۱؍ ۲۱، نیز دیکھئے المغنی ۱؍ ۶۵، معونۃ اولی النہی لتقی الدین حنبلی ۱؍ ۱۵۴)۔

یہی رائے مالکیہ کی بھی ہے (دیکھئے: بدایۃ المجتہد ۱؍ ۲۶۱)۔

پس مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک انقلاب ماہیت اور تحویل حقیقت سے بنیادی

حکم میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی، چنانچہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی ائمہ ثلاثہ کے نقطۂ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

"فلا تطهر نجاسة بالإستحالة ولابنار فرمادالروث النجس نجس والتراب المجبول بروث حمار أو بغل و نحو مما لا يؤكل لحمه نجس ولو احترق كالخزف والصابون المعمول من زيت نجس ودخان النجاسة وغبارها نجس وماتصاعد من بخار رماد نجس إلى صقيل أو غيره نجس، ولو وقع كلب في ملاحة فصار ملحاً أو في صبانة فصار صابوناً فهو نجس" (الفقہ الإسلامی وأدلتہ ۱ر ۱۵)۔

حنفیہ کے نزدیک ''انقلاب'' کا اثر حکم پر پڑتا ہے، چوں کہ حرمت ونجاست میں بہ مقابلہ حلت وطہارت کے زیادہ احتیاط ہے، کیوں کہ کسی چیز کا حلال وپاک ہونا اس کے استعمال کے جائز ہونے کی دلیل ہے، نہ کہ واجب ہونے کی، اگر ازراہ احتیاط اس کا استعمال نہ کیا جائے تو گناہ اور حکم الٰہی کی مخالفت نہیں، اس کے برخلاف جو چیز حرام اور ناپاک ہے، اس کا ترک کرنا واجب ہے، اور مرتکب ہونا موجب گناہ، حنفیہ نے حکم لگانے میں اس پہلو کو ملحوظ رکھا ہے اور حلال چیز کے حرام اور پاک کے ناپاک ہونے میں انقلاب وصف کو کافی قرار دیا ہے، چنانچہ ایک وصف میں تبدیلی سے بھی ناپاکی کا حکم لگایا جاتا ہے، اور حرام وناپاک کو حلال و پاک قرار دینے میں انقلاب عین کو ضروری قرار دیا ہے، کہ جب تک وہ حرام اور ناپاک شی مکمل تبدیل نہ ہو جائے حلال وپاک نہ ہوگی اور ممانعت کا پہلو راجح رہے گا، حنفیہ میں بھی یہ امام محمد کا نقطہ نظر ہے، اور امام صاحب کی طرف بھی ایک روایت کے مطابق اس کی نسبت کی گئی ہے، اور احناف کے یہاں یہی قول مختار ومفتی بہ ہے (دیکھئے: البحر الرائق ۱ر ۲۹۴)۔

اس میں شبہ نہیں کہ حنفیہ کا نقطۂ نظر نقل وعقل کے مطابق ہے، دم سے علقہ، علقہ سے

مضغہ اور مضغہ سے انسان بننے کے تخلیقی مراحل خود قرآن مجید میں مذکور ہیں، گویا انسان کی ابتداء ایک ناپاک شئی سے ہے اور اپنی بدلی ہوئی حالتوں میں وہ پاک ہے، یہ انقلاب ماہیت کے سوا اور کیا ہے؟ سرکہ کا پاک ہونا حدیث سے ثابت ہے، اور خمر سے سرکہ خواہ آپ سے آپ بنا ہو یا کسی تدبیر سے، ہر دو صورت میں انقلاب ماہیت کی کیفیت پائی جارہی ہے، مٹی کا پاک ہونا بلکہ بعض حالات میں ازالۂ حدث کے لئے اس کے استعمال کا کافی ہونا کتاب وسنت سے ثابت ہے، اور مٹی میں کتنی ہی ناپاکیاں ہر دن دفن ہوتی ہیں اور مٹی بنتی چلی جاتی ہیں، اگر تحویل حقیقت سے نجاست ختم نہیں ہوتی تو شاید ہی زمین کا کوئی ٹکڑا ہو جس کو یقین کے ساتھ پاک کہا جاسکے، کیوں کہ زمین کے چپہ چپہ نے انسان اور حیوانات کے جسم اور ان کے فضلات کو ہضم کر رکھا ہے، اور یہی عقل وقیاس کا تقاضہ ہے، کیوں کہ جس چیز کو ناپاک قرار دیا گیا تھا، جب وہ چیز ہی باقی نہ رہی تو اب کوئی وجہ نہیں کہ اس کو ناپاک قرار دیا جائے، بقول علامہ حلبی کے:

"لأن الشرع رتب وصف النجاسة على تلك الحقيقة وقد زالت بالكلية فإن الملح غير العظم واللحم فإذا صارت الحقيقة ملحاً ترتب عليه حكم الملح وكذا الرماد حتى لو أكل الملح وصلى على ذلك الرماد جاز"

(کبیری ر ۱۸۸، نیز دیکھئے: فتح القدیر ۱ر ۱۷۶)۔

چنانچہ دوسرے مکاتب فقہ کے بعض محقق علماء نے بھی قلب ماہیت کو تبدیلی حکم کا سبب تسلیم کیا ہے، امام غزالی فرماتے ہیں:

"فكما ترى الكلب يقع في المملحة فيستحيل ملحاً ويحكم بطهارته لصيرورته ملحاً وزوال صفته الكلية عنه" (احیاء علوم الدین ۱ر ۱۵۵)۔

اس مسئلہ کی وضاحت علامہ ابن تیمیہؒ نے بھی کی ہے (دیکھئے: فتاویٰ ابن تیمیہ ۲ر ۸۲، ۴۸۱)۔

غرض کہ حرمت ونجاست کا حکم تو بعض اوقات محض انقلاب وصف کی وجہ سے بھی ہو

جاتا ہے، لیکن اگر اصل ماہیت اور حقیقت تبدیل ہو جائے تو اس کی وجہ سے شئ حرام کی حرمت اور ناپاک چیز کی نجاست کا حکم بھی بدل جاتا ہے، یہی حنفیہ کا مفتی بہ قول ہے اور نقل وعقل سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

اس تمہید کے ساتھ اب سوالات کے جوابات دیئے جاتے ہیں:

انقلاب ماہیت سے مراد

۱، ۲- غور کیا جائے تو عام طور پر کسی چیز کے ساتھ تین صورتیں پیش آتی ہیں: اختلاط، تجزیہ، تحویل یا انقلاب، اختلاط کا احکام میں مؤثر ہونا یقینی ہے، اگر پاک چیز میں کوئی ناپاک چیز مل جائے تو وہ شئ ناپاک ہو جاتی ہے، گو اس کی مقدار اتنی کم ہو کہ اس کا اثر محسوس نہ کیا جائے، اس لئے ماء قلیل بغیر تغیر وصف کے بھی نجاست کے گرنے سے ناپاک ہو جاتا ہے، اور بعض دفعہ اختلاط کی وجہ سے ناپاک پر پاکی کا حکم بھی لگ جاتا ہے، جیسے ماء قلیل ناپاک تھا اور اس میں اتنا پانی ملا دیا گیا کہ کثیر کی حد میں داخل ہو گیا، تو یہاں ناپاک پانی کے ساتھ پاک پانی کا اختلاط ہی اس کے پاک ہونے کا باعث ہو گیا۔

''تجزیہ'' یہ ہے کہ کسی شئ کے ایک جزء کو نکال لیا جائے اس کی وجہ سے ناپاک چیز پاک نہیں ہو سکتی، اس کی نظیر فقہاء کے اس قول میں ملتی ہے کہ اگر فضلات سے اٹھنے والے بخارات چھت یا دیوار وغیرہ پر جم جائے اور یہ قطرات کپڑے یا جسم پر لگ جائیں تو کپڑے اور جسم پر ناپاک ہونے کا حکم لگایا جائے گا:

''وإن ارتفع بخار الكنيف أى الخلاء أو بخار المربط أى المكان الذى تربط فيه الدواب و تروث كالاصطبل فاستجمد ذلك البخار أى جمع فى الكوة التى فى السقف أو الجدار أو استجمد فى الباب ثم ذاب الجمد

وقطر على أحد فأصاب ثوبه أو بدنه فإنه نجس لأن ذلك الجمد جمع من أجزاء النجاسة" (حلبی ر ۱۹۳)۔

دیکھئے فضلات کے کثیف اجزاء سے سیال اجزاء کی علیحدگی ہو رہی ہے، اس کے باوجود ناپاک ہونے کا حکم باقی ہے۔

تیسری صورت "تحویل وانقلاب" کی ہے، کہ کوئی شئ اپنے اجزاء سمیت دوسری شئ بن جائے، فقہاء نے اس کی کوئی واضح حد مقرر نہیں کی ہے، بلکہ زیادہ تر مثالوں پر اکتفاء کیا ہے، کہ اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں جو مثالیں ملتی ہیں، ان کو سامنے رکھنا مناسب ہوگا:

انسان اور جانور کے فضلات کو جلا کر راکھ بنا دینا (حلبی ر ۱۸۸)۔

کتا، خنزیر اور گدھے کا نمک کی کان میں گر کر نمک ہو جانا (حوالۂ سابق)۔

لید، کنویں میں گر جائے اور کالی مٹی بن جائے (حوالۂ سابق)۔

شراب کا سرکہ بن جانا یا بنا دیا جانا (ردالمحتار ار ۵۲۱)۔

انسان یا کتا صابن بنانے والے دیگچے میں گر جائے اور صابن بن جائے۔

صابن میں ناپاک تیل یا مردار کی چربی ڈالی جائے (ردالمحتار ار ۵۱۹)۔

گوریا کنویں میں گر جائے اور مٹی بن جائے (حوالۂ سابق)۔

بئر بالوعہ کی مٹی جو خشک ہوگئی ہو اور نجاست جو زمین میں دفن کردی گئی ہو، وہ مٹی بن گئی اور اب اس کا اثر جاتا رہا ہو (بدائع الصنائع ار ۸۳، البحر الرائق ار ۲۹۵)۔

ان مثالوں پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ شراب کے سرکہ بننے اور صابن میں ناپاک تیل یا مردار کی چربی کے سوا جتنی صورتیں ہیں، ان میں ایک شئ اپنے تمام اجزاء کے ساتھ تبدیل ہوگئی ہے، اور اس نے اپنے سابقہ وجود کو کھو دیا ہے، شراب کے بارے میں تو یہ بات سمجھ

میں آتی ہے کہ "شراب" کی اصل حقیقت اس کا مسکر ہونا ہے، یہی بات اس کے حرمت ونجاست کا حقیقی سبب ہے، اس لئے جب سکر کی کیفیت ختم ہوگئی تو جو وصف اصل میں اس کی حرمت و نجاست کا باعث تھا وہ جاتا رہا، لہذا گویا اس کی حقیقت تبدیل ہوگئی، لیکن صابن میں تیل اور چربی کا اثر باقی رہتا ہے، اور غالباً اسی سے دسومت پیدا ہوتی ہے، بظاہر یہ کہنا دشوار ہے کہ صابن میں تیل اور چربی کا وجود معدوم ہو چکا ہے، اسی لئے فقہاء نے جہاں بھی تحویل حقیقت کے ذیل میں ناپاک تیل اور چربی سے بنے ہوئے صابن کا ذکر کیا ہے، وہاں یہ بات بھی کہی ہے: "إنه يفتى به للبلوى" گویا ابتلاء عام کی وجہ سے صابن میں یہ بات مان لی گئی ہے کہ انقلاب ماہیت کی وجہ سے اب اس تیل اور چربی کی نجاست کا حکم باقی نہیں رہا۔

پس انقلاب کے لئے اصل میں یہ بات ضروری ہے کہ اس شئی کی بناوٹ میں جو اجزاء ہیں، وہ اجزاء ہی تبدیل ہوجائیں اور ان کا وجود ہی باقی نہ رہے، لیکن اس کا اندازہ کیوں کر ہوگا کہ اس شئی کے اجزاء کاملاً بدل گئے ہیں، اس کے لئے اس کے سوا چارہ کار نہیں کہ اس شئی میں پائے جانے والے اوصاف وآثار کو اس کے باقی رہنے اور نہ رہنے کا معیار تصور کیا جائے، اور یہ آثار وہی رنگ، بو اور مزہ ہے، امام غزالیؒ نے اپنے مخصوص حکیمانہ اسلوب میں طہارت ونجاست کے فلسفہ اور ان احکام کی مصلحت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے:

"وإن كانت عينية فلا بد من إزالة العين و بقاء الطعم يدل على بقاء العين وكذالك بقاء اللون إلا فيما يلتصق به فهو معفو عنه بعد الحث والقرس، وأما الرائحة فبقائه أنه يدل على بقاء العين ولا يخفى عنها إلا إذا كان الشئ له رائحه قائمة يعسر إزالتها" (احیاء علوم الدین ۱/ ۱۵۵)۔

اسی لئے فقہاء نے تحویل حقیقت کے لئے بعض مواقع پر "ذہاب اثر" یعنی اس نجاست کے اثر کے جاتے رہنے کی قید لگائی ہے: "والنجاسة إذا دفنت في الأرض وذهب

أثرها" (بدائع الصنائع ۱/ ۴۳)۔

اور علامہ حلبی نے تحویل حقیقت کا مدار ازالۂ وصف کو قرار دیا ہے: "...... فعلم أن استحالة العين تستتبع زوال الوصف المرتب عليها" (حلبی/ ۹۸۱)۔

تغیر اوصاف کی وجہ سے قلبِ ماہیت کے حکم پر کاسانی کی اس عبارت سے بھی روشنی پڑتی ہے جو امام محمدؒ کے نقطہ نظر کی توضیح میں آئی ہے (دیکھئے: بدائع الصنائع ۱/ ۴۳)۔

پس انقلاب ماہیت کے لئے ضروری ہے کہ یا تو کیمیا تجزیہ کے ذریعہ معلوم ہو جائے کہ وہ شئ جن حیوانی، نباتی یا جماداتی اجزاء پر مشتمل تھی، اب وہ بدل گئی ہے، یا اس کے تینوں اوصاف رنگ، بو اور مزہ بدل جائے، پاک ہونے اور ناپاک ہونے کے حکم میں یہ فرق ہوگا کہ ناپاکی کا حکم تو ایک وصف کی تبدیلی سے بھی لگایا جاسکتا ہے، لیکن ناپاک شئ پر پاک ہونے کا حکم تمام اوصاف کی تبدیلی پر موقوف ہوگا، صرف بعض اوصاف کا بدل جانا انقلاب حقیقت متصور نہ ہوگا۔

تبدیلی کے بعد بعض خصوصیات کا برقرار رہنا

۳- نجاست وطہارت کا اصل تعلق ان تین اوصاف: رنگ، بو اور مزہ سے ہے، اگر یہ اوصاف مکمل طور پر تبدیل ہو جائیں اور بعض خواص اس کی سابق حقیقت کے باقی رہ جائیں، تو یہ انقلاب ماہیت میں مانع نہیں، کیوں کہ شراب سرکہ بن جائے تو رقت وسیلان کی کیفیت اب بھی باقی رہتی ہے، چربی صابن میں ڈالی جائے تو دسومت ختم نہیں ہوتی، فضلات مٹی میں دفن کر دیئے جائیں تو فضلات میں پودے کو بار آور کرنے کی جو صلاحیت ہوتی ہے، اس مٹی میں بھی وہ صلاحیت باقی رہتی ہے، اور جیسے فضلات میں کثافت ہوتی ہے، نہ کہ رقت، اسی طرح مٹی میں بھی کثافت ہوتی ہے، لیکن ان امور کو فقہاء نے انقلاب ماہیت کے لئے چنداں مضر نہیں سمجھا۔

انقلاب ماہیت ہر طرح کی نجاست میں مؤثر

۴- حنفیہ کے یہاں تحویل حقیقت کی وجہ سے ایسی چیزیں بھی پاک ہوجاتی ہیں، جو اپنی ذات میں ناپاک ہیں، جیسا کہ خنزیر اور کتے، گدھے وغیرہ کے نمک بن جانے اور فضلات کے مٹی بن جانے کا مسئلہ ہے، اس لئے جو شیٔ اپنی ذات میں ناپاک نہ ہو، بلکہ کسی ناپاک چیز کے اتصال کی وجہ سے ناپاک ہوگئی ہو وہ تو بدرجہ اولی انقلاب حقیقت کی وجہ سے پاک ہوجائے گی، چنانچہ علامہ شامیؒ نے مجتبیٰ کے حوالہ سے مسئلہ نقل کیا ہے کہ ناپاک تیل صابن میں ملایا گیا ہو تو تغیر کی وجہ سے اس کے پاک ہونے کا حکم لگایا جائے گا، پھر لکھا ہے کہ بظاہر یہ حکم مردار کی چربی کا بھی ہوگا، کیوں کہ مصنف نے ''نجس'' کا لفظ استعمال کیا ہے نہ کہ متنجس کا "وظاهره أن دهن الميتة كذالك لتعبيره بالنجس دون المتنجس" پھر اس کی تائید میں کبیری سے یہ جزئیہ نقل کیا ہے کہ اگر انسان، یا کتا صابن بنانے والے دیگ میں گر جائے اور صابن بن جائے تو انقلاب حقیقت کی وجہ سے اسے پاک سمجھا جائے گا (رد المحتار ۱ر ۵۱۹)۔

قلبِ ماہیت کے اسباب

۵- ''قلب ماہیت'' کے باب میں نتیجہ اصل ہے نہ کہ ذرائع و وسائل، اسی لئے فقہاء نے ان اسباب پر توجہ نہیں دی ہے جن کی وجہ سے ماہیت میں تبدیلی ہوتی ہے، صرف مثالیں دی ہیں، بعض صورتیں جلا کر قلبِ ماہیت کی ہیں، جیسے فضلات کی راکھ، بعض صورتوں میں کوئی شیٔ ڈال کر ماہیت بدلی جاتی ہے جیسے خمر میں نمک ڈال کر سرکہ بنانا، بعض صورتوں میں کسی چیز کا دوسری چیز میں داخل ہونا یا کیا جانا قلبِ ماہیت کا سبب بنتا ہے، جیسے گدھے کا نمک کی کان میں گرنا اور فضلات کا مٹی میں دفن کیا جانا، پس ہر شیٔ کے لحاظ سے قلبِ ماہیت کے وسائل اختیار کئے جاتے ہیں، آج کل مختلف کیمیکلس جو اس مقصد کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں، اگر ان

کے استعمال سے اس شئ کے جوہری اوصاف رنگ، بو، مزہ بدل جائیں تو یہ قلب ماہیت کے لئے کافی ہوگا۔

فلٹر اور کشید کرنے کے احکام

۶- کیمیاوی عمل کے ذریعہ جس ناپاک چیز کے اجزاء کو نکالا گیا ہے، اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں: ایک ایسی چیز جس کا عین ناپاک ہو، دوسری وہ چیز جو کسی ناپاک کے مل جانے کی وجہ سے ناپاک ہوگئی ہو، یعنی نجس نہیں ہے "متنجس" ہے جو چیز متنجس ہو اگر اس کے ملنے والے اجزاء نکال دیئے جائیں تو وہ پاک ہو جائے گی، اس لئے کہ متنجس کے پاک ہونے کے لئے انقلاب عین ضروری نہیں، انقلاب وصف کافی ہے، جیسا کہ زمین خشک ہونے کی وجہ سے پاک ہو جاتی ہے، مردار کا چمڑہ دباغت کی وجہ سے پاک ہوتا ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قلب ماہیت سے پاکی کا حکم نہیں لگتا، لیکن مردار کا چمڑا دباغت سے کیوں پاک ہو جاتا ہے، کاسانی اس سلسلہ میں رقمطراز ہیں:

" بخلاف جلد الميتة فإن عين الجلد طاهرة و إنما النجس ما عليه من الرطوبات و إنهاتزول بالدباغ" (بدائع الصنائع ۱/ ۴۳)۔

کچھ صورتیں جن کو بعض اہل علم نے قلبِ ماہیت کی وجہ سے پاک قرار دیا ہے، علامہ شامی نے اس پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے، کہ یہ قلبِ ماہیت کی صورت نہیں بلکہ انقلابِ وصف کے قبیل سے ہے:

" إن الدبس ليس فيه انقلاب حقيقة :لأنه عصير جمد بالطبخ و كذا السمسم إذا درس و اختلط دهنه بأجزائه ففيه تغير وصف فقط كلبن صار جبناوبر صار طحيناوطحين صار خبزاً بخلاف نحو خمر صار خلا و حمار وقع

فی مملحة فصار ملحا.

فإن ذالك كله انقلاب حقيقة إلى حقيقة أخرى لا مجرد انقلاب وصف والله أعلم"(ردالمحتار ار ۵۱۹)۔

اس لئے خیال ہوتا ہے کہ جو اشیاء بذات خود نجس نہیں ہیں، بلکہ نجس ہوگئی ہیں اور متنجس ہیں، اگر کیمیائی عمل کے ذریعہ اس کے ناپاک اجزاء کو نکال لیا جائے تو وہ شئ پاک ہو جائے گی، لیکن فضلات یا خون بذات خود نجس ہیں، اس لئے ان کے بعض اجزاء کو کشید کرلیا جائے، پھر بھی یہ ناپاک ہی ہوں گے، کیونکہ اس کا ہر جز اپنی ذات میں ناپاک ہے، اوراس کے اجزاء تحلیل نہیں ہوئے ہیں، بلکہ ان کا وجود باقی ہے، صرف ان کو ایک دوسرے سے الگ کر دیا گیا ہے۔

اس سلسلہ میں یہ بات اہم ہے کہ گندے پانی میں اصل ناپاکی اس کا سیال جزء ہے، اس کے ساتھ جو مٹی وغیرہ ہے وہ اس پانی کی وجہ سے ناپاک ہے، اوراس کی ناپاکی کم درجہ کی ہے (حلبی ۱۹۳)۔

الکحل کا حکم

۷- فقہی جزئیات کو پیش نظر رکھا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ "استہلاک عین" قلبِ ماہیت کے مقابلہ عام ہے، اگر کسی شئ کو دوسری شئ کے ساتھ اس طرح خلط ملط کر دیا جائے کہ اب اس کو الگ کرنا ممکن نہ ہو تو اس اختلاط کو بھی "استہلاک" سے تعبیر کیا جاتا ہے، حالانکہ یہ ضروری نہیں کہ اختلاط سے قلبِ ماہیت بھی ہو جائے، قلب ماہیت کا اطلاق رنگ و بو، مزہ میں تبدیلی اور خمر میں مزید کیفیت سکر کے معدوم ہونے پر ہوگا، جیسا کہ تخلیل خمر میں ہوا کرتا ہے۔

تاہم الکحل کے مسئلہ میں حنفیہ کے یہاں بڑی گنجائش ہے، کیوں کہ اگر الکحل انگور اور کھجور سے نہ لیا گیا ہو تو حنفیہ کے یہاں بالاتفاق حرام و ناپاک نہیں، کھجور اور پکے ہوئے شیرۂ انگور

سے لیا گیا ہو تو صاحبین کے نزدیک حرام ہے، لیکن امام صاحب کے یہاں یہ صورت بھی حرام نہیں، ہاں اگر کچے انگور سے الکحل حاصل کیا گیا ہو تو اس کے حرام ہونے پر اتفاق ہے۔ اس طرح حنفیہ کے نزدیک الکحل کی اس ایک صورت کے سواء باقی صورتیں حلال و پاک دائرہ میں آجاتی ہیں، اور مولانا محمد تقی عثانی نے ''دائرۃ المعارف البریطانیہ طبع ۱۹۵۰ء'' کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ آج کل جن اشیاء سے الکحل تیار کیا جاتا ہے، انسائیکلو پیڈیا کے مقالہ نگار نے اس میں انگور کا ذکر نہیں کیا ہے،" ولم یذکر فیها العنب والتمر" (تکملہ فتح الملہم ۱/ ۵۵۱)۔

اگر کسی دواء کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ اس میں کچے انگور سے تیار کئے ہوئے الکحل کی آمیزش کی گئی ہے، تو اگر اس دواء کی متبادل دوسری دواء موجود نہ ہو، یا موجود ہو لیکن کسی وجہ سے مریض کے لئے اس کا خریدنا ممکن نہ ہو تو بدرجۂ ضرورت اس دوا کا بھی استعمال کر سکتا ہے، کیوں کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حرام اشیاء سے علاج درست ہے: " أدخل المرارة في اصبعه للتداوی قال أبو حنیفة لا یجوز وعند أبی یوسف یجوز وعلیه الفتویٰ " (رد المحتار ۵/ ۲۱۲)۔

البتہ اگر اس طرح کا الکحل عطریات وغیرہ میں استعمال ہوا ہو تو اس سے اجتناب واجب ہے، کیوں کہ عطریات ضرورت کے درجہ میں نہیں ہیں، کچے انگور کے علاوہ دوسرے الکحل کی آمیزش ہو تو حنفیہ کے ہاں اس کے استعمال کی گنجائش ہوگی، کیوں کہ وہ حرام اور ناپاک نہیں ہے، گو احتیاط اس سے بھی بچنے میں ہے، کیوں کہ جمہور فقہاء کے مذہب پر تمام نشہ آور اشیاء حرام اور ناپاک ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے یہاں جیسا کہ مذکور ہوا، الکحل خواہ کسی چیز سے بنایا گیا ہو جب اس میں نشہ لانے کی صلاحیت ہے تو وہ حرام ہے، لیکن ان حضرات کے یہاں دوسرا پہلو سہولت کا یہ ہے کہ حرام اشیاء سے علاج درست ہے، بشرطیکہ کوئی اور دواء دستیاب نہ ہو، چنانچہ علامہ شمس

الدین محمد رملی (م ۱۰۰۴ھ) فرماتے ہیں:

"لا يجوز استعمال الأشربة المحرمة للدواء صرفاً ولكن إذا كانت مستهلكةً مع دواء آخرفيجوز التداوی بها إن عرف صرف ينفعها بأن لا يغنى طاهر" (نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۲)۔

اس سے ظاہر ہے کہ ان حضرات کے یہاں الکحل آمیز عطریات کا استعمال درست نہ ہوگا، کیوں کہ نہ اس کا استعمال ضرورت کے درجہ میں ہے اور نہ ایسا ہے کہ اس کا متبادل دستیاب نہ ہو۔

چربی آمیز صابن

۸-الف: صابن میں جو چربی ملائی جاتی ہے اس کو فقہاء نے ابتلاء عام کی وجہ سے قلب ماہیت کے حکم میں رکھا ہے اور ایسے صابن کو پاک قرار دیا ہے: "جعل الدهن النجس فی صابون يفتى بطهارته لأنه تغير والتغير يطهر عند محمد ويفتى به للبلوى وظاهره أن دهن الميتة كذلك لتغيره بالنجس دون المتنجس" (ردالمحتار ۱/ ۱۹، نیز دیکھئے: البحر الرائق ۱/ ۲۹۴)۔

چربی آمیز بسکٹ

ب-بسکٹ میں اگر چربی کا استعمال اس طرح ہو جیسے بعض پکوان میں گھی اور تیل کا ہوتا ہے، تو یہ اختلاط ہے نہ کہ انقلاب، اس لئے ایسے بسکٹ کا کھانا حلال نہیں، کیوں کہ پاک اور ناپاک کا اختلاط ہو تو پاک جزء بھی ناپاک ہو جاتا ہے، چنانچہ علامہ حلبی لکھتے ہیں:

" الماء والشراب إذا خلط و كان أحدهما نجسا فالطين الحاصل منها نجس لأن اختلاط النجس بالطاهر ينجسه هذا هو الصحيح ، كما ذكره

قاضیخان وهو اختار الفقيه أبي الليث و كذا روى عن أبي يوسف ذكره في الخلاصة" (حلبی ر ۱۸۸)۔

ایسے بسکٹ کی واضح نظیر فقہ کا یہ جزئیہ ہے کہ اگر آٹا شراب سے گوندھا جائے اور اس کی روٹی پکائی جائے گی تو وہ روٹی حرام ہی رہے گی، حلال نہ ہوگی، اس لئے جس بسکٹ میں حرام یا مردار جانور کی چربی شامل ہو اس کا کھانا حرام ہے۔

ٹوتھ پیسٹ میں ہڈیوں کا پاؤڈر

ج- ٹوتھ پیسٹ میں اگر مردار اور خنزیر کی ہڈیوں کا پاؤڈر ملا ہوا ہو، اور اوصاف ثلاثہ رنگ، بو، مزہ تبدیلی ہو گئے ہوں تو یہ صورت بھی قلب ماہیت کے دائرہ میں آجائے گی، اور یہ حلال و پاک متصور ہوں گے، جیسا کہ نمک کی کان اور صابن بنانے والے دیگ میں گدھے کے گرنے اور نمک وصابن بن جانے کا حکم ہے۔

حیوانی اجزا کا بطور دواء کا استعمال

۹- مذبوح جانور اگر حلال ہو تو ذبح کی وجہ سے اس کے تمام اعضاء پاک ہیں اور سات اعضاء کے علاوہ جن کو فقہاء نے مکروہ تحریمی قرار دیا ہے باقی حلال بھی ہیں، لہذا اس تفصیل کے مطابق اگر ان کا گوشت، چمڑا، یا ہڈی وغیرہ کا دواء میں استعمال ہو تو خواہ دواء کھانے کی ہو یا خارجی استعمال کی، ان کے استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں، اگر خنزیر کے علاوہ کوئی اور حرام جانور ہو تو ان سات اعضاء ممنوعہ کے علاوہ باقی حرام تو ہیں، لیکن ذبح شرعی کی وجہ سے ناپاک نہیں ہیں، لہذا ان دواؤں کا خارجی استعمال درست ہوگا اور ان کا کھانا درست نہ ہوگا، جسم کا بہتا ہوا خون چونکہ بہر حال حرام اور ناپاک ہے اور اس میں حلال اور حرام جانور کی کوئی تفریق نہیں، اس لئے خون سے بنی ہوئی ادویہ کا نہ کھانا درست ہے، نہ خارجی استعمال۔ یہ عمومی احکام ہیں، لیکن دو

صورتیں مستثنیٰ ہیں:

اول یہ کہ دوا میں ان اجزاء کا اس طرح استعمال کیا جائے کہ ان کی حقیقت بدل جائے اوران کے رنگ، بو اور مزہ میں مکمل طور پر تبدیلی آجائے، اب یہ صورت قلب ماہیت کی اور شراب کے سرکہ بن جانے کے مماثل ہو جائے گی، لہذا اس کا داخلی اور خارجی استعمال درست ہوگا، اور اگر واقعی قلب ماہیت ہو جاتی ہے تو اس میں حلال وحرام اور ذبیحہ ومردار کا فرق بھی نہ ہوگا۔

دوسرے یہ کہ ان دواؤں کا کوئی متبادل نہ ہو یا متبادل ہو لیکن دستیاب نہ ہو، یا دستیاب ہو لیکن گراں ہو کہ اس کو خریدنے کی قوت نہ ہو، کیوں کہ ضرورت کے مواقع پر حرام اشیاء سے علاج درست ہے:

" وفی النهاية: يجوز التداوی بالمحرم كالخمر والبول إذا أخبره طبيب مسلم أن فيه شفاء ولم يجد غيره من المباح ما يقوم مقامه ، والحرمة ترتفع للضرورة فلم يكن متداوياً بالحرام" (تبیین الحقائق ۶/ ۳۳)۔

اور اس کی دلیل خود ارشاد ربانی ہے جس میں حالت اضطرار میں محرمات کے کھانے کی اجازت دی گئی ہے: "فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا إثم عليه" (البقرہ: ۱۷۳)۔

اور رسول اللہ ﷺ کا اسوہ مبارکہ ہے کہ آپ نے قبیلہ عرینہ کے لوگوں کو پیٹ کی بیماری کی وجہ سے اونٹ کا پیشاب پینے کا مشورہ دیا تھا: " فأمرهم النبی ﷺ بلقاح ، وأن يشربوا من أبوالها و ألبانها" (صحیح بخاری، حدیث: ۲۳۳)۔

جلاٹین کا حکم

۱۰- جلاٹین اگر حلال ذبیحہ سے حاصل کیا گیا ہو تو اس کے حلال اور پاک ہونے میں کوئی شبہ نہیں، اگر خنزیر کے سوا کسی اور مردار کے چمڑے کا ہو تو گو حلال نہ ہوگا، لیکن پاک ہوگا اور

اس سے گوند کا استعمال درست ہوگا، اگر حرام جانور سے لیا گیا ہو تو اب اس کا حکم وہی انقلاب ماہیت والے قاعدہ پر مبنی ہوگا، بہ ظاہر یہ صورت قلب ماہیت کی محسوس ہوتی ہے، اور تخلیل خمر پر اس کو قیاس کرنے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، کیوں کہ نہ صرف اس کے اوصاف بلکہ شکل وصورت میں بھی تبدیلی آچکی ہے، تاہم ضرورت ہے کہ مسلمان سائنسدانوں سے خواہش کی جائے کہ وہ ان مقاصد کے لئے حلال ومذبوح جانوروں کے اجزاء کا استعمال کریں تا کہ اس کے حلال و پاک ہونے میں کوئی شبہ نہ رہے۔

خلاصۂ بحث

ا۔ ۲-کسی شیٔ کے اوصاف ثلاثہ رنگ، بو، مزہ، نیز ان کے علاوہ خمریات میں کیفیت سکر میں تبدیلی آجانے کو "انقلاب ماہیت" کہا جائے گا۔

۳-اگر کسی شیٔ کے جوہری اوصاف تبدیل ہو جائیں، لیکن کچھ سابق خصوصیات و کیفیات برقرار رہیں تو یہ قلبِ ماہیت میں مانع نہیں۔

۴-قلب ماہیت سے ہر طرح کی نجس شیٔ اپنے تمام اجزاء کے ساتھ پاک ہو جاتی ہے، اس میں نجس اور متنجس کا فرق نہیں۔

۵-قلب ماہیت کے لئے وسائل و ذرائع متعین نہیں، کوئی بھی تدبیر جس سے کسی شیٔ کے جوہری اوصاف بدل جائیں، قلب ماہیت کا سبب ہوسکتا ہے۔

۶- جو شیٔ بعینہ نجس نہ ہو بلکہ متنجس ہو، اس میں نجس جزء کو نکال دیا جائے تو پاک ہونے کے لئے کافی اور جو شیٔ بعینہ نجس ہے اس کے بعض اجزاء کو نکال دینا قلب ماہیت نہیں، بلکہ وہ اب ناپاک باقی رہیں گے۔

۷-استہلاک عین قلب ماھیت کو مستلزم نہیں، البتہ انگوں کے کچے رس کے علاوہ سے

جو الکحل تیار کی گئی ہو وہ پاک ہے، اور کچے انگور کے الکحل کا بھی از راہ علاج متبادل نہ ہونے، یا ہو تو اس پر قادر نہ ہونے کی صورت میں استعمال درست ہے، البتہ عطریات میں ایسے الکحل کا استعمال درست نہیں۔

۸- (الف) صابن میں جو چربی ملائی جاتی ہے وہ قلب ماہیت کے حکم میں ہے۔

ب- اگر بسکٹ میں چربی کا استعمال ہوا ہو تو یہ اختلاط ہے، نہ کہ انقلاب، اس لئے اس کا کھانا جائز نہ ہوگا۔

ج- پیسٹ وغیرہ میں ہڈیوں کا پاؤڈر استعمال ہوتا ہے، اگر ان میں اوصاف ثلاثہ بدل جاتے ہوں تو وہ قلبِ ماہیت کے حکم میں ہے۔

۹- مذبوح جانوروں کے خون کی اگر یہ کیفیت ہو کہ رنگ، بو اور مزہ مکمل طور پر تبدیل ہو جائے تو یہ صورت قلب ماہیت، اور شراب کے سرکہ بن جانے کی ہے، اگر یہ کیفیت نہ ہو تو پھر انہیں حالات میں خون آمیز ادویہ کا استعمال جائز ہوگا، جن میں فقہاء نے حرام اشیاء سے علاج کی اجازت دی ہے۔

۱۰- جلاٹین کی جو تفصیل مذکور ہے، اس کے تحت خیال ہوتا ہے کہ ہر صورت قلب ماہیت کے دائرہ میں آجاتی ہے۔

فلٹر وکشید کا عمل اور انقلاب ماہیت

مولانا محمد عبید اللہ الاسعدی ☆

شئ کے بنیادی عناصر اور حقیقت و ماہیت

۱- کسی بھی شی کا اصل وجود، اس کی اس مخصوص شکل وصورت کے وجود پر موقوف ہے جس کے پیش نظر اس کو مخصوص نام وعنوان دیا جاتا ہے، اگر مخصوص نام والی شکل وصورت باقی نہ رہ جائے تو یہی کہا جائے گا کہ شئ کی ماہیت وحقیقت ختم ہوگئی یہ تو ہوئی بات حسی وجود کی۔

اس میں ایک بات معنوی وجود کی ہے جس کا تعلق شئ کے اثرات وخواص اور اوصاف سے ہے، یہ معنوی وجود اس وقت تک برقرار رہتا ہے جب تک کہ شئ کے مخصوص خواص واثرات بڑی مقدار میں باقی وبرقرار رہے ہیں، بعض کا ختم ہونا اور اکثر کا باقی رہنا شئ کے وجود کا خاتمہ نہیں کہلائے گا، جیسے کہ پانی میں اگر کوئی پاک چیز مل جائے تو مسئلہ معروف ہے۔

معنوی وجود کا تعلق دوسری اشیاء کے ساتھ ملانے اور اس میں خلط ملط ہو جانے سے ہے۔

انقلاب ماہیت کیا ہے؟

۲- انقلاب ماہیت کا جولغوی مفہوم ہے وہی شرعی واصطلاحی مفہوم بھی ہے، اور وہ یہ کہ

☆ شیخ الحدیث جامعہ عربیہ ہتورہ باندہ یوپی۔

شئ اپنی حقیقت چھوڑ کر دوسری حقیقت اختیار کرلے، حسی وجود میں یہ کہ صورت اور اس کے لوازم بدل جائے، جیسے کسی شئ کا نمک ہو جانا، گوبر وغیرہ کا جل کر راکھ ہو جانا، ظاہر ہے کہ اس صورت میں نام بدل گیا، صورت بدل گئی، خواص بدل گئے، استعمال کے مواقع بدل گئے حالانکہ اس صورت میں اس متغیر شئ کے موقع کی تعیین ممکن ہوتی ہے، جیسے لکڑی یا گوبر جل کر راکھ ہو جائے، گو وہ ایک جگہ موجود ہے، تو یہ کہنا ممکن ہے کہ یہ فلا چیز کی راکھ ہے یا نمک کی کان میں کسی مردہ جاندار کی لاش پڑے پڑے نمک بن گئی، اور نمک کا ڈھیر ہوگئی تو یہ کہنا ممکن ہوگا کہ نمک کا یہ ڈھیر فلاں جانور کا تھا جس نے ایک شکل اختیار کرلی اور کبھی یہ تعیین ناممکن بھی ہوتی ہے، مثلاً مردہ جانوروں کی لاش کا کوئی تشخص وتمیز باقی نہ رہ جائے، یا مثلاً سیال چیزوں میں مل کر کسی چیز کی ماہیت کا انقلاب ہو جیسے سرکہ میں کچھ شراب ملائی جائے لیکن وہ سرکہ پر اثر انداز نہ ہو بلکہ خود سرکہ بن جائے تو اس صورت میں بھی اس جز کی تشخیص نہیں ہوسکتی جو شراب سے سرکہ بنا، یا اسی طرح اس کا عکس ہو (منتخبات نظام الفتاوی ۱/ ۴۷)۔

صورت سے بدلنے کے ساتھ بعض خواص کا باقی رہنا

۳- کسی شئ کی ماہیت بدل جانے کے بعد جب کہ صورت، نام، جوہری عناصر وغیرہ سب برقرار نہ رہے بلکہ بدل جائے تو پھر یہ ضروری نہیں رہ جاتا کہ سابق صورت اور نام وحال کے خواص وتاثیرات میں کچھ بھی باقی نہ رہ جائے، یعنی انقلاب ماہیت کے لئے اصلاً نام وصورت کا بدلنا اور نام وصورت کے مجموعی خواص کا متاثر ہونا کافی ہے، جملہ اوصاف وتاثیرات کا ختم ہونا کوئی ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ یہ قدرت کا عجیب کرشمہ ہے کہ ہر شئ وصورت کے حق تعالی نے جو خواص رکھے ہیں اس کے کچھ اجزاء واثرات مختلف قسم کے تغیرات کے بعد بھی باقی و برقرار رہتے ہیں، مثلاً مختلف درختوں کی لکڑیوں کے کوئلہ، ان کی جلی ہوئی راکھ میں اسی طرح الگ الگ تاثیر ہوتی ہے جیسے کہ اصل لکڑی میں ہوتی ہے۔

انقلاب ماہت کے تحت تمام نجس انواع برابر ہیں

۴- قلبِ ماہیت کا جو اثر شئی کے حکم کو بدلنے کا ہے، ناپاکی سے پاکی اور حرمت سے حلت، اس میں جیسے متنجس کا فرق نہیں ہے، نجس لعینہ اور نجس لغیرہ وغیرہ کا بھی کوئی فرق نہیں، چونکہ مدار ونظر اس پر ہے کہ شئی نے دوسری صورت اختیار کر لی اور دوسرا نام بھی اور دوسرے خواص بھی۔

انقلاب ماہیت کے اسباب

۵- قلب ماہیت وانقلاب ماہیت کے اسباب یوں دوقسم کے ہیں: اختیاری وغیر اختیاری، مثلاً ایک ہے شراب کا سرکہ بن جانا اور ایک ہے شراب کو سرکہ بنانے کی تدبیر کرنا، حنفیہ کے یہاں دونوں کا حکم ایک ہے۔

اسی طرح اپنی صورت کے اعتبار سے بھی اسباب مختلف ومتعدد ہیں: جلنا وجلانا، دھوپ کھانا وکھلانا، سڑنا وگلنا، ایک شئی کا دوسری شئی میں اس طرح ملنا وملانا کہ دونوں شئی ایک ہی حقیقت بن جائیں، اور ایک شئی دوسری شئی کے اثرات وخواص کو ختم کر دے جیسے کہ اس کے امتیازی وجود کو ختم کر دے، ہر حال میں ملنا، وملانا انقلاب کا سبب نہیں ہوتا جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

۶- فلٹر وکشید کا عمل اور انقلاب ماہیت

۶- انقلاب ماہیت کا مطلب آچکا ہے اور وہ ہے شئی کا اپنے جملہ اجزاء کے ساتھ دوسری کوئی شکل اختیار کرنا اور فلٹر وکشید کے عمل میں یہ ہوتا ہے کہ شئی کے مختلف اجزاء جو عام حالات میں متمیز اور ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوسکتے ان کو اس عمل کے ذریعہ جدا کیا جاتا ہے، سمندر کے پانی سے نمک یا پیشاب سے نمک الگ کرنا، یا جامد چیزوں سے سیال عناصر کو، یا سیال اشیاء سے اجزاء دراجزاء کا الگ کرنا۔ اس میں حقیقت کی تبدیلی نہیں ہوتی (نظام الفتاوی جدید ار ۲۵ تا ۲۷)۔

ایک شئ جن چند عناصر پر مشتمل ہوتی ہے یا ایک شئ کے جو چند بنیادی کیمیاوی اجزاء ہوتے ہیں وہ بس ایک دوسرے سے الگ ہو جاتے ہیں جیسے کہ دودھ و پانی مل جائے تو دونوں کو الگ کرلیا جائے، شکر و پانی مل جائے تو دونوں کو الگ کرلیا جائے۔

چند اشیاء کا باہم اختلاط اور استہلاک عین اور انقلاب ماہیت

۷- پہلی بات تو یہ کہ "الخلط استهلاك" جو آیا ہے، یا یہ کہ چند چیزوں کو ایک دوسرے سے اس طرح ملا دیا جائے کہ ان میں امتیاز نہ رہے تو اس کو استہلاک جو کہا جاتا ہے، تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ عمل خلط، شئ کی ماہیت کو بدل دیتا ہے، یا یہ مطلقاً اور ہر جگہ ایسا کرتا ہے، کہیں تو ایسا ہو سکتا ہے جیسے کہ شراب کو سرکہ میں ملا دیا، تو وہ شراب سرکہ بن گئی۔

ورنہ اصلاً "الخلط استهلاك" کا تعلق باہمی حقوق کی ادائیگی سے ہے نہ کہ اس مسئلے سے جس کی وضاحت یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے کی شکر لے کر اپنے پانی میں دودھ میں ملالی، تو اب اس کے ذمہ شکر نہیں بلکہ اس کی قیمت ہے، اس لئے کہ شکر کا ان چیزوں میں ملا دینا اس کو ختم کر دینا ہے، اسی طرح کسی کے گیہوں کو، یا کسی اور غلہ کو، یا اسی قسم کی اشیاء کو اپنی مملوکہ ویسی ہی شئ میں ملا دیا اور دونوں میں کوئی تمیز نہیں رہ گیا، اتحاد صورت کی وجہ سے تمیز نہیں ہوتا نہ ہو سکتا ہے، تو فقہاء یہ کہتے ہیں: ایسا کرنا شئ کو ضائع کر دینے کے درجے میں ہے، لہذا اب ضمان میں قیمت واجب ہوگی یا مثل جو الگ سے دیا جائے گا۔

دوسری بات یہ کہ دواؤں یا دوا جیسے مرکبات میں جو مختلف قسم کی اشیاء ملائی جاتی ہیں تو ان کا معاملہ ایسا ہی ہے جیسے کہ پانی میں ایسی چیزیں مل جائیں جن کی وجہ سے اس سے طہارت کی اجازت نہ ہو، حالانکہ ہے اب بھی پانی، لیکن اب وہ ماء مطلق نہیں رہا اور طہارت کے لئے ماء مطلق مطلوب ہوتا ہے۔

ایسے ہی دواؤں میں جملہ اجزاء اپنے بنیادی عناصر اور اکثر خواص کے ساتھ مطلوب ومقصود ہوتے ہیں اوران کو ملاتے ہیں مجموعے کی ایک نئی تاثیر کی غرض ومقصد سے۔ تو یہ دواؤں وغیرہ میں مختلف اشیاء کی آمیزش قلبِ ماہیت نہیں ہوتی ہے، اوراس کی دلیل یہ ہے کہ آج تحلیل وکیمیاوی عمل کی ترقی کی بناء پر دواؤں کے مخلوط اجزاء ایک دوسرے سے الگ کئے جاسکتے ہیں، جیسے پیشاب وغیرہ میں فلٹر ممکن ہے اور ہو رہا ہے۔

لیکن جس شئ میں قلبِ ماہیت ہو جائے اس کو کسی کیمیاوی عمل کے ذریعہ سابق حال پر نہیں کیا جاسکتا، مثلاً جوشئ نمک بن گئی یا راکھ بن گئی، یا مٹی بن گئی تو اس کو سابق حال پر نہیں لوٹایا جا سکتا، سرکہ جو شراب بن جائے اس کو پھر سرکہ بنانا، یہ دوبارہ قلبِ ماہیت ہے، نہ کہ شئ کو اپنے سابق حال پر واپس کرنا، اسی طرح سمندر کا پانی نمک بنا۔ اور پھر یہ نمک پگھل کر پانی بنا تو یہ دوبارہ وسہ بارہ قلبِ ماہیت کا عمل ہوگا، نہ کہ سابق حال پر لوٹانا۔

صابن وبسکٹ وغیرہ میں مردار کی چربی

۸- صابن وغیرہ یا کھانے پینے کی اشیاء میں کسی غلط چیز کا ملانا، اس میں ایک شکل یہ ہے کہ پہلے ماہیت بدل جائے پھر ملایا جائے، تو کوئی اشکال نہیں جیسے کسی حرام جانور کو جلا کر راکھ کر کے استعمال کرنا۔

دوسری شکل یہ ہے کہ ملانے کے بعد تغیر ہو، جیسے کسی جانور کے مردہ جسم کو تیل وغیرہ میں ڈال کر جلانا، اس صورت میں تیل کو ناپاک قرار دیا جاتا ہے، الا یہ کہ پھر تیل کوئی دوسری شکل اختیار کرلے۔

بسکٹ وغیرہ میں ملائے ہوئے اور ملے ہوئے اجزاء کے حق میں بظاہر انقلاب ماہیت کا اعتبار نہیں، جیسے ادویہ میں مختلف اجزاء ہوتے ہیں، اس لئے کہ مجموعی شکل ضرور بدل رہی ہے،

مگر جملہ اجزاء اپنے خواص کے ساتھ مطلوب ہوتے ہیں۔

صابن میں بھی بظاہر ایسی ہی بات ہے، مگر اس کے حق میں تغیر وانقلاب ماہیت کا اعتبار کیا گیا ہے، جیسا کہ شامی وغیرہ کا جزئیہ معروف ہے، اگر چہ اس بابت ارباب افتاء سے دوسرے نظریات بھی ہیں، یعنی صابن میں وہ انقلاب ماہیت کو نہیں مانتے اور غور کرنے سے یہ رائے درست معلوم ہوتی ہے کہ صابن میں انقلاب ماہیت اسی طرح نہیں ہوتا ہے جیسے بسکٹ وغیرہ میں نہیں ہوتا ہے، اس لئے ان چیزوں میں چربی دوسری شکل کے باوجود ایک جزء کی حیثیت سے ہوتی ہے اور دوسری شکل مجموعے کی ہوتی ہے اور احقر سمجھتا ہے کہ صابن میں اگر کیمیاوی تحلیل ہو تو چربی نمایاں ہو کر الگ ہو جائے گی، البتہ صابن میں ایک بات عموم بلوئی کی ذکر کی گئی ہے، اس کو متعدد حضرات نے اہتمام سے ذکر کیا ہے۔

مذبوح جانوروں کا خون وغیرہ

۹- ذبیحہ کا خون یا کوئی جزء، جس کو ناپاک قرار دیا جاتا ہے، اگر اس کو جلا کر راکھ کر لیا جائے تو یہ قلبِ ماہیت ہے، یا اسی طرح کسی اور مدت میں قلبِ ماہیت ہو جائے تو جواز میں اشکال نہیں۔

جلاٹین کا حکم

۱۰- جلاٹین: ہڈی سے بنے یا چمڑے سے، اگر اس کی صورت ہے، چمڑے یا ہڈی کو پیسنا اور پھر استعمال کرنا تو یہ درست نہیں جبکہ چمڑا یا ہڈی خنزیر کا ہو اور کسی دوسرے جانور کی ہڈی یا چمڑا جس کو دباغت دی جا چکی ہو اس کا استعمال درست ہے، اسی طرح اگر جلاٹین میں چمڑے سے کشید کی کوئی شکل ہو تو دباغت کے بعد درست ہو سکتی ہے، اس سے قبل نہیں۔

اور اگر جلاٹین یوں بنایا جائے کہ ہڈی سوکھ جائے، یا چمڑے کی دباغت کا عمل مکمل ہوجانے کے بعد، پھر ان کو کسی طرح گلا کر دوسری شکل میں کر دیا جائے تو یہ قلب ماہیت کہلائے گا اور اس صورت میں اس کا استعمال درست وجائز ہوگا، کسی بھی جانور کی کھال وہڈی میں کوئی اشکال نہ ہوگا، خواہ خنزیر ہو یا مردار، نیز یہ کہ گلا کر دوسری شکل میں کرنے میں دباغت وسوکھنے کی بھی قید نہ ہوگی، کیونکہ گلانے کا عمل قلب ماہیت کا عمل ہے جو خود پاکی کا ذریعہ ہے۔

الفقہ الاسلامی وادلتہ میں اس اصل حکم کی وضاحت یوں کی گئی ہے:

ایک چیز جب دوسری چیز سے ملتی ہے اس طرح کہ بغیر کیمیاوی تجزیہ کے اس کو ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جاسکے، اسے خلط کہتے ہیں اور دونوں چیزوں کے ملنے سے جو مرکب تیار ہوتا ہے اسے مخلوط یا مکسچر کہا جاتا ہے، پھر یہ کہ ایک شئی کا دوسری شئی کے ساتھ اس طرح مل جانا کہ دونوں اپنی اپنی حقیقت برقرار رکھیں اور ان کی صفات اور تاثیرات بھی پوری طرح نہیں بدلیں بلکہ دونوں چیزوں کی علیحدہ علیحدہ خاصیتیں مل کر مرکب کا ایک نیا مزاج پیدا کریں تو یہ صورت تبدیل ماہیت کی نہیں، بلکہ دو چیزوں کی باہمی آمیزش کی ہے جسے ہم خلط کہہ سکتے ہیں، مثلاً دودھ میں پانی ملا دیا جائے یا سرخ اور زرد رنگ کے محلول کو آپس میں ملا دیا جائے تو ان صورتوں میں نہ دودھ کی حقیقت بدلتی ہے نہ پانی کی، نہ سرخ رنگ کی حقیقت ختم ہوتی ہے نہ زرد رنگ کی، البتہ ملائی ہوئی دو چیزوں کو جس مقدار میں ملایا گیا ہے، اس کے تناسب سے ایک شئی کی صفت اور تاثیر اور دوسری شئی کی صفت اور تاثیر سے مل کر مرکب کا ایک نیا مزاج پیدا ہوتا ہے، اس لئے مفرد دواؤں کی خاصیت اور مرکب دواؤں کا مزاج معتبر ہوا کرتا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ایک محلول کو دوسرے محلول کے ساتھ ملانے سے یا کسی کیمیاوی عمل کے ذریعہ کسی شئی کی خاصیت پورے طور پر تبدیل ہوکر اس شئی کی اصل حقیقت اور ماہیت کو بدل ڈالتی ہے، گویا ایک نئی شئی وجود میں آتی ہے جیسے شراب (خمر) کو کیمیاوی عمل کے ذریعہ سرکہ

بنالیا جاتا ہے، ان صورتوں میں پہلی شئ میں ایسی کیمیاوی تبدیلی عمل میں آتی ہے جو اس کی حقیقت کو بدل کر ایک نئی شئی کو وجود بخشتی ہے، حکم شرع کا مدار اس تبدیل ماہیت پر ہے، لہذا اگر کوئی شئ اصلاً نجس تھی لیکن اس میں ایسی کیمیاوی تبدیلی عمل میں آگئی جس نے اس شئ کی اصل حقیقت بدل کر نئی شئ کو وجود بخشا تو حکم نجاست باقی نہیں رہتا۔

اسپرٹ اور الکحل کی آمیزش مختلف دواؤں میں ہوتی ہے، اگر آپ غور کریں تو اس کی حیثیت محض خلط اور ملاوٹ کی ہے اور اس کا عمل دواؤں کے اجزاء کی کیفیات کی حفاظت اور دیگر اجزاء کو سڑنے اور خراب ہونے سے بچانا ہے، الکحل اور اسپرٹ اپنی وجود نہیں کھوتی، اسی لئے آپ نے سنا ہوگا کہ وہ دوائیں جس میں الکحل ایک خاص مقدار میں موجود رہتی ہے نشہ کے عادی لوگ اس کو زیادہ مقدار میں پی کر نشہ کی کیفیت اور لذت حاصل کرتے ہیں۔

لہذا اسپرٹ اور الکحل کی ملاوٹ تبدیلی ماہیت نہیں بلکہ خلط ادویہ ہے۔

''النجاسة إذا استحالت و تبدلت أوصافها ومعانيها خرجت عن كونها نجاسة لأنها اسم لذات موصوفة فتنعدم بانعدام الوصف'' (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۱/ ۱۰۰)

(نجاست جب کہ دوسری شکل اختیار کرلے اور اس کے اوصاف وحقائق بدل جائیں تو پھر وہ نجاست، نجاست نہیں رہ جاتی، اس لئے کہ نجاست مخصوص اوصاف کے ساتھ متصف ذات کا نام ہے، لہذا جب وہ وصف ہی نہیں رہ جائے گا، تو نجاست بھی ختم ہوجائے گی)۔

علامہ شامی نے ایک موقع پر اس سلسلہ کی بحث میں صاحب فتح القدیر سے نقل کیا ہے:

''شریعت نے وصف نجاست کو ایک خاص حقیقت کے ساتھ متعلق کیا ہے اور کوئی بھی حقیقت اپنے بعض اجزاء کے ختم ہوجانے سے ختم ہوجاتی اور بدل جاتی ہے تو اگر سارے اجزاء ختم ہوجائیں تو کیوں نہ حقیقت ختم ہوجائے گی۔

ظاہر ہے کہ نمک ہڈی وگوشت سے الگ الگ چیز ہے تو جب ہڈی وگوشت نمک بن

جائیں تو ان کا حکم نمک کا ہوگا، شریعت میں اس کی نظیر یہ ہے کہ نطفہ نجس ہوتا ہے، وہی خون کا لوتھڑا بن جاتا ہے، تو نجس رہتا ہے اور جب یہ لوتھڑا گوشت کا ٹکڑا بن جاتا ہے، تو پاک ہو جاتا ہے، دوسری نظیر انگور کا شیرہ ہے کہ وہ پاک ہوتا ہے، وہی شراب بن جاتا ہے تو ناپاک قرار پاتا ہے اور پھر وہی جب شراب سے بدل کر سرکہ بن جاتا ہے تو پاک ہو جاتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ عین و حقیقت کا دوسری حقیقت وشکل سے بدل جانا اس وصف وحکم کے زوال اور خاتمہ وتبدل کو مستلزم ہو جاتا ہے جو کہ سابقہ حقیقت وعین سے متعلق تھا'' (ردالمحتار ۱/ ۲۱۷، ۲۱۸)۔

حضرت تھانوی علیہ الرحمہ کے بعض فتاویٰ توضیح مدعا کے لئے ملاحظہ ہوں:

۱- سوال: خاکستر عقرب کا استعمال اکلا (یعنی کھانے میں) جائز ہے یا نہیں؟ جب وہ جل کر خاک ہو گیا تو بوجہ قلب ماہیت جائز ہونا چاہئے **"کالخمر المتخلل و غیرھا"** (جیسے کہ شراب جو کہ سرکہ بن جائے اور اس انداز کی چیزیں)۔

الجواب: جائز ہے، سوال میں مذکور وجہ کی بنا پر (امداد الفتاوی ۴/ ۱۰۱، ۱۱۵، ۱۱۳، ۲)۔

۲- سوال: ایک فریق کا خیال ہے کہ خمر (شراب) دوسرے اجزاء ملحیات ارضی وغیرہ سے امتزاج پانے کی وجہ سے خل (سرکہ) کا حکم پیدا کرتی ہے، بعض کا قول ہے کہ جو ہر مذکورہ داخل دائرہ "ما خامر العقل" (عقل کو مغلوب کرنے والی چیز) نہیں ہے، جس پر خمر کا اطلاق ہو سکے کیا یہ صحیح مانا جا سکتا ہے؟

الجواب: اجزاء خمر حکم خمر میں ہیں، اس لئے دوسرا عذر صحیح نہیں ہے، اور اگر اس کا استحالہ (وتغیر) ہو جاتا تو خواص بھی باقی نہیں رہتے، حالاں کہ وہ باقی ہیں، پس پہلا عذر بھی صحیح نہیں ہے (حوالہ سابق)۔

۳- سوال: ادویات ڈاکٹری کے عرقیات جن کو بزبان انگریزی ٹنکچر کہتے ہیں، عموما الکحل یعنی شراب کا جو ہر بروئے طب ڈاکٹری بالخاصیت ومفید ومقوی مسلم ہونے کی وجہ سے

شریک رہتا ہے، ایسی ادویات کا استعمال شرعاً جائز ہوسکتا ہے یا نہیں؟

الجواب: اگر اس کا ماخذ اشربہ اربعہ کے ماسوا ہو جیسا کہ غالب ہے تو مختلف فیہ ہے، تقویٰ تحرز ہے، اور مبتلا پر بھی زیادہ داروگیر نہیں ہے (حوالہ سابق)۔

مذکورہ تینوں فتاویٰ علاج ومعالجہ وادویہ سے ہی متعلق ہیں، پہلے میں انقلابِ حقیقت کا اعتبار کیا گیا ہے باقی دو میں دوسری کے ساتھ آمیزش اوران کے غلبہ کے باوجود شراب کو باقی مانا گیا ہے اور انقلابِ حقیقت کا حکم نہیں لگایا گیا ہے۔

مزید یہ کہ ممتاز علماء ہند کے جو فتاویٰ مل سکے، اس میں دوا اور اس طرح کی دیگر کھانے پینے کی اشیاء میں محرمات آمیزش کے بعد جو شکل بنتی ہے، اس کو انقلاب ماہت کا درجہ نہیں دیا گیا ہے، بلکہ محض خلط اور امتزاج کا، اسی لئے حرمت کا ہی حکم ذکر کیا گیا ہے (فتاوی دار العلوم بنام امداد المفتیین ۱/ ۱۷۱، فتاویٰ رشیدیہ/ ۵۷۵، فتاوی عبد الحی/ ۵۳۵، ۵۳۶، ۴۰۸، امداد الفتاوی ۱/ ۱۳۰، فتاوی محمودیہ ۱۳/ ۴۲)۔

اور چند اشیاء سے مل کر وجود پانے والی چیزوں میں، جب کہ ان میں کوئی حرام شئی بھی ہو جیسے مردار کی چربی وغیرہ تو خصوصیت سے صابن کا تذکرہ شامی وغیرہ میں بھی معروف ہے اور فتاویٰ میں ہے، شامی میں چونکہ صابن کے لئے امام محمد کے قول کو بنیاد بنا کر تغیر وانقلاب کی بات آتی ہے اس لئے متعدد حضرات نے اسی کو اختیار کیا ہے (محمودیہ ۵/ ۱۵۹، رحیمیہ ۴/ ۱۵۹، امداد الفتاویٰ ۱/ ۱۳۵، ۱۳۴، عزیز الفتاوی امداد المفتیین ۱/ ۱۷۰، ۱۷۱)۔

جب کہ بعض اربابِ افتاء نے یہ ذکر کیا ہے کہ جب تک حرام شئی کی آمیزش کا یقین نہ ہو گنجائش ہے اور تغیر وغیرہ کی بات ذکر نہیں کی ہے (نظام الفتاوی ۱/ ۴۳، امداد ۴/ ۹۰، محمودیہ/ ۱۷، ۳۰۸، ۱۶/ ۴۰)۔

صابن کے مسئلہ میں غور کرنے پر بات بسکٹ اور دواؤں وغیرہ کی ہی سمجھ میں آتی ہے

کہ جیسے وہاں انقلاب نہیں بلکہ صرف امتزاج ہے، اس لئے جواز کا حکم نہیں، بلکہ عدم جواز ہوگا، جیسا کہ بعض حضرات کے فتاویٰ سے مترشح ہے۔

البتہ ایک بات شامی کی عبارت میں اور خصوصیت سے حضرت تھانوی کے فتاویٰ میں عموم بلویٰ کی آتی ہے، کہ گنجائش میں یہ بھی ملحوظ ہے، صابن ایک اہم ضرورت کی چیز ہے، اور بغیر چربی و چکنائی کے بنتا نہیں، اور کس میں کس طرح کی چربی و چکنائی ہے، کچھ کہا نہیں جا سکتا، لہذا اس کے پیشِ نظر جواز کا حکم ہوگا اور توسعاً انقلاب بھی مان لیا جائے گا، اگرچہ حقیقۃً نہیں ہے (ملاحظہ ہو: امداد الفتاوی ۴ / ۱۰۱)۔

جدید مخلطات کا شرعی حکم-تحقیق و تجزیہ

مولانا اختر امام عادل ☆

اللہ تعالیٰ نے اس دنیا میں بے شمار چیزیں پیدا کی ہیں ان میں کچھ چیزیں پاک ہیں اور کچھ چیزیں ناپاک، کچھ انسانوں کیلئے حلال ہیں اور کچھ حرام، اس تقسیم کے پیچھے اللہ کی بے پناہ حکمتیں پوشیدہ ہیں اگر غور کیا جائے تو اس میں دو چیزیں بنیادی طور پر ملحوظ رکھی گئی ہیں، "پاکیزگی اور نافعیت" ہر وہ چیز انسان کیلئے حلال ہے جو اپنی حقیقت کے لحاظ سے پاک اور اپنے وصف کے لحاظ سے نفع بخش ہو اور ہر اس چیز کو ممنوع قرار دیا گیا جو اپنی حقیقت کے لحاظ سے ناپاک اور وصف کے لحاظ سے مضرت رساں ہو۔

اشیاء میں تغیر

یہ شریعت کا ایک عام ضابطہ ہے لیکن دنیا تغیر پذیر ہے اور اس کے وجود و بقاء کی بنیاد ہی تغیرات و انقلابات پر ہے، آئے دن تغیرات ہوتے رہتے ہیں، ان تغیرات کا اثر اشیاء پر بھی ہوتا ہے، بہت ایسا ہوتا ہے کہ ایک چیز پہلے پاک تھی مگر کسی تغیر کے سبب وہ ناپاک ہوگئی یا کوئی نفع بخش تصور کی جاتی تھی بعد میں کسی تبدیلی کی بناء پر وہ نقصان دہ سمجھی جانے لگی، اس تغیر کا اس کے شرعی حکم پر کیا اثر پڑے گا۔

☆ بانی و ناظم جامعہ ربانی منوراشریف سمستی پور بہار۔

قلب ماہیت کی تعریف

یہ مسئلہ زمانۂ قدیم سے فقہاء کے یہاں زیر بحث رہا ہے اور مختلف فقہاء نے اپنے مختلف نقطہائے نظر کا اظہار کیا ہے، واضح رہے کہ کسی چیز کا معمولی تغیر یہاں زیر بحث نہیں ہے بلکہ ایسا غیر معمولی تغیر جس کے نتیجے میں کوئی چیز اپنا نام یا اپنے بنیادی عناصر کا زیادہ تر حصہ یا اپنے ذاتی اوصاف کا بیش تر حصہ کھودے اور اس کی جگہ دوسرا نام یا دوسرے عناصر واوصاف کا غلبہ ہوجائے، اول لغت اور فقہاء کی اصطلاح میں ایسے غیر معمولی تغیر کو استحالہ، انقلاب عین، تحول ماہیت یا استہلاک وغیرہ کہا جاتا ہے، "**دليل العروة الوثقى**" میں استحالہ کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے:

"**الاستحالة هي تبدل حقيقة الشئ وصورته النوعية الى صورة أخرى**" (دلیل العروۃ الوثقی للشیخ حسین الحلی) (استحالہ یہ ہے کہ کوئی شئ اپنی حقیقت اور صروۃ نوعیہ چھوڑ کر دوسری صورت وحقیقت اختیار کرلے)، فتاوی ابن عابدین میں ہے: "**أن التطهير يكون بانقلاب العين، خمر صارت خلاً وعذرة صارت رماداً فإن ذلك كله انقلاب حقيقة إلى حقيقة أخر**" (حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۹۱) (انقلاب عین سے تطہیر حاصل ہوتی ہے، شراب سرکہ ہوجائے یا گندگی راکھ ہوجائے تو یہ ایک حقیقت کا دوسری حقیقت سے تبدیل ہوجانا ہے)، فتاوی ہندیہ میں ذرائع تطہیر میں استحالہ کو بھی شمار کیا گیا ہے اور شراب وسرکہ کی مثال دی گئی ہے (فتاوی ہندیہ ۱/ ۴۴)۔

قلب ماہیت ممکن ہے

عام طور پر فقہاء نے انقلاب ماہیت کو تسلیم کیا ہے، البتہ بعض فقہاء نے اس کو تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے، ان کا خیال ہے کہ قلب حقیقت محال ہے، یوں تو کوئی چیز قدرت الٰہی

کے دائرے سے خارج نہیں لیکن سنت الٰہی یہ ہے کہ اللہ اپنی قدرت کا استعمال ناممکنات کے لئے نہیں کرتا، مثلاً تانبا کی حقیقت سونے میں نہیں بدل سکتی، لیکن محققین کی رائے یہ ہے کہ انقلاب ماہیت نہ صرف ممکن ہے بلکہ اشیاء میں اس کا وقوع ہوتا ہے اور اللہ اس پر قادر ہے کہ کسی چیز سے تانبا کے اوصاف سلب کر کے سونا کے اوصاف پیدا فرمادے، امر محال صرف یہ ہے کہ ایک چیز تانبا رہتے ہوئے سونا بھی بن جائے، یعنی بیک وقت تانبا بھی ہو اور سونا بھی، علامہ شامی نے اسی رائے کو حق قرار دیا ہے اور ائمہ تفسیر کے حوالہ سے اس آیت کریمہ سے استدلال کیا ہے: "فإذا هي حية تسعى" (اچانک عصاء موسیٰ سانپ میں تبدیل ہو کر میدان میں دوڑنے لگی)، عصاء موسیٰ عصاء رہتے ہوئے سانپ تو نہیں بن سکتی لیکن ممکن ہے کہ اللہ نے اس عصا میں عصاء کے اوصاف ختم کر کے سانپ کے اوصاف پیدا فرمادے اگر امکان کو تسلیم نہ کیا جائے (جو عصاء موسیٰ میں واقعہ بن کر سامنے آیا) تو پھر اس اعجاز کی توجیہ کیا کی جائے گی؟ (حاشیہ ابن عابدین باب الانجاس ۱/ ۵۳۴)۔

شراب کو سرکہ بنانا

اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ چاروں مذاہب فقہیہ میں کسی نہ کسی درجہ میں عین انقلاب ماہیت کو مؤثر تسلیم کیا گیا ہے، شراب کے بارے میں تو تقریباً تمام ہی فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر اس کی ماہیت بدل جائے اور سرکہ بن جائے تو وہ حلال اور طیب ہے اور اس کا استعمال درست ہے خواہ وہ شراب انگوری ہو یا غیر انگوری اور ایک چیز سے تیار ہوئی ہو یا کئی چیزوں سے مل کر (حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹، التاج والاکلیل بہامش الحطاب ۱/ ۹۷، نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج للرملی ۱/ ۲۳، کشاف القناع وبہامشہ شرح منتہی الارادات ۱/ ۳۵)۔

حنفیہ اور مالکیہ

البتہ اختلاف اس میں ہے کہ بالقصد شراب کو سرکہ بنانا اور اس کو استعمال کے قابل بنانا

درست ہے یا نہیں؟ ظاہر الروایات کے مطابق حنفیہ اور راجح قول کے مطابق مالکیہ کے یہاں اس کی گنجائش ہے (بدائع الصنائع ۱/ ۸۴، ابن عابدین ۱/ ۱۹۰، المنتقی علی الموطأ ۳/ ۱۵۳-۱۵۴)۔

اس لئے کہ یہ ایک فاسد چیز کی اصلاح ہے اور کسی چیز کی اصلاح کرنا شرعاً جائز ہے جس طرح کہ کھال کو دباغت دے کر پاک کرنا شرعاً درست ہے، ارشاد نبوی ہے: "**إذا دبغ الإهاب فقد طهر**" (مسلم شریف ۱/ ۲۷۷ مطبوعہ الحلبی) (جس کھال کو دباغت دے دی جائے وہ پاک ہو جاتی ہے)، دارقطنی کی ایک روایت میں دباغت اور تخلیل خمر کو ایک تناظر میں ذکر کیا گیا ہے: "**إن دباغها یحله کما یحل خل الخمر**" (دارقطنی ۴/ ۲۶۶ مطبوعہ دار المحاسن) (دباغت سے مردار کی کھال اسی طرح حلال ہو جاتی ہے جس طرح کہ شراب سرکہ بننے کے بعد حلال ہو جاتی ہے)۔ ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں: "**خیر خلکم خل خمرکم**" (نصب الرایہ للزیلعی ۴/ ۳۱۱) (بہتر سرکہ وہ ہے جو تم شراب سے سرکہ تیار کرتے ہو)، اس طرح کی متعدد روایت میں شراب سے تیار کردہ سرکہ کی طہارت وحلت کا ذکر ملتا ہے اور ان میں کوئی تفریق نہیں کی گئی ہے کہ شراب خود بن گئی ہو یا با قاعدہ ارادةً بنائی گئی ہو، مالکیہ کی ایک روایت یہ ہے کہ تخلیل کا عمل مکروہ ہے لیکن اس عمل سے سرکہ کی حلت وطہارت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا (دیکھئے: مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل ۱/ ۹۵)۔

شافعیہ اور حنابلہ

شافعیہ اور حنابلہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کے نزدیک ارادۃً شراب کو سرکہ بنانے کی ترکیب کرنا درست نہیں ہے، اس لئے کہ یہ گویا کہ شراب کو قابلِ استعمال بنانے کی ایک ترکیب ہے جب کہ ہمیں شراب سے بچنے کا حکم دیا گیا ہے، اس لئے اگر کوئی شخص یہ ترکیب کرے اور شراب سرکہ بن جائے تب بھی وہ سرکہ حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ عمل ممنوع سے کوئی مثبت حکم ثابت نہیں ہو سکتا (نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج للرملی ۱/ ۲۳۰، کشاف القناع ۱/ ۱۳۵)۔

استدلال

اس سلسلہ میں ان کے پاس سب سے مضبوط دلیل ایک روایت ہے: "عن أبی طلحة أنه سأل النبی ﷺ عن أیتام ورثوا خمرا فقال أهرقها قال أفلا أخللها؟ قال لا" (مسند احمد بن حنبل ۳/ ۱۹، عون المعبود ۳/ ۱۶۶، سنن الدارمی ۲/ ۱۱۸) (حضرت ابوطلحہؓ بیان فرماتے ہیں کہ انہوں نے نبی کریم ﷺ سے چند یتیموں کے بارے میں سوال کیا جن کو وراثت میں شراب ملی تھی تو حضور نے ارشاد فرمایا: اس کو بہادو، انہوں نے پوچھا، کیا میں اس کا سرکہ نہ بنالوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں)۔ اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ اگر شراب کو سرکہ بنانے کا عمل درست ہوتا تو حضور ﷺ اس کی ضرور اجازت دیتے، بالخصوص اس صورت میں جب کہ یہ مال یتیموں کا تھا۔

استدلال کا جائزہ

مگر اس روایت کے بارے میں امام طحاوی کا خیال ہے کہ اس حدیث کا تعلق ابتداء اسلام سے ہے جب کہ شراب کی حرمت کا حکم نازل ہی ہوا تھا اور لوگوں کے دلوں میں اس کی نفرت پیدا کرنے کے لئے کافی تاکید وتشدید سے کام لیا جارہا تھا، حتی کہ شراب سازی کے روایتی برتنوں کے استعمال سے بھی منع کردیا گیا اور ایسا اس لئے کیا گیا تاکہ لوگ سرکہ بنانے کے بہانے شراب کی لعنت میں گرفتار نہ ہوجائیں، اور شراب جس کو بالکلیہ طور پر اسلامی معاشرہ سے ختم کرنا مقصود تھا وہ کسی عنوان سے گھروں میں باقی نہ رہ جائے، لیکن بعد کے ادوار میں جب کہ لوگ اس حکم کی حقیقت سے واقف ہوگئے اور شراب کی نفرت ان کے دلوں میں بیٹھ گئی تو پھر اس درجہ احتیاط اور شدت کی ضرورت باقی نہ رہی، چنانچہ شراب کے قدیم برتنوں کے استعمال کی بھی اجازت دے دی گئی اور جیسا کہ اوپر روایات میں آیا کہ شراب کو سرکہ بنانے کے عمل کی گنجائش بھی

دی گئی۔ ابتداء اسلام سے اس حدیث کے متعلق ہونے کا ثبوت اس سے بھی ملتا ہے کہ معجم طبرانی اور دار قطنی کی روایت میں شراب بہانے کے ساتھ مٹکا توڑنے کا بھی حکم ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت طلحہ سے فرمایا: "أهرق الخمر و كسر الدنان" (نصب الرایہ للزیلعی ۴/ ۳۱۱) (شراب بہادو اور مٹکے توڑ دو)، یہ صاف علامت ہے کہ یہ واقعہ ابتداء اسلام کا ہے، اس لئے کہ برتنوں کے توڑنے کا حکم ابتداء اسلام ہی میں دیا گیا تھا۔

علامہ کاسانی فرماتے ہیں کہ اس روایت کے بعض طرق میں حضور ﷺ کی اجازت منقول ہے کہ حضرت ابوطلحہؓ نے حضور ﷺ سے مذکورہ شراب کو سرکہ بنانے کی اجازت طلب کی تو حضور نے فرمایا: ہاں، گویا روایت میں تعارض ہے، اس لئے اس سے استدلال درست نہیں (بدائع الصنائع ۴/ ۲۷۹)، علامہ کاسانی نے اس کا کوئی حوالہ نہیں دیا ہے کہ یہ روایت حدیث کی کس کتاب میں مذکور ہے؟۔

عمل اور نتیجۂ عمل کا رشتہ

علاوہ ازیں اگر اس روایت کی صحت کو انہی الفاظ کے ساتھ مان لیا جائے جو کہ عام طور پر متداول کتابوں میں مذکور ہیں اور جو بظاہر شافعیہ کا مستدل ہیں تو اس سے زیادہ سے زیادہ عمل تخلیل کی ممانعت ثابت ہوگی کہ یہ عمل پسندیدہ نہیں، لیکن اگر کوئی ممانعت کے باوجود یہ عمل کر لے تو سرکہ پاک نہ ہوگا، اس کا ثبوت اس حدیث سے نہیں ہوتا اور حنفیہ کے اصول کے مطابق عمل کی کراہت سے حاصل شدہ نتیجہ کی کراہت ثابت نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں اگر کوئی شخص انگور یا اس طرح کی کسی دوسری چیز سے براہِ راست سرکہ ہی بنانا چاہے تب بھی عبوری طور پر شیرۂ شراب بننے کے بعد ہی سرکہ بن سکتا ہے جس کا اعتراف شوافع کو بھی ہے اور اس کے باوجود وہ سرکہ کی حلت وطہارت کو تسلیم کرتے ہیں۔

نہایۃ المحتاج میں ہے: "ولأن العصير لا يتخلل إلا بعد التخمر غالباً فلو لم نقل بالطهارة لربما تعذر الخل وهو حلال إجماعاً" (۱/ ۳۰)۔

تو گویا مسئلہ صرف قصد وارادہ کا رہ جاتا ہے، مگر قصد وارادہ کی خرابی کسی چیز پر اس درجہ مؤثر نہیں ہوسکتی ورنہ اگر قصد وارادہ اس درجہ مؤثر ہوتا تو اس کا اثر اس صورت میں بھی ظاہر ہونا چاہئے جب کہ شراب کو دھوپ میں اٹھا کر اس غرض سے رکھ دیا جائے کہ وہ دھوپ کی حرارت سے سرکہ بن جائے، یہ حنفیہ اور مالکیہ کی طرح شافعیہ کے یہاں بھی درست ہے اور اس سے حاصل شدہ سرکہ کا استعمال حلال ہے (الموسوعۃ الفقہیہ ۵/ ۱۹)۔

حنفیہ کے یہاں اس مسئلہ میں قصد وارادہ کو دوسری جہت دی گئی ہے کہ یہ دراصل ایک فاسد مادہ کو صالح اور لائقِ انتفاع بنانے کی کوشش ہے جو ایک بہتر بات ہے۔

قلب ماہیت کا دائرہ

شراب کے علاوہ دیگر نجاستوں میں بھی انقلاب ماہیت مؤثر ہوگا یا نہیں اس باب میں فقہاء کا اختلاف ہے: حنفیہ میں امام محمدؒ تمام ناپاک اشیاء اور محرمات میں انقلاب ماہیت کی تاثیر تسلیم کرتے ہیں اور اس کو سبب تطہیر قرار دیتے ہیں، امام ابو یوسفؒ کو اس سے اختلاف ہے، ان کے نزدیک انقلاب عین سے کوئی ناپاک چیز پاک نہیں ہوتی:

"جن چیزوں سے تطہیر حاصل ہوتی ہے ان میں ایک چیز انقلاب عین ہے، اگر انقلاب عین شراب میں ہو تو اس کی طہارت میں کوئی اختلاف نہیں لیکن اگر اس کے علاوہ کسی اور چیز میں ہو مثلاً خنزیر یا مردار نمک کے کان میں گر کر نمک بن جائے تو امام محمدؒ کے نزدیک اس کو کھایا جاسکتا ہے یا گوبر یا گندگی جل کر راکھ ہو جائے تو وہ پاک ہو جائے گا مگر امام ابو یوسفؒ کو اس سے اختلاف ہے، ان کی رائے میں انقلابِ عین سے ناپاک اشیاء پاک نہیں ہوں گی" (البحر الرائق ۱/ ۲۳۹، فتح القدیر ۱/ ۱۳۹)۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل ہے کہ قلبِ ماہیت کے بعد بھی نجاست کے اجزاء کسی نہ کسی درجہ میں باقی رہتے ہیں، اس لئے احتیاط یہ ہے کہ اس کو بالکلیہ نجس مانا جائے، تجنیس میں امام ابو یوسف ہی کے قول کو اختیار کیا گیا ہے (فتح القدیر ۱/ ۲۹)، مگر علامہ ابن نجیم کے بقول زیادہ تر مشائخ نے امام محمدؒ کے قول کو اختیار کیا ہے، الخلاصہ میں اسی کو مفتی بہ قول اور فتح القدیر میں قول مختار قرار دیا گیا ہے، المحیط میں امام ابو حنیفہؒ کو بھی امام محمدؒ کا ہم خیال بتایا گیا ہے، اس نقطۂ نظر کی دلیل یہ ہے کہ کسی شئ پر نجاست یا حرمت کا حکم لگایا جاتا ہے تو یہ حکم اسی وقت تک باقی رہتا ہے جب تک وہ شئ اپنی حقیقت کے ساتھ موجود ہو، لیکن اگر اس کی ماہیت وحقیقت تبدیل ہو جائے اور اس کا نام اور اس کی صفات باقی نہ رہیں تو اب وہ شئ ہی باقی نہیں رہی جس پر نجاست وحرمت کا حکم لگایا گیا تھا، اس لئے وہ حکم بھی باقی نہ رہے گا، بلکہ موجودہ حقیقت اور نام کے لحاظ سے اس پر حکم لگایا جائے گا اس کے نظائر شریعت میں بکثرت موجود ہیں، نطفہ نجس ہے، علقہ بننے کے بعد بھی نجس ہے لیکن مضغہ بننے کے بعد پاک ہو جاتا ہے، کسی پھل کا شیرہ پاک ہے اگر وہ شراب بن جائے تو ناپاک ہو جائے گا اور پھر وہ سرکہ بن جائے تو پاک ہو جائے گا، اس سے ثابت ہو جاتا ہے کہ عین کی تبدیلی سے حکم بھی تبدیل ہو جاتا ہے (البحر الرائق ۱/ ۲۳۹)۔

اگر ناپاک کھال کو دباغت دی جائے تو پاک ہو جاتی ہے (بدائع الصنائع ۱/ ۸۵، فتاویٰ ہندیہ ۱/ ۴۴)۔

مشک، نافۂ مشک عنبر اور زباد اپنی سابقہ اصل کے لحاظ سے ناپاک ہیں لیکن موجودہ صورتوں میں پاک ہیں (حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۱۴)۔ ابن عابدین فرماتے ہیں کہ عموم بلویٰ کی وجہ سے امام محمد کے قول پر فتویٰ ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ حکم کسی صورت کے ساتھ خاص نہیں بلکہ اس میں ہر وہ صورت داخل ہے جس میں تغیر حقیقت اور انقلاب ماہیت پایا جائے اور اس میں ابتلاء عام ہو، ناپاک تیل سے صابن بنایا جائے، ناپاک وحرام چیونٹی پس کر آٹا بن جائے، چڑیا

کنواں میں گر کر کیچڑ بن جائے وغیرہ ان تمام صورتوں میں طہارت کا حکم لگایا جائے گا (رد المحتار علی الدر المختار ۱ / ۲۹۱)۔

مالکیہ

مالکیہ دباغت کے مسئلہ کو چھوڑ کر اس باب میں جمہور احناف کے ہم خیال ہیں، وہ انقلاب ماہیت کو تسلیم کرتے ہیں اور تغیر کے بعد کی صورت حال پر حکم لگانے کے قائل ہیں، الشرح الکبیر اور حاشیہ الاسلامی میں اس کی متعدد مثالیں دی گئی ہیں (دیکھئے الشرح الکبیر مع حاشیہ الدسوقی ۱ / ۵۰-۵۸)۔

البتہ دباغت کے مسئلہ میں مالکیہ کے یہاں مختلف عبارتیں ملتی ہیں، التوضیح میں ہے کہ اکثر مالکیہ اس کی طہارت کو مقید طور پر تسلیم کرتے ہیں، یعنی خشک مقامات یا صرف پانی کے لئے اس کا استعمال درست مانتے ہیں جب کہ عبد الوہاب اور ابن رشد اس کو نجس کہتے ہیں لیکن استعمال کی اجازت دیتے ہیں مگر اس پر نماز پڑھنے کی اجازت نہیں دیتے۔ صاحب التوضیح کا کہنا ہے کہ یہ اختلاف لفظی ہے حقیقی نہیں، حقیقت یہ ہے کہ معلوم حد تک امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ دباغت سے کھال پاک نہیں ہوتی، البتہ مذکورہ بالا امور میں اس سے محض استفادہ کیا جاسکتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ دباغت شئ کی حقیقت کو نہیں بدلتی بلکہ وہ محض کھال کے تحفظ کو یقینی بناتی ہے، یعنی دباغت کے بعد کھال خراب نہیں ہوتی جیسے کہ زندگی کی حالت میں کھال خراب نہیں ہوتی (الحطاب علی خلیل ۱ / ۱۰۱-۱۰۶ بحوالہ موسوعۃ الفقہ الاسلامی جمال عبد الناصر ۶ / ۱۰)، گویا دباغت کو مطہر نہ ماننے کی علت یہ نہیں ہے کہ امام مالکؒ انقلاب ماہیت کی تاثیر تسلیم نہیں کرتے بلکہ وہ دباغت میں سرے سے انقلاب ماہیت ہی تسلیم نہیں کرتے، اس لئے طہارت کا حکم بھی نہیں لگاتے، اس طرح اس جزوی اختلاف کے باوجود مالکیہ اصولی طور پر حنفیہ سے متفق ہیں۔

شافعیہ

شافعیہ نے اس باب میں اصولی طور پر نجس لعینہ اور نجس لغیرہ میں فرق کیا ہے، ان کے نزدیک انقلاب ماہیت ان اشیاء میں مؤثر ہے جن میں نجاست کسی خارجی سبب سے آتی ہو مثلاً شراب اپنی اصل کے لحاظ سے کسی پھل کا رس ہے مگر سکر پیدا ہو جانے کی بناء پر ناپاک اور حرام ہوگئی، اس طرح کی چیزوں میں انقلاب ماہیت مؤثر ہوگا کیونکہ وہ اپنی اصل کے لحاظ سے ناپاک نہیں ہے، ناپاکی خارج سے آتی ہے تو اس میں انقلاب ماہیت کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ خارجی سبب ختم ہوگیا جس کے زیر اثر یہ چیز ناپاک قرار پائی تھی، لیکن جو چیزیں اپنی ذات سے ناپاک ہیں وہ کبھی پاک نہیں ہوسکتیں (المہذب لابی اسحاق الشیرازی ۱ر ۴۸)۔

لیکن اصل بات یہ لگتی ہے کہ وہ اس باب میں کسی ضابطہ واصول کو راہ دینے کے بجائے صرف ان مسائل میں انقلاب ماہیت کو تسلیم کرتے ہیں جو نص سے ثابت ہیں، چنانچہ ان کے یہاں خمر کے علاوہ کھال اور مشک میں بھی اس عمل کو تسلیم کیا گیا ہے ناپاک کھال دباغت سے پاک ہو جاتی ہے، اسی طرح خون مشک بن جانے کے بعد پاک ہے، اس بناء پر نہیں کہ فی الواقع ان میں نجس لعینہ اور لغیرہ کا فرق ہے بلکہ محض اس لئے کہ اس کا ثبوت احادیث سے ہے (المہذب لابی اسحاق الشیرازی ۱ر ۱۰)۔

حنابلہ

حنابلہ اس باب میں شافعیہ سے بھی زیادہ سخت ہیں، ظاہر مذہب کے مطابق وہ انقلاب ماہیت کو صرف خمر میں تسلیم کرتے ہیں، ابن قدامہ نے ایک قیاسی قول دیگر نجاسات میں بھی انقلاب ماہیت کا نقل کیا ہے، مگر اس کو انہوں نے ظاہر مذہب کے خلاف قرار دیا ہے (المغنی لابن قدامہ ۱ر ۵۹)۔

گویا شافعیہ اور حنابلہ دونوں نے ہی اس باب میں قیاس کے دروازے کو بند کر دیا ہے اور مسئلہ کو معلول اور متعدی بنانے کے بجائے اس کو غیر متعدی بنا دیا ہے، حالانکہ اس طرح کی کسی تخصیص کا ثبوت نص سے نہیں ملتا اور نہ قیاس و عقل سلیم اس کی تائید کرتے ہیں، اس لئے اصولی طور پر ایک تو ماہیت کی تبدیلی حکم کی تبدیلی کی متقاضی ہے، دوسرے اس لئے کہ قلب ماہیت کی اکثر صورتیں عموم بلویٰ کی ہیں اور عموم بلویٰ تسہیل کا متقاضی ہے، نہ کہ تشدید کا۔ ابن عابدین تحریر فرماتے ہیں: "**فمعناه أن عموم البلوىٰ علة اختيار القول بالطهارة المعللة بانقلاب العين**" (رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۵۳۴)۔

انقلاب ماہیت کا مطلوبہ معیار

یہاں ایک اہم بحث یہ بھی ہے کہ انقلاب ماہیت کے لئے کسی شی کا کس حد تک تغیر مطلوب ہے؟ فقہاء کی جزئیات اور مختلف مقامات پر بکھرے ہوئے مباحث کو پڑھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ انقلاب ماہیت کے لئے کسی شی کی پوری حقیقت یا اس کے تمام بنیادی اجزاء کا تبدیل ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ مختلف اشیاء کی طبعی خاصیات کے لحاظ سے اس کے غالب بنیادی اجزاء کا تبدیل ہو جانا کافی ہے، اس سلسلے میں علامہ شامیؒ کی عبارت کافی واضح اور فیصلہ کن ہے:

''فتح القدیر میں ہے کہ زیادہ تر مشائخ نے امام محمدؒ کے قول کو اختیار کیا ہے اور یہی قول مختار ہے، اس لئے کہ شریعت نے نجاست کا حکم اس حقیقت پر مرتب کیا ہے اور حقیقت تو اس کے مفہوم کے بعض اجزاء کے خاتمہ سے منتفی ہو جاتی ہے تو اگر تمام اجزاء ختم ہو جائیں تو وہ حقیقت کیسے باقی رہے گی؟'' (رد المحتار ۱/ ۵۳۴)۔

پانی کی طبعی طہوریت کا خاتمہ

اس باب میں نبی کریم ﷺ کے ایک فرمان سے بھی روشنی ملتی ہے آپ ﷺ نے

ارشاد فرمایا: "خلق الماء طهوراً لا ينجسه شئ إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه" (شرح معانی الآثار ۱/ ۱۶، دارقطنی ۱/ ۲۸، علل الحدیث لابی حاتم ۱/ ۴۴)۔ (پانی پاک پیدا کیا گیا ہے اسے کوئی چیز ناپاک نہیں کرسکتی مگر جو اس کا رنگ یا مزہ یا بو بدل دے)۔

حرف او کے ساتھ حضور ﷺ کا ارشاد بتاتا ہے کہ پانی کی طبعی طہوریت کے خاتمہ کے لئے طبعی رنگ، مزہ، بو، سب کا تبدیل ہونا ضروری نہیں بلکہ جزوی تغیر کافی ہے چنانچہ فقہاء نے پاکی کی طبعی طہوریت کے زوال کا جو ضابطہ بیان کیا ہے اس سے اس کی مزید توضیح ہوتی ہے، دیکھئے: (درمختار ۱/ ۳۲۶ - ۳۲۷، کذا فی البدائع ۱/ ۹۴)۔

ہرشئ کا اپنا معیار

ہر چیز کی اپنی طبعی خصوصیات اور فطری صفات ہوتی ہیں کوئی ضروری نہیں کہ ہر چیز میں تغیر وتبدیل کا وہی تدریسی یا پہلو وار ضابطہ جاری ہو جو پانی میں جاری ہوتا ہے یا ہر چیز اپنے اندر اسی طرح متعدد اوصاف وخصائص رکھے جس طرح کہ پانی میں موجود ہیں، اشیاء مختلف میں بعض ایسی چیز بھی ہوسکتی ہے، جس میں کوئی ایک وصف ہی طبعی اور فطری ہو اور اسی ایک کی تبدیلی سے اس پر تبدیلی ماہیت کا فیصلہ کردیا جائے مثلاً شراب اس میں بنیادی طور پر ایک ہی وصف ہے کڑواہٹ (مرارة) اور اس کا نشہ اسی وقت تک رہے گا جب تک کہ یہ وصف اس میں موجود ہو، اس لئے کہ شراب میں سرکہ یا نمک اور کوئی ایسی چیز ڈال دی جائے، جس سے اس کی تلخی ختم ہو کر کھٹا پن (حموضہ) میں بدل جائے تو شراب کی ماہیت باقی نہ رہے گی اور اب اس پر سرکہ کا اطلاق ہوگا، البتہ ایسی چیزوں میں جس میں ایک ہی وصف طبعی ہو ان میں یہ سوال پیدا ہوگا کہ اس وصف کا مکمل خاتمہ تبدیل ماہیت کے لئے ضروری ہے یا اس کا زیادہ تر حصہ ختم ہو جانا کافی ہے حضرت امام ابوحنیفہؒ نے اس میں احتیاط پر عمل کرتے ہوئے یہ رائے اختیار کی ہے کہ اس وصف کا مکمل خاتمہ

ضروری ہے اور اگر مثلاً شراب میں تھوڑی سی تلخی بھی باقی رہ گئی تو اس کا استعمال حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ ابھی وہ شراب ہی ہے، اس پر سے شراب کا اطلاق ساقط نہیں ہوا ہے لیکن امام ابو یوسف اور امام محمد کا خیال یہ ہے کہ اس وصف کا مکمل خاتمہ ضروری نہیں ہے، خاص کر شراب کے بارے میں ان دونوں حضرات کا کہنا ہے کہ اگر تھوڑا سا کھٹا پن بھی اس میں پیدا ہو جائے تو وہ شراب نہیں رہے گی بلکہ سرکہ قرار پائے گی اور اس کا استعمال درست ہوگا (دیکھئے: بدائع الصنائع ۴/ ۱۷۸، رد المحتار ۱/ ۳۴۴)۔

قلب ماہیت اور عموم بلویٰ

قلب ماہیت کی اعتباری حیثیت میں عموم بلویٰ کا بڑا دخل ہے اور عموم بلویٰ کے زیادہ تر مسائل کی اساس تساہل اور چشم پوشی پر ہوتی ہے، ان میں عام لوگوں کو دقتوں سے بچانے کے لئے کئی طرح کے منفی امکانات واحتمالات کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے، علامہ حصکفیؒ نے الخزائن کے حوالہ سے تیس سے زیادہ ان مطہرات کا حوالہ دیا ہے جو بعض یقینی شبہات کے باوجود تطہیر کا فائدہ دیتے ہیں:

- مثلاً ناپاک فرش پر پانی بہا دیا جائے تو پاک ہو جائے گا جب کہ ناپاک قطرات کے باقی رہنے کا پورا امکان موجود ہے۔
- پانی ایک جانب سے داخل ہو رہا ہو اور دوسری جانب سے نکل رہا ہو تو یہ ماء جاری ہے اگر اس میں خاصی مقدار میں نجس پانی مل جائے تب بھی مضائقہ نہیں۔
- ایک کپڑے میں نجاست لگی مگر بھول گیا کہ کہاں لگی تو سوچ کر کسی گوشے کو دھو دینا کافی ہے۔
- ناپاک زمین خشک ہو جائے تو پاک ہے۔

● خف پر نجاست لگی تو رگڑ دینا کافی ہے۔

● کپڑے پر منی لگی تو کھرچ دینا کافی ہے۔

● کنواں میں نجاست گرگئی اور اس کے اندر چشمہ جاری ہو تو پانی کی ایک مقدار کا نکال دینا کافی ہے اور اسی سے کنواں کی دیوار اور ڈول سمیت بقیہ پانی بھی پاک ہو جائے گا۔

● مسلک شافعی کے مطابق چھوٹے بچے کے پیشاب پر پانی چھڑک دینا کافی ہے نجاست کا باقاعدہ اخراج ضروری نہیں (شامی ۱ر ۵۱۷)۔

اس طرح کے بیسوں مسائل کتب فقہ میں موجود ہیں جن میں نجاست اور گندگی کے باقی رہنے کے قوی امکانات موجود ہیں پھر بھی لوگوں کے ابتلاء عام کی بناء پر شریعت نے ان کو نظر انداز کیا ہے، اس سے سمجھا جاسکتا ہے کہ انقلاب ماہیت کا مسئلہ بھی چونکہ اسی قبیل سے ہے اور اسی لئے فقہاء حنفیہ نے انہی تمیں مطہرات کے ذیل میں انقلاب عین کو بھی شمار کیا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ یہاں بھی تساہل اور چشم پوشی کا اصول کو نظر انداز نہ کیا جائے اور اسی لئے یہ قول زیادہ قرین مصلحت ہے کہ بنیادی عناصر کی کلی تبدیلی کے بجائے جزوی تبدیلی کافی ہے۔

نام کی تبدیلی کا اثر

علامہ ابن حزم ظاہری نے ''المحلی'' میں اس موضوع پہ کافی مفصل کلام کیا ہے ان کی گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ کسی چیز کی بنیادی صفات میں ایسی تبدیلی کہ اس سے نام تبدیل ہو جائے، انقلاب ماہیت کے لئے کافی ہے، انہوں نے اس کی بہت سی مثالیں دی ہیں اور پھر کہا ہے:

"الأحكام للأسماء والأسماء تابعة للصفات التى هى حد ما هى فيه المفرق بين أنواعه" (۱ر ۳۸) (احکام اسماء پر مرتب ہوتے ہیں اور اسماء ان صفات کے تابع ہیں جو ان کی مختلف قسموں کے درمیان وجہ امتیاز ہیں)۔

انہوں نے اس کی دلیل یہ دی ہے کہ اللہ نے ہمیں جس نام سے مخاطب کرتے ہوئے حکم دیا ہے اگر وہ نام باقی نہیں رہے تو حکم بھی باقی نہ رہے گا اور ہم اس کے مکلف نہ ہوں گے (۱/ ۴۸)، نام کی تبدیلی سے ماہیت اور حکم کی تبدیلی کو فقہاء حنفیہ نے بھی تسلیم کیا ہے (عالمگیری ۱/ ۱۱، ردالمحتار ۱/ ۲۲۶، بدائع الصنائع ۱/ ۹۴)۔

انقلاب ماہیت میں مادہ تبدیل نہیں ہوتا ہے

مگر ابن حزم نے ذرا وضاحت کے ساتھ اس سے اگلی بات بھی تحریر کی ہے وہ کہتے ہیں کہ جس کو ہم انقلاب ماہیت کہتے ہیں اور جس کی بنیاد پر ہم حکم کے تغیر کا فیصلہ کرتے ہیں اس میں نفس ذات تبدیلی نہیں ہوتی وہ قائم رہتی ہے اس کے صرف بنیادی عناصر تبدیل ہوتے ہیں (تفصیل کے لئے دیکھئے: المحلی ۱/ ۱۶۲، دلیل العروۃ الوثقی ۲/ ۴۳۹)۔

انقلاب صورت کی شکلیں

یہ انقلاب صورت بالعموم دو طریقے پر ہوتا ہے، کبھی یہ ہوتا ہے کہ عناصر کی وحدت (جس سے صورت تیار ہوتی تھی) کسی خارجی سبب سے پارہ پارہ ہو جاتی ہے اور اس تفرق کے نتیجے میں نئی صورتیں اور نئے اطلاقات وجود میں آتے ہیں، مثلاً کسی نجس لکڑی کو جلا دیا جائے تو لکڑی کے عناصر جل کر بکھر جائیں گے اور راکھ، دھواں اور بھاپ میں تبدیل ہو جائیں گے جل کر بکھر جانے کی بناء پر متعدد صورتیں اور متعدد نام وجود میں آئیں گے مگر مادہ تو ایک ہی رہے گا۔

اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ عناصر کی وحدت تو ختم نہیں ہوتی لیکن وہ دوسری نوعیت میں تبدیل ہو جاتی ہے مثلاً گدھا نمک میں گر کر نمک بن جائے (دلیل العروۃ الوثقی ۲/ ۴۳۹، بحوالہ موسوعۃ الفقہ الاسلامی ۶/ ۱۵)۔

کتاب الرضاعہ کے بعض جزئیات سے تائید

فقہاء نے کتاب الرضاعت میں ثبوت رضاعت کے مسئلہ کے تحت جو گفتگو کی ہے اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ اختلاط کی صورت میں تبدیلی ماہیت کے لئے اصل مادہ کی تبدیلی ضروری نہیں بلکہ اس کی طبعی خاصیت، صورت نوعیہ یا بنیادی اوصاف کی تبدیلی کافی ہے، چھوٹا بچہ کسی عورت کا دودھ پی لے تو اس سے رضاعت ثابت ہو جائے گی، لیکن اگر دودھ میں کھانا ڈال کر پکا دیا جائے تو گرچہ دودھ کی مقدار بکثرت محسوس ہوتی ہو مگر اس کے استعمال سے حرمت رضاعت ثابت نہ ہوگی حالانکہ دودھ کا مادہ باقی ہے صرف اس کی صورت نوعیہ تبدیل ہوئی ہے کہ پہلے وہ خالص دودھ تھا اور اب دودھ والا کھانا ہے، علامہ کاسانی فرماتے ہیں: ''فإن اختلط بالطعام فإن مسه النار حتى نضج لم يحرم في قولهم جميعاً لأنه تغير عن طبعه بالطبخ'' (بدائع الصنائع ۴/ ۸، ۴۰۸)۔

عورت کے دودھ میں بکری کا دودھ مل جائے اور بکری کے دودھ کی مقدار غالب ہو تو اس دودھ کے پینے سے حرمت رضاعت ثابت نہ ہوگی (ردالمحتار باب الرضاع ۴/ ۴۱۱)۔

حالانکہ بکری کے دودھ کے غلبہ سے عورت کے دودھ کا مادہ فنا نہیں ہوا صرف نسبت تبدیلی ہوئی ہے کہ غلبہ کی بناء پر اب بکری کا دودھ کہلائے گا عورت کا نہیں، اگر عورت کے دودھ میں کوئی دوا، یا پانی، یا اور کوئی چیز ملادی جائے اور اس کا رنگ، مزہ، بو کا غالب حصہ تبدیل ہو جائے تو ایسے دودھ کے پینے سے بھی رضاعت ثابت نہ ہوگی (ردالمحتار ۴/ ۴۱۱ باب الرضاع)، مگر رنگ مزہ اور بو کی تبدیلی سے مادۂ دودھ تو تبدیل نہیں ہوا صرف صورت نوعیہ تبدیل ہوئی۔

خلاصۂ بحث

ان تمام مباحث سے درج ذیل نتائج حاصل ہوتے ہیں:

۱-انقلاب ماہیت کے لئے اصل مادہ اور حقیقت کی تبدیلی ضروری نہیں، طبعی خصوصیات اور بنیادی اوصاف کی تبدیلی کافی ہے۔

۲-طبعی خصائص اور بنیادی عناصر میں بھی تمام کا تبدیل ہونا ضروری نہیں بلکہ اس کے غالب عنصر کا تبدیل ہو جانا کافی ہے۔

۳-اس کا مطلب ہے کہ انقلاب ماہیت کے بعد سابقہ اصل کا کچھ نہ کچھ اثر باقی رہ سکتا ہے لیکن اس کے باوجود اس کو انقلاب ماہیت قرار دیا جائے گا۔

۴-خارجی یا غیر بنیادی اوصاف کے تغیر و تبدل کا اعتبار نہیں اور اس طرح کے تغیر سے انقلاب ماہیت کا تحقق نہیں ہوگا۔

۵-کسی چیز میں ایسی صوری و حقیقی تبدیلی کہ اس سے اس کا نام بدل جائے اور کسی دوسرے نام کا اس پر اطلاق ہونے لگے یہ بھی انقلاب ماہیت ہی کی ایک صورت ہے۔

۶-ہر چیز کے طبعی خصائص مختلف ہوتے ہیں اس کا فیصلہ ہر شئ کی اس کی خاصیت اور موقع استعمال کے لحاظ سے کسی ماہر شخص کے تجزیہ کے مطابق کیا جائے گا۔

۷-فقہ حنفی کی رو سے انقلاب ماہیت کے مسئلے میں مختلف نجس اشیاء کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، نجس العین اور غیر نجس العین ہر دو کے مختلف اجزاء کا حکم یکساں ہے، فقہ شافعی اور فقہ حنبلی میں اس قسم کی ایک تفریق کی گئی ہے مگر وہ حقیقی بنیادوں پر نہیں ہے۔

۸-فقہاء نے مختلف ابواب کے تحت قلب ماہیت کے جن اسباب کا تذکرہ کیا ہے وہ درج ذیل ہیں:

جلانا، دھوپ دکھانا، کسی شئ کے اندر دوسری شئ کا ملانا، ہوا لگانا، دباغت دینا، وقت گزرنا وغیرہ، آج کے جدید ترین دور میں تو قلب ماہیت کے بہت سے اسباب ہو سکتے ہیں۔

آج کھانے پینے اور دیگر استعمالی اشیاء میں کثرت سے اس قسم کے تغیرات ہوتے ہیں، مثلاً:

گندے پانی کو فلٹر کرنا

آج کل شہروں میں پانی کو فلٹر کرنے کا رواج عام ہے، گندے اور غلیظ پانی کو بھی فلٹر کر کے اس کے گندے عناصر کو الگ کر دیا جاتا ہے اور اس پانی کو استعمال کیا جاتا ہے، انقلاب ماہیت کے ضابطہ کے مطابق اس کی گنجائش نظر آتی ہے بشرطیکہ اس میں گندگی کے اثرات محسوس نہ ہوں اور ابتلاء عام ہو اس لئے کہ بقول امام محمدؒ

''جب نجاست متغیر ہو جائے اور اس کے اوصاف و معانی تبدیل ہو جائیں تو وہ نجاست باقی نہیں رہتی، اس لئے کہ نجاست ایک خاص صفت والی چیز کا نام ہے جب وہ وصف ختم ہو گا تو نجاست کا نام بھی ختم ہو جائے گا اور یہ اسی طرح ہے جیسے شراب سرکہ بن جائے'' (بدائع الصنائع ۱؍ ۸۳)۔

ناپاک کو پاک کرنے کے چند فقہی نظائر

فقہاء کے یہاں کئی ایسے نظائر ملتے ہیں جن میں ناپاک اشیاء کو پاک کرنے کا ذکر ملتا ہے مثلاً، ناپاک تیل یا ناپاک شہد کو پاک کرنے اور قابلِ استعمال بنانے کا طریقہ یہ بتایا گیا ہے کہ اس کو ہانڈی یا کسی برتن میں رکھ کر اس میں پانی ملا دیں اور آگ پر چڑھا دیں پھر اس کو اتنا جلائیں کہ سارا پانی جل جائے اور تیل یا شہد کی اصل مقدار باقی رہ جائے، اس طرح تین بار کریں تو شہد یا تیل پاک ہو جائے گا۔ یہ امام ابو یوسفؒ کی رائے ہے، امام محمدؒ کو اس سے اختلاف ہے مگر بقول علامہ شامی اور دیگر فقہاء فتویٰ امام ابو یوسف کے قول پر ہے اس لئے کہ لوگوں کے لئے اس میں سہولت ہے، دیکھئے: (ردالمحتار ۱؍ ۵۴۳، ہندیہ ۱؍ ۴۲)۔

امام ابو یوسفؒ تو اس گوشت کو بھی پاک بنانے کے قائل ہیں جس کو شراب میں جوش دے کر پکا دیا گیا ہو یا گیہوں کو نجس پانی میں بھگو دیا گیا ہو اور وہ اس پانی میں پھول گیا ہو یا کھال کو

ناپاک تیل یا کسی ناپاک سیال مادہ سے دباغت دیا گیا، ان صورتوں میں امام محمدؒ اور بعض روایات کے مطابق امام ابوحنیفہؒ کا خیال ہے کہ ان کو پاک کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے، مگر امام ابو یوسفؒ گیہوں اور کھال کے بارے میں کہتے ہیں کہ تین بار پانی سے صاف کیا جائے اور ہر بار سکھایا جائے، گوشت کے بارے میں فرماتے ہیں کہ پاک پانی میں تین بار پکایا جائے اور ہر بار خشک اور ٹھنڈا کیا جائے۔

علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

"**وما قاله محمد أقيس وما قاله أبو يوسف أوسع**" (بدائع الصنائع ۱؍ ۱۵۱) (امام محمدؒ کا قول قیاس کے مطابق ہے لیکن امام ابو یوسف کے قول کی بنیاد توسع پر ہے)۔

اس طرح کی اور بھی مثالیں ہیں جن میں عموم بلویٰ کے پیش نظر عام ضابطہ سے ہٹ کر لوگوں کی حاجات کا خیال رکھا گیا ہے، کنواں میں نجاست گر گئی، پورا کنواں ناپاک ہو گیا، مگر مختلف چیزوں کے تناسب سے مختلف مقدار مقرر کی گئی ہے کہ اتنے ڈول پانی نکالنے سے کنواں پاک ہو جائے گا، حالانکہ آخری ڈول سے قبل تک پورا پانی ناپاک تھا، اور آخری ڈول نکلتے ہی پورا پانی پاک ہو گیا، اس ڈول سے ٹپکنے والے قطرات بھی ناپاک نہیں رہے۔

علامہ کاسانیؒ امام محمد کے قول کی توجیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اس لئے کہ آخری ڈول نجاست کے لئے شرعاً متعین ہے، اس دلیل سے کہ کنواں کے سرے پہ آخری ڈول جونہی نکل جاتا ہے بعینہ پانی پاک ہو جاتا ہے، رہے اس ڈول سے ٹپکنے والے قطرات تو دفع حرج کے لئے شرعاً اس کی نجاست کا اعتبار ساقط ہے، اس لئے کہ ان قطرات پر نجاست کا حکم لگایا جائے تو کنواں کبھی پاک نہ ہوگا، لوگوں کو نجاست گرنے کے بعد کنواں کی طہارت کی ضرورت ہے۔

مذکورہ مسائل میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ پانی بلکہ عموم بلویٰ کے تمام مسائل

میں فقہاء نے کافی رعایت کا معاملہ کیا ہے، اس روشنی میں اگر کسی نہر، یا ندی کا گندا پانی فلٹر کر کے صاف کر دیا جائے تو اس کا استعمال درست ہوگا، ایک تو انقلاب ماہیت کی بنیاد پر، دوسرے اس لئے کہ آج شہروں میں لوگوں کو استعمالی پانی کی جو دقت ہے اس کے پیش نظر اس میں توسع کا پہلو اختیار کرنا زیادہ مناسب ہے۔

ناپاک چربی سے تیار ہونے والے صابن کا حکم

آج کل صابن میں عموماً چربی ڈالی جاتی ہے اور یہ چربی مردار کی بھی ہوتی ہے اور مردار خنزیر بھی ہوسکتا ہے لیکن یہ چربی دوسری اشیاء کے ساتھ مل کر جب صابن میں تبدیل ہوگئی، تو اب یہ مردار کی چربی نہیں رہی، اب یہ پاک صابن ہے اور اس کا استعمال درست ہے، فقہاء نے اپنی کتابوں میں صراحت کے ساتھ اس جزئیہ کو بیان کیا ہے (دیکھئے: ردالمحتار ۱/ ۵۱۹)۔

ہڈیوں کے پاؤڈر سے تیار شدہ مرہم

فقہ حنفی کی کتابوں میں ہڈیوں سے تیار ہونے والی کسی چیز کا صراحتاً ذکر تو نہیں ملا، لیکن انقلاب ماہیت کے مفتی بہ اصول پر اس کی پوری گنجائش نظر آتی ہے، البتہ فقہ مالکی کی کتاب ''حطاب علی خلیل'' میں مردار کی ہڈی سے تیار شدہ مرہم کا ذکر موجود ہے اور اس کے بارے میں مختلف روایات نقل کئے گئے ہیں، امام مالک سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اس قسم کا مرہم لگائے ہوئے ہو تو اس حالت نماز نہیں پڑھ سکتا، ابن عرفہ نے بھی یہ بات شیخ کی روایت سے نقل کی ہے، لیکن ابن ماجشون سے منقول ہے کہ یہ مرہم لگا کر نماز پڑھنا درست ہے یعنی یہ پاک ہے، فقہ مالکی میں بھی انقلاب ماہیت کا اصول تسلیم کیا گیا ہے، اس سے ابن ماجشون کے نظریہ کو تقویت ملتی ہے، بالخصوص اس صورت میں جب کہ خالص ہڈیوں کے پاؤڈر ہی سے مرہم یا ٹوتھ پیسٹ تیار نہ کیا گیا ہو بلکہ بہت سی اشیاء سے مل کر تیار کیا گیا ہو، بہت ممکن ہے مذکورہ اختلاف

شاید صرف اس صورت کے ساتھ خاص ہو جب کہ پورا مرہم ہڈیوں کے پاؤڈر ہی سے تیار کیا گیا ہو، اور اس میں کوئی اور شئی نہ ملائی گئی ہو، اس صورت میں بالیقین انقلاب ماہیت مشکوک ہو جاتا ہے (الحطاب علی الخلیل ا/ ۱۰۶ بحوالہ موسوعۃ الفقہ الاسلامی مصر ۶/ ۱۰)۔

انگریزی اور ہومیو پیتھ دواؤں کا حکم

یہاں ایک اہم ترین مسئلہ ان دواؤں کا ہے جن میں الکحل یا دوسری نجس اشیاء (مثلاً مذبوح جانوروں کا خون وغیرہ) ڈالی جاتی ہیں جو دوا کے مختلف اجزاء سے مل کر ایک نئی صورت میں تبدیل ہو جاتی ہے، آج کل زیادہ تر انگریزی دواؤں اور ہومیو پیتھ دواؤں کا یہی حال ہے۔

اس مسئلے پر ہم کئی اعتبار سے غور کر سکتے ہیں:

۱- حرام چیزوں سے علاج کا جواز ہے یا نہیں۔

۲- الکحل کی حقیقت کیا ہے؟ فقہ حنفی کی رو سے کیا اس پر قرآنی خمر کا اطلاق ہوتا ہے۔

۳- اور دواؤں میں ڈالنے کے بعد اس کی ماہیت بدل جاتی ہے یا نہیں؟

حرام چیزوں سے علاج کا مسئلہ

حرام اور ناپاک چیز سے علاج کے باب میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنابلہ مطلقاً عدم جواز کی طرف گئے ہیں، ان کے نزدیک نہ کسی حرام چیز سے علاج جائز ہے اور نہ ایسی چیز سے جائز ہے جس میں کوئی حرام یا ناپاک چیز ملائی گئی ہو (المغنی کتاب الاطعمۃ ا/ ۳۸، الشرح الکبیر ۱/ ۱۰۸)۔

شافعیہ کے نزدیک خالص حرام یا نجس چیز سے علاج درست نہیں، اسی طرح مسکرات سے علاج درست نہیں، البتہ اگر اس کو کسی جائز دوا میں اس طرح ملا دیا جائے کہ وہ باہم ایک دوسرے سے متمیز نہ ہو سکے، اور بالکل حل ہو جائے جس کو فقہی اصطلاح میں استہلاک کہتے ہیں، تو اس سے علاج درست ہے، بشرطیکہ یہ دوا تجویز کرنے والا ڈاکٹر ماہر ہو، اور اس مرض میں علاج

کے لئے یہ دوا متعین ہو، اور کوئی دوسری جائز دوا موجود نہ ہو (نہایۃ المحتاج للرملی ۸/ ۱۴)۔

یا دوسری جائز دوا موجود ہو مگر اس سے جلدی شفایابی کا یقین نہ ہو، اور کسی ماہر ڈاکٹر نے اس رائے کا اظہار کیا ہو (کشاف القناع ۲/ ۷۶، ۶/ ۲۰۱، الفروع ۲/ ۱۶۵ بحوالہ الموسوعۃ الفقہیہ ۱۱/ ۳۰)۔

مالکیہ اس باب میں حنابلہ کے ہم خیال ہیں (تفسیر القرطبی ۲/ ۲۳۱، التاج والاکلیل ۳/ ۲۳۳)۔

البتہ انتہائی شدید صورت حال میں خارجی استعمال کے لئے اس کی اجازت دیتے ہیں (الموسوعۃ الفقہیہ ۱۱/ ۱۱۹)۔

حنفیہ کا نقطہ نظر

حنفیہ کے درمیان اس سلسلے میں مختلف اقوال ہیں، امام ابوحنیفہ سے مشہور روایت یہ ہے کہ حرام چیزوں سے علاج درست نہیں، امام ابویوسف اور امام محمد کے نزدیک درست ہے (المبسوط ۱/ ۵۴)۔

لیکن عام طور پر فقہاء احناف نے دونوں قول کو ملا کر یہ موقف اختیار کیا ہے کہ طبیب حاذق مریض کے لئے کوئی حرام دوا تجویز کرے اور کہے کہ اس کے علاوہ کوئی جائز دوا موجود نہیں ہے تو ایسے مریض کے لئے حرام دوا استعمال کرنا جائز ہے (البحر الرائق ۱/ ۱۲۲)۔

حنفیہ کا یہی قول معمول بہ ہے، فقہ حنفی کے کئی نظائر سے اس کی تائید ہوتی ہے، پیاسے کو ضرورۃً شراب پینے اور بھوکے کو مردار کھانے کی اجازت ہے، اور نکسیر کی صورت میں بطور علاج مریض کی پیشانی پر خون سے سورۂ فاتحہ لکھنا جائز ہے، اور اگر معلوم ہو جائے کہ پیشاب سے لکھنے میں شفا ہوگی تو اس کی بھی گنجائش ہے (رد المحتار ۱/ ۲۶۶)۔

تو کسی ایسی دوا کا استعمال کیوں جائز نہ ہوگا جس میں حرام چیز ملی ہوئی ہو یا ناپاک مادہ سے تیار ہوئی ہو۔

عدم جواز کے دلائل

جو حضرات حرام چیزوں کو بطور علاج استعمال کرنے کے قائل نہیں ہیں ان کے پیش نظر کئی روایات ہیں:

۱- "قال رسول الله ﷺ ا ن الله أنزل الداء والدواء وجعل لكل داء دواء فتداووا ولا تتداووا بحرام" (ابوداؤد ۴ر ۷۸) (رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ بیشک اللہ نے مرض اور دوا دونوں نازل فرمائے ہیں، اس لئے علاج کرو، مگر حرام چیزوں سے علاج نہ کرو)۔

۲- "طارق بن سوید نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے شراب کے بارے میں پوچھا تو آپ نے اس سے منع فرمایا یا آپ نے شراب بنانے کو ناپسند فرمایا تو انہوں نے کہا: اے اللہ کے نبی یہ میں دواء کے لئے بنا رہا ہوں تو نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: یہ دوا نہیں ہے، یہ تو بیماری ہے" (ابن ماجہ حدیث نمبر: ۳۵۰۰، دارمی ۲ر ۲۸)۔

حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"بے شک اللہ نے حرام چیز میں تمہارے لئے شفاء نہیں رکھی" (بخاری مع فتح الباری ۱۵ر ۷۸)۔

مذکورہ روایات میں حرام چیزوں کو بطور دوا استعمال کرنے سے روکا گیا ہے لیکن جو حضرات جواز کے قائل ہیں ان کے نزدیک یہ روایات حالت اختیار سے متعلق ہیں یعنی اگر مریض کے پاس کوئی متبادل جائز دوا موجود ہو تو حرام یا ناپاک دوا استعمال کرنا جائز نہیں ہوگا (عمدۃ القاری ار ۱۹۰، فیض الباری ار ۳۲۹، بذل المجہود ۱۲ر ۱۹۶، معارف السنن ار ۲۷۸)۔

خمر کا اطلاق

دوسرا مسئلہ الکحل کا ہے، کہ اس کا تعلق شراب کی کس قسم سے ہے؟ اور فقہ حنفی کی رو سے

اس کی حرمت کا درجہ کیا ہے؟ دراصل خمر کے تعلق سے قرآن میں آیت آئی ہے:

"اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوْهُ" (سورہ مائدہ) (شراب، جوا، گندی چیز اور شیطانی عمل ہے، اس لئے اس سے پرہیز کرو)۔

مگر خمر کس قسم کی شراب کو کہتے ہیں، فقہاء کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ کے نزدیک خمر کا اطلاق حقیقی معنی میں صرف انگوری شرابوں پر ہوتا ہے بشرطیکہ اس کا دو ثلث جلا نہ دیا گیا ہو، دوسری شرابوں پر اس کا اطلاق مجازاً ہے یا بالواسطہ ہے، ائمہ ثلاثہ (امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل) کے نزدیک خمر ہر قسم کی شراب کو کہتے ہیں، صاحب قاموس نے لغوی طور پر خمر کا اطلاق ہر قسم کی شراب پر کیا ہے، مگر امام لغت علامہ زمخشری نے اس کے لغوی معنی وہی بتائے ہیں جو امام ابوحنیفہ بیان کرتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ علامہ زمخشری کا مقام صاحب القاموس سے مقدم ہے (العرف الشذی علی الترمذی ۲/۸)۔

دیگر ائمہ نے ان روایات سے استدلال کیا ہے جن میں حضور نے ہر مسکر پر خمر کا اطلاق فرمایا ہے اور انگوری وغیر انگوری کی تفریق نہیں کی ہے، مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"کل مسکر خمر و کل خمر حرام" (مسلم شریف ۳/ ۱۵۸۷، ابوداؤد ۴/ ۸۵) (ہر مسکر خمر ہے اور ہر خمر حرام ہے)۔

مگر حنفیہ اس طرح کی روایات کے بارے میں کہتے ہیں کہ خمر کا اطلاق تمام مسکرات پر حقیقی طور پر نہیں بلکہ معنوی طور پر ہے، اس لئے کہ لغت اور عربوں کے حقیقی اطلاق کے لحاظ سے خمر کا اطلاق صرف انگوری شراب پر ہوتا ہے، یا دو تہائی سے کم پکی ہوئی انگوری شراب پر اور قرآن نے حرمت کا حکم خمر پر عائد کیا ہے، اس لئے کہ یہ حکم صرف اس کے حقیقی معنی ہی پر عائد ہوگا، باقی شرابیں جو معنوی اشتراک کی بناء پر خمر کی ذیل میں آتی ہیں وہ علت سکر کے ساتھ مقید ہے، اس لئے کہ ان کی حرمت کا ثبوت اجتہاد یا اخبار آحاد سے ہے، اس لئے ان کو وہ قطعیت حاصل نہیں

ہے جو حقیقی خمر کو حاصل ہے اور جو مسئلہ اجتہاد اور قیاس سے ثابت ہو وہ اپنی علت کے ساتھ مربوط ہوتا ہے، اگر کسی صورت میں وہ علت موجود نہ ہو تو وہ حکم بھی عائد نہ ہوگا، مثلاً انگور کے شیرہ کو اتنا پکا دیا جائے کہ اس کا دو تہائی جل جائے اور صرف ایک تہائی باقی رہ جائے یا انگور کے علاوہ کسی دوسری چیز کی شراب اگر اس کو تھوڑا پینے سے نشہ نہ آئے تو امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک اس کے استعمال کی گنجائش ہے، بشرطیکہ اس کا استعمال نیک مقاصد مثلاً تقویت یا علاج وغیرہ کے لئے کیا گیا ہو، محض لہو ولعب مقصود نہ ہو، اور صرف اتنی مقدار ہی استعمال کی جائے جس کے بارے میں یقین یا غلبہ گمان ہو، یا عادتاً علم ہو کہ اس سے نشہ پیدا نہ ہوگا، البتہ امام محمدؒ کو اس رائے سے اختلاف ہے (بدائع الصنائع ۴ر ۲۸۳، حاشیہ ابن عابدین مع الدر المختار ۵ر ۱۹۱)۔

حنفیہ کے دلائل

ان حضرات کے سامنے ایک تو لغوی اطلاق ہے، دوسرے بعض روایات وآثار سے ان کو تقویت ملتی ہے مثلاً، نبی کریم ﷺ نے کھجور کے درخت اور انگور کی بیل کی طرف اشارہ کرکے فرمایا: "**الخمر من هاتين الشجرتين**" (صحیح مسلم ۳ر ۱۵۷۳، سنن ابوداؤد حدیث نمبر ۸۴۸۵)۔

حضرت عبداللہ ابن عمر روایت کرتے ہیں:

"**أن النبي ﷺ أوتى نبيذ فشمه فقطب وجهه لشدته ثم دعا بماء فصبه عليه شرب منه**" (دارقطنی ۴ر ۲۱۴، البیہقی ۸ر ۳۰۴) (نبی کریم ﷺ کے پاس ایک نبیذ لائی گئی آپ نے اس کو سونگھا تو چہرۂ مبارک اس کی شدت کی وجہ سے متغیر ہوگیا، پھر آپ نے پانی منگوایا اور اس میں ڈالا اور پھر اس کا کچھ حصہ نوش فرمایا)۔

حضرت عائشہؓ روایت فرماتی ہیں:

"ہم رسول اللہ ﷺ کے لئے ایک برتن میں نبیذ بناتے تھے، ہم ایک مٹھی کھجور اور

ایک مٹھی کشمش اس میں ڈال دیتے تھے، پھر پانی دیتے تھے، اس طرح ہم صبح نبیذ بناتے تو حضور رات میں نوش فرماتے اور رات میں بناتے تو صبح میں نوش فرماتے تھے'' (ابن ماجہ ۲/ ۱۱۲۶)۔

حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے انہوں نے حضرت عمار بن یاسرؓ کو تحریر فرمایا:

''میرے پاس شام سے شراب آئی جس کو پکا کر دو ثلث جلا دیا گیا اور ایک ثلث باقی رہا تو اس سے اس کے شیطانی اور جنونی اثرات ختم ہو گئے، اور طیب وحلال حصہ باقی رہ گیا، اپنی طرف مسلمانوں کو حکم دو کہ اپنے مشروبات میں توسع سے کام لیں'' (نیل الاوطار ۸/ ۱۹۷)۔

اس سے اشارہ ملتا ہے کہ جب تک شراب کا دو تہائی حصہ نہ جلا دیا گیا ہو اس کی قوتِ مسکرہ باقی رہتی ہے اور دو تہائی جل جانے کے بعد وہ لائق استعمال بن جاتی۔

خمر اور دوسری شرابوں میں فرق

ان روایات سے امام ابوحنیفہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے کہ انگور کی مخصوص شرابوں کے علاوہ تمام شرابوں کی حرمت قطعی نہیں ہے، بلکہ اجتہادی ہے یعنی اس کی حرمت سکر کے ساتھ مشروط ہے اور بہت تھوڑی مقدار جو کسی جائز مقصد کے لئے استعمال کی جائے اور سکر پیدا نہ ہو تو اس کی گنجائش ہے۔

انگوری کی حرمت چونکہ قرآن سے صاف طور پر ثابت ہے، اس لئے یہ شراب اپنے حقیقی مصداق میں بلا کسی علت کے حرام ہے، اور اس کا قلیل اور کثیر دونوں حرام ہے، لیکن دوسری شرابیں حرام تو ہیں مگر اتنی تھوڑی مقدار جس سے نشہ پیدا نہ ہو (اس کا فیصلہ ڈاکٹر کی تجویز، غلبۂ گمان اور عادت سے کیا جائے گا) اس کی گنجائش ہے۔

غیر انگوری شرابوں کی نجاست کا مسئلہ

یہیں پر اس کی نجاست کا مسئلہ بھی حل ہو جاتا ہے کہ غیر انگوری شرابوں کی جو مقدار

حلال ہے وہ پاک بھی ہے، اس لئے کہ اگر وہ ناپاک ہوتی تو اس کا استعمال کبھی جائز نہ ہوتا، اللہ نے کسی گندی اور ناپاک چیز کو انسانوں کے لئے حلال نہیں کیا ہے، اس نے صرف پاکیزہ چیزوں کو حلال کیا ہے جس کا اشارہ قرآنی لفظ ''طیبات'' سے ملتا ہے۔ طیبات کا اطلاق بہت ہی پاکیزہ چیزوں پر ہوتا ہے، لیکن حرمت کے لئے ناپاک ہونا ضروری نہیں، بعض پاک چیزیں بھی حرام ہیں، مثلاً ہر قاتل پاک ہے مگر حرام ہے۔

الکحل کا مسئلہ

الکحل (جو کہ جوہر شراب ہے) اس کا استعمال آج کل عام ہے، الکحل سے پاک چیزوں کی کمی کی بنیاد پر آج لوگوں کے لئے کافی دقتوں کا سامنا ہے، الکحل کن چیزوں سے تیار ہوتا ہے، مولانا تقی عثمانی صاحب نے تکملہ فتح الملہم میں اپنی تحقیق پیش کی ہے (دیکھئے: تکملہ فتح الملہم ۱/ ۵۵۱)۔

تیسرا پہلو ہے انقلاب ماہیت، الکحل اسپرٹ یا خون یا اس طرح کی کوئی حرام اور ناپاک چیز کو دوا میں ڈال کر کیمیاوی عمل کے بعد ایک مرکب تیار کرلیا گیا، تو ان نجس اشیاء کی ماہیت تبدیل ہوئی یا نہیں؟ اوپر تبدیلی ماہیت سے متعلق جو مباحث پیش کئے گئے ہیں، اس کی روشنی میں یہ بھی انقلاب ماہیت کی صورت معلوم ہوتی ہے، اس لئے کہ شراب میں بنیادی طور پر ایک ہی وصف ہوتا ہے، مرارہ (تلخی) یا سکر، دوا میں ڈالنے کے بعد اس کی یہ کیفیت ختم ہو جاتی ہے، اس لئے کہ انگریزی دوائیں پینے سے سکر کی کیفیت پیدا نہیں ہوتی، ممکن ہے زیادہ مقدار استعمال کرنے پر غشی یا چکر کی کیفیت پیدا ہو، مگر یہ دوا کی قوت کا اثر بھی ہوسکتا ہے، سکر ہونا ضروری نہیں، البتہ الکحل کا نفس مادہ ختم نہیں ہوتا بلکہ صرف اس کی کیفیت سکر ختم ہو جاتی ہے، نفس مادہ اپنی دوسری خصوصیات اور قوت کے ساتھ دوا کے اندر موجود رہتا ہے، اس لئے کہ دوا میں

الکحل ڈالنے کا مقصد دوا کا تحفظ و بقاء ہے، اس سے دوا ایک خاص مدت تک محفوظ رہتی ہے، خراب نہیں ہوتی تو الکحل اگر اپنی تمام خصوصیات کے ساتھ فنا ہو گیا ہوتا تو دوا کے تحفظ کی تاثیر اس میں باقی نہ رہتی، مگر اس سے حکم پر کوئی فرق نہیں پڑے گا، اس لئے کہ اوپر ہم متعدد جزئیات ونظائر کے حوالے سے ثابت کر چکے ہیں کہ انقلابِ ماہیت کے لئے تمام خصوصیات کا ختم ہونا ضروری نہیں، صرف بنیادی صفات کا ازالہ ضروری ہے، اور کسی بھی مسکر میں بنیادی وصف اس کا مزہ یا سکر ہو سکتا ہے، اور وہ باقی نہیں رہتا، اس لئے کہ اس کا مزہ بھی تبدیل ہو جاتا ہے، اور سکر بھی ختم ہو جاتا ہے۔

یہی حال دوسری نجاستوں کا بھی ہے کہ دواؤں میں ڈالے جانے کے بعد ان میں بھی انقلاب ماہیت کا عمل ہوتا ہے، اس لئے کہ نہ ان کا رنگ باقی رہتا ہے اور نہ مزہ اور نہ بو، دوا میں مل کر ایک نیا مرکب تیار ہوتا ہے، جس کا اپنا الگ رنگ، بو اور مزہ ہوتا ہے۔

البتہ اس کی تاثیر (جس مقصد کے لئے ابھی ان کو ڈالا جاتا ہے) ضرور باقی رہتی ہے مگر یہ جزوی بقا ہے جس سے انقلاب ماہیت کے عمل پر اثر نہیں پڑتا۔

مذکورہ تینوں پہلوؤں پر ایک ساتھ غور کرنے سے انگریزی اور ہومیو پیتھ دواؤں کا مسئلہ حل ہوتا نظر آتا ہے، اس لئے کہ اولاً فقہ حنفی کے معمول بہ قول کے مطابق حرام اور نجس چیز سے علاج درست ہے اور فقہ شافعی کی رو سے اگر نجس چیز کسی جائز دوا میں مل کر مستہلک ہو جائے اور باہم متمیز نہ رہے تو اس کا استعمال جائز ہے۔

دوسرے دواؤں میں زیادہ تو الکحل کا استعمال ہوتا ہے اور الکحل کا تعلق ایسی شراب یا ایسے مسکر سے ہے جو انگور یا کھجور سے تیار نہیں ہوتا بلکہ دوسری متفرق چیزوں سے تیار ہوتا ہے اور غیر انگوری شراب کا استعمال ضرورت کے تحت یا جائز مقاصد کے لئے درست ہے بشرطیکہ اس سے سکر پیدا نہ ہو، اور جائز مقدار تک کوئی نجاست بھی باقی نہیں رہتی۔

تیسرے الکحل یا اس جیسی کسی حرام یا نجس چیز دوا میں ڈالنے کے بعد اپنی ماہیت تبدیل کرلیتی ہے، غرض ان تینوں پہلوؤں میں سے کوئی پہلو ایسا نہیں جس سے ان دواؤں کی حرمت یا نجاست ثابت ہوسکے، بالخصوص آج جب کہ ان دواؤں کے سوا کوئی اور متبادل طریقۂ علاج آسانی سے میسر نہیں، آج کے دور میں ان دواؤں کے تعلق سے کوئی منفی بات سوچنا لوگوں کو دقت میں ڈالنا ہے۔

جلاٹین کا مسئلہ

آج کل جلاٹین کا معاملہ بھی بہت عام ہے اور اس کے سلسلہ میں بالخصوص مغربی ممالک میں بہت سوالات اٹھتے ہیں، جلاٹین سے میں صحیح طور پر واقف نہیں کہ کیا ہے اور کس چیز سے بنتا ہے لیکن جیسا کہ سوالنامہ میں لکھا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قلب ماہیت ہی کی ایک صورت ہے، کھال کو دباغت دیئے اور دواؤں کے ذریعہ تبدیل کرنے کا عمل شرعی لحاظ سے بالکل درست ہے، اور اس عمل سے ناپاک کھال پاک ہو جاتی ہے، البتہ خنزیر کی کھال دباغت کے بعد بھی پاک نہیں ہوتی، اور اگر صرف خنزیر کی کھال یا ہڈی ہی سے کوئی چیز بنائی جائے تو وہ پاک نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ نجس العین ہے اور نجس العین دباغت سے پاک نہیں ہوتا (شامی ار ۲۲۴، ۲۲۵)۔

زیادہ سے زیادہ بوقت ضرورت خنزیر کا بال استعمال کرنے کی بعض فقہاء نے اجازت دی ہے۔ البتہ اگر ایسی صورت ہو کہ خنزیر کی کھال یا ہڈی ریزہ ریزہ ہوکر دوسری جائز اشیاء میں اس طرح مل جائیں کہ باہم متمیز نہ ہوسکیں جس کو فقہاء کی اصطلاح میں استہلاک عین کہتے ہیں، ایسی صورت میں خیال یہ ہوتا ہے کہ قلب ماہیت کی بنیاد پر اس کی گنجائش ہونی چاہئے۔

لیکن یہ سارے مسائل اس وقت ہیں جب یقین سے معلوم ہو کہ فلاں چیز میں خنزیر کا جزء شامل کیا گیا ہے، محض شک ہو تو اس کا اعتبار نہیں۔

خلاصہ جوابات

۱-ہرشئ کے بنیادی عناصر کی تعیین اس کی روح اور مزاج کے مطابق ہوگی، کبھی کسی شئ میں کئی بنیادی عناصر ہوں گے، اور کبھی ایک ہی کوئی بنیادی عنصر ہوگا، خارجی اوصاف اور ظاہری شکلوں کے تغیر سے ماہیت تبدیل نہیں ہوتی، یوں حقیقت کے اعتبار سے انقلاب ماہیت کے لئے تغیر ذات اور تبدل مادہ ضروری نہیں۔

۲-انقلابِ ماہیت کے لئے کسی شئ کے بنیادی عناصر کا بدلنا ضروری نہیں، بلکہ اس کے غالب حصہ کا بدل جانا کافی ہے۔

۳- انقلاب ماہیت کے لئے ضروری نہیں کہ سابقہ اصل کی تمام خصوصیات فنا ہوجائیں۔

۴-انقلاب ماہیت کے مسئلے میں فقہ حنفی اور فقہ مالکی کی رو سے مختلف نجس اشیاء کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اور نجس العین اور غیر نجس العین سب کا حکم یکساں ہے، البتہ فقہ شافعی اور فقہ حنبلی میں اس قسم کا کچھ فرق موجود ہے، مگر غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ یہ فرق نجاست کی نوعیت کا نہیں بلکہ ثبوت کی نوعیت کا ہے، شوافع اور حنابلہ نے انقلاب ماہیت کو صرف انہیں اشیاء تک محدود رکھا ہے جہاں منصوص طور پر ثابت ہے، غیر منصوص چیزوں میں اس قسم کا انقلاب وہ تسلیم نہیں کرتے اور نہ اس کو وہ مؤثر مانتے ہیں۔

۵-قلب ماہیت کے متعدد اسباب کتب فقہ میں مذکور ہیں مثلاً، جلانا، دھوپ کھلانا، کسی شئ کے اندر دوسری اشیاء کا ملانا اور آج کے ترقی یافتہ دور میں تو مزید اور نسبۃً زیادہ مؤثر اسباب موجود ہیں۔

۶-فلٹر کرنے، یا کشید کرنے وغیرہ کا عمل بھی قلب ماہیت ہے اور اگر گندے اور غلیظ پانی کو فلٹر کر کے صاف کر دیا جائے تو اس کا استعمال درست ہوگا۔

۷-دواؤں میں جو اشیاء کا اختلاط ہوتا ہے اگر وہ دوا کے دیگر اجزاء میں اس طرح مل جائے کہ باہم متمیز نہ ہو سکے خواہ وہ الکحل ہو یا اور کوئی چیز، یہ قلب ماہیت ہے اور قلب ماہیت کی بنیاد پر اس کا جواز فراہم ہوتا ہے۔

علاوہ ازیں فقہ شافعی اور فقہ حنفی کے معمول بہ قول کے مطابق تداوی بالحرام بھی درست ہے، نیز الکحل کا تعلق شراب کی اس قسم سے ہے جو انگور اور تمر سے نہیں بنتی۔

۸-مردار کی چربی جو صابن بسکٹ، یا ٹوتھ پیسٹ میں ملائی جاتی ہے، وہ قلب ماہیت کی بنیادی پر پاک اور اس کا استعمال جائز ہے۔

۹-مذبوحہ جانوروں کا خون یا اس کے دیگر اجزاء اگر جانور میں ڈالنے کے بعد بالکل خلط ہو گئے ہوں اور ان کا مجموعی مزاج تبدیل ہو گیا ہو تو یہ قلب ماہیت ہے اور ان دواؤں کا بضرورت استعمال درست ہے۔

۱۰-جلائین کا معاملہ بھی سوال نامہ کے مطابق قلب ماہیت کا معلوم ہوتا ہے اور اس بنیاد پر اس کے جواز کی گنجائش نظر آتی ہے، البتہ صرف خنزیر کے چمڑے یا ہڈی کو دباغت دے کر یا مسالہ ڈال کر کوئی استعمال کی چیز بنائی جائے اور اس میں دوسری جائز اشیاء کا اختلاط نہ کیا جائے تو اس کے استعمال کا جواز نہیں ہے، اس لئے کہ نجس العین دباغت یا اس قسم کے کسی عمل تطہیر سے پاک نہیں ہوتا، البتہ دوسری اشیاء میں اختلاط کے بعد وہ اپنی ماہیت کھودے تو اس کے جواز کی گنجائش ہے۔

انقلابِ ماہیت اور اس کے احکام

مولانا مفتی جمیل احمد نذیری ☆

انقلابِ ماہیت کا ثبوت و وجود

اشیاء کی حقیقت و ماہیت کا بدل جانا ایک امر وجودی ہے، مختلف اوقات و ازمان میں اس کا ظہور ہوتا رہتا ہے، ایک شیٔ کبھی حالات و زمانہ، کبھی کسی دوسری شیٔ کے خلط، کبھی کسی اور سبب سے کسی اور شیٔ کا روپ دھار لیتی ہے، اپنی حقیقت و ماہیت کو چھوڑ کر دوسری حقیقت و ماہیت اختیار کر لیتی ہے، نام، اوصاف، رنگ، بو، خواص و آثار سب بدل جاتے ہیں، اور ایسا تغیر ہوتا ہے کہ پہلے سے کوئی مناسبت نہیں رہتی۔

علامہ ابن عابدین شامیؒ لکھتے ہیں:

''گذشتہ باتوں کا مقتضی یہ ہے کہ شیٔ کی حقیقت کا بدل جانا ثابت ہے جیسے تانبے کا سونا بن جانا اور کہا گیا ہے کہ وہ ثابت نہیں، کیونکہ قلب حقائق محال ہے، اور قدرت محال کے ساتھ متعلق نہیں ہوتی، لیکن حق بات پہلی ہی ہے اس معنی میں کہ اللہ تعالی۔محققین کی رائے کے مطابق۔ تانبا بدل کر سونا بنا دیتا ہے، یا یوں کہئے کہ تانبے کے اجزاء سے وہ وصف سلب کر لیتا ہے جس کی وجہ سے وہ تانبا تھا اور اس میں وہ وصف پیدا کر دیتا ہے جس کی وجہ سے وہ سونا بن جائے جیسا کہ بعض متکلمین کی رائے ہے کہ جواہر آپس میں متجانس ہیں اور صفات کے قبول کرنے میں برابر

☆ مہتمم جامعہ عربیہ عین الاسلام نواده، مبارکپور اعظم گڑھ۔

ہیں، اور محال یہ ہے کہ تانبا ہوتے ہوئے سونا بن جائے، کیونکہ کسی شی کا، زمانہ واحد میں تانبا اور سونا، دونوں ہونا محال ہے، اور قلب حقیقت کا ثبوت، ان دونوں اعتباروں میں سے کسی بھی ایک سے ہوجاتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان: "فإذا هي حية تسعى" (حضرت موسیٰ کا عصا اچانک سانپ بن کر دوڑنے لگا) کے سلسلہ میں ائمہ تفسیر متفق ہیں، ورنہ اگر آیت میں انقلاب حقیقت نہ مانا جائے تو معجزہ باطل ہوجائے گا، اسی پر یہ بات بھی مبنی ہے کہ علم کیمیاء جو قلب حقیقت تک پہنچتا ہے اس شخص کے لئے اسے سیکھنا اور اس پر عمل کرنا جائز ہے جو اس علم سے یقینی طور پر واقفیت رکھتا ہو اور دوسرے قول کے مطابق جو انقلاب حقیقت کے عدم ثبوت کا ہے، علم کیمیاء کا سیکھنا سکھانا اور اس پر عمل کرنا جائز نہیں، کیونکہ یہ دھوکہ ہے، پوری تفصیل ابن حجر کے تحفۃ میں موجود ہے۔ ہم شروع کتاب میں اس سلسلے میں اس سے زائد گفتگو پیش کرچکے ہیں" (ردالمحتار ۱/ ۳۹)۔

آغازِ کتاب کی جس عبارت کا حوالہ علامہ شامیؒ نے یہاں دیا ہے (اس کے لئے دیکھئے ردالمحتار ۱/ ۳۴)۔

علامہ شامی ان تفصیلات کے بعد پھر لکھتے ہیں:

"والظاهر أن مذهبنا ثبوت انقلاب الحقائق بدليل ما ذكروه في انقلاب عين النجاسة كانقلاب الخمر خلاً والدم مسكا و نحو ذلك والله أعلم" (رد المحتار ۱/ ۳۴) (ظاہر یہ ہے کہ ہمارا (راجح) مذہب انقلاب حقائق کے ثبوت کا ہے، اس کی دلیل وہی ہے جو فقہاء کرام نے عین نجاست کے بدلنے میں ذکر کی ہے جیسے شراب کا سرکہ بن جانا، خون کا مشک بن جانا اور اس کے مثل دوسری چیزیں، واللہ اعلم)۔

انقلابِ ماہیت سے حکم کی تبدیلی

جس کسی شئ کی حقیقت و ماہیت بدل جاتی ہے، تو اس کے اوصاف و آثار، امتیازات

وخصائص تبدیل ہوجاتے ہیں، نام بدل جاتا ہے، صورت بدل جاتی ہے تو حکم بھی بدل جاتا ہے، اگر ناپاک چیز، پاک کی حقیقت و ماہیت اختیار کرلے تو پاکی کا حکم حاصل کرے گی، پاک شئ، ناپاک شئ کی حقیقت و ماہیت اختیار کرے تو ناپاکی کا حکم پائے گی۔

انقلاب ماہیت کے بعد حکم کی تبدیلی کا ثبوت قرآن سے ملتا ہے، سورۂ مومنون میں تخلیق انسانی کا تذکرہ کرتے ہوئے اللہ ارشاد فرماتا ہے:

"ولقد خلقنا الإنسان من سللة من طين، ثم جعلنه نطفة في قرارٍ مكين، ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأنٰه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين" (سورۂ مومنون: ۱۲-۱۴) (ہم نے انسان کو چنی ہوئی مٹی سے پیدا کیا ہے، اور اس کو ایک مضبوط و محفوظ جگہ میں نطفہ بنا کر رکھا، پھر نطفہ کا لوتھڑا بنایا، پھر لوتھڑے کی بوٹی بنائی، پھر بوٹی کی ہڈیاں بنائیں، پھر ہڈیوں پر گوشت چڑھایا پھر اس کو نئی صورت میں بنادیا، تو اللہ تعالی جو سب سے بہتر بنانے والا ہے، بڑا بابرکت ہے)۔

نطفہ بھی نجس ہوتا ہے، نطفہ، علقہ، (بندھا ہوا خون) بنتا ہے، وہ بھی نجس ہوتا ہے، علقہ مضغہ (گوشت کا لوتھڑا) بنتا ہے، وہ پاک ہوتا ہے۔

انگور کا شیرہ پاک ہوتا ہے، جب وہ شراب بن جاتا ہے تو ناپاک ہوجاتا ہے، وہی شراب، سرکہ بن جائے تو پاک ہوجائے گا (ردالمحتار ۱/ ۳۳۹)۔

معلوم ہوا کہ انقلاب ماہیت اور استحالۂ عین کے نتیجہ میں وہ اوصاف بھی زائل ہوجاتے ہیں، جو پہلے موجود تھے۔

"فعرفنا أن استحالة العين تستتبع زوال الوصف المرتب عليها" (حوالہ مذکور) (اس سے معلوم ہوا کہ استحالہ عین کے ساتھ وہ وصف میں زائل ہوجاتا ہے جو اس عین پر مرتب ہوتا ہے)۔

انقلاب ماہیت کا حکم کب لگے گا؟

کسی شیٔ کی حقیقت و ماہیت کب بدلتی ہے؟ یا بالفاظ دیگر وہ کون بنیادی اور جوہری عناصر ہیں جن کے قائم رہتے ہوئے شیٔ کی حقیقت اور ماہیت نہیں بدلتی؟ اگر چہ اس میں مختلف قسم کے تغیرات ہو گئے ہوں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ وہ بنیادی عناصر درج ذیل ہیں:

۱- نام

۲-صورت و ہیئت

۳- رنگ

۴- بو

۵- مزہ

۶- امتیازات، خواص و آثار۔

جب یہ ساری چیزیں بدل جائیں گی تو کہا جائے گا کہ انقلاب ماہیت ہے، جیسے گوبر ولید کا جل کر راکھ بن جانا، شراب کا سرکہ بن جانا، ہرن کے خون کا مشک بن جانا، کتا، خنزیر یا کسی مردار کا نمک کی کان میں گر کر نمک بن جانا، پاخانہ کا کیچڑ بن جانا۔

''استحالہ یعنی عین نجاست کا بدل جانا، کبھی بذات خود ہوتا ہے، کبھی کسی چیز کے واسطے سے، جیسے ہرن کے خون کا مشک بن جانا، اور جیسے شراب کا خود بخود سرکہ بن جانا، یا کسی چیز کے واسطے سے سرکہ بن جانا، مردار کا نمک بن جانا، کتے کا نمک کی کان میں گر کر نمک بن جانا، اور گوبر ولید کا جل کر راکھ بن جانا، ناپاک تیل کا صابن بن جانا، بالوعہ (کھاڑ کنواں) کی مٹی جب خشک ہو جائے اور اس کا اثر ختم ہو جائے، نجاست جب زمین میں دفن ہو جائے اور مرور زمانہ سے اس کا اثر ختم ہو جائے، یہ امام محمد کے قول پر ہے، امام ابو یوسف کا اختلاف ہے۔ امام محمدؒ کے قول

کی وجہ یہ ہے کہ جب نجاست متغیر ہوگئی اور اس کے اوصاف ومعانی تبدیل ہو گئے تو وہ نجاست ہونے سے نکل گئی، اس لئے کہ وہ ایسی ذات کا نام ہے جو چند اوصاف رکھتی تھی، جب اوصاف ختم ہوئے تو نجاست بھی ختم ہوگئی اور اس شراب کے مانند ہوگئی جو سرکہ بن گئی ہو جو باتفاق مذاہب، نجاست نہیں رہ جاتی'' (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۱؍ ۱۰۰، بدائع الصنائع ۱؍ ۴۳ مطبوعہ دیوبند)۔

درمختار میں ہے:

''گوبر کی راکھ نجس نہیں، ورنہ تمام جگہوں پر روٹی کا نجس ہونا لازم آئے گا، اور وہ نمک بھی نجس نہیں، جو پہلے، گدھا یا خنزیر تھا اور وہ پاخانہ بھی نجس نہیں جو کسی کنویں میں گرا اور کیچڑ بن گیا، انقلاب عین کی وجہ سے، اسی پر فتوی ہے'' (درمختار مع رد المحتار ۱؍ ۳۳۹، نیز دیکھئے: بدائع الصنائع ۱؍ ۴۳)۔

امام قرافیؒ لکھتے ہیں:

''شریعت میں ازالۂ نجاست تین قسموں پر بولا جاتا ہے: ازالہ، احالہ اور ازالہ واحالہ کا مجموعہ، اور ان قواعد میں سے ہر قاعدہ کی کچھ خصوصیت ہے، جس کے ذریعہ وہ دوسرے سے ممتاز ہوتا ہے، جہاں تک ازالہ کا معاملہ ہے تو کپڑے، جسم اور مکان میں ازالہ نجاست پانی کے ذریعہ ہوتا ہے، اور احالہ ہی ازالہ نجاست شراب کے سرکہ بن جانے سے ہوتا ہے، اور ازالہ واحالہ کا مجموعہ دباغت میں پایا جاتا ہے، کیونکہ دباغت میں ان نجس فضلات کو دور کیا جاتا ہے جو نچوڑنے سے دور ہوتے ہیں، لہذا دباغت سے چمڑے کے نجس فضلات نکل جاتے ہیں، یہ تو ازالہ ہوا، اور احالہ اس طرح ہوا کہ چمڑا اپنی پرانی ہیئت سے دوسری ہیئت میں تبدیل ہو جاتا ہے'' (الفروق ۲؍ ۱۱۹، الفرق؍ ۸۰)۔

مذکورہ بالا ساری عبارتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ جب کسی نجس چیز کا نام وہیئت بدل جائے، وہ اپنے وجود خاص میں ایک نئے کام سے موسوم ہونے لگے، اس کے اوصاف وخواص تبدیل

ہوجائیں تو اس پر انقلاب ماہیت صادق آئے گا، اور کہا جائے گا کہ وہ سابق کے مقابلہ میں ایک دوسری چیز بن چکی ہے۔

مفتی نظام الدین صاحب اعظمیؒ کہتے ہیں:

''قلب ماہیت تو یہ ہے کہ سابق حقیقت معدوم ہوکر نئی حقیقت و نئی ماہیت بن جائے، نہ پہلی حقیقت و ماہیت باقی رہے، نہ اس کا نام باقی رہے، نہ اس کی صورت و کیفیت باقی رہے، نہ اس کے خواص و آثار و امتیازات باقی رہیں، بلکہ سب چیزیں نئی ہوجائیں، نام بھی دوسرا، صورت بھی دوسری، آثار و خواص میں دوسرے، اثرات و علامات اور امتیازات بھی دوسرے پیدا ہو جائیں'' (منتخبات نظام الفتاوی ۱؍ ۳۱)۔

مفتی محمود حسن صاحب گنگوہیؒ لکھتے ہیں:

''تبدیل حقیقت، صورت کے بدلنے سے ہوتا ہے، نہ کہ حل ہو جانے سے، جیسا کہ پیشاب کا قطرہ پانی میں مغلوب اور حل ہوجاتا ہے، اور نہ اڑ جانے سے، جیسا کہ کپڑا کو شراب میں بھگو کر دھوپ میں ڈال دینے سے شراب اڑ جاتی ہے، کوئی اثر نہیں رہتا ہے مگر کپڑا ناپاک ہی رہتا ہے'' (فتاوی محمودیہ ۴؍ ۱۹۲)۔

حضرت تھانویؒ لکھتے ہیں:

''فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ انقلاب حقیقت مطہر ہے، لیکن انقلاب وصف مطہر نہیں ردالمحتار ۱؍ ۲۳۵'' (امداد الفتاوی ۱؍ ۱۰۰)۔

مکمل انقلاب ماہیت اور اس کا حکم

اگر نجس اشیاء مکمل انقلاب ماہیت کے مرحلہ سے گزر جائیں اور کسی ایسی چیز کا نام و حقیقت و ماہیت اختیار کرلیں جو پاک ہو تو وہ نجس اشیاء بھی انقلاب ماہیت کے بعد پاک مانی

جائیں گی۔ ردالمحتار میں ہے:

"یجوز أکل ذلك الملح والصلوة علیٰ ذلك الرماد کما فی المنیة وغیرها وما فیها من أنه لو وقع ذلك الرماد فی الماء فالصحیح أنه ینجس فلیس بصحیح ا لا علیٰ قول أبی یوسف (ردالمحتار ۱/۳۳۹) (اس نمک کو (جو پہلے گدھا یا خنزیر تھا) کھانا اور اس راکھ پر (جو پہلے پاخانہ یا گوبر ولید تھی) نماز پڑھنا جائز ہے، جیسا کہ منیہ وغیرہ میں ہے، اور جو اس میں یہ لکھا ہوا کہ اگر وہ راکھ پانی میں پڑ جائے تو صحیح مذہب کے مطابق پانی ناپاک ہو جائے گا، یہ صحیح نہیں ہے، البتہ امام ابو یوسف کے قول کے مطابق یہی بات ہے)۔

فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

"گوبر جب جلا دیا گیا اور راکھ بن گیا تو امام محمدؒ کے نزدیک اس کی طہارت کا حکم دیا جائے گا، اسی پر فتویٰ ہے، ایسے ہی خلاصہ میں ہے، ایسے ہی پاخانہ بھی جل کر راکھ ہو جانے پر پاک ہے، ایسے ہی البحر الرائق میں ہے، جب بکری کا خون سے لت پت سر آگ میں بھونا گیا اور خون زائل ہو گیا تو اس کی طہارت کا حکم دیا جائے گا، نجس مٹی سے جب پیالہ یا ہانڈی بن گئی اور پکا دی گئی تو پاک ہو گئی، ایسے ہی محیط میں ہے، کچی اینٹ، نجس پانی سے بنائی گئی اور آگ میں پکائی گئی تو پاک ہو گئی، ایسے ہی فتاوی الفرائب میں ہے، کسی عورت نے تنور دہکایا، پھر اسے ایسے تر کپڑے سے پونچھ دیا جو نجس تھا، پھر اس میں روٹی پکائی تو اگر تنور میں روٹی جانے سے پہلے آگ کی تمش سے تری ختم ہو چکی ہے تو روٹی ناپاک نہ ہو گی، ایسے ہی "محیط" میں ہے، تنور کو گوبر ولید سے دہکا کر اس میں روٹی پکانا مکروہ ہے، لیکن اگر اسی تنور میں پانی کا چھینٹا مار دے تو مکروہ نہیں، ایسے ہی "قنیہ" میں ہے اور پاکی کے طریقوں میں سے استحالہ بھی ہے، نئے مٹکے میں شراب سرکہ بن گئی بالاتفاق پاک ہے، ایسے ہی قنیہ میں ہے۔ وہ روٹی جو شراب سے گوندھی گئی، دھونے سے پاک نہ ہو گی، اور اگر اس پر سرکہ بہایا گیا اور شراب کا اثر ختم ہو گیا تو پاک.

ہے، ایسے ہی ظہیریہ میں ہے، جو روٹی شراب میں ڈال دی گئی پھر شراب سرکہ بن گئی تو اگر شراب کی مہک باقی نہ ہو تو صحیح یہ ہے کہ وہ پاک ہے، ایسے ہی پیاز جب شراب میں ڈالی گئی، پھر شراب، سرکہ بن گئی تو پیاز پاک ہے، کیونکہ اس میں شراب کے جو اجزاء ہیں وہ بھی سرکہ بن چکے ہیں، ایسے ہی فتاوی قاضی خان میں ہے، اگر شراب پانی میں پڑی، یا پانی شراب میں پڑا اور شراب سرکہ بن گئی تو پاک ہے، ایسے ہی خلاصہ میں ہے: جب شراب شوربے میں ڈالی گئی، پھر اسی میں سرکہ بھی ڈالا گیا، اگر شوربہ کھٹے پن میں سرکہ کی طرح ہو گیا تو پاک ہے، ایسے ہی ظہیریہ میں ہے، چوہیا شراب میں گری، پھر پھٹنے سے پہلے نکال لی گئی اور وہ شراب سرکہ بن گئی تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں اور اگر وہ چوہیا شراب میں گرنے کے بعد پھٹ گئی، پھر نکالی گئی اور وہ شراب سرکہ بن گئی تو اس کا کھانا حلال نہیں، ایسے ہی اگر کتے نے انگور کے شیرہ میں منھ ڈال دیا پھر وہ شیرہ شراب بن گیا، پھر شراب، سرکہ بن گئی اس کا کھانا حلال نہیں، کیونکہ کتے کا لعاب اس میں موجود ہے، وہ سرکہ نہیں بنا، ایسے ہی فتاوی قاضی خان میں ہے، اگر پیشاب شراب میں پڑ جائے پھر شراب، سرکہ بن جائے تو پاک نہیں، ایسے ہی خلاصہ میں ہے، نجس سرکہ شراب میں ڈالا گیا، پھر سرکہ بن گیا، نجس ہی رہے گا، کیونکہ نجس متغیر نہیں ہوا، ایسے ہی فتاوی قاضی خان میں ہے، گدھا یا خنزیر نمک کی کان میں گر گئے اور نمک بن گئے، یا بئر بالوعہ (کھاڑ کنواں) مٹی بن گیا، طرفین کے نزدیک سب کے سب پاک ہو گئے، امام ابو یوسف کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک پاک نہیں ہوئے، ایسے محیط للسرخسی میں ہے، انگور کے شیرہ کا گھڑا تھا اس نے جوش مارا اور شدت پیدا ہوئی اور جھاگ آ گیا (یعنی شراب بن گیا) پھر جوش ختم ہو گیا اور ساکن ہو گیا اور گھٹ گیا، پھر سرکہ بن گیا، سرکہ اسی گھڑے میں پڑا رہ گیا اور مدت لمبی ہو گئی، گھڑا پاک ہو گیا، ایسے ہی وہ کپڑا جس میں شراب لگ گئی، اسے سرکہ سے دھو دیا گیا تو پاک ہو گیا ایسے ہی فتاوی قاضی خان میں ہے، نجس تیل صابن میں ڈالا گیا تو اس کی طہارت کا فتوی دیا جائے گا

کیونکہ متغیر ہوگیا، ایسے ہی زاہدی میں ہے'' (فتاوی ہندیہ ۱/ ۴۵، نیز دیکھئے: ردالمحتار ۱/ ۲۳۱)۔

علامہ شامی کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف وصف بدل جانا انقلاب حقیقت نہیں ہے۔

ظاہر ہے کہ اشیاء کے اوصاف تین ہیں، رنگ، بو، مزہ اور گاڑھا و پتلا ہونا، اشیاء کا مزاج وطبیعت کہلاتا ہے، لہذا اگر اوصاف ثلاثہ بھی بدل جائیں، طبیعت بھی بدل جائے، لیکن نام نہ بدلے، خواص نہ بدلیں، امتیازات نہ بدلیں، مختصر یہ کہ ایک نئی حقیقت و ماہیت کے ساتھ اس کی تعبیر نہ ہو سکے، تو اسے قلب ماہیت یا استحالہ نہیں کہہ سکتے، ناپاک چیز پاکی کا حکم نہیں اختیار کر سکتی۔

چند گرام شراب میں چند کلو پانی یا عرق گلاب، عرق کیوڑہ ملا دیا جائے، ظاہر ہے کہ شراب کے اوصاف ثلاثہ رنگ، بو، مزہ، تبدیل ہو جائیں گے، پھر بھی اسے طہارت کا حکم نہ ملے گا، کیونکہ یہ تحلیل ہے، استحالہ یا انقلاب نہیں۔

بعض صورتیں جن میں انقلاب ماہیت مانی گئی

سابقہ تفصیلات سے یہ بات واضح ہوچکی ہے کہ شراب، سرکہ بن جائے تو انقلاب ماہیت ہے، اسی طرح گوبر ولید، پاخانہ جل کر راکھ ہو جائے تو انقلاب ماہیت ہے، کتا و خنزیر وغیرہ نمک کی کان میں گر کر نمک بن جائیں، نجس مٹی کے برتن بنا کر پکا دئے گئے، اینٹ بنا کر پکادی گئی تو انقلاب ماہیت ہے، نجس تیل سے صابن بن گیا تو انقلاب ماہیت ہے، حتی کہ مردار کی چربی اور خنزیر کی چربی سے صابن بن گیا تو بھی انقلاب ماہیت ہے (ردالمحتار ۱/ ۲۳۱، فتاوی دار العلوم دیوبند ۱/ ۲۲۵، عزیز الفتاوی ۱، ۲/ ۲۳، فتاوی رحیمیہ ۴/ ۱۵۹، احسن الفتاوی ۲/ ۹۱)۔

گندے پانی سے بنائے ہوئے نمک میں انقلاب ماہیت ہے (احسن الفتاوی ۲/ ۸۲)۔

بچھو جل کر راکھ ہوگیا، قلب ماہیت ہو جانے کی وجہ سے حلال ہے (امداد الفتاوی ۴/ ۱۰۱)۔

بعض صورتیں جن میں انقلاب ماہیت نہیں مانی گئی

کتے نے انگور کے شیرہ میں منہ ڈالا، شیرہ شراب بنا دیا گیا، پھر شراب سرکہ بن گئی تو یہ انقلاب ماہیت نہیں ہے، کیونکہ کتے کا لعاب اس میں موجود ہے، وہ سرکہ نہیں بنا، پیشاب، شراب میں پڑ گیا۔ شراب کا سرکہ بن گیا، انقلاب ماہیت نہیں ہوا، پیشاب اس میں موجود ہے، نجس سرکہ شراب میں ملا، شراب سرکہ بن گئی، پاک نہیں ہوئی، انقلاب ماہیت نہیں ہے، ناپاک سرکہ اس میں موجود ہے (فتاویٰ عالمگیری ۱/ ۴۵)۔

ناپاک خشک انگور کا شیرہ بن گیا، ناپاک دودھ کا گویا یا پنیر بن گیا، ناپاک گیہوں کا آٹا بن گیا، آٹے کی روٹی پک گئی، قلبِ ماہیت نہیں ہوا، سب ناپاک ہیں (ردالمحتار ۱/ ۳۳۱)۔

پیشاب سے بنائے گئے نمک میں انقلاب ماہیت نہیں، ہاں البتہ اگر پیشاب نمک میں گر کر نمک بن جائے تو انقلاب ماہیت ہے (نظام الفتاوی)۔

پیشاب کو فلٹر کر کے اس کو مثل پانی اسی طرح کر دیا گیا جس طرح سمندر کا کھارا پانی میٹھا بنایا جاتا ہے تو انقلابِ ماہیت نہیں ہوا۔ پیشاب نجس العین ہے جو بچا ہوا ہے، وہ بھی پیشاب ہی ہے (نظام الفتاوی)۔

تاڑی بسکٹ میں ڈالی گئی، قلب ماہیت نہیں ہوا (فتاوی محمودیہ ۱۱/ ۱۹۱)۔

برش میں سور کے بال لگانا قلب ماہیت نہیں ہے (کتاب مذکور ۱۲/ ۳۷۲)۔

گندھک کو پیشاب میں اتنا پکایا گیا کہ پیشاب باقی نہیں رہا تو بھی گندھک ناپاک ہے، قلب ماہیت نہیں ہوا (فتاوی دارالعلوم دیوبند ۱/ ۳۶۲)۔

دواؤں اور معجون وغیرہ میں نجس اشیاء کا استعمال انقلابِ ماہیت نہیں ہے، دواء کے مجموعی اثر اور خاصیت کو انقلابِ عین نہ کہا جائے گا (فتاویٰ دارالعلوم دیوبند ۱/ ۳۶۱)۔

انقلابِ ماہیت اور موروثی خصوصیات کا معاملہ

انقلابِ ماہیت سے گزرنے والی چیز، خواہ نجس العین ہو (مثلاً شراب، گوبر ولید، پاخانہ، خنزیر، مردار، بہتا خون وغیرہ) یا غیر نجس العین (مثلاً کتا، ہاتھی، نجس تیل، نجس چربی، نجس پانی وغیرہ) سب کا حکم یکساں ہے، انقلاب کے بعد سب کو پاک قرار دیا جائے گا۔

خواہ تبدیلی کے بعد، جن اشیاء سے مل کر یہ بنی ہوان کا کوئی اثر اور کوئی خاصیت اس میں برقرار نہ ہو یا یہ نئی پیدا ہونے والی شئ اپنی اصل سے موروثی طور پر کچھ خصوصیات اور کیفیات کو برقرار رکھتی ہو، دونوں صورتوں کا حکم یکساں ہوگا۔

لیکن خیال رہے کہ حکم کی یکسانیت اس وقت ہوگی جب اس پر استحالۂ عین یا انقلاب ماہیت پورے طور پر صادق آجائے، اس مفہوم کے صادق آجانے کے بعد طہارت کے حکم میں دونوں کے مابین کوئی فرق نہ ہوگا۔

اس کی مزید وضاحت کے لئے ناپاک تیل سے بنے صابن کے مسئلہ کو لیجئے۔ صابن بنانے کے لئے تیل و چربی کا استعمال ہوتا ہے، کسی بھی صابن میں چکناہٹ اور جھاگ تیل و چربی کے ذریعہ ہی پیدا ہوتی ہے، پھر الگ الگ تیلوں کی الگ الگ خصوصیات ہیں جو صابن بنانے میں اپنا اظہار کرتی ہیں۔ صابن بنانے والی کتابوں میں یہ تفصیلات موجود ہیں۔

جب کوئی تیل یا چربی صابن کی شکل اختیار کرے گی تو اس صابن میں تیل و چربی کی موروثی خصوصیات (چکناہٹ، جھاگ اور پانی کو جذب کرنے کی صلاحیت) ضرور برقرار رہیں گی، اس وجہ سے کہ وہ نجس العین ہے یا غیر نجس العین ہے، صابن بن جانے کے باوجود موروثی خصوصیات ختم نہ ہوں گی۔

لہذا جب کتب فقہ وفتاویٰ میں ناپاک تیل کی طرح، مردار کی چربی اور خنزیر کی چربی، صابن بن جانے پر تحول عین قرار دے کر طہارت کا حکم رکھتی ہے جب کہ ایک (ناپاک تیل) غیر

نجس العین ہے، اور دوسرا (مردار کی چربی اور خنزیر کی چربی) نجس العین ہے،اور موروثی خصوصیات (چکناہٹ، جھاگ وغیرہ) دونوں میں برقرار ہے، اس سے معلوم ہوا کہ موروثی خصوصیات کی برقراری کے باوجود طہارت کا حکم نجس العین اور غیر نجس العین ہر ایک پر لگے گا۔

اسی طرح گوبر ولید اور پاخانہ کا معاملہ ہے، بئر بالوعہ ہے، مٹی بن جانے پر انقلاب ماہیت کی وجہ سے طاہر قرار پاتے ہیں، جب کہ اس مٹی کو خالص مٹی نہیں کہا جاتا ہے بلکہ کھاد کہا جاتا ہے، اور اس مٹی (کھاد) میں موروثی خصوصیات (نباتات کو نشو نما دینے کی صلاحیت) موجود ہوتی ہیں۔

ان تمام باتوں سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ہر چیز میں دو طرح کے خواص ہوتے ہیں: ظاہر کچھ اور باطنی کچھ، تحول عین یا انقلاب ماہیت کے نتیجہ میں ظاہری خواص کا ختم ہو جانا ضروری ہے، باطنی خواص (موروثی خصوصیات) کا ختم ہونا ضروری نہیں ہے، اور اس معاملہ میں نجس العین وغیر نجس العین دونوں برابر ہیں۔

قلب ماہیت کے اسباب

قلب ماہیت کبھی کبھی بذاتِ خود ہوجاتی ہے، جیسے خون کا مشک بن جانا، شراب کا سرکہ بن جانا، گوبر ولید کا مٹی بن جانا، اور کبھی کبھی کسی دوسری چیز کے واسطے سے ہوتی ہے، جیسے شراب میں کوئی ایسی چیز ڈال دی جائے جس سے وہ سرکہ بن جائے، مثلاً پیاز ڈالنا، دھوپ یا دواء وغیر کے ذریعہ قلبِ ماہیت جیسے چمڑے کی دباغت، جلانا، جیسے لید و گوبر کا راکھ بن جانا، خلط کے نتیجہ میں استہلاک عین جیسے ناپاک تیل کا صابن بن جانا، ناپاک چیز کا کسی پاک چیز میں پڑ کر وہی چیز بن جانا جیسے خنزیر کا نمک کی کان میں گر کر نمک بن جانا، وغیرہ وغیرہ۔

اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ کسی کیمیاوی عمل سے کوئی چیز اس طرح بدل دی جائے کہ وہ بالکلیہ دوسری حقیقت و ماہیت بن جائے۔

فلٹریا کشید کرنے کا عمل

فلٹر یا کشید کرنے کے عمل کو انقلابِ ماہیت نہیں کہہ سکتے، کیونکہ اس کے نتیجہ میں شئ کی خصوصیات، اثر انگیزی وغیرہ بدلتی ہیں، شئ کی حقیقت و ماہیت نہیں بدلتی۔ یہ صرف ایک تحلیل وتجزیاتی عمل ہے، کسی شئ کے اجزاء میں سے بعض کو علاحدہ کر لینا ہے، ناپاک پانی کے ہر ہر جزء میں ناپاکی اور نجاست حلول کئے ہوئے ہوتی ہے، کسی تجزیاتی عمل سے اگر بظاہر ناپاک اجزاء نکال دیئے جائیں تو بھی ان کا جو اثر پانی میں سرایت کر چکا ہے وہ پانی کو ناپاک بنا چکا ہے، اس کے پاک ہونے کی اس کے سوا کوئی صورت نہیں کہ وہ ماءِ کثیر میں ملا دیا جائے۔

اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ نے اپنے گیارہویں سمینار منعقدہ مکہ مکرمہ ۱۹۸۹ء میں ایسے پانی کے پاک ہونے کا جو فیصلہ کیا ہے (اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے تیرہویں سمینار کے عرض مسئلہ بابت انقلاب ماہیت ر ۲ پر اس فیصلہ کا ذکر ہے) احقر کی نگاہ میں محل نظر ہے۔

البتہ جہاں نجاست اور شئ نجس، دونوں کا امتیاز ممکن ہو وہاں نجاست کو الگ کر دینا، اس شئ کو پاک بنا دے گا، جیسے چمڑے سے جب نجس رطوبت ختم کر دی جائے تو چمڑا پاک ہو جائے گا، خواہ وہ مردار کا چمڑا ہو یا مذبوح جانور کا۔

مرکب دواؤں اور مرکب اشیاء کا حکم

مرکب دوائیں جو مختلف اجزاء و عناصر کو ملا کر تیار کی جاتی ہیں، خواہ جامد ہوں یا سیال، ان کے خلط و اختلاط کو ''انقلاب حقیقت و استحالہ'' نہیں کہہ سکتے، کیوں کہ مجموعی تاثیر اگر چہ بدل جاتی ہے، مگر ہر جزء اپنی جملہ صفات و خواص کے ساتھ موجود رہتا ہے انہی صفات و خواص کے مجموعہ سے نئی تاثیر پیدا ہوتی ہے، اسے تحویل کہہ سکتے ہیں، یعنی حل ہو جانا، لیکن قلب ماہیت نہیں کہہ سکتے۔ دواؤں کے مجموعی اثر اور خاصیت کو انقلاب عین نہ کہا جائے گا (فتاوی دار العلوم دیوبند ار ۳۰۲)۔

دواؤں کے علاوہ دیگر اشیاء میں نجس تیل یا مردار کی چربی یا خنزیر کی چربی سے بنے صابن کی طہارت کا مسئلہ سابقہ عبارت میں متعدد مقامات پر گذر چکا ہے۔بسکٹ میں ایسی چربی ملانا قلب ماہیت نہیں ہے، فتاوی محمودیہ ۱۱/ ۱۹۱ پر ایک مسئلہ موجود ہے جس میں بسکٹ میں تاڑی ملانے کو قلب ماہیت تسلیم نہیں کیا گیا، اس کے پیش نظر بسکٹ میں خنزیر یا مردار کی چربی کے استعمال کو بھی قلب ماہیت نہیں کہا جا سکتا۔

ٹوتھ پیسٹ یا ٹوتھ پاؤڈر وغیرہ میں چونکہ اجزاء کی صرف تحلیل ہوتی ہے، استحالہ نہیں ہوتا، اس لئے خنزیر کی ہڈی ہو تو حرام ہے، استعمال نہ کی جائے۔ دیگر جانوروں کی ہڈیوں میں مذبوح جانوروں کی ہڈیاں تر وخشک، دونوں کا استعمال جائز ہے، مردار کی ہڈیوں کا خشک ہونے پر استعمال جائز ہے۔ کتے کی خشک ہڈی بھی استعمال نہ کرنا ہی بہتر ہے (فتاوی عالمگیری ۵/ ۳۵۴ کتاب الکراہیہ)۔

الکحل کی حقیقت

موجودہ زمانہ میں بہت سی دواؤں اور بہت سی چیزوں میں الکحل استعمال ہوتا ہے، ہومیوپیتھی کی کوئی دوا الکحل سے خالی نہیں ہوتی، اسی طرح ایلوپیتھی میں بھی اس کا استعمال ہے، کھانے کی چیزوں بسکٹ اور شربت میں بھی اسے استعمال کیا جاتا ہے، بعض سینٹ اور خوشبو اور خاص طور سے اسپرے میں الکحل ڈالا جاتا ہے۔

لہذا سب سے پہلے اس کی حقیقت میڈیکل سائنس دانوں کے بیانات کی روشنی میں واضح کی جاتی ہے، اس کے بعد اس کا حکم بیان کیا جائے گا۔

ڈاکٹر محمد علی بار کہتے ہیں:

''یہ دراصل عربی لفظ ''الغول'' کی تحریف ہے، ''غول'' عربی میں نشہ اور درد کی اس

کیفیت کا نام ہے جو شراب سے پیدا ہوتی ہے، اللہ تعالی نے جنت کی شراب سے اس وصف کی نفی کرتے ہوئے فرمایا: "لا فيها غول ولا هم عنها ينزفون" (سورہ صافات: ۴۷) (نہ اس میں درد سر ہوگا نہ اس سے عقل میں فتور آئے گا)۔

اہل مغرب نے اس لفظ کو عربی سے نقل کر کے "الکحل" بنا دیا۔

الکحل کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے "الکحل ایک بے رنگ، بخار بن کر اڑ جانے والا سیال ہے جو کاربن ہائیڈوریٹ و آکسیجن اور ہائیڈروجن کے ساتھ کاربن کے مرکب میں خمیر اٹھنے سے حاصل ہوتا ہے۔

الکحل ایک ایسا نامیاتی مرکب (Organic Comound) ہے جو گیس کی تین اقسام کاربن، ہائیڈروجن اور آکسیجن سے مل کر بنتا ہے۔الکحل کی دو قسمیں ہیں:

۱- میتھائل الکحل (Mathyl Alcohal)

۲- ایتھائل الکحل۔

الکحل کی عام خصوصیات میں سے یہ ہے کہ زیادہ تر الکحل بے رنگ اور رقیق ہوتے ہیں، اس میں ایک مخصوص قسم کی بو اور آتشی ذائقہ ہوتا ہے، عام الکحل پانی سے ہلکے ہوتے ہیں، اور پانی میں مکمل طور پر حل ہو جاتے ہیں۔

میتھائل الکحل نوعیت کے اعتبار سے زہریلا اور نشہ آور ہوتا ہے، اگر اس کو پینے میں استعمال کیا جائے تو اس سے اندھا پن بلکہ موت واقع ہو سکتی ہے، یہ ہلکے شعلے کے ساتھ جلتا ہے اس کا استعمال پینٹ اور لکڑی کی پالش کو حل کرنے، مختلف عطریات اور دواؤں میں بطور پگھلانے والے مادہ کے استعمال ہوتا ہے۔

ایتھائل الکحل بھی نشہ آور ہوتا ہے، اور بہت تیزی سے اڑ جانے والا مادہ ہوتا ہے، یہ شراب کی روح اور اس میں سکر پیدا کرنے کا سبب ہے۔

الکحل کی اقسام میں سب سے زیادہ استعمال ایتھائل الکحل ہی کا ہوتا ہے، ایتھائل الکحل دوطرح سے بنایا جاتا ہے:

۱-شکر یا نشاستہ کو خمیر کر کے۔

۲- ایتھین میں پانی ملا کر (Hydrotion) زیادہ تر ایتھائل الکحل مولاسیس (Molasses) سے تیار کیا جاتا ہے، مولاسیس ایک گہرے رنگ کے گاڑھے شربت کی طرح کا رقیق ہوتا ہے، جو گنے کے رس سے شکر کے دانے بنانے کے دوران دانے بننے کے بعد بچارہ جاتا ہے (ہمارے علاقہ میں اسے ''چوٹا'' (واؤ مجہول کے ساتھ) کہتے ہیں)۔ مولاسیس کے اندر اس کے بعد بھی تقریباً ۳۰ فیصد شکر موجود ہوتی ہے جس کو دانوں کی شکل میں تبدیل نہیں کیا جاسکتا ہے، لہذا خمیر کے عمل کے نتیجہ میں مولاسیس میں موجود شکر کو ایتھائل میں تبدیل کرلیا جاتا ہے۔

ایتھائیل کا استعمال پینٹ، وارنش، دوائیں، رنگ، صابن اور مصنوعی ربڑ بنانے میں ہوتا ہے، اس کے علاوہ دیگر مقاصد کے لئے بھی اس کا استعمال کیا جاتا ہے، جیسے پٹرول کے بدل کے طور پر موٹر کار کو چلانے کے لئے بھی مستعمل ہے، ایتھائیل کو جراثیم کش کے طور پر زخموں کو صاف کرنے اور سرنج وغیرہ صاف کرنے کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔

الکحل آمیز مشروبات میں ایتھائیل استعمال کیا جاتا ہے، ایتھائیل کو محلول کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا ہے، نیز غیر منجمد رکھنے والے مرکبات (Anti Freege Mixtures) بنانے کے لئے بھی اس کا استعمال ہوتا ہے، الکحل کا استعمال دواؤں کو پگھلانے میں بھی ہوتا ہے، کچھ دوسری دواؤں میں صرف ایک خاص لذت پیدا کرنے کی غرض سے ملایا جاتا ہے، مختلف قسم کے انجکشن میں ایتھائیل کا استعمال ہوتا ہے، کھانسی کے شربت میں بھی استعمال ہوتا ہے، جب کہ ایلوپیتھک دواؤں میں الکحل کا استعمال احساس کو دبانے کے لئے ہوتا ہے۔

مندرجہ بالا تفصیلات کی روشنی میں الکحل کی بابت درج ذیل حقائق سامنے آتے ہیں:

۱- الکحل ایک نشہ آور مرکب ہے۔

۲- یہ مختلف اقسام کی گیہوں سے مل کر بنتا ہے، نیز مولاسیس سے بھی تیار کیا جاتا ہے۔

۳- مولاسیس گنے کے رس سے نکلنے والا ایک گاڑھا رقیق مادہ ہے۔

۴- الکحل کا استعمال دواؤں کو پگھلانے والے مادہ کے طور پر نیز ایک خاص لذت پیدا کرنے کے لئے ہوتا ہے۔

۵- الکحل احساس کو کم کرنے کے لئے بھی دواؤں میں ملایا جاتا ہے (عرض مسئلہ بابت انقلاب ماہیت/ ۶-۸ مرتب محمد فہیم اختر ندوی)۔

الکحل کا حکم

الکحل سے متعلق جو تفصیلات مذکور ہوئیں ان میں سے خشک دواؤں (ٹیبلٹ یا پاؤڈر) خشک رنگ جو پاؤڈر کی شکل میں ہو، صابن اور مصنوعی ربڑ بنانے میں الکحل کا استعمال استحالہ عین اور قلب ماہیت قرار دیا جاسکتا ہے۔

لیکن سیال ماہیت کی شکل والی دوائیں، سیال و پیسٹ کی شکل کے رنگ، ہاتھ منہ دھونے یا کپڑا دھونے کے ایسے صابن جو سیال یا پیسٹ کی شکل میں ہوں، ان میں الکحل کا استعمال قلب ماہیت نہیں ہے۔

اس طرح پینٹ، وارنش، ٹوتھ پیسٹ، خمیر اٹھانے میں اور ہومیوپیتھی میں الکحل کا استعمال قلب ماہیت نہیں قرار دیا جاسکتا، تحلیل یا حل ہوجانا کہہ سکتے ہیں۔

کیونکہ مذکورہ استعمالات میں الکحل اپنی پوری خصوصیت کے ساتھ باقی رہتا ہے۔ البتہ جن مواقع پر الکحل کے استعمال کو قلب ماہیت نہیں قرار دیا جاسکتا، وہاں بھی بعض صورتوں میں جواز کی شکل بنتی ہے۔ جب وہ انگور، کشمش یا کھجور سے تیار نہ کیا گیا ہو، ان کے علاوہ چیزوں

مثلاً جو، گندم، جوار، مولاسیس (چوٹا) وغیرہ سے بنا ہو۔

اس سلسلہ میں مولانا رشید احمد اور مفتی نظام الدینؒ کے فتاوی قابل توجہ اور لائق دید ہیں (دیکھئے: احسن الفتاوی ۲/ ۹۵، منتخبات نظام الفتاوی ۱/ ۳۵۲، امداد الفتاوی ۴/ ۲۰۹، ۲۱۰)۔

دواؤں میں خون کا استعمال

بعض ادویات میں جانوروں کے خون کا استعمال ہوتا ہے، سمت اور زہر کو ختم کرنے کے لئے جانوروں کے خون سے انٹی باڈی (Antibody) ٹیکے بنائے جاتے ہیں۔

مریض کے خون میں ہیموگلین (Hemoglobin) کی کمی دور کرنے کے لئے جانوروں کے خون سے نکالے گئے ہیموگلوبین کو ایک خاص شکل دے کر بعض ادویات بنائی جاتی ہیں، اور ایسے مریضوں کو استعمال کرائی جاتی ہیں۔

ان ادویات کے بنانے کی تفصیلات فراہم نہ ہوسکیں اس لئے یہ بتانا مشکل ہے کہ کون سی صورت قلب ماہیت ہے، کون صرف تحلیل و تجزیہ ہے۔

خون، خواہ مذبوح جانور کا ہو یا غیر مذبوح کا، نجس العین ہونے کی وجہ سے حرام ہے، جس دوا میں پڑا ہو وہ دوا بھی حرام ہے، خارجی و داخلی کوئی استعمال جائز نہیں۔

البتہ اگر کسی دوا میں قلب ماہیت اور استحالہ عین صادق آجائے تو پاک و حلال ہو جائے گا، لیکن صرف تحلیل و تجزیہ ہو تو نجس العین کا حکم باقی رہے گا، اور اسی صورت میں اجازت ہوگی جہاں حاجت وضرورت کے تحت حرام و نجس اشیاء سے علاج کی گنجائش ہو جاتی ہے۔

خیال رہے کہ جب حرمت ہوگی تو خارجی و داخلی ہر استعمال کی حرمت ہوگی اور جب اجازت و حلت ہوگی تو داخلی و خارجی ہر استعمال کی اجازت و حلت ہوگی۔

جلاٹین کیا ہے؟

انقلاب ماہیت کے تحت جلاٹین کی حقیقت و ماہیت کو سمجھنا ضروری ہے، تاکہ غور کیا جاسکے کہ جلاٹین میں انقلاب ماہیت، استحالہ عین، خلط واستہلاک کا تحقق ہے یا نہیں؟

یہ تحقیق اس لئے ضروری ہے کیونکہ موجودہ دور میں جلاٹین کا استعمال کثرت سے ہورہا ہے، اور بے حد عام ہے، ہر کس وناکس اس سے دوچار ہوتا ہے، ہر ایک کو اس کے متعلق حلت وحرمت کا مسئلہ معلوم کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔

اس کا استعمال کس طرح عام ہے، اس کے متعلق انسائیکلوپیڈیا آف برٹانیکا کہتا ہے ''جلاٹین کا استعمال جیلی والے گوشت، سوپ، ٹافیاں وغیرہ بنانے کے لئے شکل دیئے ہوئے میٹھے کھانوں مثلاً (جیلی اوراس طرح کے دیگر کھانے)، اور جھاگ دار غذاؤں مثلاً آئس کریم اور پانی کے ساتھ مختلف قسم کے روغن اور چکنائیوں کا مکسچر بنانے کے لئے کیا جاتا ہے۔

اس کے متعلق دیگر واقفین وماہرین کے بیانات یہ ہیں:

''ساؤتھ افریقہ کی ایک مسلم تنظیم ''ساؤتھ افریقن نیشنل حلال اتھارٹی'' کے مطابق مختلف مٹھائیوں اور دودھ سے بنی اشیاء میں اس کا بہت استعمال ہوتا ہے۔ دیگر ماہرین کہتے ہیں کہ سر اور چہرہ میں لگائی جانے والی مختلف قسم کے کریم میں اور آرائشی مصنوعات میں جلاٹین کا استعمال ہوتا ہے۔ دواؤں کی طرف آیئے تو چھ سو سے زائد ایسی دوائیں ہیں جن میں جلاٹین کا استعمال ہوتا ہے۔ ان دواؤں میں کیپسول اور کھانسی دور کرنے والی دوائیں زیادہ ہیں۔ ان کے علاوہ جلاٹین کا استعمال فوٹوگرافی کی فلم، کاغذ، رنگوں اور لیتھوگرافی (پتھر یا دھات سے چھپائی) کے لئے بھی کیا جاتا ہے۔

انٹرنیٹ کی معلومات میں بتایا گیا ہے کہ جلاٹین کی بے شمار خصوصیات، جیسے جیلی بنانا، کسی شیٔ کو گاڑھا کرنا اوراس کو جمانا، فلم بنانے کے لئے اس کی شکل پذیری میں معاون ہوتا اور

اشیاء کو گاڑھا کرنا، کے باعث درج ذیل صنعتوں میں اس کا استعمال ہوتا ہے:

☆ غذا (مٹھائیوں اور دودھ سے بننے والی اشیاء گوشت کی مصنوعات وغیرہ)

☆ دواؤں کی صنعت

☆ فوٹو گرافی

☆ بے شمار تکنیکی استعمالات (عرض مسئلہ بابت انقلاب ماہیت)۔

ایک اور واقف کار یوں لکھتے ہیں:

''میڈیکل میں جلاٹین عام طور پر کیپسول بنانے میں استعمال ہوتا ہے، اس سے نرم اور سخت دونوں قسم کے کیپسول بنائے جاتے ہیں، ان کے علاوہ یہ پیسٹ سرکہ Passted Coffee کے بنانے میں بھی استعمال ہوتا ہے، نیز مصنوعی جوس میں بھی استعمال ہوتا ہے (ڈاکٹر اصغر علی جامعہ ہمدرد نئی دہلی کی پیش کردہ تحقیق)۔

ایک اور وضاحت یہ ہے:

''ماہرین کے مطابق سخت قسم کے کیپسول عام طور پر ہڈی اور خنزیر کے گوشت کی پرت سے بنائے جاتے ہیں، کیونکہ خنزیر کے گوشت سے بنا جلاٹین کیپسول میں شفافیت اور لچک پیدا کرتا ہے (محمد فہیم اختر ندوی عرض مسئلہ بابت انقلاب ماہیت / ۱)۔

یہ تو جلاٹین کے استعمال کی عمومیت ہوئی، ظاہر ہے کہ شاید ہی کوئی بچ جائے جسے جلاٹین کسی نہ کسی طور پر استعمال کرنے کی نوبت نہ آئے، ورنہ ہر ایک کا سابقہ پڑتا ہے، یا پڑ سکتا ہے۔

ماہرین بتاتے ہیں کہ جلاٹین حاصل ہونے کے عام ذرائع جانوروں کی ہڈیاں اور کھالیں ہیں، جن میں خنزیر کی کھال بھی شامل ہے۔ اس کے خام مال میں گائے، بھینسوں کی ہڈیاں، (سو فیصد) خنزیر کی کھال ۴۲ فیصد اور گائے بھیسوں کی کھال ۲۷ فیصد استعمال

ہوتی ہے۔

جلاٹین دوطرح سے پایا جاتا ہے، دانوں کی شکل میں اور باریک سفوف کی شکل میں، یہ بے بو اور بے ذائقہ ہوتا ہے، یہ بہ آسانی ہضم ہوجاتا ہے، یہ خالصتاً ایک پروٹینی غذا ہے، یہ جانوروں کے کولاجین (Collagen) سے حاصل کیا جاتا ہے، کولاجین جانوروں کی کھال اور ہڈیوں میں پایا جانے والا پروٹین ہوتا ہے، جلاٹین غیر زہریلا ہوتا ہے، جلاٹین کی طبعی خصوصیات براہ راست جانوروں، کے کولاجین اور اس میں استعمال کئے گئے کیمیاوی مادوں وغیرہ سے متعلق ہوتی ہیں (حوالہ مذکور)۔

جلاٹین کا حکم

جلاٹین بنانے کے جو طریقے ماہرین کی تحریروں سے معلوم ہوئے، ان میں سے کسی بھی طریقہ پر انقلابِ ماہیت اور استحالۂ عین کی تعریف صادق نہیں آتی ہے، کیونکہ ہر صورت میں عین یعنی اصل مادہ موجود ہے، خواہ اسے گوند کی شکل دیدی گئی ہو یا برادہ اور پاؤڈر کی، لیکن یہ برادہ اور پاؤڈر یا گوند اور لئی اسی چمڑے اور ہڈی یا گوشت کی ہی ہے، اس کے اوصاف بدلے ہیں، حقیقت نہیں بدلی۔

اسے تحلیل و تجزیہ کہہ سکتے ہیں، انقلاب ماہیت و حقیقت نہیں کہہ سکتے، یہ ایسے ہی ہے جیسے پیشاب کو فلٹر کردیا جائے، اس سے اس کی شوریت و تیزابیت وغیرہ ختم ہوجائے گی۔ مثل پانی ہوجائے گا، جیسے سمندر کے کھارے پانی سے نمکینی ختم کرکے میٹھا بنادیتے ہیں، اس میں اصل مادہ ختم نہیں ہوتا، نہ اس میں کوئی ایسا تغیر آتا ہے جسے انقلابِ ماہیت و حقیقت اور استحالۂ عین قرار دیا جائے۔ بعض ماہرین کا یہ جملہ:

"جلاٹین مختلف چیزوں سے حاصل کیا ہوا ایک (Product) ہے، جو کہ جانوروں کی

آنتوں، ہڈیوں اور کھالوں کو ایک خاص شکل میں دینے کے بعد حاصل ہوتا ہے جو کہ کبھی بھی اپنی اصلی حالت میں واپس نہیں ہوتا''۔

آنتوں کی جلاٹین کا طریقہ میں اندازہ یہ ہے کہ وہی ہوگا جو کھالوں اور ہڈیوں کا مذکور ہوا، صرف تحلیل وتجزیہ ہی ہے، جب اصل مادہ ختم نہ ہوگا، تو اسے انقلاب ماہیت نہ کہہ سکیں گے۔

البتہ اگر آنتوں کی جلاٹین کا کوئی اور طریقہ ہوتو ماہرین کی وضاحت کے بعد اس پر بھی غور کیا جاسکتا ہے، فی الحال تو اسے بھی قلب ماہیت قرار دینے کی گنجائش نظر نہیں آتی۔

اپنی اصل حالت میں واپس نہ ہونے سے کچھ فرق نہیں پڑتا، پیشاب، فلٹر کرنے کے بعد اپنی اصل حالت میں واپس نہیں ہوگا، ناپاک خشک انگور کا شیرہ بن گیا تو انقلابِ ماہیت نہیں ہے۔ حالانکہ وہ خشک انگور اب اپنی اصل حالت میں واپس نہیں ہوسکتا، یا دودھ کا کھویا بن گیا، ناپاک گندم کا آٹا پس گیا، آٹے کی روٹی پک گئی، انقلاب ماہیت نہیں ہوا، جب کہ دودھ اور گندم اب اصل حالت میں واپس نہیں ہوسکتے۔

لیکن بہر حال انقلابِ ماہیت و استحالۂ عین نہ ہونے کے باوجود جلاٹین کی بعض صورتیں جائز ہیں اور بعض ناجائز، تفصیل یہ ہے:

۱- خشک ہڈی جو خنزیر کی نہ ہو، خواہ کسی بھی مردار یا مذبوح جانور کی ہو اس کی جلاٹین استعمال کرنا جائز ہے (دیکھئے: ہدایہ ۳/ ۵۵ باب بیع الفاسد، فتاوی ہندیہ ۵/ ۳۵۴ باب الکراہیۃ وغیرہ)۔

۲- مذبوح جانور کی تر ہڈی اور اس کی کھال اور مردار جانور کی دباغت شدہ کھال کی جلاٹین استعمال کی جاسکتی ہے۔

۳- ماکول اللحم جانور کی آنت کی جلاٹین استعمال کی جاسکتی ہے۔

۴- خنزیر کی کھال اور اس کی خشک وتر ہڈی کی جلاٹین جائز نہیں، اسی طرح مردار جانور کی تر ہڈی اور غیر دباغت شدہ کھال اور اس کی آنت کی جلاٹین جائز نہیں ہے۔

کتے کی خشک وتر دونوں ہڈی سے بنی جلاٹین جائز نہیں ہے۔

جلاٹین کے خارجی وداخلی استعمال اور کھانے پینے کی اشیاء اور دیگر چیزوں میں برتنے کے سلسلے میں یہ خیال رکھنا بھی ضروری ہے کہ پاک ہوجانے سے اس کا حلال ہونا لازم نہیں آتا۔ ہوسکتا ہے کہ ایک چیز کسی صورت حال کے نتیجہ میں پاک قرار دی جائے مگر کھانا حلال نہ ہو۔

درمختار میں ہے:

''دباغت کے بعد مردار کی کھال سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے کیونکہ وہ پاک ہوجاتی ہے، لیکن کھانے کے علاوہ کاموں میں فائدہ اٹھایا جائے اگرچہ ماکول اللحم مردار جانور کی ہی کھال ہو۔ صحیح مذہب یہی ہے کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے کہ تم پر مردار حرام کیا گیا ہے، اور یہ کھال اسی مردار کا جزء ہے، مجمع میں ہے کہ ہم نجس تیل کو بیچنے اور کھانے کے علاوہ دوسرے کاموں میں اس سے فائدہ اٹھانے کی اجازت دیتے ہیں لیکن مردار کی چربی بیچنے اور فائدہ اٹھانے کی اجازت نہیں دیتے'' (الدرالمختار ورد المحتار ۴؍ ۳۸)۔

علامہ ابن عابدین شامی اس کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''بعض فقہاء کہتے ہیں کہ ماکول اللحم مردار جانور کی کھال دباغت کے بعد کھانا جائز ہے، کیونکہ وہ پاک ہے۔ البتہ غیر ماکول اللحم جانور کی کھال مثلاً گدھے کی کھال بالاجماع دباغت کے بعد بھی کھانا جائز نہیں، اس لئے کہ اس میں دباغت، شرعی ذبیحہ سے زیادہ قوی نہیں، جب شرعی ذبیحہ اس کو مباح نہیں کرتا تو دباغت کیسے مباح کردے گی'' (رد المحتار ۴؍ ۳۸)۔

فضلات سے جانوروں کی غذا تیار کرنا

اب تک گفتگو ان چیزوں کے متعلق تھی جن میں نجس اشیاء کو مختلف مراحل سے گذار کر انسان اپنے استعمال میں لاتا ہے، لیکن اس طرح کی چیزیں انسان نے اپنے لئے ہی تیار نہیں کی

ہیں، جانوروں کے لئے بھی تیار کررکھی ہیں، اسے جانوروں کی پروٹینی غذا کہا جاتا ہے، یہ غذا گیہوں، مکئی کے چور، مختلف پھلوں اور سبزیوں کے چھلکوں، جانوروں اور مچھلیوں کی آلائش، فضلات، خون، نجاست، کھال، ہڈی، آنتوں وغیرہ کو شامل کر کے بنائی جاتی ہے۔

پہلے یہ ساری چیزیں بڑے دیگوں میں پکائی جاتی ہیں، اس طرح ان کے جراثیم ختم ہوجاتے ہیں، پھر انہیں خشک کیا جاتا ہے، پھر پیسا جاتا ہے پھر اس میں وٹامن والی اشیاء ملائی جاتی ہیں ان مراحل سے گذرنے کے بعد:

''سابق نجاست کے اوصاف بدل جاتے ہیں، رطوبت کی جگہ خشکی آجاتی ہے، رنگ دوسرا ہوجاتا ہے اور دوسرے کیمیائی مواد کے اضافہ کی وجہ سے نجاست کی بو ختم ہوجاتی ہے، اب اس کا نام بھی نیا ہوتا ہے اس طرح کہا جاسکتا ہے کہ ان اوصاف میں تبدیلی کی وجہ سے نجاست کی حقیقت بدل گئی اور انقلاب ماہیت ہوگیا'' (عرض مسئلہ بابت انقلاب ماہیت ر ۳)۔

اس معاملہ میں اس بحث میں پڑنے کی ضرورت نہیں کہ مذکورہ مراحل سے گذرنا، انقلاب ماہیت ہے یا نہیں؟ کیونکہ معاملہ جانوروں کی غذا کا ہے، ان کی غذاؤں کے لئے حلت وحرمت کے وہ مسائل نہیں جو انسانوں کے لئے ہیں۔

اگر کوئی جانور (مرغی، بکری، گائے، بھینس) عین نجاست کھالے، یا کھاتا رہے اور اس کے بعد گوشت وپوست میں نجاست کی بدبو نہ پیدا ہو، یا بدبو پیدا ہوجائے تو کچھ دن اس کی خصوصی نگہداشت کرکے، بدبو کے ختم ہوجانے کا یقین ہونے پر کھانا حلال ہوجاتا ہے (درمختار ۵ر ۳۴۰ کتاب الحظر والاباحہ، امداد الفتاوی ۴ر ۱۰۵)۔

تو موجودہ صورت حال میں جب کہ بدبو ہی نہیں ہے اور مختلف مراحل نے اس غذا کو قلب ماہیت کے قریب کردیا ہے (جانوروں کی مذکورہ غذا کے تیار کرنے میں جن مراحل کا تذکرہ کیا ہے اور جو آخری صورت حال بتائی گئی ہے، احقر کے خیال میں وہ قلب ماہیت نہیں بلکہ تحلیل

وتجزیہ ہے، یا خلط واختلاط ہے جو مرکب دواؤں (معجون سرپ وغیرہ میں ہوتا ہے) اس میں بھی شی کے کچھ اوصاف ختم ہوجاتے ہیں، کشید کرنے اور فلٹر کرنے میں بھی کچھ اوصاف ختم ہوتے ہیں مگر یہ انقلاب ماہیت نہیں، اسی طرح نام کی تبدیلی اس نجاست کی نہیں ہوئی، بلکہ مجموعہ کا نام متعین کیا گیا ہے، کیونکہ پہلے وہ مجموعہ بے نام صرف اجزاء ونجاست، چھلکے، ہڈی، چوکر وغیرہ کی شکل میں تھا، اب مجموعہ کا ایک نام پڑ گیا، اسے نجاست کے نام کی تبدیلی نہیں کہہ سکتے، یہ ایسے ہی ہے جیسے مختلف ادویہ سے بنی ہوئی مرکب دوا کا نام رکھا جاتا ہے)۔ ایسی صورت میں جانوروں کے لئے اس غذا کے استعمال میں ممانعت کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی (دیکھئے: امداد الفتاوی ۴/ ۹۱)۔

ناپاک اشیاء کا بدل تلاش کیا جائے

خالق کائنات نے کائنات میں پاک وناپاک اور حلال وحرام دونوں طرح کی اشیاء پیدا کی ہیں، پاک وحلال اشیاء انسان کے لئے سراسر نافع اور فائدہ مند ہیں، ناپاک وحرام اشیاء، مضرت اور غیر نافعیت کا پہلو رکھتی ہیں، اگر ان میں کسی بھی درجہ میں بظاہر کچھ نفع کا بھی پہلو ہو تو وہ انتہائی مغلوب اور ناقابل توجہ ہوتا ہے۔

ان میں نفع کا جو تھوڑا بہت پہلو ہوتا ہے، وہی نفع دوسری حلال وپاک اشیاء میں ان کے مقابلہ میں بدرجہ اتم موجود ہے، ایسا نہیں ہے کہ پاک وحلال اشیاء ان مفید اور نافع اثرات سے خالی ہوں۔

حضرت ابوالدرداء کی اس روایت میں اس کا واضح اشارہ موجود ہے، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے:

"إن الله أنزل الداء والدواء وجعل لكل داء دواء فتداووا ولا تتداووا بالحرام" (ابوداؤد ۲/ ۵۴۰ باب فی الادویۃ لمکروھۃ) (اللہ تعالی نے بیماری اور دوا دونوں پیدا کیا

ہے، اور ہر بیماری کی کوئی نہ کوئی دوا بنائی ہے، لہٰذا دوا علاج کرو لیکن حرام سے علاج نہ کرو)۔

یہ اور اس طرح کی کئی احادیث موجود ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ ہر بیماری کا دنیا میں اللہ نے علاج پیدا کر دیا ہے، یہ الگ بات ہے کہ معالجین اس علاج تک پہنچیں یا نہ پہنچیں، یا تحقیق کرتے کرتے بعد میں پہنچیں۔

اس حدیث میں قابل غور پہلو یہ ہے کہ اس میں یہ بھی بتا دیا گیا کہ ہر بیماری کا علاج موجود ہے، لہٰذا علاج کراؤ، دوسری طرف حرام سے علاج کرانے سے منع بھی کر دیا، اس سے ظاہر ہوا کہ علاج حلال سے بھی ہو سکتا ہے اور حرام سے بھی، لیکن علاج صرف حلال چیزوں سے کرنا کرانا ہے، حرام سے نہیں۔

یہاں سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اگر کسی بیماری کا علاج صرف حرام سے ہی دریافت ہوا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس کا حلال علاج موجود نہیں ہے، حلال علاج تو موجود ہی ہے، یہ الگ بات ہے کہ معالجین انہیں دریافت نہ کر سکے ہوں۔

جب ہر بیماری کا علاج موجود ہے اور علاج کرانے کا حکم بھی ہے اور حرام علاج سے روک دیا گیا، تو اگر اس بیماری کا حلال علاج نہ ہو تو اس بات کی دلیل ہوگی اللہ تعالیٰ نے بندوں کو اسے علاج کا حکم دیا ہے جو موجود ہی نہیں، اور ایسے علاج سے روک دیا ہے جو موجود ہے، اس طرح بندوں کو مشقت اور تکلیف میں ڈال دیا۔

حالانکہ ایسی بات نہیں، علاج کا حکم اور حرام علاج سے ممانعت، دونوں کو ایک دوسرے کے مدمقابل ذکر کرنا واضح دلیل ہے کہ حرام میں جس بیماری کا علاج دکھائی دے رہا ہے وہی علاج حلال میں بھی موجود ہے، اور حلال کو ہی اختیار کرنا ہے، حرام کو نہیں، اور اطباء و معالجین کی ذمہ داری ہے کہ وہ تحقیق و ریسرچ کے ذریعہ ہر بیماری کا حلال علاج تلاش کریں، اس میں انتھک جدوجہد اور کوشش کر کے لوگوں کو حرام علاج سے بچائیں تاکہ وہ حدیث مذکور کے حکم پر عمل

کرسکیں۔اوراس دوسری حدیث پر بھی جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے:

"نهى رسول الله ﷺ عن الدواء الخبيث" (حوالہ مذکور) (رسول اللہ ﷺ نے ناپاک دوا سے منع فرمایا ہے)۔

غیر دینی سماج خصوصاً مغرب میں چونکہ حلال وحرام کا کوئی تصور نہیں اس لئے وہ ہر چیز کو کھانے میں استعمال کرجاتے ہیں اور دوا میں بھی، یہ استعمال خارجی وداخلی ہر طرح ہوتا ہے، خنزیر یا خنزیر کے اجزاء اور اسی کے مثل دوسری چیزیں، ان کے یہاں بکثرت پائی اور استعمال کی جاتی ہیں، لہذا انسانی نفع کی کوئی چیز انہیں تیار کرنی ہوتی ہے تو وہی اشیاء اور اجزاء بے دھڑک استعمال کرلیتے ہیں، لیکن مسلمان طبیب ومعالج ایسا نہیں کرسکتا، اسے ان اشیاء واجزاء کا بدل تلاش کرنا ہے، اور وہ بدل اسی دنیا میں موجود ہے، بہتوں کا تلاش ودریافت آچکا ہے، اور بہتوں کا تلاش کرنے کی ضرورت ہے، اس میں گریز وفرار کی گنجائش نہیں، انسانوں کو حرام وخبیث سے بچا کر حلال وطیب کی طرف لانا بہت بڑا اسلامی، انسانی اور اخلاقی فریضہ ہے جو خاص طور پر مسلمان ڈاکٹرس، اطباء، سائنس دانوں اور محققین پر عائد ہوتا ہے۔

استحالہ کے بعد نجاست وطہارت کے احکام

مولانا ارشاد احمد الاعظمی ☆

یقیناً اسلام شبہہ والی چیزوں سے اجتناب کی تعلیم دیتا ہے، لیکن بلاوجہ وہم میں مبتلا ہونا، اور اللہ کی دی ہوئی نعمتوں سے محرومی اور نفس کو اذیت دینے کو تقویٰ اور دینداری سمجھ لینا بھی اسلام کی نظر میں مذموم ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: "قل من حرم زينة الله التی أخرج لعباده والطيبات من الرزق" (الاعراف: ۳۲) (کہو کس نے حرام ٹھہرایا ہے اللہ کی اس زینت کو جو اس نے اپنے بندوں کے لئے پیدا کی ہیں اور رزق کی پاکیزہ چیزوں کو)۔

دوسری جگہ ارشاد ہے:

"يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا، إن الله لا يحب المعتدين" (مائدہ: ۸۷) (اے ایمان والو جو پاکیزہ چیزیں ہم نے تمہارے لئے حلال کی ہیں ان کو حرام نہ ٹھراؤ اور حد سے تجاوز نہ کرو، اللہ حد سے تجاوز کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا)۔

حد سے تجاوز کرنا وسیع مفہوم کا حامل ہے، حلال کو حرام کرنا اور خدا کی ٹھہرائی ہوئی پاک چیزوں سے اس طرح پرہیز کرنا کہ گویا وہ ناپاک ہیں یہ بجائے خود ایک زیادتی ہے، پھر پاک چیزوں کے استعمال میں اسراف وافراط بھی زیادتی ہے، پھر حلال کی سرحد سے باہر قدم نکال کر

☆ جامعہ اسلامیہ عربیہ ترجمہ والی مسجد بھوپال۔

حرام کے حدود میں داخل ہونا بھی زیادتی ہے، اللہ کو یہ تینوں باتیں ناپسند ہیں، (تفہیم القرآن ا/ ۱۹۹)۔

حلال وحرام اسلام میں

حلال وحرام کے بارے میں اسلام نے بہت واضح اصول متعین کئے ہیں، اللہ تعالی نے طیبات کو حلال اور خبائث کو حرام قرار دیا ہے۔ قرآن میں ہے:

"یا أیھا الناس کلوا مما فی الأرض حلالا طیبا ولا تتبعوا خطوات الشیطان" (بقرہ: ۱۶۸) (لوگو! زمین کی چیزوں میں سے جو حلال و پاک ہیں ان کو کھاؤ اور شیطان کے نقشِ قدم کی پیروی نہ کرو)۔

دوسری جگہ ارشاد ہے:

"یا أیھا الذین آمنوا کلوا من طیبات ما رزقناکم (بقرہ: ۱۷۲) (اے ایمان والو جو پاک چیزیں ہم نے تمہیں بخشی ہیں ان کو کھاؤ)۔

ایک جگہ فرمایا:

" وقد فصل لکم ماحرم علیکم (الانعام: ۱۱۹) (اس نے وہ چیزیں تفصیل سے بیان کردی ہیں جو تم پر حرام ٹھہرائی ہیں)۔

نبی کریم ﷺ کی صفت میں ہے:

"ویحل لھم الطیبات و یحرم علیھم الخبائث (الاعراف: ۱۵۷) (اور ان کے لئے پاکیزہ چیزوں کو حلال کرتے ہیں اور ناپاک چیزوں کو ان پر حرام کرتے ہیں)۔

نجاست استحالہ کے بعد

نجاست جس سے طبیعت کراہت کرتی ہے، بلاشبہ خبائث میں داخل ہے، اور اس کا

استعمال اسلام میں حرام ہے، لیکن نجاست کی ہیئت بدل جانے کے بعد اس کا حکم بھی بدل جاتا ہے، خون مشک بن جائے، شراب سرکہ ہو جائے، غلاظت اور گوبر راکھ یا مٹی میں تبدیل ہو جائیں، ناپاک مٹی سے برتن بنا کر پکا دیا جائے، تو جمہور علماء کے یہاں ان کے استعمال سے روکا نہیں جاتا، اس کی کئی توجیہات کی جاتی ہیں، کبھی اس کو ابتلاء عام کا نتیجہ قرار دیا جاتا ہے، تو کبھی دفع حرج وجہ بیان کی جاتی ہے، اور کبھی استحالہ کو اس کی بنیاد مانا گیا ہے، علماء فقہ کی عبارات میں اس مسئلے میں بڑا اضطراب ہے، لیکن اس حقیقت سے کسی کو انکار نہیں کہ بعض چیزیں جو اپنی اصل اور مادہ کے اعتبار سے نجس تھیں، کچھ تبدیلیوں کے بعد اب قابل استعمال ہیں، جس طرح کہ یہ حقیقت اپنی جگہ قائم ہے کہ کائنات کی ہر شئی تغیر و تبدیلی کے مرحلے سے گزرتی رہتی ہے، اور اس پر طرح طرح کے اوصاف طاری ہوتے رہتے ہیں، کسی مرحلہ میں وہ پاک ہوتی ہے اور کبھی ناپاک قرار پاتی ہے، ہم اس کی موجودہ شکل دیکھ کر ہی اس پر کوئی حکم لگاتے ہیں، وہ اپنی اصل اور مادہ کے اعتبار سے کیا تھی اس سے ہم کو سروکار نہیں ہوتا، جو غذائیں ہمارے استعمال میں آتی ہیں، ان میں کون کون سے اجزاء شامل ہوئے، جو گوشت ہم کھاتے ہیں وہ کیسے تیار ہوا، صحت بخش اور خوش ذائقہ دودھ جو ہم پیتے ہیں وہ کیسے وجود میں آیا، اس کو ہم خاطر میں نہیں لاتے، امداد المفتیین میں ایک استفتاء ہے، سوال کرنے والے نے سوال کیا ہے کہ سرکہ انگور و جامن کو گلا سڑا کر بنایا جاتا ہے، یہاں تک کہ اس میں کرم پیدا ہو جاتے ہیں، پھر صاف کر کے پھر سڑایا جاتا ہے، پھر کیڑے پڑتے ہیں، حالانکہ اکلا اس کا استعمال درست ہے، پھر اس میں کیا وجہ ہے کہ ایسی مکروہ شئی کا استعمال درست و جائز ہوا، اور جواب میں بتلایا کہ اصل وجہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے اپنے رسول کے ذریعہ قولاً و فعلاً اس کو حلال فرمایا:

'' لماروى مسلم فى صحيحه عن جابر مرفوعاً، نعم الأدام الخل، وفى سنن ابن ماجة عن أم سعد: اللهم بارك فى الخل، ولم يفتقر بيت فيه

الخل" (زادالمعاد)۔

باقی عقلی حکمت سو وہ بھی بالکل ظاہر ہے، وہ یہ کہ سرکہ پر جو مختلف قسم کے انقلابات آتے ہیں ان سے اس میں انقلاب ماہیت پیدا ہو جاتا ہے، تمام خواص وآثار بدل جاتے ہیں، تو حکم شرعی بھی بدل جاتا ہے (امدادالمفتیین / ۹۷۱)۔

غرضیکہ استحالہ ایک ایسی حقیقت ہے جس سے انکار ناممکن ہے، مسئلہ صرف یہ ہے کہ اس دائرہ کو کتنی وسعت دی جائے، امام شافعیؒ اور دوسرے ائمہ کے یہاں استحالہ کا دائرہ بہت محدود ہے، وہ خاص خاص حالتوں میں ہی ناپاک چیز کی ہیئت کلیۃ بدل جانے کے بعد اس کو پاک قرار دیتے ہیں، سرکہ بن جانے والی شراب ان میں سے ایک ہے، جس کی پاکی اور قابلِ استعمال ہونے کے بھی قائل ہیں۔

احناف میں امام ابو یوسفؒ کے اقوال سے پتہ چلتا ہے کہ اگر کوئی شی کلی طور پر تبدیل ہو جائے اور تحلیل ہونے کے بعد اس کا نام ونشاں مٹ جائے تب تو وہ طہارت کے قائل ہیں بصورتِ دیگر ان کے بقول وہ چیز نجس باقی رہے گی، گرچہ ابتلاء عام اور دفع حرج کی خاطر اس کے استعمال کی اجازت ہو سکتی ہے۔

امام محمدؒ کے یہاں استحالہ کا دائرہ وسیع ہے اور اسی قسم کی ایک روایت امام ابوحنیفہؒ سے بھی ہے، ان کے یہاں ضابطہ ہے: "الاستحالة تطهر الأعيان النجسة" استحالہ نجس چیزوں کو پاک کر دیتا ہے۔

ابن تیمیہ نے استحالہ کے ذریعہ بالعموم طہارت کی پرزور وکالت کی ہے، وہ کہتے ہیں: استقراء ہم کو بتلاتا ہے کہ وہ ساری اشیاء جن کو اللہ نے خود ایک جنس سے دوسری جنس میں تبدیل کر دیا ہے، ان سے نجاست کا حکم ختم ہو جاتا ہے، اور یہ چیز اتنی واضح ہے کہ اس سے اختلاف کی گنجائش نہیں ہے، کیوں کہ دنیا میں پائے جانے والے سارے اجسام کو اللہ تعالیٰ ایک حالت سے

دوسری حالت میں تبدیل کرتا ہے، اور ایک شکل سے دوسری شکل میں منتقل کر دیتا ہے، اس میں ان کے مواد و عناصر کو نہیں دیکھا جاتا، البتہ وہ چیزیں جو انسان کی تدبیر سے تغیر پذیر ہوتی ہیں جیسے گوبر جلا کر راکھ کر دینا، یا خنزیر کو نمک کی کان میں ڈال کر نمک بنا دینا، تو اس میں مشہور اختلاف ہے، لیکن طہارت والا قول نمایاں اور معقولیت پر مبنی ہے (فتاوی ابن تیمیہ ۲۱/ ۶۰۱)۔

استحالہ کیا ہے

متقدمین علماء اپنی سلامت فہم پر اعتماد کر کے استحالہ کا فیصلہ کرتے تھے، ان کو اس کے معنی کو متیقن کرنے کی ضرورت پیش نہیں آئی، لیکن متأخرین نے مختلف نظائر کو سامنے رکھ کر استحالہ کیلئے ضابطہ مقرر کرنے کی کوشش کی ہے، اور یہ ماننا پڑے گا کہ ان کے درمیان اس سلسلے میں بڑا اختلاف ہے، اور بعض حضرات نے محض استحالہ سے مطمئن نہ ہو کر پاکی کے لئے ابتلاء عام کو بھی اس کے ساتھ جوڑ دیا ہے، فقہاء کی تشریحات سے یہ اندازہ لگانا بھی مشکل ہے کہ استحالہ عین کا ہونا چاہئے یا اس کے اوصاف کا یا اس کے حکم کا۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی ایک جگہ کہتے ہیں: استحالہ کے معنی کسی چیز کا ایک حالت چھوڑ کر دوسری حالت اختیار کر لینے اور بدل جانے کے ہیں، اصول یہ ہے کہ جب کسی شئ کی حقیقت بدل جائے تو اس کا حکم بھی بدل جاتا ہے (قاموس الفقہ ''استحالہ'')۔

دوسری جگہ کہتے ہیں: جب کوئی نجاست اس طرح تحلیل ہو جائے کہ اس کی حقیقت اس کے اثرات، اس کے مقاصد اور اس کے نام تک بدل جائیں تو وہ بھی پاک ہو جاتی ہے (قاموس الفقہ ''آلات تطہیر'' نقلا من الفتاوی الہندیہ)۔

کاسانیؒ کی تعبیر ہے: ''إذا تبدلت أوصافها و معانيها'' (جب اس کے اوصاف و مقاصد بدل جائیں)۔

المصباح المنیر میں ہے: "استحال الشيئ تغير عن طبعه ووصفه" (استحالہ کا معنی ہے چیز کا اپنے مزاج اور وصف سے بدل جانا)، ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے التحول الی الصلاح کے معنی میں لیا ہے، اور علماء کی کثیر تعداد نے التحول إلی الطبیعۃ کے ساتھ تشریح کی ہے۔

پھر علماء نے استحالہ کی جو مثالیں دی ہیں ان میں کہیں اصل تحلیل ہوگئی ہے لیکن وصف باقی ہے۔ کہیں مزاج بدلا ہے اور اصل مادہ اور صفت باقی ہے جیسے شراب جب سرکہ بن جائے، کہیں صفت بدل گئی لیکن جوہر عنصری قائم ہے جیسے غلاظت جب مٹی یا کیچڑ بن جائے۔

مفتی کفایت اللہ صاحب نے اپنے فتاوی میں اس مسئلہ پر ایک لمبی تقریر لکھی ہے، اور بتلایا ہے کہ استحالہ اسی وقت ہوگا جب شئ فی نفسہ اپنی حقیقت چھوڑ کر کسی دوسری حقیقت میں متبدل ہو جائے اور کہا ہے کہ حقیقت بدل جانے کا حکم اسی وقت دیا جاسکتا ہے، کہ حقیقت اولی منتقلیہ کے آثار مختصہ اس میں باقی نہ رہیں، مفتی صاحب کی اس توضیح کی دیوبند کے دو مفتیانِ کرام نے تصویب کی ہے، لیکن مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری نے اس پر سخت تردد کا اظہار کیا ہے، اور یہ رائے دی ہے کہ استحالہ کے لئے مرور زمان لازم ہے (کفایت المفتی ۲/ ۲۸۳، فتاوی خلیلیہ/ ۱۹، ۲۰)۔

ابن تیمیہ کا کہنا ہے کہ نجاست کے آثار رنگ، بو اور مزہ جب تک موجود ہیں وہ چیز خبیث اور حرام ہے، لیکن ان اوصاف کے یکسر ختم ہو جانے کے بعد وہ چیز طیب اور حلال قرار پائے گی (فتاوی ابن تیمیہ ۲/ ۲۸۱)۔

ابو حامد غزالی کہتے ہیں: "عصر اول کے لوگ نجاست آنکھوں سے دیکھ لینے کے بعد ہی اس سے اجتناب کرتے تھے، اور باریک احتمالات کے پیچھے نہیں پڑتے تھے" (احیاء علوم الدین ۱/ ۱۱۳)۔

امام ابوحنیفہؒ کا معروف طریقہ ہے کہ وہ اس قسم کے مسائل کو مبتلی بہ کی فہم پر چھوڑ دیتے

ہیں، اس لئے ان گھتیوں میں الجھے بغیر کہ استحالہ کے لئے صورت وکیفیت کا بدلنا بھی ضروری ہے یا صرف اوصاف کے بدلنے سے یہ عمل مکمل ہو جائے گا اور اوصاف میں بھی سبھی کا بدلنا ضروری ہے یا کچھ کا بدلنا کافی ہے اس چیز کو صالح معاشرہ اور طبع سلیم پر چھوڑ دینا چاہئے، شرنبلالی کہتے ہیں: "ولا تنجس البئر بالبعر والروث والخثى ۔۔ لا أن يستكثره الناظر" (مراقی الفلاح ۷۷) (مینگنی، گوبر اور لید سے کنواں اس وقت تک ناپاک نہ ہوگا جب تک دیکھنے والا اسے زیادہ محسوس نہ کرے)۔

استحالہ کا عمل

انقلاب ماہیت کے لئے ضروری ہے کہ شئ میں خود تغیر کی صلاحیت ہو یا کسی مادہ کو اس میں شامل کر کے یہ صلاحیت پیدا کی جائے، فطری انقلاب ماہیت میں وقت درکار ہوتا ہے، لیکن خارجی ذرائع کے استعمال سے اس عمل میں تیزی آجاتی ہے، اور اس کے لئے کبھی کسی مادہ کی آمیزش کی جاتی ہے، اور کبھی حرارت شمسی سے کام نکال لیا جاتا ہے، اور کبھی آگ کا استعمال کیا جاتا ہے، ملائی جانے والی چیزوں میں نمک، مچھلی، جو، یا گیہوں کی روٹی قدیم زمانے سے متعارف ہے، لیکن آج اس قسم کے اور بھی ذرائع موجود ہیں اور کثرت سے ان کو استعمال میں لایا جاتا ہے، مثلاً ریت کے ڈھیر سے پانی کی صفائی، تیزاب اور دوسرے کیمیل سے شئ کی ہیئت بدل دینا اور اس کے مختلف اجزاء وعناصر کو الگ کر دینا، مشینوں کے ذریعہ رطوبات کو جذب کر لینا یا اڑا دینا، اور ایک ہی چیز کو سائنسی طریقے سے الگ الگ اجزاء میں تقسیم کر کے محفوظ کر لینا۔

فطری طریقے سے استحالہ کو ہر شخص تسلیم کرتا ہے، ابن تیمیہ شراب کے معاملہ میں صرف طبعی استحالہ کو روا رکھتے ہیں، کسی خارجی تدبیر کی اس کے لئے اجازت نہیں دیتے، البتہ دوسری چیزوں میں کوئی قید نہیں لگاتے، وہ کہتے ہیں: "إذا زال الخبث بأي طريق كان حصل

المقصود'' (مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ ۲۱ / ۴۷۸) (جس طرح بھی خبائث دور ہو جائے مقصد حاصل ہو جاتا ہے)۔

امام محمدؒ کے یہاں جن کے قول پر اکثر احناف عمل پیرا ہیں استحالہ میں مطلقاً کوئی قید نہیں، چاہے استحالہ شراب ہی کا کیوں نہ ہو، طحطاوی کہتے ہیں: '' الاستحالة تطهر الأعيان النجسة كالميتة إذا صارت ملحاً والعذرة تراباً أو رماداً والبلة النجسة فى التنور بالا حراق ورأس الشاة ا ذا زال عنها الدم به، والخمر ا ذا خللت كما لو تخللت و الزيت النجس صابوناً'' (مراقی الفلاح علی نور الایضاح / ۸۶، ۸۷) (استحالہ نجس شی کو پاک کر دیتا ہے، جیسے مردار جب نمک بن جائے اور غلاظت جب مٹی یا راکھ بن جائے اور تنور ناپاک نمی جلانے سے، اور بکری کا سرا جب جلانے سے اس کا خون جاتا رہے، اور شراب جب اس کو سرکہ بنا دیا جائے، جس طرح کہ وہ جب خود سرکہ بن جائے اور نجس تیل جب صابن بن جائے)۔

غنیۃ المستملی میں ہے:

''ناپاک مٹی سے جب پیالہ یا ہانڈی بنا کر پکا دیا جائے تو وہ پاک ہو جائے گی، کیونکہ کہ آگ کی وجہ سے نجاست زائل اور ختم ہو گئی'' (غنیۃ المستملی علی منیۃ المصلی / ۱۸۶)۔

نجس العین اور غیر نجس العین کا استحالہ

استحالہ کے معاملہ میں نجس العین اور غیر النجس العین دونوں برابر ہیں، مولانا عبد الحیؒ فرنگی محلی کہتے ہیں: ''کوئلہ ہو جانے کے بعد خنزیر کی ہڈی بھی انقلاب ذات کی وجہ سے پاک ہو جاتی ہے'' (مجموعۃ الفتاوی / ۱۷۰)۔

ابن نجیم کہتے ہیں:

''جل جانے والی چیز پاک ہو جاتی ہے، جیسے گوبر جو آگ میں راکھ بن جائے، کیوں کہ ذات نے بدل کر دوسری حقیقت کا روپ اختیار کرلیا ہے، اس لئے اس کا حکم بدل جائے گا، یہ امام محمد کا قول ہے، امام ابو یوسف ان کے مخالف ہیں، ان کا کہنا ہے کہ آگ جل جانے والی چیز کو پاک نہیں کرتی، کیوں کہ تغیر صرف وصف میں ہوا ہے، ذات برقرار ہے، اس لئے اس نجاست کا سابقہ حکم باقی رہے گا، یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہے جب غلاظت کیچڑ بن جائے اور خنزیر نمک ہو جائے اور امام محمد نے جو رائے ظاہر کی ہے، وہ مختار ہے'' (الاشباہ والنظائر ۲ / ۱۰)۔

مفتی کفایت اللہ صاحب فرماتے ہیں: ''انقلاب عین سے پاک ہو جانا نجس العین اور غیر نجس العین دونوں میں یکساں طور پر جاری ہوتا ہے، خون بھی نجس العین ہے، مشک بن جانے کے بعد پاک ہو جاتا ہے'' (کفایت المفتی ۲ / ۱۸۱)۔

درمختار میں:

"ولا ملح كان حمارا أو خنزيراً ولا قذر وقع في بئر فصار حماة لانقلاب العين به يفتي" (ردالمختار ۱ / ۳۲۶) (اور نہ ہی وہ نمک (ناپاک) ہے جو (اصل میں) گدھا یا خنزیر تھا اور نہ وہ گندگی جو کنویں میں پڑ کر کیچڑ بن جائے انقلاب ذات کی وجہ سے (ناپاک ہے) اسی پر فتویٰ دیا جاتا ہے)۔

شئ کے بنیادی عناصر

کچھ چیزیں ایسی ہیں جو خشک ہونے کے بعد نظر نہیں آتیں ان کو غیر مرئی کہا جاتا ہے، ان کی نمی ان کے وجود کا ثبوت ہے، اور جو چیزیں خشک ہونے کے بعد بھی نظر آتی ہیں، ان میں سے کچھ جسم کے ساتھ ہوتی ہیں اور کچھ جسمانیت سے عاری ہوتی ہیں۔ جن کا جسم نہیں ہوتا، وہ اپنے اوصاف (رنگ، بو، مزہ) اور کیفیات سے پہچانی جاتی ہیں۔ اور جو جسم کے ساتھ ہیں صورت

بھی ان کے بنیادی عناصر میں شامل ہے۔

استحالہ کے لئے کسی شی کا کس حد تک بدلنا مطلوب ہے؟ اس سلسلے میں علماء کی عبارتیں مختلف ہیں، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی فتاوی ہندیہ کے حوالہ سے لکھتے ہیں: ''جب کوئی نجاست اس طرح تحلیل ہو جائے کہ اس کی حقیقت، اس کے اثرات، اس کے مقاصد اور اس کے نام تک بدل جائیں تو وہ بھی پاک ہو جاتی ہے'' (قاموس الفقہ، آلات تطہیر)۔

کاسانیؒ کہتے ہیں:

''وقت گزرنے کے ساتھ نجاست جب متغیر ہو جاتی ہے، اور اس کے اوصاف بدل جاتے ہیں تو وہ امام محمد کے یہاں دوسری شی بن جاتی ہے، اور وہ پاک ہوتی ہے، امام ابو یوسف کے یہاں وہ دوسری شئی نہیں نجس ہی رہتی ہے، امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نجاست جب متغیر ہوگئی اور اس کے اوصاف و مزاج میں تبدیل آگئی تو اس کا نجاست ہونا ختم ہوگیا، کیوں کہ نجاست مخصوص صفات کی حامل شئ کا نام ہے، اس لئے صفات کے منعدم ہونے کے بعد وہ شئ بھی منعدم ہو جائے گی، اس کی مثال وہ خمر ہے جو سرکہ بن جائے'' (بدائع الصنائع ۱ر ۸۵)۔

ابن عابدین تغیر وصف و مزاج کو انقلاب عین اور انقلاب ماہیت قرار دیتے ہوئے ''أما عينها فلا تقبل الطهارة'' کے تحت لکھتے ہیں:

''شراب کے سرکہ بن جانے اور خون کے مشک بن جانے کے مسئلہ سے اشکال وارد نہیں ہونا چاہئے، کیوں کہ شئ کی ذات کا مطلب ہے، اس کی حقیقت اور خمر و خون کی حقیقت بدل چکی اور اس کی جگہ دوسری حقیقت نے لے لی'' (ردالمحتار ۱ر ۲۳۸)۔

دوسری جگہ کہتے ہیں: ''یہ نہ سمجھو کہ وہ ساری چیزیں جو آگ سے گزریں گی پاک ہو جائیں گی، بلکہ مراد یہ ہے کہ آگ سے نجاست کی شکل جب بدل جائے یا اس سے نجاست کے آثار ختم ہو جائیں تو وہ شئ پاک ہوگی، آگے کہتے ہیں: گاڑھے شیرہ میں انقلاب ذات نہیں ہے،

کیوں کہ وہ عصیر ہی ہے جو پکانے سے جامد ہوگیا ہے، اس لئے اس میں صرف وصف بدلا ہے، جیسے دودھ جب پنیر ہوجاتے ہیں، صرف وصف کی تبدیلی نہیں ہے'' (ردالمحتار ۱/ ۳۲۶)۔

اسی طرح غنیۃ المستملی میں ایک جگہ ہے: ناپاک تیل سے تیار صابن پاک ہے، کیوں کہ وصف کے زوال کے نتیجے میں تحول عین ہوجاتا ہے، اور اس کے بعد میں ہے:

''مٹی اور پانی اگر مل جائیں اور ان میں سے کوئی ناپاک ہوتو مٹی ناپاک رہے گی، ابن الہمام نے کہا کہ اکثریت کا خیال ہے کہ اگر ان میں سے کوئی ایک پاک ہوتو انقلاب ذات کی بنا پر مٹی پاک ہوگی، لیکن یہ ضعیف توجیہ ہے، اس طرح تو ساری کھائی جانے والی چیزیں اگر ان کا پانی، تیل وغیرہ ناپاک ہوتب بھی وہ پاک ہوں گی، کیوں کہ یہاں بھی ایک دوسری شئ ظہور میں آچکی ہے اور یہی معاملہ ہونا چاہئے ان سارے مرکبات کا جن کے بعض مفردات نجس ہوں اور اس کا فساد ظاہر ہے'' (غنیۃ المستملی ر ۱۸۶)۔

علماء کے گزشتہ اقوال سے یہ ضابطہ متعین کرنا بڑا مشکل ہے کہ استحالہ کے لئے بعض صفات میں تغیر کافی ہے، یا ساری صفات کا بدل جانا ضروری ہے، یا اس کے ساتھ صورت وکیفیت میں بھی تبدیلی لازم ہے، البتہ مفتی کفایت اللہ صاحب کی وضاحت اس سلسلے میں دوسروں سے ممتاز ہے، مفتی صاحب کہتے ہیں کہ اگر شئ نجس کے آثار مختصہ بالکل بدل چکے ہوں تو انقلاب کی بنیاد پر استحالہ مان لیا جائے گا، بعض کیفیات غیر مختصہ کا باقی رہنا انقلاب ماہیت میں مانع نہیں ہوگا، لیکن اگر کچھ آثار مختصہ زائل ہوئے ہوں اور کچھ باقی ہوں یا بوجہ قلت اس کے آثار ظاہر نہ ہوئے ہوں تو انقلاب ذات نہیں ہوگا (کفایت المفتی ۲/ ۲۸۳)۔

مفتی صاحب کے تشریح میں مشکل یہ ہے کہ ہم کس کو آثار مختصہ مانیں اور کس کو کیفیات غیر مختصہ قرار دیں اور پھر یہ فیصلہ کریں کہ اب آثار مختصہ باقی نہیں رہے، اس لئے استحالہ ہوگیا اور جو باقی ہیں وہ کیفیات غیر مختصہ ہیں، ہمارے سامنے ایک ہی راستہ باقی رہ جاتا

ہے کہ ہم استحالہ کا فیصلہ مبتلی بہ پر چھوڑ دیں۔ اگر اس کی طبیعت اس کو گوارہ نہیں کرتی تو وہ خبیث ہے، لیکن اگر رنگ، بو اور مزہ بدل جانے کے بعد وہ چیز عام استعمال میں آنے لگتی ہے تو وہ طیب وحلال ہے۔

صابن میں تیل اور چربی ایک خاص مقصد سے ڈالے جاتے ہیں، اور صابن بن جانے کے بعد ان کی خاصیت برقرار بھی رہتی ہے، اس کے باوجود علماء کی اکثریت نے اس کی طہارت کا فتویٰ دیا ہے، اس لئے محض کچھ کیفیات کے موجود رہنے سے تبدیلی ماہیت کو یکسر رد نہیں کیا جا سکتا۔

فلٹر کا عمل

فلٹر کے عمل کو کچھ لوگوں نے اس بنیاد پر رد کر دیا ہے کہ یہ تجزیہ ہے نہ کہ استحالہ، مجھے اس سے اتفاق نہیں، تجزیہ استحالہ کا ضد نہیں ہے، بلکہ اس کا ایک ذریعہ ہے، جس طرح ہم آگ، تیزاب اور تبخیر کو استحالہ کے ذریعہ کے طور پر استعمال کرتے ہیں، تجزیہ بھی ایک بہترین شکل ہے، اور تقطیر اس کا ایک حصہ ہے، خوشبو کو عام طور پر اسی طرح کشید کیا جاتا ہے۔

طحطاوی کہتے ہیں: " **و بخار الكنيف والاصطبل والحمام إذا قطر لا يكون نجساً استحساناً**" (سنڈاس، اصطبل اور حمام کی بھانپ اگر پانی بن کر ٹپکے تو استحسانا نجس نہیں ہے)۔

قرآن کہتا ہے: "**نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبناً خالصاً سائغاً للشاربين**" (النحل: ٦٦) (پلاتے ہیں تم کو اس کے پیٹ کی چیزوں میں سے گوبر اور خون کے بیچ سے صاف ستھرا دودھ جو خوشگوار ہے، پینے والوں کے لئے)۔

چنانچہ ایک موقر اسلامی ملک کے کبار علماء کی سپریم کونسل نے بہت پہلے یہ فتویٰ صادر کیا

ہے، کہ نجس پانی فلٹر ہونے کے بعد پاک ہوجاتا ہے۔

خلط واختلاط اور استحالہ

جو دوائیں مرکب ہوتی ہیں اور مختلف مفردات کو ملا کر بنائی جاتی ہیں اگر اس کے سارے اجزاء اور عناصر پاک ہیں تو کوئی مسئلہ نہیں اٹھتا، لیکن اگر کچھ اجزاء ناپاک ہوں تو کیا پاک اجزاء میں ملانے کے بعد وہ دوا پاک ہوگی، غنیۃ المستملی میں اس خیال کو بالکل رد کردیا ہے، جیسا کہ پہلے گذر چکا، لیکن مفتی کفایت اللہ صاحب کے بقول اگر شئ نجس کے آثار مختصہ بالکل بدل چکے ہوں تو انقلاب ذات کی بنیاد پر وہ مرکب دوا پاک ہوگئی، لیکن کچھ ہی آثار زائل ہوئے ہیں یا اس نجس شئ کے کم ہونے کی وجہ سے اس کے آثار محسوس نہیں ہوئے تو اس کو اختلاط کہا جائے گا، انقلاب ذات نہیں اور اس کی نجاست برقرار رہے گی، مولانا خلیل احمد سہارنپوری کا کہنا ہے کہ انقلاب کی اکثر صورتوں میں انقلاب سے پہلے اختلاط ہوگا، خواہ یہ تمیز اجزاء مختلطہ ہو یا بلا تمیز، شراب اور سرکہ میں اول اختلاط ہوتا ہے، اس کے بعد وہ شراب اپنی حقیقت سے مستحیل ہوکر سرکہ بن جاتی ہے (فتاوی خلیلیہ/ ۳)۔

میرے خیال میں ان دونوں بزرگوں کی رائے بہت وقیع ہے، اگر اختلاط کے بعد وہ مفردات ان مراحل سے گزر چکے ہیں جس سے تحول کا عمل مکمل ہوتا ہے، تو اس کے حلال وطیب ہونے میں کوئی تردد نہیں ہونا چاہئے اگر چہ ان مفردات کی کچھ خصوصیات باقی رہتی ہیں، انہیں خصوصیات کے لئے ان کو ملایا جاتا ہے۔

لیکن اگر وہ مفردات پروسسنگ کے ضروری مراحل سے نہیں گزرے اور بعینہ ان کے سابقہ آثار باقی ہیں یا کم مقدار میں ہونے کی وجہ سے ان کے آثار ظاہر نہیں ہوئے تو سوائے حالت اضطرار اور طبیب ماہر کی تشخیص کے ان کا استعمال حرام ہوگا، تریاق کو شاید اسی کے لئے

ناپاک کہا گیا ہے۔

ایک صورت یہ بھی ہے کہ ایسی چیزوں کا کھانا حرام ہے لیکن خارجی استعمال کی اجازت ہو، ابن عمرؓ، ابو سعید خدریؓ اور ابو موسیٰ اشعریؓ نے مردار کی چربی کا کھانے میں استعمال حرام قرار دیا ہے، اور خارجی استعمال کی اجازت دی ہے، اس لئے اس کی خرید وفروخت کو بھی جائز رکھا جائے (معارف القرآن ۱ر ۳۱۲، بحوالہ جصاص)۔

استحالہ خنزیر کا بھی ہوتا ہے، جیسے نمک کی کان میں پڑ کر خنزیر نمک بن جائے، تو اس کا استعمال جائز ومباح ہوگا۔ مولانا عبد الحئ صاحب فرنگی محلی لکھتے ہیں: اور کوئلہ ہو جانے کے بعد خنزیر کی ہڈی بھی انقلاب ذات کی وجہ سے پاک ہو جاتی ہے، پس شکر اور قند جو اس کو کلے سے صاف کی جاتی ہے، طاہر اور اس کا کھانا جائز ہے۔

لیکن خوردنی اشیاء اور دواؤں میں خنزیر کے اجزاء کو ملانے پر علماء کا موقف عموماً سخت ہے، اور یقین ہو جانے پر وہ اس کی اجازت بالکل ہی نہیں دیتے۔

استہلاک اور استحالہ میں تلازم نہیں ہے، ہوسکتا ہے کہ استہلاک ہو لیکن استحالہ نہ ہو، جیسے کہ یہ ممکن ہے کہ استحالہ ہو لیکن استہلاک نہ ہو، اور ان دونوں کا اجماع بھی ہوسکتا ہے۔

صابن کی طہارت

صابن کی صنعت میں بنیادی اہمیت ان اجزاء کو حاصل ہے جو صفائی اور ازالہ کی طاقت رکھتے ہیں، ان اجزاء کے ساتھ اگر دوسرے عناصر کو ملا دیا جائے تو وہ اپنی طاقت سے ان کی ہیئت بدل دیتے ہیں، جس طرح نمک اپنی طاقت سے ہر چیز میں اثر انداز ہوتا ہے، اس لئے نجس چیز ملنے کے باوجود بھی عموماً علماء نے قلبِ ماہیت مان کر صابن کو پاک تسلیم کیا ہے، ٹوتھ پیسٹ بھی جو خارجی استعمال میں آتے ہیں اس قسم کے عناصر پر مشتمل ہوتے ہیں، اس لئے صابن کے ساتھ

اس کو ملحق کرتے ہوئے انقلاب ماہیت کی بنیاد پر مطلقاً پاک قرار دیا جائے گا۔

لیکن بسکٹ اور دوسری خوردنی اشیاء میں یہ خاصیت نہیں ہوتی، اس لئے یہ یقین ہو جانے کے بعد کہ ان میں کسی ناپاک چیز کو شامل کیا گیا ہے، ان سے اجتناب ضروری ہے، البتہ اگر وہ چیز پہلے ہی استحالہ کے مرحلہ سے گزر کر پاک ہو چکی ہے تو اس کے استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں، نمک جو گدھے یا خنزیر سے بنا ہے، اس کا ذکر بار بار ہو چکا ہے۔

بہا ہوا خون نجس ہے اور اس کی حرمت قرآن میں بیان کردی گئی ہے، اس لئے اس کو بعینہ عام حالات میں استعمال کی اجازت نہیں، خون کا استعمال دواؤں میں نہیں ہوتا، البتہ اس سے زہر وغیرہ ختم کرنے کے لئے کچھ ٹیکے بنائے جاتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ اس عمل میں خون اتنے مراحل سے گزرتا ہے کہ نہ اس کی ہیئت باقی رہتی ہے اور نہ خاصیت اور نہ نام، اگر خون گوشت کا لوتھڑا بن جانے کے بعد پاک ہو جاتا ہے، تو ٹیکہ بننے کے بعد بھی پاک ہونا چاہئے۔

جلاٹین

"الجلاتین مادة شبه زلاليه لينة لزجة غير قابلة للزوبان فى الماء تستخرج من عظام الحيوان والنستحيه با] غلائه الطويل فى الماء(المعجم الوسيط)

(جلاٹین ایک شفاف گجگجا مادہ ہے جو پانی میں حل نہیں ہوتا اور جسے جانوروں کی کھالوں اور شریانوں سے طویل عرصہ تک پانی میں گھلا کر نکالا جاتا ہے)۔

ڈاکٹر اصغر علی جامعہ ہمدرد نئی دہلی نے جو معلومات فراہم کی ہیں ان سے جلاٹین بنانے کی ترکیب اور اس کے استعمال پر کافی روشنی پڑتی ہے، اگر وہ مواد پاک ہیں جن سے جلاٹین بنائی گئی ہے تو اس کی طہارت میں کوئی کلام نہیں، لیکن اگر جلاٹین نجس چیز جیسے مردار یا خنزیر سے بنائی گئی ہے، تو اس میں دو پہلو ہیں، اول یہ کہ جلاٹین اصلا وہ چپچپا اور چکنا مادہ ہے، جو زندگی کی

علامت اور نجاست کا محل ہے، اور مخصوص عمل سے صرف ان کو محفوظ کر لیا گیا ہے، اور دوسرے اجزاء کو خارج کر دیا گیا ہے۔ اس پہلو کو مدنظر رکھتے ہوئے نجس اشیاء سے بنی جلاٹین ناپاک ہوگی، اور اس کا استعمال بغیر اضطرار کے جائز نہیں ہوگا۔

لیکن اس کا دوسرا پہلو بھی ہے، وہ یہ کہ جلاٹین کی پوزیشن اس غلاظت سے بہر حال زیادہ واضح ہے جو مٹی اور پانی میں پڑ کر کیچڑ بن جائے، اس کیچڑ پر علماء نے پاکی کا حکم لگایا ہے، اس لئے یہ جلاٹین بھی پاکی کے احتمال سے کھالی نہیں، ساتھ ہی عام انسانی ذوق نظافت بھی اس سے کراہت نہیں کرتا اور نہ وہ جسمانی طور پر ضرور رساں ہے، اور پھر ابتلاء عام کی شکل ہمارے سامنے ہے، اس لئے جلاٹین کے استعمال کے اجازت دی جا سکتی ہے، البتہ ایک مسلم کو اس کی اجازت نہیں ہوگی کہ وہ جلاٹین بنانے کے لئے خنزیر کی کھال کا استعمال کرے، لیکن بنی ہوئی جلاٹین کے متعلق کرید کرنا اور شبہ کی بنیاد پر اس کے استعمال سے منع کرنا مناسب نہیں ہوگا۔

الکحل یا الکوحل

الکحل کی مختلف قسمیں ہیں، لیکن جب مطلق الکحل بولا جاتا ہے، تو ایتھائیل الکحل مراد ہوتا ہے۔ یہی کھانے پینے کی چیزوں میں استعمال ہوتا ہے، اور اسے چیپ دار اشیاء انگور، مہوا، جامن، ہری کھجور، جو، گیہوں، آلو اور گنے وغیرہ کے رس کو خمیر دے کر بنایا جاتا ہے، یہ پٹرول سے بھی نکلتا ہے، الکحل شراب کی اصل ہے، اس لئے اس کا خالص استعمال دواء کے طور پر ہی کیوں نہ ہو بلا ضرورت حرام ہے، اور حقیقت تو یہ ہے کہ خالص شراب کو دوا سمجھنا محض خام خیالی ہے، طبی تحقیق نے ثابت کر دیا ہے، کہ اس میں کوئی علاج نہیں۔

لیکن بہت سی دواؤں میں کچھ اجزاء کو گھلانے کے لئے الکحل کا استعمال ہوتا ہے، ہومیو پیتھک دواؤں اور اسپرٹ میں کثرت سے اس کا استعمال ہوتا ہے، اسپرٹ بھی اسی کا ایک

حصہ ہے، تو کیا ایسی دواؤں کا استعمال درست ہے؟

مذہب مالکی اس سلسلے میں بہت سخت ہے، وہ مطلقاً اس کی اجازت نہیں دیتا، لیکن احناف وشوافع کے یہاں کسی متبادل دوا کے نہ ہونے کی صورت میں اضطرار کی حالت میں کچھ شرطوں کے ساتھ اس کی اجازت دی جاسکتی ہے، مصری عالم جمیل محمد مبارک ایک دوسرے عالم شربنی کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں کہ اختلاف دوا کے طور پر اس کے خالص استعمال میں ہے، لیکن وہ دوائیں جو اس سے ملا کر بنائی جاتی ہیں اور جس میں الکحل تحلیل ہو جاتا ہے، صحیح متبادل نہ ملنے کی صورت میں دوا کے طور پر اس کا استعمال جائز ہے۔

ڈاکٹر محمد علی البار کہتے ہیں: جب ہم ان دواؤں پر نظر ڈالتے ہیں جن میں الکحل شامل ہوتا ہے، تو ہم کو ان کی دو قسمیں ملتی ہیں: اول وہ دوائیں جن کی تیزابیت اور دھنیت کو گھلانے کے لئے الکحل کا استعمال ہوتا ہے، دوسرے وہ دوائیں جن میں خاص ذائقہ پیدا کرنے کے لئے الکحل ملایا جاتا ہے، پہلی قسم بوقت ضرورت مباح ہے، بشرطیکہ کوئی تجربہ کار مسلم ڈاکٹر اس کو تجویز کرے اور دوسری دوا دستیاب نہ ہو، لیکن دوسری قسم کی اجازت نہیں دی جاسکتی (نظریۃ الضرورۃ الشرعیہ/ ۴۳۲، ۴۳۳)۔

مولانا مودودیؒ نے ایک استفتاء کے جواب میں بڑی اچھی بات کہی ہے، سائل نے ان سے دریافت کیا تھا کہ خمیر تو ڈبل روٹی میں بھی ہوتا ہے، باسی انگور میں الکحل موجود ہے، بوتل میں بند کچھ شربتوں میں خود بخود الکحل بن جاتا ہے، تو پھر دواؤں میں الکحل ملانے سے کیا فرق آجاتا ہے؟

مولانا مودودی کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ خمر اگرچہ انگوری شراب کو کہتے ہیں، لیکن اس سے مراد ہر نشہ آور چیز ہے، اور جس کی زیادہ مقدار نشہ پیدا کرے اس کی کم مقدار بھی حرام ہے، یہ کم مقدار کی حرمت نشہ کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ کم مقدار استعمال کر لینے

سے نفس کے اندر کی وہ رکاوٹ دور ہو جاتی ہے، یا کمزور پڑ جاتی ہے، جو حرام چیز لئے نفس میں موجود ہے، یہ طے ہے کہ دواؤں میں نشہ کا سبب الکحل ہے، اس لئے اس کو نظر انداز تو نہیں کیا جا سکتا، البتہ افراد اضطرار کی بنا پر ان ذرائع میں حرمت کا سبب موجود ہوتے ہوئے بھی ان کو اپنی زندگی کی حفاظت کے لئے استعمال کر سکتے ہیں۔ لیکن تمام مسلمان بحیثیت مجموعی اس وقت تک گنہگار ہوں گے جب تک دوا سازی کے عمل کو اسلامی تعلیمات کے ڈھانچے میں نہ ڈھال لیں (رسائل و مسائل ۱/ ۱۴۷)۔

مولانا خالد سیف اللہ صاحب روشنائی اور رنگوں میں الکحل ملے ہونے کے باوجود ان کے استعمال کے جواز کی توجیہ کرتے ہوئے کہتے ہیں: دوسرے اسپرٹ روشنائی وغیرہ میں پڑنے کے بعد گویا اپنی حقیقت کھودیتا ہے، اور اس کی اصل ہی بدل جاتی ہے، اور ناپاک چیز جب اس حد تک بدل جائے کہ اس کی پہلی حقیقت ہی باقی نہ رہے تو اس کے بعد وہ ناپاک باقی نہیں رہتی (جدید فقہی مسائل ۱/ ۱۰۷)۔

گویا مولانا یہاں استحالہ مانتے ہیں، اگر ایسا ہے تو پھر ان کو دواؤں اور عطورات میں بھی اس کے استعمال سے پرہیز نہیں ہونا چاہئے۔ حالانکہ دوسرے مواقع پر انہوں نے بغیر اضطرار کے ان کے استعمال سے منع کیا ہے۔

حنفی مذہب میں مشروبات کے معاملے میں جس قدر فراخدلی ہے ہمارے علماء اسی قدر الکحل کے مسئلہ میں شدت کا شکار ہیں پھر بھی کچھ ہستیاں ہیں جن کو حالات کی سنگینی کا احساس ہے (دیکھئے: امداد المفتیین ۱/ ۱۳۰، بہشتی زیور ۹/ ۱۰۱)۔

تبدیلی ماہیت کے تدریجی مراحل

مولانا محمد خالد حسین قاسمی ☆

دنیا میں جتنی بھی چیزیں پائی جاتی ہیں، پروردگار عالم نے انہیں ایک خاص حقیقت کے ساتھ پیدا فرمایا، ہر چیز کو الگ الگ شکل وصورت بخشی، چنانچہ ہر شئ کی حقیقت دوسرے سے مختلف ہے، شکل وصورت اور صفات وخصوصیات بھی مختلف ہیں اور عوارض واحوال بھی جداگانہ ہیں۔

مخلوقات میں سے جو حیوانات ونباتات ہیں، ان میں تخلیق کے ابتدائی مراحل و صورت بدلتی ہے، صفات وکیفیات بدلتی ہیں، وجود میں پختگی پیدا ہوتی ہے، اور کبھی یکسر حقیقت دوسری شکل اختیار کر لیتی ہے، اور ماہیت پوری طرح بدل جاتی ہے، اس پورے ارتقائی عمل کا نقشہ قرآن کریم نے اس طرح کھینچا ہے۔

"یایها الناس إن کنتم فی ریب من البعث فإنا خلقناکم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغیر مخلقة لنبین لکم و نقر فی الأرحام ما نشاء الی أجل مسمی ثم نخرجکم طفلا ثم لتبلغوا أشدکم و منکم من یتوفی الخ" (الحج: ۵) (اے لوگوں تم کو دھوکا ہے دوبارہ زندہ کئے جانے میں، تو ہم نے تم کو مٹی سے، پھر قطرہ سے، پھر جمے ہوئے خون سے، پھر گوشت کی بوٹی، نقشہ بنی ہوئی سے اور بدون نقشہ بنی ہوئی

☆ مدرسہ بدر الاسلام، بیگوسرائے، بہار۔

سے، تا کہ تم کو کھول کر سنادیں، اور ہم ٹھہرا رکھتے ہیں پیٹ میں جو کچھ چاہیں ایک متعین وقت تک، پھر تم کو لڑکا نکالتے ہیں، پھر جب تک کہ پہنچو اپنی جوانی کے زور کو، اور تم میں سے بعض کو موت دے دی جاتی ہے)۔

تخلیقی مراحل کی مزید وضاحت سورۃ المومنون کی آیت ۱۲ تا ۱۴ سے ہوتی ہے۔

اسی طرح انسانوں کی عام ضرورت کی جو چیزیں ہیں، انہیں کبھی تو وہ جوں کا توں استعمال کر لیتا ہے، کبھی وہ انہیں دوسری چیزوں کے ساتھ ملا کر استعمال کرتا ہے، عمل ترکیبی سے گزرنے کے بعد کبھی تو وہ چیز اپنی اس سابقہ حقیقت کو برقرار رکھتی ہے، ،جس پر اللہ تعالیٰ نے اسے پیدا کیا تھا اور اس کی بعض صفات و کیفیات میں تبدیلی ہوتی ہے، اور کبھی وہ چیز سرے سے اپنی ماہیت ہی کھودیتی اور دوسری ماہیت سے بدل جاتی ہے۔

یہ سلسلہ سیکڑوں بلکہ ہزاروں سال سے جاری ہے، مفرد و مرکب اشیاء ادویات کا استعمال صدیوں پرانا عمل ہے، لیکن موجود زمانے میں سائنس وٹکنالوجی نے اتنی ترقی کی کہ ترکیب وتخلیط کے عمل میں بے تحاشہ اضافہ ہوگیا، خاص طور پر طبی میدان میں مرکب ادویات کا اتنا زور بڑھا کہ مفرد دواؤں کا استعمال تقریباً متروک ہو کر رہ گیا، دوسری استعمالی اشیاء کا بھی یہی حال ہوا، ایسی صورت حال میں ضروری تھا کہ علماء اسلام ان مرکب اشیاء وادویات کے حقائق دریافت کر کے اس سلسلے میں کسی واضح شرعی حل تک پہنچیں، ذیل کے سطور اسی سلسلے کی ایک حقیری کوشش ہیں۔

انقلاب ماہیت کسے کہتے ہیں؟

استحالہ عین کی تعریف کرتے ہوئے سعدی ابوحبیب نے لکھا ہے: "تغیر الشئ عن طبیعته ووصفه" یعنی کسی چیز کی طبیعت اور صفت کا بدل جانا۔ (القاموس الفقہی ر ۱۰۵ طبع ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراتشی، مادہ: حول، الموسوعۃ الفقہیہ ۳ر ۲۳ طبع وزارۃ الاوقاف الکویت طبع دوم ۱۴۰۴ھ)۔

فقہاء کی اصطلاح کے مطابق استحالہ کی تعریف ہے: "**تغییر ماهية الشئ تغیرا لا یقبل الإعادة**" (معجم لغۃ الفقہاء، دار النفائس بیروت، طبع اول، ۱۴۰۵ھ۔ ۱۹۸۵)۔

یعنی کسی چیز کی ماہیت کا اس طرح بدل جانا کہ اپنی سابقہ حالت پر واپس آنا ممکن نہ ہو، اس کی اور بھی تعریفیں کی گئی ہیں لیکن یہی تعریف زیادہ واضح ہے۔

دوسرا لفظ جو استحالہ کے مرادف کے طور پر مستعمل ہے، وہ ہے "انقلاب" یہ قَلَبَ سے بنا ہے، اس کا لفظی معنی ہے: التحول (بدل جانا) اس کا انگریزی متبادل ہے: Transfer، اس کا اصطلاحی مفہوم ہے: "**تحول ماهية الشئ إلى ما هية أخرى**" (حوالہ سابق) (یعنی کسی شئ کی حقیقت کا متغیر ہو کر دوسری حقیقت بن جانا)، انقلاب ماہیت، استحالہ عین اور تبدل حقیقت سب مفہوم کے اعتبار سے تقریباً مساوی ہیں جس کا حاصل ہے، ایک حقیقت کا بدل کر دوسری حقیقت بن جانا (الموسوعۃ الفقہیہ ۱۰؍ ۲۷۸)۔

کیا انقلاب ماہیت ممکن ہے؟

انقلابِ ماہیت کی جو اوپر تعریف کی گئی ہے، کیا اس کے اعتبار سے انقلاب ماہیت کا وقوع ممکن ہے، اس سلسلے میں منطقی علماء کا خیال یہ ہے کہ کسی چیز کی حقیقت و ماہیت کا بدل جانا محال ہے، ان کے اس قول کی بنیاد یہ ہے کہ وہ کسی چیز کے خارجی عناصر اور مادہ سے بحث نہیں کرتے، بلکہ وہ مفہوم و معانی سے بحث کرتے ہیں اور ظاہر ہے کہ مفہوم میں تبدیلی نہیں ہوسکتی اور مفہوم کی تینوں قسمیں (واجب، ممکن اور محال) ہمیشہ اپنی حالت پر رہیں گی، ایسا نہیں ہوسکتا کہ جو واجب ہے، وہ ممکن یا محال ہو جائے، یا جو محال ہے وہ واجب یا ممکن ہو جائے۔

لیکن عقلی اور شرعی طور پر چیزوں کی حقیقت کا بدلنا نہ صرف یہ کہ ممکن ہے، بلکہ خارجی طور پر اس کا وقوع ہے، اور اکثر اس کا مشاہدہ بھی ہوتا رہتا ہے، اسی کی بنیاد پر "علم کیمیا" یا

کیمسٹری کا وجود قائم ہے، خود قرآن کریم نے انقلاب عین کو ممکن بلکہ واقع قرار دیا ہے، چنانچہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے واقعہ کو بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "**فإذا هي حية تسعي**" (طٰہٰ: ۲۰)، تو اس واقعہ میں حضرت موسیٰ کی چھڑی اپنی حقیقت عصویت کو چھوڑ کر سانپ بن گئی تھی، اگر حقیقتاً قلبِ ماہیت کو نہ مانیں تو پھر معجزہ کا انکار کرنا لازم آئے گا، اس لئے کہ معجزہ اور سحر میں یہی فرق ہے، کہ معجزہ میں چیز کی حقیقت بدل جاتی ہے، جب کہ سحر (جادو) میں حقیقت نہیں بدلتی بلکہ وہ صرف نظر کا دھوکہ ہوتا ہے (اس سے متعلق مفصل بحث کے لئے دیکھئے: تفسیر کبیر)۔ اس سے ثابت ہوا کہ انقلاب ماہیت ممکن ہے چنانچہ علامہ شامی لکھتے ہیں:

"انقلاب ماہیت کے امکان کا قول ہی صحیح ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی چیز مثلاً پیتل کی ان صفات کو سلب کرلے جن سے پیتل پیتل بنتا ہے، اور اس میں ایسی صفات پیدا کردے جس سے پیتل سونا بن جائے (ردالمحتار ار ۱۳۶، طبع دیوبند، طبع اول ۱۴۱۷ھ)۔

ماہیت کب بدلتی ہے؟

فقہاءِ احناف کا مسلک مختار یہی ہے کہ انقلاب ماہیت اور تبدل عین حکم کی تبدیلی کا سبب ہوتا ہے، چنانچہ مشہور فقیہ علامہ احمد طحطاوی لکھتے ہیں: "**الاستحالة تطهر الأعيان النجسة، هو قول محمد و رواية عن الإمام و عليه أكثر المشائخ وهو المختار في الفتوىٰ**" (حاشیہ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ر ۸۶، طبع دمشق ۱۳۸۹ھ) (استحالہ عین کی وجہ سے عینی نجاستیں پاک ہوجاتی ہیں، یہ امام محمدؒ کا قول ہے اور امام اعظمؒ سے ایک روایت ہے، اور اکثر مشائخ کا یہ مسلک ہے، اور فتویٰ کے لئے یہی قول مختار ہے)۔

رہا یہ امر کہ اشیاء کی حقیقت کب بدلتی ہے؟ وہ کیا چیزیں ہیں جن کی موجودگی میں کہا جائے گا کہ شئ اپنی حقیقت پر قائم ہے، اور اس کے زوال پر کہا جائے گا کہ اس کی حقیقت بدل گئی،

اس کی تعبیر میں علماء مختلف ہیں، یہ ایک نازک مسئلہ ہے جس میں سخت احتیاط اور بہت زیادہ غور وفکر کی ضرورت ہے، فقہاء کی عبارتوں سے جو واضح تعبیر اخذ کی جا سکی، وہ یہ ہے کہ انقلاب ماہیت سے مراد یہ ہے کہ وہ شیٔ فی نفسہ اپنی حقیقت چھوڑ کر کسی دوسری حقیقت میں متبدل ہو جائے، سابق حقیقت معدوم ہو کر نئی حقیقت و ماہیت بن جائے، نہ پہلی حقیقت و ماہیت باقی رہے، نہ اس کا نام باقی رہے، نہ اس کی صورت و کیفیت باقی رہے، نہ اس میں اس کی صفات مختصہ، خواص وآثار پائے جائیں، بلکہ یہ سب چیزیں نئی ہو جائیں، نام بھی دوسرا ہو، صورت وشکل بھی دوسری ہو، آثار وخواص، صفات وتاثیرات اور علامات بھی دوسرے ہوں (ان میں سے بعض وضاحتیں ''کفایت المفتی ۲ر ۲۷۷'' سے ماخوذ ہیں)۔

جیسے شراب سے سرکہ ہو جائے، خون سے مشک بن جائے، یا نطفہ گوشت کا لوتھڑا بن جائے، یا گدھا نمک کی کان میں گر کر نمک بن جائے یا پاخانہ اور گوبر جل کر راکھ ہو جائے، تو ان تمام صورتوں میں فقہاء کرام فرماتے ہیں کہ استحالہ عین پایا گیا، اس لئے یہ چیزیں پاک ہوں گی۔

مجمع الانہر میں ہے:

''گوبر، پاخانہ یا اس طرح کی دوسری نجاستیں اگر جل کر راکھ ہو جائیں تو امام محمد کے نزدیک پاک ہو جاتی ہیں، یہی قول مختار ہے اور اسی پر فتویٰ بھی ہے، اس لئے کہ شریعت نے وصف نجاست اس کی حقیقت پر مرتب کیا اور حقیقت مفہوم کے بعض اجزاء کے نہ پائے جانے کی وجہ سے منتفی ہو جاتی ہے، تو اگر حقیقت کے تمام اجزاء منتفی ہو جائے تو حقیقت بدرجۂ اولی بدلے گی، اسی طرح وہ گدھا بھی پاک ہو جاتا ہے، جو نمک کی کان میں گر کر نمک بن جائے، انقلاب ماہیت کی وجہ سے جو کہ مطہرات میں سے ہے'' (مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر ار ۶۱ طبع بیروت)۔

تو ان تمام صورتوں میں پاکی کا حکم صرف اس وجہ سے دیا گیا کہ شیٔ نے اپنی حقیقت سابقہ کو کھو دیا: شراب نے فی نفسہ اپنی حقیقت خمریہ کو، خون نے اپنی حقیقت دمویہ کو اور نطفہ نے

اپنی حقیقت منویہ کو چھوڑ دیا ہے، اس کی وضاحت کے لئے دیکھئے: ردالمحتار ۱/ ۵۳۶ طبع مکتبۃ زکریا دیوبند۔

لیکن اگر شئ کی حقیقت موجود رہے، صرف اس کی شکل بدل جائے یا اس کے بعض اوصاف بدل جائیں تو پھر انقلاب ماہیت کا حکم نہیں لگائیں گے، اور محض شکل و جزوی اوصاف کا بدلنا اس کے لئے موجب تطہیر بھی نہ ہوگا، چنانچہ فتاویٰ ہندیہ میں خانیہ کے حوالہ سے منقول ہے:

''ناپاک سرکہ کو اگر شراب میں ملا دیا جائے، تب بھی ناپاک ہی رہے گا، اس لئے کہ ناپاک چیز میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی، اسی طرح اگر کتا شیرہ میں منہ ڈال دے پھر وہ شراب بن کر سرکہ بن جائے تو اس کا کھانا بھی درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ کتے کا لعاب جو کہ نجس ہے، اس میں موجود ہے اور وہ سرکہ نہیں بنتا'' (الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۳)۔

البتہ شئ کی وہ صفات جو اس کے ساتھ مختص نہ ہوں یا وہ کیفیات جو شئ کے لئے لازم نہ ہوں یا شئ کے وجود میں ان کا دخل نہ ہو تو ان کا زائل ہونا انقلاب ماہیت کے لئے ضروری نہیں ہے، ان کی موجودگی میں بھی چیز کی حقیقت بدل سکتی ہے، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ شراب کے سرکہ بننے کے باوجود اس میں ماہیت اور رقت و سیلانیت باقی رہتی ہے، اسی طرح روغنِ نجس جو صابن کے ساتھ مل کر اپنی حقیقت کھو دیتی ہے پھر بھی اس کی چکناہٹ کا باقی رہنا انقلاب عین کے لئے مضر نہیں ہے، اس لئے کہ رقت و مائیت حقیقت خمریہ کے ساتھ اور دسومت حقیقت دھنیہ کے ساتھ مختص نہیں، اسی طرح کسی درجہ میں رنگ یا بو کا باقی رہنا بھی انقلابِ عین کے لئے مضر نہیں، چنانچہ علامہ حصکفی لکھتے ہیں: ''ولا يضر بقاء أثرٍ كلون وريح'' (الدر المختار مع الشامی ۱/ ۵۳۷)۔

بعض آثار کا زوال انقلاب ماہیت کا سبب نہیں

تاہم صرف بعض آثار کا زائل ہونا یا صفات غیر مختصہ کا نہ پایا جانا تغیر ماہیت کے باب

میں موثر نہیں ہے، ان کی عدم موجودگی کی وجہ سے شئ کی حقیقت کے بدلنے کا حکم نہیں لگائیں گے، جس طرح کہ ماء مطلق کا عنصر حقیقی جس پر پانی کا وجود موقوف ہے، وہ رقت وسیلانیت ہے، ان دونوں کی موجودگی میں اگر کسی پاک چیز کے ذریعہ اس کے وہ تمام اوصاف ختم ہو جائیں جو اس کے ساتھ مختص نہیں، تو بھی کوئی فرق نہیں پڑتا۔ جیسا کہ علامہ شرنبلالیؒ نے لکھا ہے: "**والغلبة في مخالطة الجامدات بإخراج الماء عن رقته وسيلانه وأما إذا بقي على رقته وسيلانه فإنه لا يضر أي لا يمنع جواز الوضوء به تغير أوصافه كلها بجامدٍ**" (مراقی الفلاح مع الطحطاوی ر ۱۵)، شرط صرف ایک ہے کہ صفات کے تغیر کے باوجود پانی کا نام باقی رہے۔

اسی طرح اگر شراب کو آٹے میں ملا کر گوندھ لیا جائے اور اس سے روٹی پکالی جائے تو اس صورت میں روٹی پاک نہیں ہوگی، بلکہ ناپاک ہی رہے گی۔ اس لئے کہ یہاں پر شراب نے فی نفسہ اپنی حقیقت کو نہیں چھوڑا ہے، محض قلت اجزاء یا مقدار کی کمی کی وجہ سے اس کے آثار نظر نہیں آرہے ہیں، اور محسوس بھی نہیں ہورہے ہیں (تفصیل کے لئے دیکھئے: رد المحتار علی الدر المختار ار ۵۲۰)۔

نجاست کی مختلف قسموں کے درمیان فرق

چونکہ استحالہ عین کے بعد چیز اپنی سابقہ حقیقت کو بالکل چھوڑ دیتی ہے، اور پہلی حقیقت کو چھوڑ کر دوسری حقیقت اختیار کر لیتی ہے، اس طرح پر کہ پہلی حقیقت کے بنیادی عناصر اور صفات مختصہ بلکہ منطقی اصطلاح کے مطابق اس کے مفہوم کا فصل اور خاصہ سب کچھ بدل جاتا ہے، اس لئے اس میں نجاست کی مختلف قسموں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوگا، اگر انقلاب حقیقت طاہرہ کی جانب ہوا ہے تو ہر حال میں اسے پاک کہا جائے گا، نجس العین وغیر نجس العین میں کوئی فرق نہیں ہوگا، لہذا انسان جس کے اجزاء سے بوجہ کرامت انتفاع حرام ہے، اور خنزیر ومیتہ، جو کہ نجس العین ہیں اور پاخانہ، گوبر اور انگوری شراب جو کہ نجس العین، نجاست غلیظہ ہیں اور گدھا اور

کتا جو نجس العین نہیں، استحالہ عین کے بعد ان پر نجاست وحرمت کا حکم باقی نہیں رہے گا، بلکہ وہ پاک اور جائز الانتفاع ہو جائیں گے (دیکھئے: غنیۃ المتملی ر ۱۸۸ طبع لاہور)۔

علامہ ابن ہمام حنفی نے بھی فتح القدیر ۱ر ۲۰۲ میں اس پر اچھی بحث کی ہے، چنانچہ اس پر اور مذکورہ بالا عبارتوں پر غور کرنے سے ذیل کے امور سامنے آتے ہیں:

۱- گدھا، کتا، میتہ، خنزیر، گوبر، پاخانہ وغیرہ انقلاب ماہیت کے حکم میں یکساں ہیں۔

۲- مفہوم شئ کے اجزاء میں سے بعض کے بدلنے سے بھی بعض اوقات حکم بدل جاتا ہے، جیسا کہ ابن ہمام کی عبارت سے واضح ہے، منطقی انداز میں اس کو یوں سمجھ سکتے ہیں کہ اگر کسی کلی مفہوم سے اس کے فصل یا خاصہ کو الگ کرلیا جائے، تو شئ کی حقیقت ختم ہو جائے گی، مثلاً انسان، حیوان ناطق ہے، اگر اس سے صرف ناطق کو جو کہ فصل ہے، ختم کردیا جائے تو انسان کی حقیقت منتفی ہو جائے گی۔

۳- مسئلہ استحالہ میں نجس العین وغیر نجس العین کا حکم یکساں ہے، ان کے مابین کوئی فرق نہیں، بلکہ علامہ شر بنلالیؒ کی عبارت اس سلسلے میں بالکل واضح ہے کہ استحالہ کی وجہ سے غیر نجس العین تو پاک ہوگا ہی نجس العین بھی پاک ہو جائے گا۔

۴- مذکورہ چیزیں چاہے گر کر مریں یا مری ہوئی حالت میں گریں، دونوں کا حکم یکساں ہے، جیسا کہ کبیری کی عبارت سے واضح ہے، یعنی میتہ جو بنص قرآنی حرام و نجس العین ہے وہ بھی اس حکم میں شامل ہے۔

۵- نجس العین وغیر نجس العین کے مختلف اجزاء کے درمیان کوئی تفصیل نہیں ہے۔

قلبِ ماہیت کے اسباب

قلب ماہیت کے بعض اسباب تو وہ ہیں جن کی طرف سوال نامہ میں اشارہ کیا گیا

ہے، مثلاً:

کسی شوریدہ یا کھٹی چیز کا ملانا، مثلاً: لیموں یا نمک کا ملانا، جلا دینا، دھوپ دکھانا، ان کے علاوہ بھی بعض چیزیں ہیں جنہیں قلبِ ماہیت کے اسباب میں شمار کیا جاسکتا ہے۔

۱- کسی چیز کے زیرِ زمین دفن کرنے کی وجہ سے بھی شئ کی حقیقت بدل جاتی ہے، چنانچہ مجمع الأنہر میں فتاوی ظہیریہ کے حوالے سے نقل کیا گیا ہے: "العذرات إذا دفنت فی موضع حتی صارت ترابا قیل تطھر" (مجمع الأنہر شرح ملتقی الأبحر ۱؍۶۱)۔

یعنی پاخانہ یا گوبر کو اگر زیرِ زمین دفن کردیا جائے یہاں تک کہ وہ مٹی بن جائے تو ایک قول کے مطابق وہ پاک ہوجائے گا۔ اس کی مزید وضاحت علامہ کاسانی کی عبارت سے ہوتی ہے وہ فرماتے ہیں:

زمین کی طبیعت و خاصیت یہ ہے کہ وہ اشیاء کو تحلیل کردیتی ہے، اور اس کی حقیقت کو بدل کر اپنی طبیعت میں ضم کرلیتی ہے، تو اگر زمین میں نجاست گر جائے تو مرورِ ایام کی وجہ سے وہ مٹی بن جائے گی اور وہ ناپاک باقی نہیں رہے گی، (آگے لکھتے ہیں کہ) یہ امام محمد کا قول ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ نجاست جب زمانہ گزرنے کی وجہ سے متغیر ہوگئی اور اس کے اوصاف بھی بدل گئے تو وہ دوسری چیز بن گئی، لہٰذا وہ پاک ہوگی۔ اس اصل پر جو مسائل متفرع ہوتے ہیں، ان میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ کتا جب نمک کی کان میں گر جائے یا (شوریدہ) برف میں گر جائے اور پاخانہ جب آگ میں جل کر راکھ بن جائے یا گندہ کنواں جب کہ وہ خشک ہوجائے اور اس کے اثرات ختم ہوجائیں اور نجاست جب زمیں میں دفن کردی جائے اور اس کے اثرات زمانہ گزرنے کی وجہ سے باقی نہ رہیں، تو ان تمام چیزوں کی پاکی کا حکم دیا جائے گا (بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ۱؍ ۸۳۔ مطبوعہ بیروت)، علامہ کاسانی کی یہ عبارت خاص طور پر قابلِ توجہ ہے:

"والنجاسة إذا دفنت فی الأرض و ذهب أثرها بمرور الزمان" ۔

۲-کبھی ماحولیاتی اثرات کی وجہ سے چیز کی حقیقت بدل جاتی ہے، جیسے کہ شراب کبھی تو دوسرے کے فعل یا کسی چیز کی آمیزش کی وجہ سے سرکہ بنتی ہے اور کبھی ماحولیاتی اثرات کے نتیجے میں خود بخود سرکہ بن جاتی ہے اور وہ شراب کی صفت مختصہ سکر یعنی اور مرارت زائل ہوکر دوسری صفت یعنی حموضت (کھٹاپن) پیدا ہو جاتی ہے۔

یہ ماحولیاتی اثر بالعموم سردی اور گرمی کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے، چنانچہ علامہ ڈاکٹر مصطفیٰ وہبہ زحیلی لکھتے ہیں کہ "شراب کبھی سرکہ اس طرح پڑ بھی بن جاتی ہے، کہ شراب کو گرمی پہنچائی گئی یا اس کو سایہ سے دھوپ میں لے جایا گیا دھوپ سے سائے میں لایا گیا (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/ ۵۴۱)۔

۳-کبھی فطری اور قدرتی طور پر بھی اشیاء کی حقیقت بدلتی ہے، اس میں کسی انسان کے فعل کا دخل نہیں ہوتا ہے مثلاً مشک پاک ہے، لیکن وہ مشک بننے سے پہلے خون تھا، جو ظاہر ہے کہ نجاست غلیظہ ہے، لیکن یہی خون تغیر ماہیت کی وجہ سے پاک ہوگیا، علامہ شامیؒ قاضی خاں سے نقل کرتے ہیں: "**المسك طاهر حلال، لأنه و إن كان دماً فقد تغير طاهر كرماد العذرة، والمراد بالتغير الاستحالة إلى الطيبة، وهي من المطهرات عندنا**" (الفتاوی الشامیہ ۱/ ۳۶۴)۔

یعنی مشک پاک اور حلال ہے اس لئے کہ وہ اگر چہ پہلے خون تھا لیکن تغیر ماہیت کے بعد طاہر ہوگیا، جیسا کہ پاخانہ کی راکھ (پاک ہوتی) اور تغیر سے پاکی کی جانب بدلنا ہے اور "طیبیت" کی طرف استحالہ ہمارے نزدیک پاکی کا سبب ہوتا ہے، معلوم ہوا کہ مذکورہ صورت میں دم (خون) کی نجاست، مشک بننے کے بعد "طیبیت" اور پاکیزگی سے بدل گئی، نہ صرف یہ کہ بدل گئی بلکہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو پاکیزہ چیزوں میں سب سے پاکیزہ قرار دیا، چنانچہ مسلم شریف کی روایت ہے: "**المسك أطيب الطيب**"

اس کی دوسری مثال نطفہ ہے جسے قرآن نے "ماء مهين" (قدرتی پانی) قرار دیا،

"ألم نخلقكم من ماء مهين"(المرسلات: ۲۰)۔ اور علماء اسے نجس کہتے ہیں جب وہ پانی مادہ کے رحم میں جاتا ہے، تو اس میں قدرتی طور پر انقلاب ہوتا ہے، اور وہ علقہ بنتا ہے لیکن پھر بھی وہ نجس ہی رہتا ہے، اس لئے کہ انقلاب حقیقت طاہرہ کی طرف نہیں ہوئی، پھر اس کی ماہیت بدلتی ہے اور وہ مضغہ یعنی گوشت کے لوتھڑے کی شکل اختیار کر لیتا ہے، اور وہ پاک ہو جاتا ہے، اس کی پاکی میں کسی کا اختلاف نہیں، اسی وجہ سے فقہاء نے اس کو مسئلہ استحالہ کے لئے نظیر بنایا ہے، علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں: "ونظيره في الشرع النطفة نجسة و تصير علقة وهي نجسة فتصير مضغة فتطهر"(فتح القدیر ۱؍ ۱۴۲، والبحر الرائق ۱؍)۔

۴- اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ کیمیاوی عمل کے ذریعہ کسی چیز کی ماہیت وحقیقت کو بدل دیا جائے، یا کسی کیمیکل کے ذریعہ یا مشینری طور پر قلب ماہیت آ جائے۔ اگر واقعتاً کیمیاوی عمل سے گزرنے کے بعد عین متغیر ہو جاتا ہے، تو اس پر بھی استحالہ کا حکم جاری کیا جائے گا، اور استحالہ سے پہلے اگر وہ چیز ناپاک یا حرام تھی تو استحالہ کے بعد پاک اور حلال ہو جائے گی، اس کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ اگر کوئی ناپاک چیز صابن کی دیگ میں گر جائے اور صابن کی شوریت یا تیزابیت کی وجہ سے اپنا وجود کھو دے اور صابن کی حقیقت میں ضم ہو جائے تو استحالہ عین کی وجہ سے اس کی پاکی کا حکم دیا جائے گا۔ چنانچہ علامہ طحطاوی لکھتے ہیں: "والزيت النجس إذا صار صابوناً و مثله إذا وقع في المصبنة وزالت الأجزاء" (طحطاوی علی المراقی ۸۷)۔

یعنی ناپاک تیل اگر صابن بن جائے تو وہ پاک ہو جائے گا، اسی طرح اگر وہ روغن صابن کی دیگ میں گر جائے اور اس کے اجزاء زائل ہو جائیں تب بھی پاک ہو جائے گا۔ نیز علامہ حلبی لکھتے ہیں: "وعليه يتفرع ما لو وقع إنسان أو كلب في قدر الصابون فصار صابونا يكون طاهراً" (شرح منیۃ المصلی ۱۸۸)۔

معلوم ہوا کہ اگر شوریدہ اجزاء رکھنے والی کسی کیمیکل میں ملا کر شئ کی حقیقت کو بدل دیا جائے تو اس پر بھی استحالہ کے احکام جاری ہوں گے۔

ناپاک چربی سے بنا ہوا صابن

علامہ حلبیؒ وعلامہ طحطاویؒ کے حوالہ سے اوپر جو عبارتیں نقل کی گئیں اس سے یہ بات واضح طور پر معلوم ہوچکی ہے کہ روغن نجس اگر صابن میں مل کر صابن بن جائے، یا آدمی یا کتا صابن کی دیگ میں گر کر صابن بن جائے تو اس کی حقیقت بھی بدل جائے گی اور وہ پاک ہوجائے گا۔

اسی طرح اگر ناپاک چربی سے صابن بنایا جائے تو اس کی حقیقت بھی بدل جائے گی اور وہ پاک ہو جائے گا، صابن میں نجس چربی کے متعلق علامہ شامی نے مجتبیٰ سے نقل کیا ہے:

"جعل الدهن النجس فی صابون یفتی بطهارته لأنه تغیر" (ردالمحتار علی الدر ۱/ ۵۱۹)۔

یعنی اگر ناپاک چربی صابن میں ملا دی جائے تو اس کی حقیقت بدل جائے گی، اس لئے اس کے پاک ہونے کا فتویٰ دیا جائے گا۔ اس کے بعد شامی لکھتے ہیں کہ مردار کی چربی کا بھی وہی حکم ہے جو روغن نجس کا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ چربی خواہ مردار کی ہو یا خنزیر کی وہ صابن کے ساتھ مل کر اپنی حقیقت کھو دیتی ہے، اور صابن کی حقیقت کو اختیار کرلیتی ہے، اسی طرح اگر کوئی دوسری استعمالی چیز ناپاک چربی سے بنائی جائے اور چربی اس چیز میں مل کر اپنی حقیقت کھودے تو اسے بھی قلب ماہیت کہا جائے گا، اور اس کا حکم بھی بدل جائے گا۔

ہڈیوں کے پاؤڈر کا حکم

نص قرآنی سے میتہ (مردار)، دم (خون) اور خمر (شراب) نجس ہیں: "حرمت علیکم المیتة والدم ولحم الخنزیر" (مائدہ: ۳)۔

البتہ خنزیر کے علاوہ مردار جانوروں کے وہ اجزاء جن میں حیات اور دم سرایت نہیں کرتی ہے، شریعت نے انہیں اس حکم سے مستثنیٰ قرار دیا، اسی لئے فقہاء کرام مردار جانوروں کی

ہڈی کو پاک قرار دیتے ہیں درمختار میں ہے: "شعر المیتة غیر الخنزیر وعظمها وعصبها طاهر" (درمختار ۱/ ۲۰۹)، خنزیر کے علاوہ دوسرے مردار کا بال، اس کی ہڈی اور اس کا پٹھا پاک ہے، اسی طرح مراقی الفلاح میں ہے: "کل شئ من أجزاء الحیوان غیر الخنزیر لا یری فیه الدم لا ینجس"۔

لہٰذا ہڈی اگر خنزیر کے علاوہ کسی مردار کی ہے اور اس کے سفوف کو توتھ پیسٹ وغیرہ میں استعمال کیا جاتا ہے، یا اسے کسی اور خارجی استعمال میں لایا جاتا ہے، تو اس کی گنجائش ہے، اسی طرح بطور دواء کے بھی اس کا استعمال درست ہے، اس کی دلیل وہ روایت بن سکتی ہے، جو حضرت ابوامامہ سہل بن حنیف سے مروی ہے: "جنگ احد کے دن جب رسول اللہ ﷺ کا دہن مبارک زخمی ہوگیا تو آں حضور نے ایک بوسیدہ ہڈی کو اس کے لئے بطور دوا استعمال فرمایا"۔

اس روایت کو نقل کرنے کے بعد امام محمدؒ نے "السیر الکبیر" میں لکھا ہے کہ اس حدیث میں دلیل ہے کہ ہڈیوں کو بطور دوا استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور یہی ہمارا مسلک ہے (السیر الکبیر ۱/ ۴۷)۔

جانوروں کے خون کا حکم

ارشاد ربانی "حرمت علیکم المیتة والدم الخ" کے بموجب مذبوح جانوروں کا دم مسفوح یعنی بہتا ہوا خون حرام اور نجاستِ غلیظہ ہے، اسی طرح مردار جانور کے وہ دوسرے اجزا جن میں خون سرایت کرتا ہے، اس چیز کا بھی استعمال دواؤں میں درست نہیں، اور جس دوا میں بھی دم مسفوح کا استعمال کیا جائے گا، وہ دوا ناپاک ہوگی، اور بلاضرورت شدیدہ کے کسی کے لئے اس کا استعمال درست نہ ہوگا، اس لئے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "إن الله لم یجعل شفاؤکم فیما حرم علیکم (اللہ تعالیٰ نے حرام چیزوں میں تمہاری شفاء نہیں رکھی) (اخرجہ البخاری و مسلم، اس کے بعد والی حدیث تلخیص الکبیر ۱/ ۳۰ کی ہے)۔

اسی طرح دوسری حدیث میں آنحضور نے فرمایا: ''الدم حرام کله'' خون کلیتًا حرام ہے۔

لیکن اگر ضرورت شدید ہو اور خوف ہو کہ اگر اس دوا کو یا اس طرح کی کسی دوسری ایسی دوا کو استعمال نہیں کیا جس میں حرام مادہ کی آمیزش ہے تو جان چلی جائے گی، یا موت کے دہانے پر پہنچ جائے گا، اور کوئی ماہر ڈاکٹر اس دوا کی تشخیص بھی کرے، تو ایسی اضطراری صورت میں خون کی آمیزش سے بنی ہوئی دوا کے استعمال کی گنجائش ہوسکتی ہے، چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

''بیمار کے لئے خون اور پیشاب کا پینا اور مردار کھانا دوا کے طور پر جائز ہے، اس شرط کے ساتھ کہ کوئی مسلم حکیم اسے یہ بتائے کہ اس کی شفاء اسی میں ہے، اور حلال چیزوں میں سے کوئی چیز اس کے قائم مقام نہ بن سکے'' (ہندیہ ۵/ ۳۵۵)۔

درمختار میں لکھا ہے کہ ضرورتاً جواز کے قول پر فتویٰ ہے، البتہ اگر یہ بات ماہرین فن کی تحقیق سے معلوم ہو جائے کہ دوا میں آمیزش سے پہلے خون کی حقیقت کو کیمیاوی عمل کے ذریعہ بالکل بدل دیا جاتا ہے، اور دم کا کوئی بھی شائبہ دوا میں باقی نہیں رہتا تو اس صورت میں انقلاب ماہیت کا حکم لگایا جاسکتا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اگر دم کی تمام صفاف وتاثیرات کو ختم ہی کر دیا جائے تو پھر دم کی آمیزش کا فائدہ ہی کیا باقی رہ جائے گا، لہذا اقرین قیاس یہی ہے کہ دوا میں ملانے کی صورت میں دم کی حقیقت نہیں بدلتی۔

استہلاک عین

انقلاب حقیقت اور استہلاک عین دو الگ الگ چیزیں ہیں، انقلاب ماہیت میں تو یہ ہوتا ہے کہ چیز اپنے سابق وجود کو کھو دیتی ہے، اور نیا وجود نئی شکل اختیار کر لیتی ہے، اسی وجہ سے اس کو مطہرات میں شمار کیا گیا ہے، جب کہ استہلاک عین انقلاب ماہیت نہیں بلکہ وہ خلط کی آخری شکل ہوتی ہے، کہ چیز اپنا وجود تو نہیں کھوتی لیکن وہ دوسری چیز کے ساتھ اس طرح خلط ملط

ہو جاتی ہے کہ اس کا دوسری چیز سے جدا کرنا مشکل ہوتا ہے، اس کا وجود بھی باقی ہوتا ہے اور اثر بھی ،صرف ظاہری ہیئت بدلتی ہے، لہذا استہلاک کے اس معنی کے اعتبار سے استہلاک عین کے بعد بھی چیز کا وہی حکم رہے گا جو پہلے تھا جیسا کہ فقہا نے لکھا ہے کہ اگر روئی کو تھوڑی شراب میں ملا کر پکایا جائے یا آٹے کو خمر سے گوندھا جائے تو وہ روٹی کبھی پاک نہیں ہوگی، بلکہ شراب کے اجزاء کی وجہ سے ناپاک رہے گی (الدر المختار مع الشامی ۱/ ۵۴۴)۔

اسی طرح اگر پیشاب کے چند قطرے ملا کر کئی سو روٹیاں بنالی جائیں ، پھر بھی تمام روٹیاں ناپاک رہیں گی، حالانکہ مذکورہ دونوں صورتوں میں خمر اور بول کا کوئی اثر نظر نہیں آرہا ہے، لیکن حقیقتاً وہ موجود ہے، اور اس نے اپنا وجود بھی نہیں کھویا ہے، بلکہ اس کا جدا کرنا مشکل ہے، اسی وجہ سے استہلاک کی جو تعریف کی جاتی ہے، اس میں بھی اس کی جانب اشارہ ہے: ''هو تصير الشیٔ هالكا أو كالهالك أو اختلاطه بغيره بحيث لا يمكن افراده بالتصرف كاستهلاك السمن فی الخبر'' (الموسوعۃ الفقہیہ ۴/ ۳۹)۔

اور بعض فقہی جزئیات میں جو استہلاک کی وجہ سے حکم کے بدلنے کا فتویٰ دیا گیا ہے، تو اس کی بنیاد استہلاک ہے ہی نہیں، بلکہ اس کی بنیاد ضرورت و حاجت یا کوئی اور چیز ہے، چنانچہ فقہ شافعی کی مشہور کتاب ''مغنی المحتاج'' میں کہا گیا ہے:

''أما الترياق المعجون بها ونحوه مما تستهلك فيه فيجوز التداوی به عند فقد ما يقوم به التداوی من الطاهرات، فحينئذ ينبع حكم التداوی بنجس كلحم حية وبول، وكذا يجوز التداوی بذلك لتعجيل شفاء'' (مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۸)۔

تو یہاں پر ایسے تریاق کو جو نجس چیزوں سے ملا کر بنایا گیا ہو اور نجس اجزاء کا استہلاک بھی ہو گیا ہو، پاک قرار نہیں دیا گیا بلکہ ناپاک شمار کرتے ہوئے ضرورتاً اس کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے۔

کبھی استہلاک کو اس کے لغوی "إزالة الشیئ" (شی کا زائل کرنا) اور افناء الشیٔ (شی کا ختم کرنا) کے معنی میں استعمال کرکے عدم نجاست کا فتویٰ دیا جاتا ہے، جیسا کہ شامی کی اس عبارت میں ہے: "إذا جرى الماء على نجاسة فأذهبها واستهلكها ولم يظهر أثرها فيه فإنه لا ينجس" (رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۵۳۲)۔

تو یہاں پر استہلاک ازالۃ الشیٔ کے معنی میں ہے، اور یہی عدم نجاست کی بنیاد ہے، اور کبھی استہلاک کو فقہاء نے زوال اثر اور غیوبت الشیٔ کے مفہوم میں استعمال کیا ہے، جیسا کہ ابن ہمامؒ کی عبارت ہے: "بخلاف قولهم في الطين المعجون بتبن نجس بالطهارة، فيصلي في المكان المتطين به لأن ذلك إذا لم يرعين التبن لا إذا رويت، وعلله في التنجيس بأن التبن مستهلك إذا لم ترعينه" (فتح القدیر ۱/ ۸۲)۔

اس مسئلہ میں عدم رویت نجاست کو استہلاک قرار دے کر اسے مٹی کی پاکی کی وجہ بنایا گیا ہے، لیکن اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ مٹی کے پاک ہونے کی وجہ ناپاک بھوسے کا مستہلک ہونا نہیں بلکہ مٹی کا خشک ہونا ہے، اس لئے کہ علامہ نابلسی نے "نہایۃ المراد" میں اتنا اضافہ نقل کیا ہے: "إذا ترطبا تنجسا" یعنی اگر مٹی اور بھوسا دونوں بھیگ گئے تو دونوں ناپاک ہوجائیں گے۔

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ استہلاک قلبِ ماہیت سے عام ہے، اور انقلاب ماہیت کے احکام اس پر نافذ نہیں ہوں گے۔

مرکّب ادویات

مرکب ادویات کے سلسلے میں کسی نتیجے تک پہنچنے سے پہلے ضروری ہے کہ ہم ترکیب کی حقیقت جان لیں تاکہ یہ جاننا آسان ہوجائے کہ دواؤں کی ترکیب کو استہلاک عین کہیں گے، یا

تبدیل عین؟ یا محض خلط و آمیزش؟ اس حوالے سے ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے بڑی اچھی بحث کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

''جب ایک چیز دوسرے سے ملتی ہے، اس طرح کہ بغیر کیمیاوی تجزیہ کے اس کو دوسرے اجزاء سے الگ نہ کیا جا سکے، اسے خلط کہتے ہیں ان دونوں چیزوں کے ملنے کی وجہ سے جو مرکب تیار ہوتا ہے، اسے مخلوط یا مکچر کہہ سکتے ہیں، پھر یہ کہ ایک شی کا دوسرے کے ساتھ اس طرح مل جانا کہ دونوں اپنی حقیقت برقرار رکھیں اوران کی صفات وتاثیرات بھی پوری طرح نہ بدلیں بلکہ دونوں چیزیں علیحدہ علیحدہ مل کر مرکب کا ایک نیا مزاج پیدا کریں، تو یہ صورت تبدل ماہیت کی نہیں بلکہ دو چیزوں کی آمیزش کی ہے، جسے ہم خلط کہہ سکتے ہیں (الفقہ الاسلامی وادلتہ ار ۱۰۰)۔

یہی معاملہ دواؤں کا بھی ہے، کہ ایک دوا کے جو فارمولے اور مادۂ ترکیبی ہیں وہ سب کے سب اپنی جزوی تاثیرات کے ساتھ موجود ہوتے ہیں، البتہ چوں کہ ظاہری طور پر بعض اجزاء کا وجود محسوس نہیں ہوتا اس لئے بعض اوقات فقہاء اس کو استہلاک قرار دیتے ہیں، لیکن اس استہلاک کو انقلاب ماہیت نہیں کہہ سکتے، (جیسا کہ اوپر بالتفصیل بیان ہوا) اسی وجہ سے تمام اجزاء کا حکم حسب سابق برقرار رہے گا، اور فارمولے کا کوئی بھی جزء اگر نجس ہو تو دوا بھی نجس ہوگی۔

الکحل-بعض اہم پہلو

اس ضمن میں یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ ''الکحل'' کی حقیقت کیا ہے، بعض علماء اسے شراب بلکہ روح شراب قرار دے کر اسے حرام اور نجس العین کہتے ہیں اور بعض حضرات اس کو ابتلاء عام کی وجہ سے جائز الانتفاع قرار دیتے ہیں لیکن اس کے صحیح اور واضح حکم تک اس وقت نہیں پہنچا جا سکتا ہے جب تک کہ ہم یہ نہ معلوم کرلیں کہ ''الکحل'' کن چیزوں سے بنتا ہے، اور جن چیزوں سے بنتا ہے، اس میں اشربہ اربعہ (محرمہ) بھی شامل ہے یا نہیں؟

مولانا تقی عثمانی مدظلہ اس کے متعلق لکھتے ہیں:

ان دنوں جو الکحل دواؤں، عطریات اور ان کے علاوہ چیزوں میں مستعمل ہے، ان میں سے بیشتر انگور اور کھجور سے نہیں بنے بلکہ انہیں (مختلف قسم کے) دانوں یا چھلکوں یا پیٹروں سے بنایا جاتا ہے، لہذا عموم بلوی کی وجہ سے امام اعظم کے قول پر عمل کی گنجائش ہے" (تکملۃ فتح الملہم ۳/ ۶۰۸ طبع کراچی)۔

دوسری جگہ لکھتے ہیں: "میرا یہ خیال ہے کہ الکحل کی زیادہ تر قسمیں انگوری شراب سے نہیں بنائی جاتی، بلکہ دوسری چیزوں سے بنائی جاتی ہیں، اس سلسلے میں میں نے انسائیکلو پیڈیا آف برٹانکا مطبوعہ ۱۹۵۰ء کی مراجعت کی، اس میں ان تمام مادّوں کا چارٹ دیا گیا ہے، جن سے الکحل بنایا جاتا ہے، اسی چارٹ میں شہد، حبوب، جو، اناس کا رس، گندھک اور دوسرے پھلوں کے رس کا تذکرہ ہے لیکن اس ذیل میں نہ تو انگور کا ذکر ہے اور نہ ہی کھجور کا" (تکملہ فتح الملہم ا/ ۵۵۱)۔

اسی طرح بعض امریکی ماہرین کی تحقیق کے مطابق "الکحل" ایک ایسا عنصر ہے جو بہت سی ترکاریوں اور پھلوں میں قدرتی طور پر موجود ہوتا ہے، اسی عنصر کو بعض تدابیر سے علیحدہ کر کے بہت سے اغراض کے لئے استعمال کیا جاتا ہے (تعمیر حیات ۱۰ر فروری ۱۹۹۰ء)۔

حاصل یہ ہے کہ اگر الکحل اشربہ اربعہ (کھجور و انگور کی شراب) کے علاوہ دوسری چیزوں سے بنایا جاتا ہے، جیسا کہ غالب گمان ہے تو عموم بلوی کی وجہ امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق دوائی یا کیمیائی اغراض کے لئے اس کی اتنی مقدار استعمال کرنے کی گنجائش ہے، جو مسکر و نشہ آور نہ ہو، یا اسے دوسری غذائی اجناس میں استعمال کیا گیا ہو، نیز امام اعظم کے قول کے مطابق اس پر ناپاکی کا حکم بھی نہیں لگائیں گے لیکن اگر بالفرض الکحل کا اشربہ اربعہ سے بنا ہوا ہونا یقین سے ثابت ہو جائے، تو اس اس کا ایک قطرہ بھی ناپاک ہوگا، اور اس کا استعمال عام حالات میں ناجائز اور ضرورت شدیدہ کی بنا پر جائز ہوگا۔

فلٹر کرنے کا عمل

فلٹر یا کشید کرنے کے عمل کا حاصل بالعموم یہی ہوتا ہے کہ کسی چیز سے اس کے کسی خاص عنصر کو الگ کر لیا جاتا ہے، مثلاً پھل سے اس کے شیریں اجزاء کو، پھول سے اس کے خوشبودار اجزاء کو نکال لیا جاتا ہے، یا پیشاب وغیرہ سے اس کے متعفن اور ضرر رساں اجزاء کو خارج کر دیا جاتا ہے، لیکن ان اجزاء کے نکالنے کے بعد جو کچھ بچا ہوا ہے، ظاہر ہے کہ وہ بھی پیشاب کا جز ہے، جب کہ پیشاب **بجميع أجزائه** نجس ہے، اس لئے فلٹر کے بعد بھی وہ نجس ہی رہے گا۔ اسی طرح گندے پانی کے فلٹر کا معاملہ ہے کہ فلٹر کے ذریعہ صرف اس کے بدبودار اور ضرر رساں اجزاء کو خارج کر دیا جاتا ہے، اس کے بعد جو کچھ بچ جاتا ہے، وہ بھی گندے پانی کا ہی ایک حصہ ہے، اسے پاک اس لئے نہیں کہا جا سکتا کہ صرف بدبودار اور نقصان دہ عنصر کو الگ کر دینے سے ناپاک چیز پاک نہیں ہو جاتی، اس کی نظیر یہ جزئیہ ہے: "**وكذلك الكلب إذا ولغ في عصير ثم تخلل لا يحل أكله لأنه لعاب الكلب قائم فيه، كذا في الخانيه**" (ہندیہ ۱/ ۴۳)۔

البتہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ گندے پانی سے تمام تر ناپاک اجزاء کو الگ کر لیا گیا ہے، بایں طور کہ نجاست کا پانی میں کوئی اثر باقی نہیں رہا، یا یہ کہ گندے پانی کو صاف پانی (ماء کثیر) میں اس طرح پایا گیا کہ گندے پانی کا وجود کالعدم ہو گیا اور اس کے بعد فلٹر کیا گیا، تو ایسی صورت میں پانی کی پاکی کا حکم لگایا جائے گا، چنانچہ علامہ شامی نے عبدالغنی نابلسی کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ "پانی بذاتِ خود متغیر ہونے سے پاک نہیں ہوتا، مگر یہ کہ گندہ پانی کسی صاف پانی پر سے گزرے تو وہ پاک ہو جائے گا (ردالمحتار ۱/ ۲۲۷، نوٹ: بہت سے شہر ایسے ہیں جہاں صرف گندے پانی سے فلٹر کیا ہوا پانی ہی دستیاب ہے اور کوئی دوسرا ذریعہ پانی کے حصول کا نہیں ہے، اس لئے اگر فلٹر کئے ہوئے پانی میں نجاست کے اثرات کے باقی رہنے کی وجہ سے پانی کو نجس قرار دے دیا جائے تو لاکھوں لوگ حرج عظیم میں مبتلا ہو جائیں گے، لہذا مشہور فقہی قاعدہ: "**المشقة تجلب التيسير**" اور "**الضرر يزال**" کی بناء پر فلٹر شدہ پانی کے پاک ہونے کا حکم دیا جائے گا، جیسا کہ پانی کے دیگر بہت سارے مسائل میں فقہاء نے وسعت پیدا کی ہے)۔

چنانچہ علامہ شامی اپنے زمانے کی ایک عادت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں، ہمارے بلاد میں گھر تک پانی پہنچانے کے جو نالے بنے ہوئے ہیں، اس سلسلے میں لوگوں کی عادت یہ ہے کہ وہ اس کی مخدوش یا ٹوٹی ہوئی مینڈھ کو درست کرنے کیلئے اس پر گوبر ڈالتے ہیں، جن کا نام وہ فساطل رکھتے ہیں جو گوبر ہوتا ہے اور پانی اوپر سے بہتا ہے.....تو ہم نجاست کی وجہ سے پانی کی نجاست کا حکم نہیں لگائیں گے، اس لئے کہ اس کی وجہ سے حرج عظیم لازم آئے گا۔ جب کہ حرج کو ازروئے شرع دور کیا جاتا ہے۔ "**وفی ذلك حرج عظیم ا ذا قلنا بالنجاسة، والحرج مدفوع بالنص**" (شامی ۱/ ۲۳۶)۔

اسی ذیل میں ایک اور مسئلہ آتا ہے کہ ان اجزاء کا کیا حکم ہوگا جنہیں کشید کر کے یا عمل تقطیر کے ذریعہ کسی دوسری چیز سے نکالا جائے، فقہاء لکھتے ہیں: "**المستقطر من النجاسة نجس**" (ناپاکی سے کشید کی ہوئی چیز بھی ناپاک ہے) (مراقی الفلاح / ۸۹)۔

اسی طرح علامہ شامی نے تحریر فرمایا ہے: "ناپاک چیز پر اگر عمل تقطیر کیا گیا تو اس سے نکلا ہوا پانی ناپاک ہوگا... اس سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ ملک روم میں شراب کے کچڑے سے جو قطرات نکالتے ہیں، جس کا نام عرق ہے وہ بھی خمر کی تمام قسموں کی طرح حرام ہے (ردالمحتار علی الدر المختار ۱/ ۵۴۳)۔

جلاٹین کا حکم

کھال چاہے ماکول اللحم جانور کی ہو یا غیر ماکول اللحم جانور کی، اگر اسے شرعی طور پر ذبح کیا گیا ہو، تو اس کی کھال پاک ہو جائے گی یا جانور کو شرعی طور پر ذبح تو نہ کیا گیا ہو لیکن اس کی کھال پر دباغت کا عمل جاری کر کے اس میں پائی جانے والی ناپاک رطوبات کو دور کر دیا گیا، تو بھی اس کی کھال پاک ہو جائیگی، لیکن خنزیر کی کھال اس حکم سے مستثنیٰ ہے، کیوں کہ خنزیر مرنے

سے پہلے بھی اور مرنے کے بعد بھی بجمیع اجزاء نجس ہے، اس کی نجاست خون یا نجس رطوبات کی وجہ سے نہیں، لہذا دباغت کے ذریعہ بھی اسے پاک نہیں کیا جا سکتا ہے، اس لئے کہ دباغت کے ذریعہ اس کھال کو پاک کیا جا سکتا ہے، جس کی ناپاکی خون کی وجہ سے ہو (دیکھئے: مراقی الفلاح ر ۸۹، الدر المختار ار ۳۵۵)۔

چمڑے کے پاک کرنے کے دو طریقے ہیں: پہلا طریقہ ذبح شرعی ہے، اور دوسرا طریقہ دباغت ہے، ان دونوں طریقوں سے چمڑا اس لئے پاک ہوتا ہے کہ اس کی وجہ سے چمڑے میں پائی جانے والی نجس رطوبات اور خون زائل ہو جاتے ہیں، لہذا چونے یا تیزاب میں ڈال کر اگر مردار کے چمڑے کی نجس رطوبات کو زائل کر دیا جائے تو بھی کھال پاک ہو جائے گی، جیسا کہ علامہ طحطاوی کی اس عبارت سے مفہوم ہے: "من الدابغ الحقیقی الملح، ولشبهه کل ما یزیل الفتن والرطوبة" یعنی دباغت میں نمک ہی کی مانند ہر وہ چیز، جو بدبو کو دور کردے اور ناپاک رطوبت کو زائل کردے (طحطاوی علی المراقی ر ۹۰)۔

لیکن چمڑے کے پاک ہونے کے باوجود کیا اس کا اندرونی (یعنی کھانے کے طور پر) استعمال کرنا درست ہے؟ جواب میں ہے نہیں، اس مسئلہ کی مزید وضاحت فرماتے ہوئے شیخ عبدالغنی نابلسی تحریر فرماتے ہیں:

میتہ (مردار) کی کھال دباغت دینے کے بعد ظاہراً و باطناً دونوں طرح پاک ہو جاتی ہے، (اور ہر طرح کا خارجی استعمال ہوتا ہے) لیکن اگر کھال ماکول اللحم جانور کی ہو تو کیا اس کا کھانا درست ہوگا؟ بعض حضرات کہتے ہیں کہ کھانا درست ہے جب کہ اکثر علماء کہتے ہیں کہ اسے کھانا جائز نہیں اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ کھال مردار کا ایک حصہ ہے اور مردار کے بارے میں ارشاد باری تعالی ہے: "حرمت علیکم المیتة والدم" (مائدہ: ۳)۔ اس قول کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ کی بکری کے بارے میں فرمایا: "إنما

يتحرم من الميتة أكلها" یعنی میتہ کا کھانا حرام ہے، ساتھ ہی آنحضور نے حضرت میمونہ کو اس کی کھال کی دباغت اور اس سے (خارجی) انتفاع کا حکم فرمایا (نہایۃ المراد شرح ہدیۃ ابن العماد، ۳۳۱)۔

گزشتہ تحقیقات سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مردار اگر غیر ماکول اللحم ہو تو اس کی کھال کو کھانے میں استعمال کرنا بالاتفاق درست ہے، اس لئے کہ جب ذبح کی وجہ سے اس کا کھانا درست نہیں ہوتا تو پھر دباغت کی وجہ سے کیسے جائز ہوگا؟ (ردالمحتار ۱/ ۳۵۶)۔

جو حکم غیر مذبوح کی کھال کا ہے وہی حکم اس کی ہڈی کا بھی ہے، کہ اس کا خارجی استعمال تو درست ہے، کھانے میں اس کا استعمال درست نہیں، اس لئے کہ عدم حلت کا حکم لحم (گوشت) اور عظم (ہڈی) دونوں کو شامل ہے لیکن اگر چمڑا اور ہڈی خنزیر کی ہو تو اس کے نجس العین ہونے کی وجہ سے ہر طرح کا خارجی و داخلی استعمال حرام ہوگا۔

جلاٹین کو گلا کر اس سے جو کھانے کی چیزیں تیار کی جاتی ہیں، اگر اس میں چمڑے یا ہڈی کی حقیقت و ماہیت نہیں بدلتی۔ جیسا کہ غالب گمان ہے، بلکہ صرف اس کی ظاہر شکل وصورت بدلتی ہے، اور وہ جلاٹین مردار کی یا خنزیر کی ہے، تو اس جلاٹین کا استعمال شرعاً جائز نہیں، خاص طور پر جب کہ اسے ملذذ اور مزیدار چیزوں میں صرف لذت بڑھانے اور ذائقہ پیدا کرنے کے لئے استعمال کیا جائے، اور اگر جلاٹین ماکول اللحم مذبوح جانور کی ہے تو بلاشبہ اس کا استعمال ہر طرح درست ہے۔

البتہ اگر یہ بات پایۂ تحقیق کو پہنچ جائے کہ جلاٹین میں ہڈی اور چمڑے کی حقیقت بالکلیہ بدل جاتی ہے، تو استحالۂ عین کی وجہ سے اس کی گنجائش نکل سکتی ہے، لیکن بظاہر امکان کم ہی ہے کہ چمڑے اور ہڈی کی حقیقت مکمل طور پر بدل گئی ہو، اس لئے کہ جلاٹین کی آمیزش صرف اس لئے کی جاتی ہے، کہ اس سے وافر لذت اور اعلیٰ ذائقہ حاصل کیا جائے، اور اگر حقیقت متغیر ہو جائے گی تو یہ فائدہ فوت ہو جائے گا، (اس حکم کا مدار ظن غالب پر ہے، ضرورت ہے کہ اس حوالے

سے ماہرین کی آراء فراہم کی جائے)۔

انقلاب ماہیت، استحالۂ عین اور تبدل حقیقت کی بحث، پھر استحالہ عین کی شکل میں ناپاک اشیاء کی پاکی اور حلت کا حکم یہ سب اس غرض سے ہے تا کہ اگر ایسی چیزیں جن میں نجس اشیاء کی آمیزش ہو اور غیر اختیاری طور پر مارکیٹ وغیرہ میں آکر مسلمانوں تک پہنچ جائیں تو اس کے متعلق مسلمان علی وجہ البصیرت ہوں کہ اس چیز کا استعمال ہمارے لئے درست ہے یا نہیں، لیکن مسلمانوں کے لئے درست نہیں کہ وہ مردار یا خنزیر کی چربی اور ہڈی کو یا خمر کو صابن، ٹوتھ پیسٹ، ادویات یا خوردنی اشیاء میں استعمال کریں، قصداً ان چیزوں کا استعمال گناہ کی بات ہے، خدا ہمیں محرمات سے بچنے کی توفیق عطا فرمائے (آمین)

خلاصہ بحث

۱- کسی چیز کی حقیقت اس وقت بدلتی ہے جب کہ بعینہ شی کا وجود ختم ہو جائے، یا اس کی صفات مخصہ (منطقی اصطلاح میں فصل یا خاصہ) زائل ہو جائیں۔

۲- تبدیل ماہیت یا انقلاب حقیقت کی وجہ سے شئ کا حکم بدل جاتا ہے، اگر انقلاب حقیقت طاہرہ کی طرف ہو تو شئ پر پاکی کا حکم لگایا جائے گا۔

۳- حقیقت بدلنے کے بعد حقیقت سابقہ کا کچھ بھی اعتبار نہیں کیا جائے گا، بلکہ موجودہ حقیقت کا لحاظ کریں گے، اسی لئے کتا اگر نمک بن جائے تو اس نمک کا کھانا درست ہوگا۔

۴- بعض آثار غیر مخصہ (منطقی اصطلاح میں عرض عام) کا باقی رہنا تبدل حقیقت اور استحالہ کے لئے مانع نہیں، جیسے رقت سرکہ کے لئے اور دسومت صابن کے لئے۔

۵- تبدیلی ماہیت کی وجہ سے حکم کا بدلنا یہ امام محمدؒ کا قول ہے، ایک قول کے مطابق امام اعظمؒ بھی امام محمد کے ساتھ ہیں اور اسی قول پر فتویٰ ہے اور یہ احناف کے یہاں معمول بہ ہے۔

۶-تبدیلی ماہیت کے لئے شئ کے بنیادی عناصر سے کم از کم صورت، کیفیت، مزہ، بو اور خاصیت کا بدلنا ضروری ہے، رنگ اور بو کا بدلنا چنداں ضروری نہیں۔

۷-انقلاب ماہیت کے بعد نجس العین اور غیر نجس العین کے درمیان فرق نہیں رہتا دونوں کا حکم یکساں ہے۔

۸- مندرجہ ذیل چیزیں قلب ماہیت کے اسباب بن سکتی ہیں:

۱-جلانا

۲- دھوپ دکھانا

۳-ایک چیز میں کوئی دوسری چیز ملانا

۴-گرمی پہنچانا

۵-زیرزمین دفن کرنا

۶-سایہ میں رکھنا

۷-کیمیاوی یا مشینری طور پر حقیقت کو بدل دینا

۸-قدرتی اور فطری طور پر چیز کا بدلنا وغیرہ

۹-فلٹر یا کشید کرنے کے عمل میں اشیاء کی حقیقت کو بدلا نہیں جاتا، بلکہ اشیاء کا تجزیہ ہوتا ہے، یعنی بنیادی عناصر میں سے بعض عناصر کو الگ کر کے نکال لیا جاتا ہے۔

۱۰-فلٹر کے عمل یا کشید کرنے کے عمل کو انقلاب ماہیت نہیں کہیں گے۔

۱۱-مرکب ادویات میں ''استہلاک عین'' کی جو صورت حاصل ہوتی ہے، وہ استہلاک حقیقی معنی میں نہیں بلکہ مجازی معنی میں ہے، اور اس طرح اس کا استہلاک قلب ماہیت کے ذیل میں نہیں آتا۔

۱۲-الکحل میں ظن غالب یہ ہے کہ یہ اشربہ اربعہ کے علاوہ سے بنتا ہے، اس لئے جب

تک ثابت نہ ہو جائے کہ یہ اشربہ اربعہ سے بنا ہے، اس وقت تک عموم بلوئ کی وجہ سے امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اس کی مقدار غیر مسکر کے استعمال کی گنجائش نکالی جاسکتی ہے۔

۱۳- الکحل ادویات میں مل کر اپنا وجود نہیں کھوتا بلکہ اس کی ماہیت باقی رہتی ہے اور دوسروں کی حفاظت کرتی ہے، البتہ قلتِ مقدار کی وجہ سے ہمیں نظر نہیں آتا، اس لئے یہ استحالہ کے ذیل میں نہیں آئے گا۔

۱۴- چربی صابن سے مل کر اپنا وجود کھودیتی ہے، اس لئے اس پر انقلاب ماہیت کا حکم لگایا جائے گا۔

۱۵- ہڈیوں کا پاؤڈر دوسری چیزوں سے مل کر ظن غالب کے مطابق اپنا وجود نہیں کھوتا بلکہ بسا اوقات ہڈی ہی دوسری چیزوں کا قوام بھی ہے۔

۱۶- جانوروں کا دم مسفوح بھی دواؤں سے مل کر اپنا وجود نہیں کھوتا۔ اور قلبِ ماہیت کے تحت نہیں آتا۔

۱۷- جلاٹین اگر غیر ماکول اللحم مذبوح جانور کا ہے، تو اس کا استعمال درست نہیں ہے، اور چونکہ وہ دوسری چیزوں سے مل کر اپنا وجود نہیں کھوتی اس لئے قلبِ ماہیت کے ذیل میں نہیں آئے گی۔

۱۸- ضرورت شدیدہ کے وقت (چند شرائط کے ساتھ جس کی تفصیل مقالہ میں موجود ہے) تداوی بالحرام کی گنجائش نکالی جاسکتی ہے۔

۱۹- فلٹر کیا ہوا پانی عموم بلوئ کی وجہ سے پاک اور جائز الانتفاع ہے۔

۲۰- پیشاب سے فلٹر کر کے نکالا ہوا پانی ناپاک ہے، اس کا استعمال درست نہیں۔

قلب ماہیت کا معیار اور اس کے اسباب

مولانا محمد مصطفیٰ عبدالقدوس ندوی ☆

ایک شئی کو دوسری میں ملانے سے یا ایک ہی شی میں معمولی تغیر سے تیسری چیز کا وجود منصۂ شہود پر آتا ہے، ایسا حیوانات سے لے کر جمادات تک کیا جاتا ہے، تری سے لے کر خشک اشیاء تک تجربہ کیا جاتا ہے، جس کی وجہ سے حلت وحرمت اور پاکی وناپاکی کے مسائل پیدا ہوتے ہیں، ان قوموں کے لئے کوئی حرج نہیں جن کے پاس حلت وحرمت اور طہارت ونجاست کا تصور نہیں، لیکن مسلم قوم جس کے پاس حلال وحرام کا فرق اور طہارت ونظافت اور نجاست کا امتیاز ہے، اور ان کو بروئے کار لانے کی تعلیم بھی دی جاتی ہے، ساتھ ہی یہ دعویٰ نہیں بلکہ حقیقت ہے کہ اسلام زمانہ کی برق رفتاری کے ساتھ چلنے کی استطاعت ہی نہیں بلکہ قیادت وسیادت اور رہنمائی کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

قلب ماہیت کا معیار

۱- خلقی نجس العین یعنی جس کی مکمل ذات پیدائشی طور پر نجس ہو، جیسے پیشاب، پاخانہ اور خنزیر وغیرہ، یہ جزوی تبدیلی سے پاک نہیں ہوں گے، تا آنکہ پوری ذات بدل نہ جائے، بالفاظِ دیگر انقلابِ ماہیت سے پاک ہوں گے، جیسے انسانی غلاظت جل کر راکھ ہو جائے یا زمین

☆ استاذ المعہد العالی الاسلامی، حیدرآباد

پر پڑے رہنے سے مٹی ہوجائے، تو پاک ہوجائے گی (دیکھئے: خانیہ بھامش الھندیہ ۱؍ ۲۴ طبع زکریا دیوبند، حاشیہ طحطاوی ومراقی الفلاح ۸۶ ط مکتبہ اشرفیہ دیوبند)۔

خشک مٹی پیشاب سے گوندھی گئی اور اس مٹی کے برتن، مشک، مٹکے اور گھڑے وغیرہ یا اینٹ بنائی گئی، تو محض دھوپ میں خشک ہونے سے پاک نہیں ہوں گے، بلکہ آگ میں پکانے کے بعد پاک ہوجائیں گے (خانیہ ۱؍ ۲۴)، کیونکہ آگ میں جلنے و پکنے سے پاخانہ و پیشاب کی ذات جل کر ختم ہوگئی، اسی طرح پاخانہ کا مٹی بن جانے کی صورت میں بھی اس کی ذات گم ہوگئی، اب وہ پاخانہ نہیں رہا بلکہ مٹی ہوگیا، یا راکھ بن گیا، اگر پیشاب کے مضر اثرات بذریعہ فلٹر زائل کردئے جائیں، تو اس سے پیشاب پاک نہیں ہوگا، کیونکہ پیشاب کی حقیقت وذات نہیں بدلی بلکہ موجود ہے۔

اسی طرح خنزیر اگر نمک کی کان میں گر کر مرجائے اور کچھ دنوں کے بعد نمک بن جائے تو حکم بدل جائے گا کہ اس پر نمک کا اطلاق ہوگا، اور اس کا استعمال درست ہوگا (رد المحتار ۱؍ ۵۳۴ طبع زکریا دیوبند، نیز دیکھئے: فتح القدیر ۱؍ ۱۷۶، المغنی ۱؍ ۷۲، دسوقی ۱؍ ۵۲)، کیونکہ نمک پاک ہے، یہ مثال نجس العین لذاتہ کی ہے، یہی حکم نجس العین لغیرہ کا بھی ہے، فقہاء کرام گدھا کے بارے میں لکھتے ہیں: اگر گدھا نمک کی کان میں گر کر مرجائے اور نمک بن جائے تو نمک پاک ہی رہے گا ناپاک نہیں ہوگا (درمختار مع الرد ۱؍ ۵۳۴ طبع دیوبند نیز دیکھئے: فتح القدیر ۱؍ ۱۷۶، المغنی ۱؍ ۷۲، دسوقی ۱؍ ۵۲)، کیونکہ گدھے کی حقیقت و ماہیت بدل گئی، اب وہ گدھا نہیں رہا بلکہ نمک ہوگیا، اس لئے اس پر نمک کا حکم جاری ہوگا، اس کی نظیر شرع میں نطفہ کی ہے، جو کہ ناپاک ہے، یہی علقہ بنتا ہے جو کہ ناپاک ہے، پھر گوشت کا ٹکڑا بنتا ہے اور پاک ہے (حوالہ سابق)۔

معلوم ہوا جب تک نجس شئی کے اجزاء باقی رہیں گے اس وقت تک اس کی حقیقت و ماہیت بدلنے کا حکم نہیں لگایا جائے گا، یہاں تک کہ اس کی پوری ذات بدل جائے، لہٰذا خلقی نجس میں ناپاکی کے بنیادی عناصر خود ان کے اجزاء جسمانی ہیں، جن کے رہتے ہوئے، اس کی حقیقت

و ماہیت بدلنے کا حکم نہیں لگایا جاسکتا ہے۔ فقہاء کرام ایک اسلامی اصول بیان کرتے ہیں جس سے مذکورہ باتوں پر روشنی پڑتی ہے، وہ لکھتے ہیں:

"استحالة العين تستتبع زوال الوصف المرتب عليها" (رد المحتار ار ۳۴۴، فتح القدیر ۱۱ر ۳۹، حاشیہ دسوقی ار ۵۴، ۵۷، الانصاف ار ۳۲۸، المغنی ار ۷۲)۔

علامہ طحطاوی کے الفاظ میں: **"زوال الحقيقة يستتبع زوال الوصف"** (حاشیہ طحطاوی ر ۸۹) (عین کا استحالہ اس وصف کو مستلزم ہے جو کہ عین کے بقاء پر مرتب ہوتا ہے)۔

ب- اگر کوئی شئی انسانی عمل سے نجس بنی ہے، تو اس کی ناپاکی کے بنیادی عناصر بدلنے سے اس کی حقیقت بدل جائے گی، اور وہ پاک متصور ہوگی، گو اس کے جسمانی اجزاء موجود ہوں، جیسے شراب، اس کے نجس وحرام ہونے کی علت **"اسکار"** ہے، اسکار زائل ہونے سے شراب سرکہ بن جاتی ہے اور سرکہ پاک اور حلال ہے (دیکھئے: رد المحتار ار ۵۴۰، دسوقی ار ۵۲، ۵۳، الانصاف ار ۳۲۸، المغنی ار ۷۲)، لہٰذا اسکار علت جو کہ نجاست وحرمت کا بنیادی عنصر ہے کے باقی رہتے ہوئے شراب کی حقیقت اور ماہیت بدلنے کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

شوافع کہتے ہیں کہ شراب کے علاوہ کسی بھی نجس العین کی حقیقت و ماہیت بدلنے سے حکم نہیں بدلے گا، بلکہ وہ ناپاک ہی باقی رہے گا **"ولا يطهر نجس العين إلا خمر تخللت"** (مغنی المحتاج ار ۲ ۳۲، نیز دیکھئے: روضۃ الطالبین ار ۲۷)۔

ج- متنجس شئی سے نجاست کے بنیادی عناصر زائل کردیے جائیں تو وہ شئی پاک ہوجائے گی، اس میں بنیادی عنصر عین نجاست ہے، چنانچہ تمام فقہاء حنفیہ، مالکیہ، صحیح قول پر جمہور شافعیہ اور حنابلہ سب کا اتفاق ہے کہ عین نجاست کے ازالہ سے مثلاً ناپاک کپڑا پاک ہوجائے گا (الشرح الکبیر ار ۶۰، الاقناع للشربینی الخطیب ار ۲۳، قلیوبی شرح المنہاج ار ۷۵، المغنی لابن قدامہ مع الشرح ار ۷۰ طبع دار الکتاب العربی، البحر الرائق ار ۲۴۰، ہندیہ ار ۴۱- ۴۲، الکفایہ مع الفتح ار ۱۸۴، روضۃ الطالبین)، البتہ

فقہاء حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک طعم (مزہ) کا ازالہ بھی ضروری ہے (الشرح الکبیر ۱/ ۶۰، جامع الرموز ۱/ ۴۴، ردالمحتار ۱/ ۳۷۵)، کیونکہ طعم کا بقاء عین نجاست کے باقی رہنے پر دلالت کرتا ہے، جہاں تک رنگ اور بو کی بات ہے، تو مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے یہاں ازالہ لازم نہیں ہے، احناف کے یہاں مختلف اقوال ہیں، تاہم عین نجاست کے ازالہ کے ساتھ رنگ و بو کا ازالہ ممکن ہو تو زائل کیا جائے گا جیسا کہ علامہ حصکفی، علامہ ابن نجیم مصری اور صاحب کفایہ نے تصریح کی ہے (ردالمحتار ۱/ ۷۵۳)۔

معلوم ہوا کہ متجنس اشیاء کے پاک ہونے کے لئے بنیادی عنصر عین نجاست کا ازالہ ہے، مالکیہ اور احناف کے یہاں طعم بھی شامل ہے، اور احناف کے یہاں بشرطِ سہولت رنگ و بو کا ازالہ بھی ضروری ہے، یہ بھی واضح رہے کہ عین نجاست مع طعم کے ازالہ کی بابت دھونے کی تعداد لازم نہیں ہے، بلکہ ایک بار میں زائل ہو جائے تو کافی ہے، یہی ظاہر روایت اور صحیح قول ہے، اور اگر تین بار سے زائد دھونا پڑے تو دھونا لازم ہوگا، یہاں تک کہ عین نجاست اور طعم زائل ہو جائے (دیکھئے: ہندیہ ۱/ ۴۲، جامع الرموز ۱/ ۴۴، مراقی الفلاح ۸۶)، اسی لئے احناف کہتے ہیں کہ اتنی بار کپڑا کو دھویا جائے گا تا آنکہ پانی صاف آنے لگے (مراقی الفلاح ۸۶، فتح القدیر ۱/ ۱۴۵)۔

د- مردار چمڑے میں ناپاکی کا بنیادی عنصر رطوبت اور دمِ سائل ہیں، دباغت کے ذریعہ رطوبت اور دمِ سائل کو زائل کیا جاتا ہے (بدائع ۱/ ۴۴)، اسی لئے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ان دباغه قد أذهب نجسه" (الفتح الربانی ۱/ ۳۲ طبع داراحیاء التراث العربی بیروت) (دباغت اس کی ناپاکی (اور دمِ سائل) کو دور کر دیتی ہے)، حاکم نے حدیث مذکور کی تصحیح کی ہے، اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "دباغها طهورها" (مسند احمد ۳/ ۴۷۶، ابوداؤد، نسائی، ترمذی، نصب الرایہ ۱/ ۱۸)۔

اسی وجہ سے فقہاء لکھتے ہیں کہ ایک بار دباغت دینے کے بعد چمڑہ پاک ہو جاتا ہے، اگر دوبارہ پانی میں ڈالا گیا اور اس میں رطوبت عود کر آئی، تو نہ پانی ناپاک ہوگا اور نہ ہی چمڑا، کیونکہ ناپاک رطوبت پہلی ہی بار دباغت سے زائل ہو گئی تھی، دوبارہ جو رطوبت عود کر آئی ہے، یہ سابق

ناپاک رطوبت نہیں ہے بلکہ پاک رطوبت ہے جو کہ پاک پانی سے پیدا ہوئی ہے، کیونکہ دباغت کے بعد چمڑا پاک ہوگیا تھا، اور پاک چیز پاک پانی میں ملنے سے ناپاک نہیں ہوتی اور نہ پانی ناپاک ہوتا (دیکھئے: کبیری ر ۱۵۲ ط رحیمیہ دیوبند)۔

تحویل عین کا مطلب

۲- انقلاب ماہیت وحقیقت، استحالہ عین اور تحویل عین سب باہم قریب المعنی الفاظ ہیں، لغوی اعتبار سے تحول مصدر ہے، یعنی ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا۔ استحالہ: ایک حال سے دوسری حالت کی طرف بدلنا (مختار الصحاح، الصحاح فی اللغۃ والعلوم، لسان العرب مادہ: حول)، اس اعتبار سے دیکھا جائے تو فقہاء جس اصطلاحی معنی میں استحالہ، تحول اور انقلاب کے الفاظ استعمال کرتے ہیں، وہ لغوی معنی سے مختلف نہیں ہے، یعنی شئی کا اپنی حقیقت، کیفیت، ہیئت اور وصف سے دوسری حقیقت، کیفیت، ہیئت اور وصف کی طرف منتقل ہونا، جب شئی کی حقیقت و ماہیت بدلتی ہے تو اسکے ساتھ اس کے اوصاف اور کیفیات بھی بدل جاتی ہیں، چنانچہ علامہ شامی کا بیان ہے:

''شریعت نے نجاست کی صفت کو اسی حقیقت کے ساتھ مربوط کیا ہے، اور یہ حقیقت نجاست کے بعض بنیادی اجزاء کے فوت ہونے سے فوت ہوجاتی ہے، تو کل اجزاء کے فوت ہونے سے کیسے فوت نہیں ہوگی؟ اس لئے کہ نمک ہڈی اور گوشت کا غیر ہے، جب نمک ہوگئے تو نمک کا حکم مرتب ہوگا، اس کی نظیر شریعت میں نطفہ کی ہے کہ وہ ناپاک ہے، یہی جما ہوا خون بن جاتا ہے اور وہ بھی ناپاک ہے، اور یہ خون گوشت کا لوتھڑا بن جاتا ہے (اس طرح وہ نقطہ اس مرحلہ میں آکر) پاک ہوجاتا ہے، (انگور) کا شیرہ پاک ہے، شراب بننے کے بعد ناپاک ہوجاتا ہے، اور جب سرکہ بنتا ہے تو پاک ہوجاتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ عین نجاست کا استحالہ اس وصف کے زوال کو مستلزم ہے جو کہ اس عین پر مرتب ہوتا ہے'' (رد المحتار ار ۵۳۴)۔

تحول عین کا اطلاق

گذشتہ مباحث سے واضح ہے کہ عین نجاست خواہ وہ لذاتہ ہو یا لغیرہ، اس کے پاک ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس کی پوری ذات تبدیل ہو جائے، یعنی رنگ، صورت اور کیفیت (مزہ، بو اور خاصیت) میں سے ہر ایک کا بدل جانا ضروری ہے، یہی حنفیہ، مالکیہ اور ایک قول امام احمد کا بھی ہے (دسوقی ار ۵۲، ۵۳، الانصاف ار ۳۱۸، المغنی ار ۷۲، ردالمحتار ار ۵۳۴)۔ حنابلہ کا ظاہر مذہب اور شوافع کا قول یہ ہے کہ شراب کے علاوہ کسی بھی عین نجاست کے استحالہ سے پاک نہیں ہوگی (المغنی ار ۵۶ طبع دارالفکر، مغنی المحتاج ار ۲۳۶ - ۲۳۷، روضۃ الطالبین ار ۱۳۷)، چنانچہ اگر کتا نمک کی کان میں گر کر مر جائے اور نمک بن جائے تو احناف اور مالکیہ کے نزدیک نمک پاک رہے گا، اور حنابلہ اور شوافع کے نزدیک نمک ناپاک ہو جائے گا، کیونکہ کتا کے نمک بن جانے سے حکم نہیں بدلا، بلکہ کتا کا حکم جو ناپاکی کا تھا وہ باقی رہے گا (دیکھئے حوالہ سابق)۔

شوافع اور حنابلہ کا استدلال یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جلّالہ کے گوشت کھانے اور دودھ پینے سے منع فرمایا (ترمذی ۴ر ۲۷۰، از ابن عمر، امام ترمذی کا بیان ہے: یہ حدیث حسن غریب ہے)، ممانعت کی علت جانور کا نجاست کھانا ہے، اگر استحالہ سے پاک ہو جاتا ہے تو آپ منع نہیں فرماتے (دیکھئے: نہایۃ المحتاج ار ۲۳۰، کشاف القناع ار ۱۸۶، ۱۸۷)۔

احناف اور مالکیہ کا استدلال یہ ہے کہ شریعت نے انقلاب ماہیت پر حکم کو دائر کیا ہے، لہذا حقیقت بدلنے سے حکم بدل جائے گا، جیسا کہ علامہ شامی کی عبارت واستدلال اوپر گذر چکا ہے، جہاں تک جلالہ والی حدیث کی بات ہے تو اس سلسلہ میں صحابہؓ کے آثار موجود ہیں کہ جانور و مرغی جب جلالہ ہو جائیں تو ایک متعین مدت تک حبس کرنے سے پاک ہو جاتے ہیں۔

اگر نجاست پاک شئی میں لگ جائے، تو اس صورت میں اگر نجاست مرئی ہے تو عین نجاست کا ازالہ ضروری ہے، اس میں دھونے کی تعداد کی کوئی تحدید نہیں ہے، عین نجاست زائل

ہوگئی تو مثلاً کپڑا پاک ہوجائے گا، اور اگر زائل نہیں ہوئی تو کپڑا ناپاک رہے گا (دیکھئے: بدائع ۱/ ۲۴۹)، اگر عین نجاست کے ازالہ کے بعد طعم باقی ہے تو کپڑا پاک نہیں ہوگا، بلکہ طعم کا ازالہ بھی ضروری ہے، یہی مالکیہ اور احناف کا قول ہے، جہاں تک رنگ و بو کی بات ہے تو اگر بسہولت زائل ہوجائے تو زائل کی جائے گی، ورنہ چھوڑ دی جائے گی، جیسا کہ گزر چکا ہے، شوافع کے نزدیک نجاست کا اثر (رنگ، بو) زائل کرنا ضروری ہے، بغیر زائل کئے کپڑا پاک نہیں ہوگا، بلکہ اگر زائل نہ ہو رہا ہو تو قینچی سے اس حصہ کو کاٹ دیا جائے گا، اس لئے کہ اثر کا بقا عین نجاست کے بقا پر دال ہے (دیکھئے: المجموع ۲/ ۵۹۲، ۵۹۳)، احناف کی دلیل آپ صلی اللہ علیہ کا ارشاد ہے: "لا یضرك بقاء أثره" (مسند احمد ۲/ ۳۶۴) (خون کے اثر کا بقا تمہارے لئے مضر نہیں ہے)، ایک دوسری روایت میں ہے: "ولا یضرك أثره" (بخاری، باب دم الحیض، مسلم، باب نجاسۃ الدم وکیفیۃ غسلہ، ترمذی باب ماجاء فی غسل دم الحیض من الثوب)۔

روضۃ الطالبین میں احناف کے مطابق مذہب نقل کیا گیا ہے (دیکھئے: روضۃ الطالبین ۱/ ۳۸)۔

نیز اسی کتاب میں لکھا ہے:

"فان فعل ذلك و بقی طعم لم یطھر" (حوالہ سابق) (اگر طعم (مزہ) رنگ اور بو زائل کرنے کی کوشش کی لیکن طعم زائل نہیں ہوا تو پاک نہیں ہوگا)۔

۳- جہاں تک پہلی صورت کی بات ہے، تو واضح ہے کہ مخلوط اشیاء پاک ہیں، کیونکہ نجس کا ان میں کوئی اثر اور نہ کوئی خاصیت برقرار رہے، دوسری صورت جب کہ نئی پیدا ہونے والی شی اپنی اصل سے موروثی طور پر کچھ خصوصیات اور کیفیات برقرار رکھتی ہے، میں اگر نجاست کے بنیادی عناصر ناپید ہوجائیں گے تو پہلی صورت کے حکم کی طرح نئی پیدا ہونے والی شی پاک ہوگی، اور اگر بنیادی عناصر میں سے ایک بھی عنصر باقی رہے گا تو نئی پیدا ہونے والی شی پاک نہیں ہوگی۔

۴- انقلاب ماہیت کے مسئلہ میں مختلف نجس اشیاء خواہ ان میں نجس العین ہوں یا غیر

نجس العین کے درمیان احناف اور مالکیہ کے مذہب پر کوئی فرق نہیں ہوگا، کیونکہ گزر چکا ہے کہ انقلاب ماہیت سے حکم بدل جاتا ہے، خواہ انقلاب ماہیت خنزیر (نجس العین) یا گدھا (غیر نجس العین) یا شراب میں پیش آئے، تمام کا حکم یکساں ہے، البتہ شوافع اور حنابلہ نے فرق کیا ہے کہ صرف شراب میں انقلاب ماہیت کا اثر پڑتا ہے کہ شراب سے اسکار زائل ہو جائے تو سرکہ بن جائے گی، اور حکم کے اعتبار سے سرکہ پاک وحلال ہوگا، اس میں بھی شوافع اور حنابلہ نے ایک شرط کا اضافہ کیا کہ شراب از خود سرکہ بنی ہو، اس کے سرکہ بننے میں کسی انسانی عمل کو دخل نہ ہو، یعنی شراب میں پیاز، یا نمک یا کوئی اور شئی ڈال کر سرکہ نہ بنایا گیا ہو (دیکھئے مغنی المحتاج ۱ر ۷۳۲، روضۃ الطالبین ۱ر ۷۳۱، نہایۃ المحتاج ۱ر ۲۳۲، المغنی ۱ر ۶۵)، دلیل حضرت ابوطلحہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ یتیم جو وراثت میں شراب پائے ہیں، آپ نے فرمایا: شراب کو بہادو، حضرت ابوطلحہ نے کہا: کیا ہم اس کو سرکہ نہ بنالیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا نہیں (ابوداؤد ۴ر ۸۲، ۸۳، تحقیق عبید دعاس، سند صحیح ہے)۔

نیز ہمیں شربت سے اجتناب کا حکم دیا گیا ہے، اور سرکہ بنانے میں اس سے قربت لازم آتی ہے (بدایۃ المجتہد ۱ر ۴۶۱، جواہر الاکلیل ۱ر ۹، المجموع ۱ر ۲۳۵، المغنی ۸ر ۳۱۹، کشاف القناع ۱ر ۱۸۷)۔ اور چونکہ حرام شئی کو حلال بنانے میں عجلت کی، اس لئے اس کے قصد کی ضد سے سزا دی گئی (مغنی المحتاج ۱ر ۷۳۲)۔

احناف اور مالکیہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ جس طرح سے بھی سرکہ بن جائے حلال و پاک ہے، خواہ از خود بن جائے، یا انسانی عمل کے ذریعہ بنے، دلیل رسول اللہ کا ارشاد ہے: "نعم الادام الخل" (مسلم ۳ر ۱۶۲۲، طبع حلبی از جابر بن عبد اللہ)، حدیث بلا تفریق تخلیل (سرکہ بنانا) اور تخلل (از خود سرکہ بن جانا) کے مطلق ہے، اور چونکہ تخلیل شراب سے مفسد وصف (اسکار) کو دور کر دیتا ہے اور اسے مفید بخش بنا دیتا ہے، کیونکہ اس میں غذائیت اور دوا اور دیگر

انسانی فائدے ہیں، جب مفسد وصف جس کی وجہ سے شراب ہے دور ہوجائے گا تو حلال ہوجائے گا، جیسا کہ ازخود سرکہ بننے میں حلت کی علت یہی ہے، اور چونکہ تخلیل ایک اصلاح ہے یعنی حرام شئی کو قابل استعمال بنانا ہے، جس طرح مردار کے چمڑے کو دباغت کے ذریعہ قابل استعمال بنایا جاتا ہے، اسی پر قیاس کرتے ہوئے تخلیل کا عمل درست ہوگا، اور جب نجاست وحرمت کی علت اسکار ٹھہری تو اس علت کے ساتھ حکم دائر ہوگا، اگر یہ علت موجود ہے تو ناپاک اور اگر موجود نہیں ہے تو پاک (ردالمحتار ۱/ ۵۳۵، ۵/ ۲۹۰، کتاب الاشربہ، تبیین الحقائق للزیلعی ۱/ ۴۹، دسوقی ۱/ ۵۲، الحطاب ۱/ ۹۷، ۹۸، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۳۰، ۲۳۱، کشاف القناع ۱/ ۱۸۷، المغنی ۱/ ۷۲، فتح القدیر ۸/ ۱۶۶- ۱۶۷، الاختیار ۴/ ۱۰۱، ۱۰۲، جواہر الاکلیل ۱/ ۹)۔

ملک العلماء علامہ کاسانی امام محمد کا مفتی بہ قول کی توجیہ ان الفاظ میں کی ہے:

''نجاست جب بدل جائے، اس کے اوصاف اور بنیادی عناصر بدل جائیں، تو ناپاک ہونے سے خارج ہوجائے گی، کیونکہ نجاست بہ اوصاف ذات کا نام ہے، لہٰذا ان بنیادی عناصر واوصاف کے معدوم ہونے سے نجاست بھی معدوم ہوجائے گی اور یہ ایسا ہی ہوگا جیسا کہ شراب ازخود سرکہ بن جائے'' (بدائع الصنائع ۱/ ۲۴۳ طبع کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)۔

شوافع اور حنابلہ کے نزدیک شراب کو چھوڑ کر کوئی بھی نجس العین یا غیر نجس العین کی ماہیت وحقیقت بدلنے کے باوجود پاک نہیں ہوں گے، جبکہ احناف اور مالکیہ کے نزدیک مطلق انقلاب ماہیت سے پاک ہوجائیں گے، جیسا کہ دونوں فریق کے دلائل کے ساتھ اوپر بحث گذر چکی ہے، اسی طرح اگر غیر نجس العین کی نجاست وحرمت کے بنیادی عناصر دور ہوجائیں تو پاک ہوجائے گا، مثلاً مردار کا چمڑا اس سے رطوبت اور دم سائل دور کردینے سے پاک ہوجاتا ہے، حالانکہ انقلاب ماہیت نہیں ہوا: ''ولأن نجاسة الميتات لما فيها من الرطوبات و الدماء السائلة، وانها تزول فتطهر كالثوب النجس اذا غسل'' (بدائع الصنائع ۱/ ۲۴۳ طبع نعیمیہ دیوبند)۔

قلب ماہیت کے اسباب

۵- قلب ماہیت کے اسباب یہ ہیں:

الف-مرور زمانہ: مرورِ زمانہ سے شیٔ کی حقیت و ماہیت بدل جائے، جیسے: خنزیر، کتا وغیرہ خواہ نجس العین ہو یا غیر نجس العین، نمک کی کان میں یا برف کے حوض میں گر کر مر جائیں اور مرورِ زمانہ سے نمک یا برف بن جائیں، ملک العلماء علامہ کاسانی نے اصول ذکر کیا ہے:

"النجاسة إذا تغير بمضى الزمان وتبدلت أوصافها تصير شيئا آخر عند محمد فيكون طاهراً" (بدائع الصنائع ۱ر ۴۳، نیز دیکھئے: حاشیہ طحطاوی علی المراقی الفلاح ر ۸۷، خانیہ ۱ر ۴)۔

ب-مٹی: اس میں تبدیلی کی صلاحیت ہے، اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ زمین اپنے بطن میں نہ جانے کتنی چیزوں کو اور کس کس طرح کی اشیاء کو ہضم کر جاتی ہے، اس لئے علامہ کاسانی نے لکھا ہے:

"کیونکہ زمین کی فطرت ہے کہ اشیاء کو بدل دیتی ہے اور اپنی طبیعت کی طرف منتقل کر دیتی ہے، اسی طرح مرور زمانہ سے مٹی ہو جاتی ہیں، اور نجس باقی نہیں رہتیں" (حوالہ سابق)۔

اسی وجہ سے انسانی غلاظت اور مردار اندرون زمین میں دفنانے کے کچھ عرصہ کے بعد مٹی بن جاتے ہیں، اور جب مٹی بن گئے تو پاک ہو گئے، اس طرح اگر کنواں میں کوئی جانور گرا اور نیچے کیچڑ میں چلا گیا اور کیچڑ بن گیا تو وہ پاک ہو گیا (حوالہ سابق، نیز دیکھئے: درمختار ورد المحتار ۱ر ۵۳۴)۔

ج-دھوپ اور ہوا: زمین ناپاک ہو جائے تو خشک ہونے کے بعد پاک ہو جاتی ہے، خواہ زمین دھوپ کی وجہ سے خشک ہوئی ہو یا ہوا سے۔ اسی طرح مردار کے چمڑے سے اس کی رطوبت دھوپ یا ہوا سے زائل ہوگئی ہو تو چمڑا پاک ہو جائے گا، کیونکہ دھوپ اور ہوا سے بھی دباغت ہو جاتی ہے (دیکھئے: خانیہ ۱ر ۴، اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیہ طحطاوی و مراقی الفلاح ر ۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات، بدائع ۱ر ۴۳۵، کبیری ر ۱۵۳)۔

د- دباغت: تمام ناپاک چمڑے دباغت سے پاک ہوتے ہیں، اس سے خنزیر اور انسان کے چمڑے مستثنیٰ ہیں، چونکہ خنزیر کے چمڑے کی ناپاکی کی علت خون اور رطوبت نہیں ہیں، بلکہ اس کی پوری ذات نجس العین ہوتا ہے، اور دباغت سے صرف خون اور رطوبت کا ازالہ ہوتا ہے، نہ کہ انقلاب ماہیت، جہاں تک انسان کے چمڑے کی بات ہے تو قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ پاک ہوجائے، لیکن چونکہ اس سے انتفاع بوجہ احترام واکرام درست نہیں ہے، اس لئے دباغت سے کچھ حاصل نہیں، شوافع نے کتا کا بھی استثناء کیا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک کتا بھی نجس العین ہے (دیکھئے: بدائع ۱ر ۳۳، ۳۴، المہذب ۱ر ۱۷، الوجیز ۱ر ۱۷)۔

ھ- ذبح: بالاتفاق ماکول اللحم جانور کو شرعی طریقہ پر ذبح کرنے سے اس کے سارے اعضاء پاک ہوجاتے ہیں سوائے خونِ مسفوح کے، غیر ماکول اللحم کو شرعی طریقہ پر ذبح کرنے سے اس کے چمڑے اور وہ اعضاء جن میں خون نہیں ہوتا ہے جیسے بال وغیرہ پاک ہوجاتے ہیں، جہاں تک اس کے گوشت اور چربی کی بات ہے تو صحیح قول پر پاک ہوجائیں گے، اسی طرف صاحب بدائع کا رجحان معلوم ہوتا ہے (بدائع ۱ر ۳۵، درمختار ورد المحتار ۱ر ۵۱۸، حاشیہ طحطاوی ومراقی الفلاح ر ۸۹، کبیری ر ۵۳)۔ شوافع کے نزدیک غیر ماکول اللحم کا چمڑا پاک نہیں ہوگا (دیکھئے: المہذب ۱ر ۱۷، الوجیز ۱ر ۱۷)۔

و- آگ: انقلاب ماہیت کے اسباب میں سے اہم سبب آگ ہے، جانور اور انسان کی غلاظت جلنے کے بعد راکھ ہوجائے تو پاک ہوجاتی، ناپاک مٹی سے مشک، مٹکا اور گھڑا بنایا گیا اور آگ میں پکادیا تو پاک ہوجائے گا (ہندیہ ۱ر ۴۴، بزازیہ بہامش الہندیہ ۴ر ۳۰، حاشیہ طحطاوی ومراقی الفلاح ر ۸۹، درمختار ورد المحتار ۱ر ۵۱۸، ۵۱۹)۔

شوافع کے قدیم قول کے مطابق آگ مطہر ہے (روضۃ الطالبین ۱ر ۳۹)، حنابلہ میں سے بہوتی کا بیان ہے کہ آگ کی وجہ سے نجاست پاک نہیں ہوگی، کشاف القناع میں ہے: "ولا تطهر نجاسة بنار، فالرماد من الروث النجس نجس" (۱ر ۱۸۶، ۱۸۷)۔

آگ مطہر اس وقت ہے جبکہ نجاست کو جلا کر اس کی ماہیت وحقیقت بدل دے، یا اس کا اثر زائل ہوجائے، چنانچہ راکھ بننے کی صورت میں مکمل انقلاب ماہیت ہوجاتا ہے، ناپاک مٹی سے بنے ہوئے برتن پاک ہوجاتے ہیں، اس میں نجاست کے اثر کا ازالہ ہوتا ہے، اسی طرح اگر شراب میں گیہوں کے دانے پھول گئے، تو تین بار آگ پر پانی میں جوش دیکر ٹھنڈا کرنے سے پاک ہوجاتے ہیں، اسی طرح اگر گوشت شراب میں پکایا گیا، تو تین بار آگ پر پانی جوش دیکر ٹھنڈا کرنے سے پاک ہوجائے گا (ہندیہ ار ۴۳، درمختار ورد المحتار ار ۵۴۴)، وجہ نجاست کے اثر کا ازالہ ہے۔

ز- تخلیل: شراب کو سرکہ بنانے اور بننے کی بابت فقہاء کا اختلاف گزر چکا ہے، یہاں صرف اتنا بیان کرنا ہے کہ شراب سے نجاست وحرمت کی بنیاد، علت اسکار زائل ہونے سے پاک ہوجاتی ہے، خواہ از خود زائل ہوجائے جیسا کہ اس پر سب کا اتفاق ہے، یا دوسری اشیاء ملانے کی وجہ سے زائل ہوجائے، جیسا کہ گزر چکا ہے۔

۶- ماء جاری اور اس کے حکم میں ماء کثیر کے ناپاک ہونے کے بارے میں فقہاء لکھتے ہیں کہ نجاست ظاہر ہوجائے "لو وقع بول فی عصیر عشر فی عشر لم یفسد أی مالم یظهر أثر النجاسة، ولو سال دم رجله مع العصیر، ولم یظهر فیه أثر الدم(درمختار، رد المحتار ار ۳۳۲)، یا اس کے اوصاف ثلاثہ رنگ، بو، مزہ میں سے ایک وصف بھی ظاہر ہوجائے تو پانی ناپاک ہوجائے گا "وبتغیر أحد أوصافه من لون أو طعم أو ریح ینجس الکثیر ولو جاریا اً جماعا" (درمختار مع الرد ار ۳۳۲)۔ لہٰذا صورت مسئولہ میں اگر گندہ پانی جاری ہو یا ماء کثیر ہو اس سے بذریعہ فلٹر یا کسی مشین سے گندگی کے عناصر کو اس طرح الگ کردئے جائیں کہ اس میں نجاست نظر نہ آئے، اور نہ ہی اوصاف ثلاثہ (رنگ، بو، مزہ) میں سے کوئی وصف باقی ہو، تو پانی پاک ہوجائے گا، اور اگر ماء قلیل ہے تو بغیر قلب ماہیت کے پانی پاک نہیں ہوگا۔

۷- چند چیزیں ایک دوسرے سے مل کر باہم متمیز باقی نہ رہیں اور نہ ممتاز کی جاسکیں، تو فقہاء ایسے اختلاط کو استہلاک عین کہتے ہیں، اس استہلاک عین کو قلب ماہیت نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ اس میں ہر جزء اپنی جملہ صفات وخواص کے ساتھ موجود ہوتا ہے، تاہم ناپاک ملی ہوئی شئی اگر نظر نہ آئے، اور نہ ہی اس کے بنیادی عناصر موجود ہوں تو وہ مرکب پاک ہوگا۔ آج کل انگریزی دواؤں میں بکثرت الکحل کا استعمال ہے جو اصل شراب ہے، کا حکم یہ ہوگا کہ اگر ان دواؤں میں اسکار کی کیفیت نہ ہو اور نہ ہی شراب کی بو ہو، تو پاک ہوں گی اور ان کا استعمال درست ہوگا، اور اگر ان میں اسکار کی کیفیت باقی ہو یا شراب کی بو محسوس ہو رہی ہو، تو عام حالات میں اس طرح کی دواؤں کا استعمال درست نہیں ہوگا، ہاں اگر یہی دوائیں علاج کے لئے متعین ہو جائیں تو از راہ ضرورت استعمال درست ہوگا۔ کیونکہ فقہاء کا اصول ہے: **"الضرورات تبيح المحظورات"** (الاشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۸۵)۔

۸- فقہاء نے صابن کے بارے میں صریح جزیہ لکھا ہے:

"جعل الدهن النجس في الصابون يفتى بطهارته لأنه تغير كذا في الذاهدی" (ہندیہ ار ۴۵) (ناپاک تیل صابن میں ڈالا گیا، صابن کے پاکی کا فتویٰ دیا جائے گا، اس لئے کہ اس تیل میں تبدیلی آچکی ہے)۔

اس جزئیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ صابن میں کوئی ناپاک شئی ملائی جائے اور وہ اپنی حقیقت کو کھودے تو صابن پاک ہوگا، جہاں تک صابن میں مردار کی چربی کی ملاوٹ کی بات ہے، تو اگر چربی کی بنیادی عنصر دسومت باقی رہتی ہے، تو چربی ملی ہوئی شئی کا استعمال درست نہیں ہوگا، خواہ وہ صابن ہو، یا ٹوتھ پیسٹ ہو، بسکٹ یا کوئی بھی شئی ہو، اس لئے کہ مردار کی چربی عین نجاست ہے، اس سے چمڑے کی دباغت تک کو فقہاء نے نادرست قرار دیا ہے (درمختار ورد المحتار ار ۵۳۹)۔

اسی طرح ٹوتھ پیسٹ وغیرہ میں ہڈیوں کے پاؤڈر کا ملا ہونا جہاں مردار، خنزیر کی

ہڈیوں کے ہونے کا بھی شبہ ہے، اگر یہ ہڈیاں اپنی ماہیت کھودیتی ہیں، تو ٹوتھ پیسٹ وغیرہ کا استعمال درست ہوگا۔ اور اگر ان ہڈیوں کی ماہیت برقرار رہتی ہے تو ٹوتھ پیسٹ وغیرہ کا استعمال درست نہیں ہوگا۔

لہٰذا اس طرح چربی ملی ہوئی اور ہڈیوں کے اختلاط سے تیار شدہ چیزوں کے بارے میں تحقیق سے معلوم ہوجائے تو ان سے اجتناب واجب ہے، اور اگر تحقیق نہ ہو بلکہ شبہ ہو تو اجتناب بہتر ہے، کیونکہ آپ ﷺ نے مشتبہ امور سے بچنے کی ترغیب دی ہے۔

۹- خون کی ذات کے باقی رہنے پر اس کا سرخ رنگ دلالت کرتا ہے، جیسا کہ فقہاء نے لکھا ہے کہ شیرہ میں داخل شخص کے پیر سے خون بہا اور اس کے ساتھ اس کے پیر سے شیرہ بھی ٹپک رہا ہے اور خون کا اثر ظاہر نہ ہو تو وہ شیرہ ناپاک نہ ہوگا "ولو سال دم رجله مع العصير أى والعصير يسيل ولم يظهر فيه أثر الدم لا ينجس" (درمختار ورد المحتار ۱/ ۳۳۲)، خون کا اثر نمکینیت بھی ہے، لہٰذا اگر دوا میں خون کا رنگ سرخ اور نمکین نہ ہو، تو وہ دوا پاک ہے، کیونکہ وہ انقلابِ ماہیت کے زمرہ میں داخل ہوجائے گی۔

۱۰- صورت مسؤلہ میں ذکر کردہ صورت قلب ماہیت کے تحت آئے گی، کیونکہ گلانے کے بعد چمڑہ اور ہڈی کی حقیقت ختم ہوجاتی ہے، اس لئے کہ قلب ماہیت کے اسباب میں سے احراق بھی ہے۔

انقلاب ماہیت اور اس کا دائرہ

مولانا ابوالعاص وحیدی ☆

تمہیدی بحث

انقلاب ماہیت سے متعلق تمام سوالات کے جوابات سے پہلے دو اصولی مباحث پر روشنی ڈال رہا ہوں، ان دونوں مباحث کی حیثیت تمہید کی بھی ہے اور ان سے علاج وغیرہ کے بارے میں اسلامی تصور سمجھنے میں مدد بھی ملے گی انشاء اللہ۔ مبحث اول: تمام اشیاء اصلاً مباح ہیں، مبحث دوم: تداوی (علاج کرنا) واجب نہیں ہے۔

مبحث اول

کتاب وسنت کے مطالعہ سے ایک اہم اصول یہ سامنے آتا ہے کہ تمام عبادات اصلاً توقیفی ہیں یعنی ان کا علم وحی الٰہی کے ذریعہ ہی ہوسکتا ہے عبادت کا وہی طریقہ درست ہوگا جو کتاب وسنت سے ثابت ہو ورنہ وہ درست نہ ہوگا، اس کے برخلاف عادات ومعاملات وغیرہ میں اصلاً اباحت ہے، ان میں وہی چیزیں حرام وممنوع ہوں گی جنہیں قرآن وحدیث میں ممنوع قرار دیا گیا ہو۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے اس سلسلہ میں بڑی مفصل بحث کی ہے، میں جسے یہاں بہت

☆ جامعہ ضیاء العلوم ضلع سدھارتھ نگر (یوپی)۔

اختصار سے نقل کرر ہاہوں، وہ لکھتے ہیں:

''اقوال وافعال میں بندوں کے تصرف کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم عبادات کی ہے جن سے دینی حالت درست ہوتی ہے اور دوسری قسم عادات کی ہے جن کی ضرورت دنیوی معاملات میں ہوتی ہے، شریعت کے اصولوں کا مطالعہ کرنے سے یہ قاعدہ کلیہ ابھر کر سامنے آتا ہے کہ عبادات جن کو اللہ تعالیٰ نے واجب یا مستحب ٹھہرایا ہے ان کی یہ حیثیت شریعت ہی سے ثابت ہوسکتی ہے، رہیں عادات تو دنیا کے معاملات میں لوگ ان کے عادی ہوتے ہیں اور وہ اصلاً غیر ممنوع ہیں، اس لئے جن چیزوں کو اللہ تعالیٰ نہ ممنوع قرار دیا ہے ان کے علاوہ کسی اور چیز کو ممنوع نہیں قرار دیا جاسکتا۔ امر ونہی کا معاملہ درحقیقت قانون الٰہی سے متعلق ہے اور عبادت کا معاملہ بھی سراسر اسی کے حکم پر موقوف ہے، لہذا جس بات کا حکم اس کے طرف سے نہیں ملا اس کی ممانعت کا حکم کیسے لگایا جاسکتا ہے۔

اس لئے امام احمدؒ اور دیگر فقہاء اہل حدیث اس بات کے قائل ہیں کہ عبادات اصلاً توقیفی (جن کا علم وحی کے ذریعہ ہی ہوسکتا ہے) ہیں، لہذا مشروع وہ ہے جسے اللہ تعالیٰ نے مشروع کیا ہے ورنہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہم پر صادق آئے گا۔ اور ہم عظیم جرم کے مرتکب ہوں گے:

''أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله'' (الشوریٰ: ۲۱)

(کیاان کے لئے ایسے شریک ہیں جنہوں نے ان کے لئے دین کے وہ طریقے مقرر کئے ہیں جن کی اللہ نے اجازت نہیں دی)۔

البتہ عادات کا معاملہ اس سے مختلف ہے، وہ اصلاً مباح ہیں، اس لئے اس قبیل کی صرف ان چیزوں سے روکنا چاہئے جن کو اللہ نے حرام ٹھہرایا ہے، بصورتِ دیگر اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہم پر صادق آئے گا:

''قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً و حلالاً'' (یونس: ۵۹)

(کہو! تم نے یہ بھی سوچا کہ اللہ نے جو رزق تمہارے لئے نازل فرمایا ہے اس میں سے کسی کو تم نے حرام اور کسی کو حلال ٹھہرایا)۔

یہ نہایت ہی اہم اور مفید اصول ہے اور اس اصول کے پیش نظر ہم کہتے ہیں کہ بیع، ہبہ، اجارہ، وغیرہ عادات کے قبیل سے ہیں جن کے لوگ روزمرہ کی زندگی میں ضرورت مند ہوتے ہیں۔ مثلاً کھانا، پینا اور لباس، شریعت نے ان عادات کو آداب حسنہ سے سنوارا ہے جن عادات میں خرابی تھی ان کو حرام ٹھہرایا اور جو ضرورت کے قبیل سے تھیں ان کو لازم کردیا ہے، اس طرح جو عادات نامناسب تھیں ان کو ناپسندیدہ ٹھہرایا اور جن باتوں میں مصلحت کا پہلو غالب تھا ان کو مستحب قرار دیا۔

اس حقیقت کے پیش نظر لوگ اپنی مرضی کے مطابق لین دین اور اجرت پر معاملہ کرنے کے لئے آزاد ہیں جب تک کہ شریعت سے چیز کی حرمت ثابت نہ ہو جائے، اس کی مثال خورد ونوش ہے کہ لوگ محرمات کا لحاظ کرتے ہوئے اپنی مرضی کے مطابق کھا پی سکتے ہیں اگرچہ بعض چیزیں استحباب اور بعض چیزیں کراہیت کے درجہ میں ہوتی ہیں، لیکن جب تک شریعت پابندی عائد نہ کرے وہ اپنی اصل اطلاقی حالت پر باقی رہتی ہیں'' (ماخوذ باختصار از القواعد النورانیۃ الفقہیہ ر ۳۴-۳۵ طبع دوم ریاض)۔

مبحث دوم

شیخ الاسلام محمد بن عبدالوہاب نجدیؒ نے ''کتاب التوحید'' میں ایک باب باندھا ہے ''باب من حقق التوحید دخل الجنة بغیر حساب'' اس کے تحت عبداللہ بن عباس کے حوالہ سے ایک حدیث نقل کی ہے، حدیث طویل ہے جس میں ذکر ہے کہ ایک بار رسول اللہ ﷺ نے میدان قیامت کا ذکر کیا، آپ نے فرمایا کہ میری امت میں ستر ہزار ایسے لوگ

ہوں گے جو بلا کسی حساب وعذاب کے جنت میں داخل ہوں گے پھر آپ نے ان کے بارے میں فرمایا: "هم الذين لما يسترقون ولا يكتؤون ولا يتطيرون وعلى ربهم يتوكلون"(وہ ایسے لوگ ہیں جو جھاڑ پھونک نہیں کرواتے ہیں، (بطور علاج) داغنے کے لئے نہیں کہتے، شگون نہیں لیتے اور اپنے رب پر بھروسہ کرتے ہیں) (اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی واللفظ لمسلم)۔

حدیث مذکور میں بطور علاج "کیّ" (داغنا) کا ذکر آیا ہے اس طرح کہ اس کے تارک کی تعریف کی گئی ہے، اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے کتاب التوحید کے شارح شیخ عبدالرحمٰن بن حسن آل الشیخ لکھتے ہیں:

"علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے فرمایا: "احادیث الکیّ" چار طرح کی ہیں:

اول: بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے خود کیا ہے۔

دوم: بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے اسے پسند نہیں کیا ہے۔

سوم: بعض احادیث سے ترک اکتواء کی تعریف معلوم ہوتی ہے۔

چہارم: بعض احادیث سے نہی عن الکی معلوم ہوتی ہے۔

بحمد اللہ ان احادیث میں کوئی تعارض نہیں، اس لئے کہ فعل نبوی اس کے جواز کی دلیل ہے، پسند نہ کرنا ممانعت کی دلیل نہیں، ثناء علی الترک سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا ترک اولیٰ وافضل ہے اور نہی عن الکی تنزیہہ وکراہت کے طور پر ہے" (فتح المجید شرح کتاب التوحید ر ۵۴)۔

اس بحث کے ضمن میں شارح "کتاب التوحید" علاج کے بارے میں ائمہ وفقہاء کے مذاہب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"تداوی (علاج) کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ کیا وہ مباح ہے اور اس کا ترک افضل ہے یا مستحب ہے یا واجب ہے؟

امام احمدؒ کا مشہور مذہب حدیث مذکور اور دوسری احادیث کے پیش نظر یہ ہے کہ تداوی مباح ہے اور اس کا ترک افضل ہے، شوافع کا مشہور مذہب یہ ہے کہ وہ مستحب ہے، علامہ نوویؒ نے شرح مسلم میں ذکر کیا ہے کہ وہی جمہور سلف وخلف کا مذہب ہے، اسی کو وزیر ابوالمظفرؒ نے اختیار کیا ہے، امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ تداوی مؤکد ہے جو واجب کے قریب ہے، اور امام مالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ اس کا فعل وترک دونوں برابر ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا: ''**لابأس بالتداوی ولا بأس بترکه**

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ جمہور علماء وائمہ کے نزدیک تداوی واجب نہیں ہے، بس اصحاب شافعیؒ واحمدؒ میں سے کچھ لوگوں نے اسے واجب قرار دیا ہے (فتح المجید شرح کتاب التوحید، ۵۴)۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ تداوی بالحلال یا تداوی بالحرام سے قطع نظر مطلق تداوی کے بارے میں جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ وہ بہر حال واجب نہیں ہے، دلائل کی روشنی میں یہی رائے راجح معلوم ہوتی ہے، دراصل تمام چیزوں کے اسباب ووسائل پر اللہ تعالیٰ ہی کی حکمرانی ہے، اس لئے مذہب اسلام یہ چاہتا ہے کہ اعلی درجہ کے ایمان ویقین والے اسباب ووسائل کی سطح سے بلند ہو کر زندگی گزاریں اور بلا حساب وکتاب دخول جنت کے مستحق ہوں مگر ملحوظ رہے کہ تداوی اور وسائل صحیحہ کا استعمال ایمان وتوکل کے منافی نہیں ہے، اس لئے کہ قولی وفعلی احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ علاج وغیرہ درست ہے، اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر بیماری کے لئے دوا پیدا کی ہے۔

سوالات کے جوابات

اب ہم انقلاب ماہیت سے متعلق تمام سوالات کے جوابات ترتیب سے دے رہے ہیں، اور آخر میں ایک اہم تجویز ذکر کریں گے۔

۱- جہاں تک کسی چیز کی فطری حقیقت و ماہیت کی بات ہے تو اس کا صحیح علم صرف اللہ تعالی کو ہے، فلاسفہ و مناطقہ نے مختلف اجناس وانواع کی جو ماہیات وحقائق بیان کئے ہیں وہ محل نظر ہیں، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی تصنیف: ''کتاب الرد علی المنطقیین''۔

البتہ دینی وشرعی طور پر تین ایسے بنیادی اوصاف ہیں کہ ان میں سے اگر کوئی بھی وصف بدل جائے تو کہا جائے گا کہ وہ شئی بدل گئی اور اس کا حکم بدل گیا وہ تینوں اوصاف ہیں: لون (رنگ)، ریح (بو) اور طعم (لذت) جیسا کہ پانی کے بارے میں سنن بیہقی وغیرہ میں یہ حدیث آئی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا ہے: ''الماء طهور إلا أن تغير ريحه أو طعمه أو لونه'' (پانی پاک ہے الا یہ کہ اس کے اوصاف ثلاثہ میں سے کوئی وصف بدل جائے)۔

ظاہر یہ و مالکیہ کے یہاں اس مسئلہ میں ماء قلیل وکثیر کا کوئی فرق نہیں، لیکن جمہور ائمہ و فقہاء کے یہاں دوسرے دلائل کے پیش نظر ماء قلیل وکثیر میں فرق ہے، یہی بات درست بھی ہے (سبل السلام شرح بلوغ المرام کتاب الطہارۃ ۸-۹ طبع قدیم دہلی)۔

اور طبی طور پر اگر کسی شئی کے تمام اوصاف وخواص بدل جائیں تو کہا جا سکتا ہے کہ اس کی ماہیت بدل گئی ورنہ انقلاب ماہیت کا تحقق نہ ہوگا۔

۲- انقلاب ماہیت کا کیا مطلب ہے؟ تو معلوم ہونا چاہئے کہ پورے طور پر اصل شئی وعین شئی کے تغیر کو انقلاب ماہیت کہا جا سکتا ہے، جیسے شراب کا سرکہ بن جانا، پاخانہ کو جلا کر راکھ بنا دینا ''حرق النجاسة مطهر خلافا للشافعية والحنابلة والمالكية'' (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ لعبد الرحمن الجزیری)۔

نمک کی کان میں کسی چیز کا گر کر نمک بن جانا وغیرہ، مذکورہ اشیاء میں ان کے تمام اوصاف وخصائص بالکل بدل جاتے ہیں، یقیناً یہ انقلاب ماہیت ہے، اسی طرح انقلاب ماہیت کی مثال میں جلاٹین کو بھی شامل کیا جا سکتا ہے۔

یہاں اصولی طور پر ایک بات جاننا ضروری ہے، وہ یہ ہے کہ مختلف اشیاء میں جو تبدیلیاں کی جاتی ہیں یا خود بخود تغیرات ہوتے ہیں ان کی دو شکلیں ہیں:

اول: کلی طور پر کسی چیز کی حقیقت و ماہیت کا بدل جانا یا اسے بدل دینا اس کو فقہاء استحالۂ شئ وتحول عین سے تعبیر کرتے ہیں۔

دوم: ایک شئ کے مختلف اجزاء کو کسی طرح سے الگ کر دینا اس کو ''تجزیہ'' کہا جاتا ہے۔

معلوم ہونا چاہئے کہ استحالۂ شئ سے کبھی کبھی احکام بدل جاتے ہیں، البتہ اگر صرف ''تجزیہ'' ہے تو احکام نہیں بدل سکتے، اس کی مثال وہ پیشاب ہے جسے فلٹر کر دیا جائے تو اس سے پیشاب کی حقیقت نہیں بدلتی، محض اس کے بدبودار اجزاء نکال لئے جاتے ہیں، اس لئے اس پیشاب کو ناپاک ہی کہا جائے گا، اس کو پینا یا وضو وغسل وغیرہ میں اسے استعمال کرنا جائز نہ ہوگا۔

''تجزیہ'' کی دوسری مثال پیشاب کا نمک بھی ہے، دراصل ہوتا یہ ہے کہ پیشاب کو پکایا جاتا ہے اواس کی ''شوریت'' کو نکال کر نمک بنا دیا جاتا ہے، ظاہر ہے کہ اس نمک کا کھانا درست ہرگز نہ ہوگا، اس لئے کہ پیشاب کے اوصاف وخصائص میں سے ایک خاصیت ''شوریت'' بھی ہے جسے نمک بنا دیا گیا ہے۔

۳- اگر کسی شئ میں تبدیل ہو جائے تو اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

اول: شئ جدید میں ان اشیاء کا کوئی بھی اثر اور ان کی کوئی بھی خاصیت برقرار نہ رہے جس سے وہ مل کر بنی ہے۔

دوم: شئ جدید میں موروثی طور پر کچھ خصوصیات اور کیفیات برقرار رہیں۔

ان دونوں صورتوں کا ایک ہی حکم نہیں ہونا چاہئے، پہلی صورت میں چونکہ انقلاب ماہیت کامل طور پر ہوا ہے اس لئے سابق حکم بدل جائے گا، اور دوسری صورت میں موروثی طور پر کچھ سابق خواص وکیفیات پائے جانے کی وجہ سے کہا جائے گا کہ اس میں کامل انقلاب ماہیت

نہیں ہوا ہے، لہذا احتیاط اسی میں ہے کہ اس کا سابق حکم باقی رکھا جائے، مثال کے طور پر ایک دوا کئی چیزوں سے مل کر بنی ہے ان میں شراب بھی شامل ہے، اس دوا کے تمام سابق اجزاء میں انقلاب ماہیت ہوگیا ہے مگر شراب کی بعض کیفیات وخصوصیات اس دوا میں اب بھی موجود ومحسوس ہیں، تو اس دوا کے استعمال کو حرام قرار دینا بہتر ہوگا۔

۴- انقلاب ماہیت کے مسئلہ کے تحت مختلف نجس اشیاء کے درمیان یقیناً فرق کرنا چاہئے، جو اشیاء نجس العین ہیں انقلابِ ماہیت کے بعد بھی انہیں نجس مانا جائے گا (دیکھئے: جدید فقہی مسائل، جلد اول: بحث طب وعلاج تالیف مولانا خالد سیف اللہ رحمانی)۔

مگر یہ بات ملحوظ رہے کہ جانوروں میں کون نجس العین ہیں اور کون غیر نجس العین ہیں اس میں اختلاف ہے، شوافع وحنابلہ کے نزدیک خنزیر اور کلب نجس العین ہیں، حنابلہ نے اس پر اضافہ یہ کیا ہے کہ جو غیر مأکول اللحم جانور بلی سے بڑے ہیں وہ بھی نجس العین ہیں، حنفیہ کے نزدیک صرف خنزیر نجس العین ہے اور مالکیہ کے نزدیک مطلق طور پر کوئی بھی جانور نجس العین نہیں ہے، ان کے نزدیک خنزیر اور کتا اور ان سے پیدا ہونے والی تمام چیزیں طاہر ہیں (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ مبحث الاعیان الطاہرہ)۔

اس اختلاف میں راجح مسلک شوافع وحنابلہ کا ہے۔

۵- پوچھا گیا ہے کہ قلب ماہیت کے اسباب کیا ہیں؟ مگر یہاں قلب ماہیت کی تعبیر درست نہیں ہے، صحیح تعبیر یہ ہے کہ مختلف اشیاء میں انقلاب وتغیر یا قلب وتغیر کے اسباب کیا ہیں؟ اس لئے کہ مثال میں جو چیزیں ذکر کی گئی ہیں ان میں بعض کے اندر قلب ماہیت پایا جاتا ہے، اور بعض کے اندر محض تغیر اوصاف یا قلب خواص پایا جاتا ہے، بہرحال انقلاب وتغیر کے اسباب اس طرح ہیں:

اول: جلانا۔

دوم: دھوپ دکھانا۔

سوم: کسی شئ کے اندر دوسری اشیاء کا ملانا۔

چہارم: سوکھی ہوئی کھال یا ہڈی میں جلاٹین کا عمل کرنا جیسا کہ ڈاکٹر اصغر علی جامعہ ہمدرد نئی دہلی کی تحریر میں ذکر کیا گیا ہے اور بھی دوسرے اسباب ہوسکتے ہیں۔

البتہ جیسا کہ میں نے حاشیہ میں ذکر کیا ہے کہ "جلانا" مختلف فیہ ہے، حنفیہ کے نزدیک نجاست کو آگ سے جلانا سبب طہارت ہے، شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک جلانا سبب طہارت نہیں ہے، البتہ مالکیہ کے نزدیک شئ نجس کی راکھ طاہر ہے، اسی طرح قلب اور انقلاب میں بھی اختلاف ہے، ایک ہے کسی چیز کی ماہیت کو بدل دینا اسے قلب کہا جاتا ہے، اور انقلاب ہے کسی چیز کی ماہیت کا خود بدل جانا، جیسے حنفیہ و مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ شراب جب سرکہ بن جائے تو وہ پاک ہے، چاہے خود بخود بن جائے یا نمک وغیرہ ڈال کر اسے سرکہ بنا دیا جائے اور شافعیہ وحنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر شراب خود بخود سرکہ ہو جائے تو طاہر ہے اور اگر کسی عمل سے اسے سرکہ بنا دیا جائے تو وہ طاہر نہ ہوگا، اس اختلاف میں مؤخر الذکر مسلک راجح ہے، دلیل یہ حدیث ہے: "سئل رسول اللہ ﷺ عن الخمر تتخذ خلا قال لا" (اخرجہ مسلم والترمذی)، معلوم ہوا کہ صرف انقلاب معتبر ہے۔

۶- فلٹر (Filter) کرنے یا کشید کرنے کا جو عمل ہے اسے قلب ماہیت نہیں کہا جائے گا بلکہ اسے تجزیہ (Decompose) کہا جائے گا، جیسا کہ جواب ۲ کے تحت ذکر کیا جاچکا ہے، اگر حلال وطاہر اشیاء میں فلٹر کا عمل کر کے جدید اشیاء تیار کی گئی ہیں تو ان کا استعمال جائز ہوگا اور اگر وہ عمل حرام ونجس اشیاء میں کیا گیا ہے اور ان سے کھانے یا پینے کی نئی چیزیں بنائی جائیں تو انھیں استعمال کرنا حرام ہوگا، جیسے نجس پانی سے نجاست کے عناصر کو الگ کر کے صاف پانی بنانا یا مختلف اقسام کی شرابوں سے ان کے جوہری اجزاء کو نکال کر دوسری چیزیں بنانا وغیرہ۔

۷- دوائیں جو مرکب ہوتی ہیں اور مختلف اجزاء وعناصر کو ملا کر تیار کی جاتی ہیں، وہ خواہ جامد ہوں یا سیال، اگر وہ اجزاء وعناصر حرام ونجس ہوں تو ان دواؤں کا استعمال حرام ہوگا، اور اگر وہ اجزاء حلال وطاہر ہوں تو ان دواؤں کا استعمال درست ہوگا۔

فقہاء ایسے اختلاط کو جب کہ چند چیزیں ایک دوسرے سے مل کر باہم متمیز نہ رہ جائیں یا نہ کی جاسکیں ''استہلاک عین'' کہتے ہیں تو اس استہلاک کو قلب ماہیت نہیں کہا جاسکتا، یہی حکم ان انگریزی دواؤں کا ہے جن میں الکحل کی آمیزش ہوتی ہے جو اصل شراب ہے، ظاہر ہے دواؤں میں شراب کے اختلاط سے ''اسکار'' کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے (دیکھئے: فتاوی نذیریہ ۲/ ۵۲۶ طبع قدیم دہلی)۔

میری یہ پوری بحث عام حالات سے متعلق ہے، اضطراری حالت سے متعلق نہیں ہے، تو معلوم ہونا چاہئے کہ اگر کسی کو علاج کی مجبوری ہو یعنی شفا حاصل کرنے کے لئے کسی حرام چیز کا کھانا ناگزیر ہو جائے تو فقہاء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے، ایک گروہ نے اس مجبوری کا اعتبار نہیں کیا ہے، ان کا استدلال اس حدیث سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

" إن الله لم يجعل شفائكم فيما حرم عليكم (اخرجہ البخاری)، (اللہ نے اپنی حرام کردہ چیزوں میں تمہارے لئے شفا نہیں رکھی ہے)۔

لیکن دوسرے فقہاء نے علاج کی مجبوری کا لحاظ کیا ہے اور علاج کو غذا کی طرح ضروری قرار دیا ہے، کیونکہ دونوں ہی چیزیں زندگی کے لئے ضروری ہیں، اس گروہ کا استدلال یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عبد الرحمن بن عوف اور زبیر بن عوام کو خارش کی وجہ سے ریشم پہننے کی اجازت دی تھی، حالانکہ ریشم پہننا ممنوع ہے اور اس پر وعید آئی ہے (مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: الحلال والحرام فی الاسلام/ ۵۱)۔

آخری شرط کے سلسلے میں ایک بات کا اضافہ کرنا چاہتا ہوں کہ جہاں مسلم طبیب نہ

ہوں، وہاں غیر مسلم طبیب پر اعتماد کیا جا سکتا ہے، علامہ ابن القیمؒ اپنی کتاب "الطرق الحکمیہ ر ۱۷۷، مکتبۃ النھضۃ الحدیثیہ" میں مالکیہ کا یہ مسلک نقل کیا ہے: "وھم یجیزون شھادۃ طبیبین کافرین حیث لا یوجد طبیب مسلم" (یعنی جہاں مسلم طبیب نہ مل سکے وہاں دو غیر مسلم طبیبوں کی شہادت جائز ہوگی) (موجودہ زمانہ کے مسائل کا شرعی حل ر ۱۸۸، تالیف: مولانا محمد برہان الدین سنبھلی)۔

۸- مردار جانوروں کے چربی سے جو صابن تیار کئے جاتے ہیں تو اس عمل سے چربی میں قلب ماہیت نہیں ہوتا، اس لئے کہ چربی کے بعض اوصاف وخواص صابن میں پائے جاتے ہیں، لہذا اس صابن کا استعمال درست نہ ہوگا، اسی طرح مغربی ممالک میں جس بسکٹ میں چربی ملائی جاتی ہے اس کا استعمال بھی درست نہیں، رہا معاملہ ہڈیوں کے پاؤڈر کا جسے ٹوتھ پیسٹ وغیرہ میں ملایا جاتا ہے تو اس کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں:

اول: وہ ہڈیاں مأکول اللحم جانوروں کی ہوں تو اس صورت میں اس ٹوتھ پیسٹ کا استعمال درست ہوگا۔

دوم: وہ ہڈیاں غیر ماکول اللحم جانوروں کی ہوں، اس صورت میں اس ٹوتھ پیسٹ کا استعمال ناجائز ہوگا۔

دراصل صابن، بسکٹ اور ٹوتھ پیسٹ وغیرہ ایسی چیزیں ہیں کہ ان کے استعمال کے لئے "الضرورات تبیح المحظورات" کا اصولی قاعدہ دلیل نہیں بن سکتا، اس لئے کہ وہ تمام چیزیں علاج کی مجبوری اور اضطراری ضرورت کے دائرہ سے بالکل الگ تھلگ ہیں، حالانکہ ہڈیوں کے پاؤڈر میں جلاٹین کا عمل ہوتا ہے جس سے قلب ماہیت ہوجاتا ہے، مگر چونکہ ٹوتھ پیسٹ اضطراری ضرورت نہیں ہے اس لئے ہم نے ماکول اللحم وغیر ماکول اللحم کا فرق کیا ہے۔

یہاں میں دو باتیں ذکر کرنا چاہتا ہوں جن سے اس مسئلہ میں فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے:

اول: کھانے پینے وغیرہ کی جدید مشرقی ومغربی اشیاء کواس وقت تک مباح سمجھا جائے گا جب تک قطعی طور پر حرمت کی دلیل معلوم نہ ہو، جیسا کہ ہم تمہیدی بحث میں ذکر کر چکے ہیں، اس بناء پر ایک فقہی قاعدہ ہے کہ جو چیز نظروں سے غائب ہے اس کی تفتیش میں نہیں پڑنا چاہئے، ڈاکٹر یوسف قرضاوی جامع صحیح بخاری وغیرہ کی بعض احادیث ذکر کر کے لکھتے ہیں:

''ایک مسلمان کے لئے ضروری نہیں کہ جو چیز اس کی نظروں سے غائب ہو اس کے بارے میں تفتیش کرے کہ اس کو کس طرح ذبح کیا گیا تھا؟ ذبح کی شرائط پوری کی گئی تھیں یا نہیں؟ اس پر اللہ کا نام لیا گیا تھا یا نہیں؟ بلکہ جو ہماری نظروں سے غائب ہو اور ذبح کرنے والا مسلمان ہو خواہ وہ جاہل ہو یا فاسق یا وہ اہل کتاب میں سے ہو تو اس کا کھانا حلال ہے (الحلال والحرام فی الاسلام الباب الثانی ر ۶۳، تیرہواں ایڈیشن طبع بیروت)۔

دوم: بعض فقہاء کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ مأکول اللحم وغیر ماکول اللحم ہر مردار جانور کی کھال، ہڈی اور بال وغیرہ سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، ان کا خیال ہے کہ صحیح مسلم وغیرہ میں رسول اللہ ﷺ سے جو مروی ہے: "أیما إھاب دبغ فقد طھر" (جس کھال کی بھی دباغت کی گئی وہ پاک ہوگئی) اس کا حکم عام ہے جس کا اطلاق تمام کھالوں پر ہوتا ہے، خواہ وہ کتے کی ہو یا خنزیر کی ہو، یہ اہل ظاہر کا قول ہے، امام ابو یوسفؒ سے بھی یہی منقول ہے اور امام شوکانیؒ اسے ترجیح دیتے ہیں (الحلال والحرام فی الاسلام ر ۵۰)۔

میں اس نقطۂ نظر سے اتفاق نہیں رکھتا، علامہ قرطبیؒ نے اس نقطۂ نظر کے دلائل کا بھرپور جائزہ لیا ہے اور سخت تردید کی ہے مگر موجودہ حالات میں غور فکر کے بعد اس طرز فکر سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔

۹- مذبوح جانوروں کا خون جو مختلف صورتوں میں دواؤں میں استعمال کیا جاتا ہے تو چونکہ وہ ''دم مسفوح'' (بہایا ہوا خون) جو نص قرآنی سے حرام ہے، اس لئے اگر یقین ہو جائے کہ

فلاں دواؤں میں اس خون کا استعمال ہوا ہے تو ان کا استعمال حرام ہوگا، البتہ مذکورہ شرائط کے ساتھ علاج کی مجبوری میں ان کا استعمال درست ہوگا۔

رہا مذبوح جانوروں کے دوسرے اجزاء کا معاملہ تو اگر وہ مأکول اللحم جانوروں کے اجزاء ہوں تو ان سے بنی ہوئی چیزوں کا استعمال درست ہوگا اور اگر غیر مأکول اللحم جانوروں کے اجزاء ہوں تو اکل وشرب اور بدن کے لئے ان کا استعمال ناجائز ہوگا، دوسرے کاموں کے لئے ان کا استعمال درست ہوگا۔

۱۰- ڈاکٹر اصغر علی جامعہ ہمدرد نئی دہلی کی تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ جلاٹین بنانے کے تین طریقے ہیں:

اول: سوکھی ہوئی ہڈی یا کھال کو صاف کر کے اسے تیزاب، چونا اور دھوپ سے گزارنا اور پھر پیس کر پاؤڈر بنانا۔

دوم: بچھڑے کی کھال کو چونا اور گرم پانی سے گزارنا پھر جلاٹین بنانا۔

سوم: خنزیر کی کھال کو تیزاب اور گرم پانی سے گزارنا پھر جلاٹین بنانا۔

یقیناً جلاٹین کا جو عمل ہے وہ قلب ماہیت کے تحت آئے گا، لیکن جلاٹین اگر غیر مأکول اللحم کی ہڈی اور کھال اور خنزیر کی کھال سے تیار کیا جائے تو اکل وشرب اور بدن کے علاوہ دوسرے کام میں اس سے بنی ہوئی چیز استعمال کر سکتے ہیں اور اگر وہ مأکول اللحم جانور کی ہڈی اور کھال سے تیار کی جائے تو اسے ہر کام میں استعمال کر سکتے ہیں، اور اگر کسی کو یقینی علم نہ ہو تو کھود کرید اور تفتیش کی ضرورت نہیں، اسے ہر صورت میں ہر کام کے لئے استعمال کر سکتے ہیں۔

میں نے اپنی یہ بات علامہ نوویؒ کی ایک تحقیق سے مستنبط کی ہے، انہوں نے لکھا ہے کہ مردار کی چربی وغیرہ غیر اکل وغیر بدن کیلئے استعمال کر سکتے ہیں، اس مسئلہ میں ذکر اختلاف کے بعد وہ لکھتے ہیں کہ مذکورہ نقطۂ نظر بہت سے صحابہ، امام شافعیؒ، امام سفیان ثوریؒ امام ابوحنیفہؒ اور

ان کے اصحاب اور لیث بن سعدؒ وغیرہ کا مسلک ہے (الصحیح لمسلم مع شرحہ للنووی کتاب البیوع باب تحریم بیع الخمر والمیتۃ)۔

ایک تجویز

اس وقت عالمی طور پر جس انداز میں دواؤں کی کمپنیوں پر غیر اسلامی ذہن مسلط ہے اس کے پیش نظر میری تجویز ہے کہ مسلمانوں کو یونانی ادویہ کا استعمال کرنا چاہئے اور اسلامک فقہ اکیڈمی کے سکریٹری جنرل سے میری گزارش ہے کہ وہ عالم عرب کو اس طرف متوجہ کریں کہ وہاں ایسی دواساز کمپنیاں قائم کی جائیں جن میں حرام سے اجتناب کیا جائے۔

تبدیلی احکام پر تبدیلی ماہیت کے اثرات

مولانا عبدالرشید قاسمی ☆

بنیادی عناصر

۱- کسی بھی شئی کے بنیادی عناصر رنگ، بو اور ذائقہ (مزہ) ہیں، اگر کسی چیز میں یہ تینوں وصف پائے جائیں تو باعتبارِ شرعی اس کو حقیقت و ماہیت کی تبدیلی نہیں کہیں گے۔ گرچہ اس میں مختلف قسم کے تغیرات کیوں نہ کردیئے جائیں، چہ جائیکہ فقہاء نے ان اوصافِ ثلاثہ کو پانی کے سلسلہ میں بیان فرمایا ہے مگر درحقیقت یہ اوصاف تمام اشیاء کے لئے ہیں۔ ڈاکٹر وہبہ زحیلی ان اوصاف کے سلسلہ میں فقہاء اسلام کے نقطہ نظر کی ترجمانی کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ان خالط الماء شيئ طاهر ولم يغير لونه أو طعمه أو ريحه فهو ماء مطلق طهور وإن غير أحد هذه الأوصاف على أجزائه الثلاثة فهو طاهر عند المالكية والشافعية والحنابلة غير مطهر وعند الحنفية طاهر مطهر ما لم يطبخ أو يغلب" (الفقہ الاسلامی ۱/ ۱۶) (اگر پانی میں کوئی پاک چیز مل جائے جس سے رنگ، ذائقہ اور بو نہ بدلے تو یہ ماء مطلق ہے اور پاک ہے اور اگر ان اوصاف میں سے ایک وصف بھی بدل جائے تو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک پانی پاک ہے، پاک کرنے والا نہیں اور حنفیہ کے نزدیک طاہر اور مطہر بھی ہے جب تک کہ وہ پکا نہ ہو یا پانی کے اجزاء پر کوئی چیز غالب نہ ہو)۔

☆ مدرسہ ریاض العلوم گورینی، جونپور، یوپی۔

علامہ ابن المنذر رنے فرمایا کہ اہل علم کا اس پر اجماع ہے کہ قلیل یا کثیر پانی یہ ہے کہ جب اس میں کوئی نجاست پڑ جائے پھر پانی کا مزہ یا رنگ یا بو، بدل جائے تو وہ پانی ناپاک رہے گا، اس صورتحال تک آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''پانی پاک ہے، اس کو کوئی چیز ناپاک نہیں کر سکتی مگر جب کہ وہ چیز پانی کے مزہ اور رنگ و بو، پر غالب آ جائے'' (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۱/ ۱۳۸)۔

حاصل کلام

کسی بھی چیز کے بنیادی عناصر تین ہیں، اگر تغیرات کے باوجود اوصاف مذکورہ میں سے کوئی وصف علی حالہ باقی رہتا ہے تو درحقیقت یہ شکل تبدیل ماہیت کی نہ ہوگی۔

تبدیل ماہیت کی صورت

۲:الف- حضرات فقہاء نے تبدیل ماہیت کی صورت میں مختلف اشیاء کا مختلف حکم بیان فرمایا ہے، مثلاً اگر کوئی چیز ہے جس کا کوئی وصف ہی نہیں ہے تو وہاں تبدیلِ ماہیت باعتبار قلت وکثرت یا باعتبار اوزان ہوگی۔

ب- اور اگر کوئی ایسی چیز ہے جس میں تین اوصاف ہوں اور ان اوصاف میں سے دو وصف بدل جائے تو یہ تبدیل ماہیت کی صورت ہوگی۔

ج- اور اگر اوصاف ثلاثہ میں سے صرف ایک وصف بدلا ہو تو یہ تبدیل ماہیت نہ ہوگی۔

د- اور اگر کوئی ایسی چیز ہے جس میں دو وصف ہیں دو میں سے ایک بدل گیا تو یہ تبدیلِ ماہیت ہوگی۔

ہ- اور اگر دونوں وصف بدل گئے تو تبدیلِ ماہیت کی یہ صورت بدرجۂ اتم ہے۔

و- اور اگر کوئی ایسی چیز ہے کہ جس میں ایک ہی وصف ہوتا، اور وہ وصف ختم ہوگیا تو یہ بھی تبدیل ماہیت کی صورت ہے (دیکھئے: الفقہ الاسلامی وادلتہ ۱/ ۳۰)۔

قلب ماہیت جائز ہے

۳- اگر شئی میں ایسی تبدیلی ہوئی جس کی وجہ سے اس کے جوہری عناصر ختم ہو گئے، نام بھی بدل گئے اور مجموعی طور پر مزاج بھی بدل گیا اور جن اشیاء سے مل کر یہ چیز وجود میں آئی ہے اگر ان کا کوئی بھی اثر اور خصوصیت برقرار نہیں رہی تو تبدیل ماہیت ہوگئی اور یہ شکل جائز ہے۔

لیکن اگر ایسی تبدیل ماہیت ہو کہ جو اجزاء اس چیز میں پڑے ہوئے ہیں ان میں سے کسی جزء کے مثلاً دو وصف ہیں یا تین وصف یا ایک وصف ہے، اگر ایک وصف والے کا مذکورہ وصف اور دو وصفوں والے کا دونوں وصف اور تین وصفوں والے کا صرف دو وصف بدل گئے تو یہ بھی صورت تبدیلِ ماہیت کی ہے، مگر کوئی چیز ایسی ہے کہ جس کا ایک وصف تھا اور وہ تبدیلی کی صورت میں ختم نہیں ہوا تو یہ صورت تبدیلِ ماہیت کی نہیں ہوئی۔

اشیاء نجس کا استعمال

۴- انقلاب ماہیت کے مسئلہ کے تحت مختلف اشیاء نجس کے مابین فرق نہیں ہوگا اور نجس العین غیر نجس العین کے درمیان بھی تفریق نہیں ہوگی، کیونکہ انقلابِ ماہیت یہ ہے کہ سابق حقیقت معدوم ہوکر نئی حقیقت و ماہیت بن جائے، نہ اس کا نام، کیفیت اور صورت باقی رہے، نہ اس کے آثار و امتیازات باقی رہیں، بلکہ سب چیزیں نئی ہو جائیں، نام بھی دوسرا، صورت بھی دوسری، آثار و خواص بھی دوسرے، اثرات و علامات و امتیازات بھی دوسرے پیدا ہو جائیں جیسے شراب سے سرکہ بنالیا جائے، موجودہ دور میں قلبِ ماہیت کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ خالص نالوں (گٹر) کے پانی سے سبزیوں کی کاشت ہوتی ہے، مثلاً پالک وغیرہ اور ان سبزیوں کی

تروتازگی میں کوئی فرق نہیں آتا یا گوبھی کے پودوں کی جڑ میں پاخانہ ڈالتے ہیں یا انگور کے پودوں میں خون ڈالا جاتا ہے، کیونکہ ان نجاستوں سے نشوونما میں اضافہ ہوتا ہے، لہٰذا قلبِ ماہیت یہی ہے کہ چیز پہلے تھی اب وہ اسماً، حقیقۃً اور شکلاً نہیں ہے یا انسانی مادہ جب تک ہے جب تک وہ اپنی اصل پر ہے، مگر جب وہ گوشت کی شکل یا انسانی صورت میں ہوگیا تو وہ طاہر ہوگا۔

علامہ ابن عابدین شامی اور علامہ ابن حجر نے تحفہ کے باب الانجاس میں فرمایا کہ فقہاء نے کسی چیز کے حقیقۃً بدلنے میں اختلاف کیا ہے، کیا پیتل کا سونا بننا ثابت ہے؟ ایک جماعت کے نزدیک یہ تبدیلی حقیقۃً ثابت ہے، اس لئے کہ لاٹھی کا سانپ بننا یہ حقیقۃً ثابت ہے، ورنہ معجزہ کا ابطال لازم ہوگا اور فقہاء کی ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ کسی چیز کا حقیقۃً بدلنا ناممکن ہے۔

حاصل اس کا یہ ہے کہ حقائق کا بدل جانا یہ ثابت ہے جیسا کہ ہم نے کہا اور یہی بات سچ ہے اور اس پر عمل بھی جائز ہے، ہاں حقیقت میں تبدیلی کا علم بھی ہو، ورنہ یہ دھوکا ہوگا، کیونکہ پیتل کو سونا یا حقیقۃً چاندی بنانا اور اگر ہم یہ کہیں کہ یہ شکل جائز نہیں، کیونکہ اس میں خداع ہے تو یہ عدم جواز کا حکم اس کے لئے ہے جو تبدیلی کا طریقہ نہیں جانتا، کیونکہ اس میں ضیاعِ مال اور مسلمانوں کو دھوکا دینا ہے اور ہمارا مذہب حقائق انقلاب کے ثبوت میں ظاہر ہے، اسی دلیل سے جس کو فقہاء نے عین نجاست کی تبدیلی کے سلسلہ میں فرمایا ہے، جیسے شراب کا سرکہ ہونا اور خون کا مشک بننا، (دیکھئے: ردالمحتار ار ۳۰)۔

علامہ ابن عابدین نے "لأنه لحمه لا يتغير" کے ذیل میں فرمایا ہے اور یہ ابومسعود میں ایک جزئیہ ہے کہ نجس پانی سے کھیتیوں کی سینچائی کرنا اکثر فقہاء کے نزدیک نہ حرام ہے اور نہ مکروہ (دیکھئے: ردالمحتار ۵ر ۲۱۷)۔

اسباب قلب ماہیت

۵- فقہاء احناف نے نجاست کو دور کرنے یعنی ازالہ کے لئے دس سے زائد اسباب

تحریر فرمائے ہیں:

۱-مطلق پانی اگرچہ وہ مستعمل ہو اس سے طہارتِ حقیقی اور حکمی ہو جائے گی: "الماء المطلق ولو كان مستعملاً تحصل به الطهارة الحقيقية والحكمية"

۲- بہنے والی پاک چیزیں یعنی سیّال طاہر: "المائعات الطاهرة وهى التى تنعصر بالعصر أو تزيل النجاسة"

۳-رگڑنا یعنی ناپاک چیز کو زمین پر زور سے رگڑ دینا تا کہ اثر نجاست یا عین نجاسب ختم ہو جائے: "الدلك وهو مسح المتنجسة على الأرض مسحا قويا بحيث يزيل به أثر أو عين النجاسة"

۴-ناپاک چیز کا صاف کردینا تا کہ اثر نجاست ختم ہو جائے اور ایسی ثقیل چیز کو صاف کرنا جس میں مسامات نہ ہو: "المسح الذى يزول به أثر النجاسة يطهر به الشئ الثقيل الذى لا مسام له كالسيف والمرآة والزجاج"

۵-دھوپ یا ہوا سے سکھانا تا کہ اثر نجاست ختم ہو جائے: "الجفاف بالشمس أو الهواء والزوال أثر النجاسة"

۶- ایسے لمبے کپڑے میں چلنا جو پاک اور ناپاک زمین سے رگڑتے ہوں: "تكرار المشئ فى الثوب الطويل الذى يمس الأرض النجسة والطاهرة يطهر الثوب"

۷-کھرچنا: "الفرك يطهر به منى الا۲ نسان ۲ ذا أصاب الثوب وجف"

۸- دھننا: "الندف ويطهر به القطن إذا ندف وذهب أثر النجاسة إذا كانت قليلة"

۹- نجاست اور اطراف نجاست کو شئ طاہر سے علیحدہ کرنا: "التقوير أى عزل الجزء المتنجس عن غيره"

۱۰- ناپاکی کو پاکی سے علیحدہ کرنا: "قسمة المتنجس بفصل الأجزاء المتنجسة عن الطاهرة"

۱۱-اصل چیز کو بدلنا۔یعنی عین نجاست خود یا واسطہ سے بدل جائے جیسے ہرن کے خون کا مشک اور شراب کا از خود سرکہ بننا یا شراب کا کسی چیز سے سرکہ بننا اور مردار کا نمک ہو جانا یا کتے کا نمک کی کان میں گر کر نمک بننا اور گوبر جب کہ جل کر راکھ ہو جائے اور ناپاک تیل کا صابن بننا اور گٹر کی مٹی کا خشک اور اثر نجاست کا ختم ہونا اور جب زمین میں نجاست دفن کی گئی اور اس کا اثر مرور زمانہ سے ختم ہو گیا تو یہ تمام صورتیں امام محمدؒ کے فتوے کے مطابق پاک ہیں۔

سیدنا امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے، کیونکہ جب نجاست اپنے اوصاف اور معانی کے ساتھ بدل جائے تو وہ نجاست من حیث النجاسہ ہونے سے خارج ہوگئی، کیونکہ اسم ذات موصوفہ کا ہوتا ہے،لہذا وصف کا نہ ہونا ہی نجاسب کا ختم ہونا ہے۔اور شراب کا از خود سرکہ بننا وہ تمام مذاہب کے مطابق پاک ہے۔

۱۲- ناپاک اور مردار کی کھال دباغت سے پاک ہوگی: " الدباغ للجلود النجسة أو الميتة يطهرها كلها إلا جلد الإنسان والخنزير"

۱۳-شرعی طریقہ پر ذبح کرنا اگر ذابح مسلم یا کتابی ہو، مذبوح مأکول اللحم یا غیر مأکول اللحم ہو:"الزكاة الشرعية (الذبح) فى تطهير الذبيح وهو أن يذبح مسلم أو كتابى حيوانا ولو غير مأكول اللحم"

۱۴- جلا کر پاک کرنا یعنی ناپاکی کو آگ میں جلادنا: " النار تطهر فى مواضع هى إذا استحالت بها النجاسة أوزال أثرها بها كحرق الفخار الجديد وتحول الروث من رباط و ۲۱ حراق موضع الدم من رأس الشاة"

۱۵-کنویں سے نجاست کا نکالنا: "نزح البئر المتنجسة أو غوران ماء البئر

قدر ما نزحه منها مطهر لها كالنزح"

١٦- ایک جانب سے پانی کا جانا اور دوسری طرف نکلنا: "دخول الماء من جانب وخروج الماء من الآخر من حوض صغير مسلماً كان فيه ثلاث مراتٍ فيصير ذلك بمنزلة غسله ثلاثاً"

١٧- گڑھا کھودنا یعنی زمین کے اوپر والے حصہ کو نیچے اور نیچے والے کو اوپر کرنا: "الحفر (قلب الأرض) يجعل الأعلى أسفل يطهرها"

١٨- کپڑے یا بدن کے کنارے کو دُھل دینا، یہ مکمل دھلنے کے برابر ہوگا جب کہ انسان نجاست کی جگہ کو دھلنا بھول جائے: "غسل طرف الثوب أو البدن يجزئ عن غسله كله إذا نسي المرء محل النجاسة" (الفقہ الاسلامی ۱/ ۹۳-۱۰۷)۔

فقہاء نے اسباب بالا کو قلبِ ماہیت کی بنیاد قرار دیا ہے، اس دور جدید میں اسباب مذکورہ کے علاوہ اور بھی سبب بن سکتے ہیں کیونکہ قلبِ ماہیت کی حقیقت صرف یہ ہے کہ پہلے جو نام، اثر اور رنگ وغیرہ تھا وہ بدل کر اب دوسرا نام، دوسرا اثر اور دوسری شکل ہو جائے، لہٰذا اسبابِ قلبِ ماہیت یہ کوئی حتمی اور یقینی نہیں ہیں۔

قلبِ ماہیت کی دو شکل

٦- اگر نجاست گاڑھی اور جسم دار ہے گرچہ وہ منی ہے تو جھاڑ دینے سے پاک ہو جائے گی۔ (فقہاء کا اس پر اجماع ہے) اور اگر اس کے علاوہ جیسے پاخانہ اور جما ہوا خون، گوبر ہو تو وہ بھی امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک جھاڑنے سے پاک ہو جاتا ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک دھلنے ہی سے پاکی ہوگی (بدائع الصنائع ۱/ ۸۴)۔

یہیں سے یہ بات بھی نکل آئی کہ اگر کوئی شخص ناپاک کپڑے کو دھلا اور دھلائی کی شکل

یہ ہے کہ کپڑا اور پٹرول کو مشین میں یا بالٹی میں ڈال کر جھنجھوڑ دیا، کپڑوں کے داغ دھبے خواہ نجاست کے ہوں یا کسی اور چیز کے وہ زائل ہو گئے تو کپڑا پاک ہو گیا، کیونکہ کپڑے میں پٹرول جذب ہو کر اڑ جاتا ہے اور اڑنے کے بعد اثر نجاست باقی نہیں رہتا بلکہ زائل ہو جاتا ہے تو کہنا پڑے گا کہ پٹرول ہی سے ازالہ ہوا اور تطہیر نام ہے اسی ازالۂ نجاست کا خواہ قلب ماہیت کی وجہ سے ہو جیسے شراب کا سرکہ بننا اور سرکہ کا پاک شمار کیا جانا یا محض روئی کے دھننے سے روئی کا پاک ہو جانا یا غسل بالماء کے ذریعہ یا کسی بھی سیال طاہر شئ سے غسل کے ذریعہ ہو اور یہ صورت یہاں بھی حاصل ہے۔

استہلاک عین

۷- عالمی پیمانہ پر عموماً دوائیں مرکب تیار ہو رہی ہیں اب جب یہ دوائیں مرکب ہیں تو ان کی ترکیب مختلف اجزاء وعناصر سے ہوں گی ان میں جامد اور سیال اجزاء بھی ہوں گے، حلال وحرام بھی ہوں گے، حرام عناصر کے بارے میں عرض ہے کہ اگر کیمیاوی عمل کے بعد وہ جزء اپنی اصل ہیئت پر برقرار رہے تو پھر وہ حرام ہوں گی، ان کا استعمال جائز نہیں، لیکن عموماً ہوتا یوں ہے کہ حرام عناصر کو جب مختلف اجزاء میں ملایا جاتا ہے تو ملانے کی شکل تحلیلی ہوتی ہے۔ یعنی وہ اجزاء ایک دوسرے میں ایسا خلط ملط ہوتے ہیں کہ ان کا متمیز ہونا ناممکن ہوتا ہے۔

اطباء کے پاس دواؤں کو ملانے کے لئے کھرل نامی ایک برتن ہوتا تھا، اس میں دواؤں کو اس قدر گھستے تھے کہ مل جانے کے بعد اجزاء کا متمیز کرنا عموماً ناممکن ہوتا ہے، عام آدمی یہ بتانے سے بھی قاصر ہوتا ہے کہ ان میں کن کن چیزوں کا جزء شامل ہے، مگر طبیب حاذق چکھ کر عموماً بتا دیتا، اس مشینری دور میں ایک عنصر کا دوسرے عنصر سے ملنے کے بعد علیحدگی ناممکن ہے اور یہ بھی قلبِ ماہیت کی شکل ہے اور اصطلاحِ فقہاء میں استہلاک عین ہے۔

احناف کے نزدیک سرکہ کڑواہٹ سے کھٹے پن کی تبدیلی کے بعد پہچانا جائے گا، بایں طور پر کہ شراب میں بالکل کڑواہٹ نہ ہو، پھر اگر شراب میں کڑواہٹ کا کچھ اثر باقی ہے تو اس کا پینا حلال نہیں، کیونکہ امام اعظمؒ کے نزدیک شراب سرکہ کے معنی میں مکمل سرکہ ہونے کے بعد ہوتا ہے جس طرح کہ امام صاحب کے نزدیک انگور کا رس شراب نہیں ہوتا مگر اس میں مکمل نشہ ہو، حاصل یہ ہوا کہ حرام اشیاء میں ایسی تبدیلی واقع ہو کہ وہ چیز ماقبل میں جیسی تھی ویسی بالکل نہ ہو، تو یہی استہلاک عین ہے اور یہ قلب ماہیت ہے اور اس عمل کے بعد حرام، حرام نہیں رہتا، بلکہ وہ مستقل شئ اور ایک جدید نام سے معروف ہو جاتا ہے (دیکھئے: ردالمحتار ۱/ ۱۲۱، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳/ ۵۲۶)۔

صابن وغیرہ میں مردار یا خنزیر وغیرہ کا استعمال

۸- خنزیر یا مردار کی چربی کو دوسری اشیاء کے ساتھ ملا کر صابن بسکٹ آئس کریم اور ٹوتھ پیسٹ وغیرہ میں قلبِ ماہیت کے بعد استعمال جائز ہے، کیونکہ قلبِ ماہیت نام ہے ذات اور حقیقت کے بدلنے کا، نیز اس میں عموم بلوی ہے۔

علامہ شامی اشیاء نجس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''اور ناپاک تیل کو صابن بنانے سے وہ پاک ہو جائے گا، عمومِ بلویٰ کی وجہ سے یہ فتویٰ ہے، کسی نے ناپاک تیل کو صابن بنانے میں استعمال کیا تو اس کے پاک ہونے کا فتویٰ دیا جائے گا، کیونکہ یہی تو تبدیلِ ماہیت ہے اور امام محمد کے نزدیک تبدیلِ ماہیت باعثِ طہارت ہے اور یہ فتویٰ عمومِ بلویٰ کی بناء پر ہے، علامہ شامی فرماتے ہیں کہ میں نے منیۃ المصلی کی شرح میں پہلے قول کی تائید بھی دیکھا ہے اور اس پر اس مسئلہ کی فرع بھی ہے کہ اگر انسان یا کتا صابن کے گڈھے میں گر جائے اور پھر صابن ہو جائے تو یہ صابن حقیقت کے بدل جانے سے پاک ہوگا''

(ردالمحتار ۱/ ۱۹۱)۔

علت تطہیر

معلوم ہونا چاہئے کہ امام محمدؒ کے نزدیک علت تطہیر تبدیلی ماہیت وحقیقت ہے اور یہ فتویٰ عموم بلویٰ کی بناء پر ہے، گوبر کی راکھ پاک ہے اور نمک بھی گدھا یا خنزی کے گرنے سے ناپاک نہ ہوگا، کنویں کا پانی ناپاک نہ ہوگا، جب کہ کنویں میں پاخانہ گر کر کیچڑ ہوجائے، اس لئے کہ اصل نجاست تبدیل ہوچکی ہے۔

دواؤں میں خون کا استعمال

۹- خون حرام ہے خواہ ماٗ کول اللحم یا غیر ماٗ کول اللحم یا مذبوح جانوروں کا ہو، ارشادِ ربانی ہے: ''إنما حرم عليكم الميتة والدم'' (الآیۃ)، البتہ اس کے استعمال کی آج دو شکل ہوسکتی ہے: پہلی شکل وہی قلبِ ماہیت کی ہے، لہذا اس کے بعد استعمال میں کوئی حرج نہیں اور اگر اپنی اصل پر ہے تو پھر ارشاد ربانی اور فرمانِ نبوی کے مطابق صرف مضطر کے لئے جائز ہے جیسا کہ حرام دواؤں سے جان بچانے کے لئے علاج کی اجازت ہے، علامہ ابن حزم ظاہری فرماتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے: ''جن روایات میں حرام شیٔ سے نجات (شفاء) نہ ملنے کا ذکر ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک وہ حرام ہے، شفاء نہ ہوگی، لیکن جب وہ ضرورۃ حلال ہوگئی تو شفاء ہوگی، کیونکہ اب وہ خبیث یا حرام نہ رہی، نیز یہ کہ ان روایات میں بعض پر کلام کی گنجائش ہے۔

علامہ ابن حزم ظاہری کی تحریر بالا سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ فقہاء نے اشیاء محرمہ کے دواءً استعمال کی بضرورت اجازت قرآن مجید کی ان آیات کی بنیاد پر دی ہے جن میں حرام اشیاء کے استعمال کی مضطر کیلئے اجازت دی گئی ہے، اس طور پر کہ ان آیات کے اندر بھوک سے موت کا یقینی خطرہ پیدا ہوجانے کی صورت میں جان بچانے کے لئے مردار، خنزیر وغیرہ حرام اشیاء کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے، تو بیماری کی وجہ سے جان ختم ہونے کا یقینی خطرہ پیدا ہوجانے میں

کسی حرام چیز کے بطورِ دواء استعمال کرنے کا جواز بھی دلالۃ ثابت ہوتا ہے، لہذا بغیر قلبِ ماہیت کے دواؤں میں خون کا استعمال بحالت عذر ہی جائز ہے، لیکن عموماً آج کی دواؤں میں خون قلبِ ماہیت کے بعد ہی استعمال ہوتا ہے، لہذا حقیقت اور ماہیت کے بدل جانے کی صورت میں خون کا استعمال جائز ہے۔

الکحل

۱۰- دواؤں میں الکحل کا استعمال عالمی پیمانہ پر اس وقت ہو رہا ہے، فقہاء برصغیر علامہ رشید احمد لدھیانوی، مولانا مفتی نظام الدین، مولانا برہان الدین سنبھلی وغیرہم کی الکحل کے سلسلہ میں تحقیق یہ ہے کہ الکحل ایک عنصر ہے جو بہت سی چیزوں مثلاً پھلوں، ترکاریوں کے اندر قدرۃً موجود رہتا ہے، اسی عنصر کو بعض تدابیر سے علیحدہ کرکے بہت سے اغراض کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، مثلاً خوشبو، ذائقہ بڑھانا، کسی چیز کو جلد خراب ہونے سے بچانا اور اس کا ایک خاص وصف یہ ہے کہ اس کے اندر ایسی بہت سی اشیاء بھی تحلیل ہو جاتی ہے جو کسی اور طرح نہیں ہوسکتی، اس میں ہلاکت خیز حد تک سکر اور نشہ ہوتا ہے یعنی اگر کوئی شخص خالص الکحل استعمال کرے تو نشہ کے ساتھ ہلاک بھی ہوسکتا ہے (منتخبات نظام الفتاوی ۱/ ۳۶۱، تعمیر حیات ۱۰/ فروری ۱۹۹۰ء)۔

اگر الکحل حقیقت بالا ہی پر پایا جاتا ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس مسئلہ کا حل آسان ہے، کیونکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک انگور اور کھجور کے علاوہ دوسری اشیاء سے بنی ہوئی شراب کو بطورِ دواء کے یا حصول طاقت کیلئے اتنی مقدار میں استعمال کرنا جائز ہے جس مقدار سے نشہ نہ پیدا ہوتا ہو (فتح القدیر ۹/ ۱۶۰)۔

الکحل کی ایک تحقیق یہ بھی ہے کہ جو الکحل دواؤں میں ملایا جاتا ہے اس کی ایک بڑی مقدار انگور اور کھجور کے علاوہ دوسری اشیاء مثلاً چمڑا، گندھک، شہد، شیرہ، دانہ، جو وغیرہ سے حاصل

کی جاتی ہے (فقہی مقالات ۱/ ۱۵۳)۔

لہذا دواؤں میں استعمال ہونے والا الکحل اگر انگور اور کھجور کے علاوہ دوسری اشیاء سے حاصل کیا گیا ہے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس دواء کا استعمال جائز ہے بشرطے کہ وہ حد سکر تک نہ پہنچے اور بضرورتِ علاج ان دونوں امام کے مسلک پر عمل کی گنجائش ہے۔

اور اگر وہ انگور اور کھجور ہی سے حاصل کیا گیا تو اس دواء کا استعمال ناجائز ہے، البتہ اگر طبیب حاذق کہے کہ اس مرض کی اس کے علاوہ کوئی اور دواء نہیں ہے، تو اس صورت میں اس کے استعمال کی گنجائش ہے، اس لئے کہ ایسی حالت میں فقہائے احناف کے نزدیک بھی تدوائی بالمحرم جائز ہے (البحر الرائق ۱/ ۱۱۹)۔

امام شافعیؒ کے نزدیک خالص اشربہ محرمہ کو بطورِ دواء استعمال کرنا کسی حال میں جائز نہیں، لیکن اگر شراب کو کسی طرح حل کیا جائے کہ اس کے ذریعہ شراب کا ذاتی وجود ختم ہو جائے اور اس دواء سے ایسا نفع حاصل کرنا مقصود ہو جو دوسری پاک دواؤں سے حاصل نہ ہوسکتا ہو تو اس صورت میں بطورِ علاج ایسی دواؤ کا استعمال جائز ہے، جیسا کہ علامہ رملیؒ نہایۃ المحتاج میں فرماتے ہیں:

"**أما مستهلكة مع دواء آخر فيجوز تدواى بها كصرف بقية النجاسات إن عرف أو أخبره طبيب عدل ينفعها و تعيينها بأن لا يغني بها طاهر**" (نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۲) ایسی شراب جو دوسری دواؤں میں حاصل ہو کر اپنا ذاتی وجود ختم کردے اس کے ذریعہ علاج کرنا جائز ہے، جیسا کہ دوسری نجس اشیاء کا بھی یہی حکم ہے بشرطیکہ علم طب کے ذریعہ اس کا مفید ہونا ثابت ہو یا کوئی عادل طبیب اس کے نافع اور مفید ہونے کی خبر دے اور اس کے مقابل میں کوئی ایسی پاک چیز بھی موجود ہو جو اس سے بے نیاز کردے)۔

جیسا کہ عرض کیا گیا کہ خالص الکحل کا استعمال بطورِ دواء کے نہیں کیا جاتا بلکہ ہمیشہ دوسری دواؤں کے ساتھ ملا کر ہی استعمال کیا جاتا ہے، لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی الکحل ملی ہوئی دواؤں کو بطورِ علاج استعمال کرنا جائز ہے، بہر حال موجودہ دور میں چونکہ ان دواؤں کا استعمال بہت عام ہو چکا ہے، اس لئے اس مسئلہ میں احناف یا شوافع کے مسئلہ کو اختیار کرتے ہوئے ان کے مسئلہ کے مطابق گنجائش دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

جلاٹین استعمال کرنے کا حکم

اگر جلاٹین مردار یا خنزیر سے حاصل شدہ عنصر کی حقیقت و ماہیت کیمیاوی عمل کے ذریعہ بالکل بدل چکی ہو تو اس صورت میں اس کی نجاست اور حرمت کا حکم بھی ختم ہو جائے گا، جیسا کہ سوال ۸ میں امام محمدؒ کی علتِ تطہیر یعنی انقلابِ ماہیت و حقیقت کی تبدیلی کے سلسلہ میں عرض کیا گیا ہے اور بطورِ مثال کے یہ بات بھی آئی ہے کہ اگر کنویں میں پاخانہ گر گیا اور وہ کنویں کی مٹی کے ساتھ کیچڑ ہو گیا تو وہ پاک ہے، اس لئے کہ حقیقت اور ماہیت کی تبدیلی نام ہے اسی عمل کا کہ جو چیز پہلے تھی وہ اب اپنے نام اور اثر سے باقی نہیں ہے، بلکہ دوسرا نام اور اثر اور خاصیت اس کے اندر پیدا ہو گئی ہے، لہذا جلاٹین کا استعمال کرنا جائز ہے اور اگر کیمیاوی عمل کے بعد حقیقت اور ماہیت نہیں بدلی یا یوں کہئے کہ کیمیاوی عمل غیر موثر ہوا تو پھر وہ عنصر نجس اور حرام ہے اور جلاٹین کا استعمال کرنا جائز نہیں ہوگا۔

انقلاب ماہیت کے اسباب اور الکحل کی حقیقت

مولانا محمد ارشاد القاسمی ☆

۱- کسی بھی شیٔ کے بنیادی عناصر اور مادہ و ماہیت وہ ہے جس کے ذریعہ سے وہ شی قائم ہو، جسے "ما یقوم به الشيء" کہا جاتا ہے، جیسے ہڈی، اس کی جسامت، اس کی سختی اور ٹھوسیت، اس کا گندا رنگ وغیرہ، اب احراق بالنار کی وجہ سے اس کی جسامت و ٹھوسیت اس کا ایک خاص وصف ختم ہوکر اس کا دوسرا رنگ، دوسرا جسم اب سفوف کی شکل میں بھربھرا بن گیا، نام بھی بدل گیا، یہی انقلاب ہے، اگر ایسا نہ ہو تو اس میں انقلاب ماہیت نہ کہا جائے گا۔

استحالہ کا مطلب

۲- اس شیٔ کی ماہیت، ذات، اس کی بنیادی اساس جس ہیئت وحالت پر اس کا قیام ہو، اور جس وصف کی وجہ سے اس کا وہ خاص حکم ہو، بدل کر اس کی ذات، جنسیت ونوعیت وکیفیت اور اس کا وہ وصف بدل جائے جس کی بنیاد پر سابقہ حکم تھا، اس کا نام بھی عرف میں بدل جائے، یہی انقلاب کا مفہوم ہے۔

الف- "حکم بطهارة المسك لأنها استحالت عن جميع صفات الدم و خرجت عن اسم الدم الی صفات واسم يختص بها وظهرت لذلك كما

☆ استاذ حدیث وافتاء ریاض العلوم گورینی جونپور۔

یستحیل الدم وسائر ما یتغذی بہ الحیوان من النجاسات الی اللحم فیکون طاھراً" (موسوعۃ الفقہ الاسلامی ۶/۱۰)۔

ب-" ھی تبدل حقیقۃ الشیء وصورتہ النوعیۃ الی صورۃ أخری" (موسوعۃ الفقہ الاسلامی ۶/۱۰)۔

ج-"استحالت صفات عین النجس أو الحرام فبطل عنہ الاسم الذی ورد ذلک الحکم فیہ وانتقل الی اسم آخر وارد علی مال طاھر فلیس ھو ذلک النجس ولا الحرام بل قد صار شیئاً آخر ذاحکم آخر" (محلی ۱/۱۳۸)۔

یعنی اس کا وہ وصف جس کی وجہ سے حکم لگایا گیا تھا، وہ بدل جائے، لہذا وہ بعض بنیادی وصف کا بدلنا ہی کافی ہے۔

"کذا فی الفتح والبحر وتنتفی الحقیقۃ بانتفاء بعض أجزاء مفھومھا" (فتح القدیر ۱۰۲، البحر الرائق ۱/۲۳۹)۔

معلوم ہوا کہ حقیقت و ماہیت کا انتفاء بعض بنیادی وصف کے زوال سے بھی ہو جاتا ہے۔

۳-موروثی طور پر کچھ خصوصیات گو باقی رہ جائے مگر بنیادی وصف رنگ بو اور ہیئت نوعیہ میں تبدیلی ہو کر نام ہی بدل جائے تو یہ انقلاب ماہیت میں داخل رہے گا۔ جیسے شراب اور سرکہ میں موروثی اثر سیال ہونا باقی ہے مگر تمام اوصاف بدل گئے۔ لہذا انقلاب میں داخل ہو کر پاک، اسی طرح نجس کے کیچڑ بننے سے یہاں بھی کچھ موروثی اثر باقی ہے مگر ماہیت بدل گئی، لہذا تغیر میں داخل ہو کر پاک، اسی طرح علقہ سے مضغہ کا تغیر۔

۴-انقلاب میں نجس اور نجس العین کے بارے میں جمہور علماء کے درمیان کوئی فرق نہیں۔

ابن ہمام کی فتح القدیر میں ہے: "کالخنزیر والمیتۃ تقع فی المملحۃ

فتصير ملحاً تؤ كل"(ص ۲۰۰)۔

اسی طرح شرح منیہ میں ہے:"وكذا الكلب والخنزير لو وقع فيها فصار ملحاً أو وقع الروث و نحوه في البئر فصار حمأةً" (حلبی/ ۱۸۸)۔

معلوم ہوا کہ کتا جو بعض قول میں نجس العین ہے اور خنزیر جو بالاجماع نجس العین ہے قلب ماہیت سے پاک ہوجائے گا، البتہ علامہ عبدالحی فرنگی محلی نے حاشیہ شرح وقایہ میں نجس العین کو انقلاب ماہیت پر پاک ماننے سے انکار کیا ہے: " وكذا ملح كان حماراً غيره من الحيونات فوقع في المملحة فانقلب ملحا طاهراً بشرط أن لا يكون نجس العين " (عمدۃ الرعایہ ا/ ۳۴)۔

اس قول کے اعتبار سے نجس العین میں انقلاب کا اثر نہ ہوگا، بخلاف جمہور علماء بلکہ قریب قریب تمام اصحاب شراح وارباب فتاوی کے نزدیک ہوجائے گا۔

۵- قلب ماہیت کے بہت اسباب ہیں:

الف-تغیر "جعل الدهن النجس في صابون يفتى بطهارته لأنه تغير" (البحر الرائق/ ۳۹)۔

ب-تدفین:"العذرات اذا دفنت في موضع حتى صارت تراباً قيل تطهر"

ج-نزح الآبار: "كذا في البحر والعاشر نزح الآبار"۔

د- تدفین یا گیس بن جانا ہے: "دخان النجاسة طاهراً، (حلبی)، "أما النوشادر المجتمع من دخان النجاسة فهو طاهر(ص ۳۲۵)۔

ہ-الاستہلاک:"الانتفاع بالاستهلاك وهو جائز في نجس العين" (البحر/ ۱۰۷)۔

و- الاحراق بالنار: "ولو أحرقت العذرة أو الروث فصار كل منهما رماداً" (کبیری/ ۱۸۸)، ابن ہمام نے فتح القدیر میں "النار" کو مطہر قرار دیا ہے۔

"وأدخل فی فتح القدیر التطهیر بالنار فی الاستحالة..... فإنه لو أحرق موضع الدم من رأس الشاة طهر" (البحر/ ۳۹)۔

"ومنه الطین النجس إذا جعل منه الکوز أو القدر وجعل فی النار یکون طاهراً" (البحر الرائق/ ۳۹)۔

۶- کیفیت اور خاصیت کو بدل ڈالنا جو مدار حکم تھا قلب ماہیت میں داخل ہے:

"فعرفنا أن استحالة العین تستتبع زوال الوصف المرتب علیها" (فتح/ ۸۱)۔

"إذا استحالت صفة عین النجس أو الحرام فبطل عنه الاسم الذی ورد ذلك الحکم فیه وانتقل إلی اسم آخر واردٍ علی مال طاهر فلیس هو ذلك النجس" (المحلی/ ۱۳۸، موسوعۃ الفقہ الاسلامی)۔

۷- استہلاک بھی مطہرات میں ہے، البحر الرائق میں ہے: "الانتفاع بالاستهلاك وهو جائز فی نجس العین" (ص ۱۰۷)۔

" إذا جری علی نجاسة فأذهبها واستهلکها ولم یظهر أثرها فإنه لا ینجس" (البحر/ ۳۶)۔

الکوحل کا استعمال دواؤں میں اور دیگر مشروبات وغیرہ میں مثلاً رنگ وغیرہ میں جائز ہے، کذا فی احسن الفتاوی "آج کی ضرورت تداوی اور عموم بلویٰ کی رعایت کے پیش نظر شیخین کے قول پر فتویٰ دیا جاتا ہے"۔

۸- قلب ماہیت میں داخل ہوکر پاک ہے، خنزیر کی جلی ہڈی کا پاؤڈر قلب ماہیت کی وجہ سے پاک ہے: "لو وقع إنسان أو کلب فی قدر الصابون فصار صابونا یکون طاهراً" (شامی/ ۲۲۶)۔

طبی جوہر میں ہے: راکھ ہر چیز کی پاک ہے..... انسان کی ہڈی کی راکھ اور سور کی ہڈی کی راکھ بھی پاک حلال ہے (ص ۱۰۹)۔

۹- خون خواہ مذبوح جانور کا ہو ناپاک ہے، سوائے انقلاب ماہیت کے پاکی کی صورت متصور نہیں "والمسك طاهر حلال لأنه ان كان دماً فقد تغير فيصير طاهراً كرماد العذرة" (شامی ر ۲۰۹)۔

یا اس خون کا استعمال قلیل مقدار میں کسی چیز کے اندر کیا گیا ہو جس سے استہلاک یا فنا ہو گیا ہو۔

۱۰- جلاٹین کی مختلف صورتیں، تبدیل ماہیت، انقلاب ماہیت کے ذیل میں داخل ہو کر پاک اور مباح الاستعمال ہو جائے گی، اس لئے کہ جس طرح احراق بالنار سے قلب ماہیت ہوئی ہے، اسی طرح تیزاب میں ڈالنے اور کیمیاوی عمل سے انقلاب ہو کر پاک ہو جاتا ہے اور جس طرح کتا صابن کے دیگ میں گر کر انقلاب ماہیت سے پاک ہو جاتا ہے، اسی طرح کیمیاوی اور تیزابی عمل جو اس سے بھی زائد قوی اور مؤثر ہے، پاک ہو جائے گا۔ "وعليه يتفرع مالو وقع انسان أو كلب في قدر الصابون فصار صابوناً يكون طاهراً" (شامی ار ۲۲۶)۔

یہ انقلاب ماہیت کے موضوع پر مختصر جوابات تھے لیکن درج ذیل دو اہم اور نئے موضوعات پر ہم مزید تحقیق پیش کریں گے، تاکہ ان کے تمام پہلو ہمارے سامنے آ جائیں، ان میں سے ایک الکحل اور دوسرے جلاٹین ہے۔

الکحل کی تعریف

یہ شراب کا جوہر ہے (عصر حاضر کے فقہی مسائل ر ۱۰۵)۔

اسپریٹ میں سے علم کیمیا کے ذریعہ خاص منشی چیز علیحدہ نکال لیتے ہیں، اسی کا نام الکحل ہے (طبی جوہر بہشتی زیور ۸ر ۱۰۲)۔

یہ موجودہ دور کا ایک نہایت ہی مشہور سیال چیز ہے جس کا استعمال کھانے پینے کی چیزوں کے علاوہ رنگ وغیرہ میں بکثرت استعمال ہوتا ہے، عموماً اس کا استعمال صفائی، جراثیم کشی،

دیر تک کسی چیز کے رکھنے کے لئے ہوتا ہے۔

الکحل کا مادہ اور اس کے اجزاء ترکیبی

جیسا کہ معلوم ہوا الکحل ایک تیز قسم کی شراب ہے، یا شراب کا جوہر ہے۔

اب اگر یہ اشربہ محرمہ میں سے ہے، تو یہ بالکل حرام ہوگا، اور اس کا استعمال حسب بیان فقہاء ناجائز ہوگا، ہاں مگر جہاں استعمال اضطرار شرعی کی علت کی بنا پر ہو یا استہلاک یا انقلاب ماہیت میں داخل ہو کر مباح الاستعمال ہوگا۔

اگر اشربہ اربعہ (انگور کی کچی شراب، انگور کی پکی شراب، منقی کی شراب، کھجور کی شراب) سے نہ بنائی گئی ہو، جیسا کہ ارباب تحقیق نے لکھا ہے کہ یہ بہت ہی گراں پڑتا ہے، اس لئے اس کے علاوہ کی شراب سے اسپریٹ اور الکحل بناتے ہیں، جیسا کہ نظام الفتاویٰ کی عبارت سے معلوم ہو رہا ہے، تو اس کا حکم یہ ہے کہ شیخین کے نزدیک جائز ہے۔

اور اب ضرورت اور عموم بلویٰ کی وجہ سے مصالح زمانہ کے پیش نظر اسی قول پر جواز کا فتویٰ ہے۔

" إذا ضاق الأمر اتسع " (شامی)۔

خیال رہے کہ حضرات شیخین کے قول پر ضرورت کی وجہ سے فتویٰ ہے، خواہ داخلی استعمال ہو یا خارجی استعمال، لہذا جہاں ضرورت نہ ہوگی، مثلاً نشہ کیلئے اس کے چند قطرے پانی میں ڈال کر پیئے تو یہ ناجائز ہوگا۔

اسی طرح اگر ضرر ہو، نقصان کا باعث ہو، صحت جسمانی پر استعمال نقصان دہ ہو رہا ہو تو بھی اس مقدار میں اس کا استعمال ناجائز ہوگا، مستقل الکحل کا استعمال تو سخت نقصان دہ ہے اور شراب سے زیادہ اس کے مضر اثرات صحت جسمانی پر نمودار ہوتے ہیں، لہذا اس کی جتنی قسمیں اور شکلیں ہوں گی ان سب کا استعمال پینے کے طور پر ناجائز ہوگا۔

البتہ دواؤں کے ذیل میں اس کے تابع رہ کر یا رنگ وغیرہ میں دیر پائیگی اور سڑنے گلنے سے کچھ عرصہ تک محفوظ رکھنے کی غرض سے مندرجہ ذیل اسباب جواز کی وجہ سے جائز ہوگا۔

۱- استہلاک

کوئی نجس شئ پاک شئ میں اس طرح ملائی جائے کہ اس کی مقدار قلیل اس میں ہضم اور گھل مل جائے کہ اس کا اثر رنگ، بو اور احساس وغیرہ نہ ہو، اسے استہلاک کہتے ہیں، تو وہ پاک کے حکم میں ہوجاتی ہے، جیسا کہ البحر الرائق میں ہے:

" **الانتفاع بالاستهلاك وهو جائز فى نجس العين**" (ص ۱۰۷) (ناپاک شئ کی (مقدار قلیل) بالکل مل کر ختم ہوجائے تو اس سے نفع جائز ہے)۔ اسی طرح نفع المفتی والسائل میں ہے: "**الانتفاع بالنجس بالاستهلاك جائز**" (ص ۱۳۶)۔

ٹانک اور دواؤں میں، اسی طرح رنگ وغیرہ میں الکحل کی مقدار قلیل ڈالی جاتی ہے جو مستہلک ہوجاتی ہے، لہذا ایسی دواؤں اور ماکولات ومشروبات اور اشیاء مستعملہ کا استعمال جائز ودرست ہوگا، چنانچہ عصر حاضر کے فقہی مسائل میں ہے:

" عام طور پر دواؤں میں استعمال شدہ الکحل کی مقدار بہت کم ہوتی ہے جس میں نشہ پید کرنے کی قوت نہیں ہوتی اور اس کی حیثیت دوا کے اور دوسرے اجزاء کے مقابلہ میں نہ ہونے کے برابر ہوتی ہے (عصر حاضر کے فقہی مسائل ر ۱۰۷)۔

۲- تبدیل ماہیت

بعض محققین کی رائے یہ ہے کہ الکحل شراب نہیں رہا، کیمیاوی تغیرات اور انقلاب ماہیت کی وجہ سے شراب سے نکل کر مثل سرکہ کے ہوگیا، چنانچہ مولانا بدر الحسن صاحب عصر حاضر کے فقہی مسائل میں لکھتے ہیں:

کیمیکل تبدیلیوں کی وجہ سے شراب ہونے کی اصل ماہیت اس میں باقی نہیں رہتی اور جس طرح شراب سرکہ بن جانے کے بعد اپنی ماہیت کھودینے کی وجہ سے پاک اور حلال ہو جاتی ہے (ص ۱۰۷)۔

تحقیق

مگر عاجز کے نزدیک یہ تحقیق درست نہیں کہ اصل وصف نشہ اور دیگر اوصاف خمر کے اس میں پائے جائیں۔ اگر انقلاب ماہیت کے ذیل میں یہ آتا تو پھر بلا کسی مزید تحقیق کے انقلاب کے مطہر ہونے پر مطلقاً جائز الاستعمال قرار دے دیا جاتا، حالانکہ ارباب فتاویٰ اسے دواءً وضرورةً جائز قرار دے رہے ہیں۔

۳-الضرورات تبیح المحظورات

علامہ شامی اس ضرورت پر کہ "ضرورت کی وجہ سے ناپاکی پر پاکی کا حکم لگایا جاتا ہے" فرماتے ہیں: "قال شمس الأئمة نجس ا لا أنه جعل عفوا فی الثوب والبدن للضرورة" (شامی ر ۳۸)۔

دیکھئے نجس کو ضرورت کی وجہ سے مباح الاستعمال اور معفو عنہ قرار دیا گیا ہے۔

مواضع الضرورة میں نفی کو تیسیر اور تسہیل کا حکم ہے شدت کا نہیں، چنانچہ شامی میں ہے:

"لو أفتى مفتٍ بشیٔ من هذه الأقوال فی مواضع الضرورة طلباً لتیسیر کان حسناً" (ص ۲۸۹)۔

یہاں پر مواضع ضرورت میں نفی کو تیسیر کا حکم ہے: اب الکحل کی ضرورت کو دیکھا جائے، عصر حاضر کے فقہی مسائل میں ضرورت پر تبصرہ ہے: "اب صورت حال یہ ہے کہ مختلف دواؤں خاص کر ٹانکوں میں اور بعض غذاؤں میں الکحل کا استعمال بے حد عام ہو گیا ہے، بلکہ بعض دواؤں

کی تیاری ہی اسی کے ذریعہ ہوتی ہے، یا ان کی حفاظت کا کام لیا جاتا ہے، دوسری طرف پرفیومز کی مختلف دستیاب قسموں پر اسپرٹ کا استعمال عام ہے جو الکحل ہی کی طرح کا مادہ ہے'' (ر ۱۰۵)۔

فی زمانہ اس کی ضرورت بہت زیادہ ہوگئی، ایک علاقے سے دوسرے علاقے میں لے جانے میں بھی وقت لگتا ہے، اس وقت کے لگنے سے دوائیں خراب اور ضائع ہوتی ہیں، لہذا ضرورت کی وجہ اس کے استعمال کی اجازت دی جاتی ہے، مگر اس کا پینا ضرورت کے درجہ میں داخل نہیں، اس لئے خالص الکحل کو پی کر نشہ پیدا کرنا، اور نشہ کی جگہ کا لینا، امام محمد رحمہ اللہ علیہ کے فتویٰ کی بنیاد پر نا جائز ہوگا۔

۴-عموم بلویٰ

خیال رہے کہ عموم بلویٰ ایک ایسی حالت ہے جس کی وجہ سے ممنوع شئ مباح اور نجس چیز پاک ہو جاتی ہے، چنانچہ انقلاب ماہیت سے پاکی اور طہارت کا حکم عموم بلویٰ کی بنیاد پر ہے، عموم بلویٰ کی بنیاد پر پاکی کا حکم تمام کتب فقہیہ میں ہے۔

فقہاء اس امر کے قائل ہیں کہ ضرورت اور بلویٰ کی وجہ سے ناپاک نہ ہوگا، ورنہ تو ناپاک رہے گا، پس اس کا حاصل یہ ہے کہ طہارت کا قول عموم بلوی کے پیش نظر اختیار کیا گیا ہے، اسی طرح موجودہ دور کے محققین مولانا محمد تقی عثمانی اور مولانا رشید احمد صاحب نے الکحل کے جواز اور مباح ہونے کا فتویٰ اسی عموم بلویٰ کی بنیاد پر دیا ہے (احسن الفتاوی ر ۹۵)۔

لہذا ضرورت کے تمام موقعوں پر دواؤں، پرفیومز میں، اسی طرح رنگ وغیرہ میں الکحل کا استعمال جائز ومباح ہے۔

جلاٹین بنانے کے مختلف طریقے اور اس کا شرعی حکم

حاصل اس کا یہ ہے کہ ہڈی کو صاف کرنے کے بعد اور کھال کو دباغت کے بعد تیزاب

میں ۱۰/ ۱۵/دن رکھتے ہیں۔ پھر چونے میں ۴-۸ گھنٹے رکھتے ہیں، پھر گرم پانی میں، ٹھنڈے پانی میں ڈال کر پیستے ہیں، یہاں تک کہ سفوف کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔

جلاٹین بنانے کے جو یہ تینوں طریقے سوال میں مذکور ہیں، یہ فقہی اصول اور جزئیات اور تعریف انقلاب کے پائے جانے کی وجہ سے انقلاب ماہیت میں داخل ہیں۔

ان احوال ثلثہ کے انقلاب ماہیت میں داخل ہونے کی دلیل

الف-فقہاء کرام کا اتفاق ہے کہ کتے اور خنزیر کا نمک کی کان میں گر کر یا جا کر نمک بن جانا، یہ انقلابِ ماہیت ہے: "وكذا الكلب والخنزير لو وقع فيها فصار ملحاً فإذا صارت الملحة ترتب عليه حكم الملح"۔

اب یہ غور کرنا ہے کہ جلاٹین بنانے کی صورتوں میں اس سے کم تبدیلی ماہیت کے اسباب اختیار ہوئے ہیں یا اس سے زائد۔

نمک کی کان میں صرف نمک کے ذریعہ اس میں تبدیلی کا عمل ہوتا ہے، اور یہاں تیزاب کے ذریعہ تبدیلی کا عمل ہوتا ہے، اور نمک کے مقابلہ میں تیزاب کے اندر سڑانے جلانے اور گلانے کی زیادہ طاقت ہے، لہذا نمک کی کان میں نمک کے ذریعہ سے جس طرح تبدیل ماہیت کا عمل ہوتا ہے، اس سے بدرجہ زائد تبدیل ماہیت کا عمل یہاں ہو رہا ہے، کہ تیزاب گلا جلا کر ماہیت کے وصف کو بدل دیتا ہے۔

ب-فقہاء نے لکھا ہے کہ جل کر راکھ ہو جائے تو یہ بھی انقلابِ ماہیت سے پاک ہو جانے کی صورت ہے: "ولو حرقت العذرة أو الروث فصار كل منهما رماداً" (کبیری ر ۱۸۸ مطبوعہ پاکستان، البحر الرائق ر ۳۹)۔

یہاں کیمیکل اور تیزاب کے ذریعہ جلا کر اسے سفوف بنایا جاتا ہے، پینے سے وہ راکھ

اور بھربھرا ہوجاتا ہے، ''رماد'' میں صرف آگ کے ذریعہ جلا کر راکھ کا عمل ہے، یہاں اس سے زائد قوت محرقہ استعمال کر کے اس کی ماہیت، ہیئت اور صفت بدلی جارہی ہے، لہذا اس اعتبار سے بھی اس میں انقلابِ ماہیت کا عمل پایا جارہا ہے، کہ کہاں کھال ہڈی سخت مرطوب بدبودار اور اب ایک ''رماد'' اور سفوف کی شکل۔

دم کا مشک بن جانا، علقہ کا مضغہ بن جانا

ج- ''یہ نہ کہا جائے کہ مشک تو خون ہے، وہ خون تھا مگر متغیر ہوگیا اور پاک ہوگیا، نطفہ، علقہ ناپاک ہے، یہ مضغہ بن جاتا ہے تو پاک ہوجاتا ہے'' (البحر الرائق)۔

اب یہاں غور کیجئے، دم اور مضغہ میں صرف یہی انقلاب ہوا ہے، دسومت ختم ہوکر لحمیت میں تبدیل قدرتی طور پر ہوا ہے، اس کی صورت اور رنگ تھوڑی سی تبدیل ہوئی اور تبدیلی ماہیت میں بعض وصف خاص کا بدل جانا جس پر مدار حکم تھا کافی ہے، اب جو تبدیلی دم سے مشک اور نافہ بننے میں اور علقہ سے مضغہ بننے میں ہوئی اس سے کہیں زائد عمل اور تبدیل ماہیت کے اسباب جلاٹین کے بنانے کے عمل میں جاری ہورہے ہیں، کہ ماہیت کا رنگ، وصف ہیئت، بو، مزہ سب متغیر اور متبدل ہوگئے ہیں، لہذا اس اعتبار سے بھی جلاٹین انقلابِ ماہیت میں داخل ہے۔

شراب میں نمک ڈال کر سرکہ بنا دینا۔

د- شامی میں ہے: ''العصير طاهر فيصير خمراً فينجس ويصير خلاً فيطهر'' (۱/ ۳۲۷)۔

یہاں شراب حرام اور ناپاک ہے، اس میں نمک ڈال کر چھوڑ دیا جاتا ہے، تو سرکہ بن جانے کی وجہ سے وہ پاک ہوجاتا ہے، جو فقہاء کے یہاں انقلاب ماہیت کے ذیل میں داخل ہے۔

اب جلاٹین پر غور کیجئے سرکہ بنانے سے زاید معتدل اور متغیر کرنے والی قوت محرقہ پائی جارہی ہے، اور یہاں تو سرکہ میں بعض ہی وصف نشہ اور مزہ کی تبدیلی ہوئی ہے، رنگ ہیئت سیالیت وغیرہ میں کوئی خاص تبدیلی نہیں ہوئی ہے، بخلاف جلاٹین کے عمل کے، انقلاب ماہیت کے اسباب بھی زائد اور تغیرات بھی زائد کہ اصل کا کوئی وصف باقی نہیں رہا۔

صابن کے دیگ میں کتے کا گر کر مرجانا

ہ- شامی میں مذکور ہے: "**وعلیہ یتفرع مالو وقع ا نسان أو کلب فی قدر الصابون فصار صابوناً یکون طاھراً**" (۱/ ۳۲٦)۔

یہاں صابن کے دیگ میں کتا گر کر صابن میں مخلوط ہوجانے سے انقلاب کے ذیل میں داخل ہوکر پاک ہورہا ہے، جلاٹین میں تو صابن کے دیگ سے زائد تبدیلی ماہیت اور تغیرات کے اسباب اختیار کئے جارہے ہیں۔

صابن میں گلانے اور ملانے اور پکانے کا عمل تو ۲۴ رگھنٹہ بھی نہیں ہوتا، اور یہاں جلاٹین بنانے میں تیزاب میں ۱۴-۱۵ دن رکھا جاتا ہے، جس سے محقق ہوگیا کہ صابن کے دیگ سے زیادہ گلانے اور تبدیل ماہیت وانقلاب کا عمل ہوتا ہے۔

عموم بلوی

و- دواؤں اور معالجات کی دنیا میں اس کا اس قدر لابدی استعمال ہے، روزمرہ کی زندگی میں اس کا اس قدر استعمال ہے کہ اصول فقہ کے قاعدہ "عموم بلوی" کے تحت داخل ہوکر یہ مباح الاستعمال ہوجائے گا، چنانچہ انقلاب ماہیت کو علامہ شامی نے عموم بلوی کے تحت داخل کرکے پاک اور مباح قرار دیا ہے۔

''ومقتضاه عدم اختصاص ذلك الحكم بالصابون فيدخل كل ماكان فيه تغير وانقلاب حقيقة وكان فيه بلوىٰ عامة'' (شامی ار ۳۲۵)۔

اسی طرح اس انقلاب عین کو عموم بلوئی کی وجہ سے مطہر قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

''لكن قدمنا عن المجتبىٰ أن العلة هذه وأن الفتوىٰ على هذا القول للبلوىٰ، مفاده أن عموم البلوىٰ علة، اختيار القول بالطهارة بانقلاب العين'' (شامی ار ۳۲۶)۔

بعضوں نے اس کی علت ضرورت، بعضوں نے اس کی علت انقلاب قرار دیا تو اس پر علاوہ شامی لکھتے ہیں:

''میں نے مجتبیٰ کے حوالہ سے پہلے ہی بیان کیا کہ اس کی وجہ یہ بھی ہے مگر انقلاب پر طہارت کا فتویٰ عموم بلوئی کی وجہ سے ہے''۔

خلاصہ

جلاٹین بنانے کی یہ تینوں شکلیں انقلاب ماہیت میں داخل ہیں، اور ضرورت عامہ اور عموم بلوئی کے پیش نظر اس کی نوعیت، شکل، بو، مزہ، حالت اور کیفیت بدل جانے کی وجہ سے جائز اور مباح الاستعمال ہے۔

تبدیلی ماہیت اور اس سے متعلق مسائل کا شرعی حکم

مولانا ابوبکر قاسمی ☆

تمہید

مذہب اسلام نے جہاں طہارت و نظافت کی اہمیت وضرورت اور اس سے متعلقہ مسائل واحکام کو تفصیل سے بیان فرمایا ہے، وہیں نجاست کی اقسام، اس کی معفوعنہا مقدار، نیز نجاستوں کی تطہیر کے طریقوں کو بھی مفصل بیان کیا گیا ہے۔

نجاستوں کی تطہیر کے طریقوں کے ضمن میں اس کا ایک طریقہ انقلاب ماہیت بھی ہے، جس کے سبب بہت سی جگہوں میں نجاست کا حکم طہارت سے بدل جاتا ہے اور مندرجہ ذیل سطور میں انقلاب ماہیت ہی سے متعلق مسائل و دلائل کا ذکر کرنا مقصود ہے: " اللهم وفقني لما تحب و ترضى"۔

انقلاب ماہیت کا مطلب

۱، ۲- انقلاب ماہیت کا لغوی معنی ہے: کسی ماہیت وحقیقت کا بدل جانا، رہا اس کا

☆ استاذ مدرسہ اسلامیہ شکر پور بھروارہ، ضلع دربھنگہ (بہار)۔

اصطلاحی مفہوم تو اس کی وضاحت کرتے ہوئے مفتی نظام الدین صاحبؒ نے منتخبات نظام الفتاویٰ جلد اول میں لکھا ہے: ''قلب ماہیت تو یہ ہے کہ سابق حقیقت معدوم ہوکر نئی حقیقت ونئی ماہیت بن جائے، نہ پہلی حقیقت وماہیت باقی رہے، نہ اس کا نام باقی رہے، نہ اس کی صورت وکیفیت باقی رہے، نہ اس کے خواص وآثار وامتیازات باقی رہیں بلکہ سب چیزیں نئی ہوجائیں، نام بھی دوسرا، صورت بھی دوسری، آثار وخواص بھی دوسرے، اثرات وعلامات اور امتیازات بھی دوسرے پیدا ہوجائیں، جیسے شراب سے سرکہ بنالیا جائے'' (منتخبات نظام الفتاویٰ ۱/ ۲۶،۲۷، مطبوعہ اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا)۔

حضرت مفتی محمد کفایت اللہ صاحبؒ نے بھی انقلاب ماہیت کے سلسلہ میں تفصیل سے روشنی ڈالی ہے، دیکھئے: کفایت المفتی ۲/ ۲۸۳، ۲۸۴۔

بعض فقہاء نے انقلابِ ماہیت کو استحالہ اور تحول کے نام سے ذکر کیا ہے، چنانچہ الموسوعۃ الفقہیہ میں استحالہ کا لغوی واصطلاحی مفہوم بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

''الاستحالة لغة تغير الشیٔ عن طبعه ووصفه'' (الموسوعۃ الفقہیہ ۳/ ۲۳، ۱۰/ ۲۷۸) (استحالہ کسی شی کا اپنی طبیعت ووصف سے بدل جانے کا نام ہے)

استحالہ کا اصطلاحی مفہوم بھی وہی ہے جو لغوی معنی ہے، اب رہا یہ سوال کہ استحالہ کا تحقق کیسے ہوتا ہے؟ تو اس کی تفصیل الموسوعۃ الفقہیہ میں اس طرح ہے:

'' الأعيان النجسة كالعذرة والخمر والخنزير قد تتحول عن أعيانها وتتغير أوصافها وذلك بالاحتراق أولا بالتخليل أوبالوقوع في شئ طاهر كا الخنزير يقع في الملاّحة فيصير ملحاً'' (سابقہ حوالہ) (نجس چیزیں جیسے پاخانہ، شراب اور خنزیر ان کے اوصاف واعیان کبھی بدل جاتے ہیں، اور یہ جلانے یا سرکہ بنانے یا کسی پاک چیز میں پڑ کر مل جانے سے ہوتا ہے۔ جیسے خنزیر نمک کی کان میں پڑ کر نمک بن جائے)۔

نیز الموسوعۃ الفقہیہ میں یہ بھی لکھا ہے کہ جن بعض فقہاء کے یہاں استحالہ سے نجس چیزوں کو پاک مانا جاتا ہے ان کے یہاں استحالہ کا تحقق زوال وصف سے بھی ہوجاتا ہے۔

" فمن يحكم بطهارتها يقول: إن استحالة العين تستتبع زول الوصف المرتب عليها عند بعض الفقهاء"(الموسوعۃ الفقہیہ ۳/ ۲۳)۔

بلکہ الموسوعۃ الفقہیہ میں استحالہ کے متعلق یہ بھی لکھا ہے کہ کسی حقیقت کے مفہوم کے بعض اجزاء کے انتفاء سے حقیقت منتفی ہوکر استحالہ کا تحقق ہوجاتا ہے۔

"و تنتفي الحقيقة بانتفاء بعض أجزاء مفهومها فكيف بالكل"(الموسوعۃ الفقہیہ ۲۹/ ۱۰۸)۔

بعینہ یہی بات علامہ شامیؒ نے بھی ردالمحتار کے باب تطہیر الانجاس میں انقلاب عین کی حقیقت کو بیان کرتے ہوئے لکھا ہے، مزید انہوں نے چند شرعی نظائر کو پیش فرمایا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

"انقلاب عین کی نظیر شرع میں نطفہ ہے جو نجس ہے، پھر یہ بدل کر علقہ (خون بستہ) ہو جاتا ہے، اور وہ بھی نجس ہے، پھر وہ مضغہ (گوشت کا ٹکڑا) ہوکر پاک ہوجاتا ہے، اور انگور کا شیرہ پاک ہے، پھر وہ شراب ہوکر نجس ہوجاتا ہے۔ اور پھر اسرکہ ہوکر پاک ہوجاتا ہے، اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ کسی ماہیت کی تبدیلی زوال وصف کے تابع ہے، جس کا کسی ماہیت پر ترتب ہوتا ہے" (ردالمحتار ۱/ ۲۳۹، البحر الرائق ۱/ ۲۳۸، بدائع الصنائع ۱/ ۸۵ طبع پاکستان)۔

مذکورہ تفصیل سے جہاں قلب ماہیت کی یہ حقیقت واضح ہوکر سامنے آتی ہے کہ کسی چیز میں اس حد تک تغیر و تبدیلی واقع ہوجائے کہ اس کے آثار و خواص، علامات اور امتیازات، صور و کیفیات یہاں تک کہ نام بھی بدل جائے اور اس کا پہچاننا ناممکن ہوجائے تو شرعاً ایسی تبدیلی کو انقلاب ماہیت کہا جائے گا، وہیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ہر تبدیلی کو قلب ماہیت نہیں کہا جاسکتا۔

انقلاب ماہیت کے معتبر ہونے کا شرعی معیار

۳- اگر کسی شئ میں ایسی تبدیلی ہو جائے کہ جس کی وجہ سے اس کے جوہری عناصر بالکل ختم ہو جائیں، نام بھی بدل جائے اور اس کا مجموعی مزاج بھی تبدیل ہو جائے یہاں تک کہ جن اشیاء سے وہ شئ بنے ان کا کوئی بھی اثر اور کوئی بھی خاصیت باقی نہ رہے، تو شرعاً اسے تبدیلی ماہیت قرار دیا جائے، جیسے گدھا نمک کی کان میں گر کر نمک ہو جائے، یا پیشاب نمک کی کان میں پڑ کر نمک بن جائے، اور غیر متمیز ہو جائے، تو استہلاک عین کی وجہ سے اس پر پاکی کا حکم لگے گا (مستفاد از نظام الفتاوی ار ۴۵)۔

لیکن اگر صرف نام کی تبدیلی ہو، اور وہ نئی چیز اپنی اصل سے موروثی طور پر کچھ خصوصیات اور کیفیات کو برقرار رکھے، تو شرعاً اسے تبدیلی ماہیت نہیں قرار دیا جائے گا، مثلاً پیشاب جو نجس العین ہے، اگر فلٹر کر کے اس کے متعفن اور مضرت رساں اجزاء کو نکال دیا جائے اور باقی اجزاء پیشاب کے باقی رہیں تو یہ قلب ماہیت نہیں ہے، لہذا وہ اپنے جمیع اجزاء کے نجس العین ہونے کے سبب نجاست غلیظہ اور نجس العین رہیں گے (مستفاد از نظام الفتاوی ار ۴۶)۔

انقلاب ماہیت کے بعد مختلف قسم کی نجس اشیاء کا حکم

۴- انقلاب ماہیت کے مسئلہ میں مختلف قسم کی نجس اشیاء کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اگر ان کا انقلاب حقیقت کی طرف ہوا ہے تو بلاشبہ انقلاب حقیقت کے بعد وہ پاک اور جائز الانتفاع ہوں گی ورنہ نہیں، اور اس حکم میں نجس العین غیر نجس العین کے درمیان کوئی تفریق نہیں ہے، اسی طرح انقلاب حقیقت کے بعد دونوں قسم کی چیزوں کے مختلف اجزاء باہم یکساں حکم رکھتے ہیں۔

چنانچہ حضرت مفتی کفایت اللہ صاحبؒ نے لکھا ہے:

ا- گدھا، خنزیر، کتا، انسان، انقلاب حقیقت کے حکم میں سب برابر ہیں، کچھ

تفاوت نہیں۔

(۲) یہ نمک کی کان میں گر کر مریں یا مرے ہوئے گریں، دونوں حالتوں میں یکساں حکم ہے، یعنی میتہ جو بنص قرآنی حرام اور نجس ہے وہ بھی اسی حکم میں شامل ہے۔

(۳) انسان جس کے اجزاء سے بوجہ کرامت انتفاع حرام ہے، اور خنزیر و میتہ جن سے بوجہ نجاست انتفاع حرام ہے، انقلاب ماہیت کے بعد ان پر انسان اور خنزیر و میتہ کا حکم باقی نہیں رہتا، بلکہ بعد انقلاب حقیقت پاک اور جائز الانتفاع ہو جاتے ہیں، جب کہ انقلاب حقیقت طاہرہ کی طرف ہو۔

(۴) نمک کی کان میں گرنے اور صابن کی دیگ میں گرنے کا حکم یکساں ہے، کہ یہ دونوں صورتیں موجب انقلاب حقیقت ہیں، ان امور کے ثبوت کے بعد کوئی وجہ نہیں کہ خنزیر ومیتہ یا کتے کی چربی سے انقلاب حقیقت ہیں۔ ان امور کے ثبوت کے بعد کوئی وجہ نہیں کہ خنزیر ومیتہ اور کتے کی چربی سے بنے ہوئے صابن کے جواز استعمال میں تردد کیا جائے (کفایت المفتی ۲ ؍ ۳۹۲)۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ہر قسم کی نجاست کا انقلاب اگر حقیقت طاہرہ کی طرف ہو جائے تو وہ شرعاً پاک ہو کر جائز الانتفاع ہو جاتی ہے، البتہ یہ بات اچھی طرح یاد رہے کہ کسی چیز کی طہارت جواز اکل کو مستلزم نہیں ہے، بلکہ جواز اکل کے لئے اس شئ کے ضرر رساں پہلو کو بھی سامنے رکھنا ضروری ہے، چنانچہ دور حاضر میں اسی اصول کو ملحوظ نہ رکھنے کی وجہ سے کھانے پینے کی اشیاء اپنے اندر مضر اثرات رکھنے کے سبب مختلف قسم کے لاعلاج امراض کو منظر عام پر لا رہی ہیں۔

قلب ماہیت کے مختلف اسباب دلائل ونظائر کی روشنی میں

۵- مختلف قسم کی اشیاء میں قلب ماہیت یا استحالہ عین کے لئے حضرات فقہاء نے

مختلف اسباب کو مؤثر مانا ہے جن میں سے چند کا دلائل ونظائر کی روشنی میں تذکرہ کیا جاتا ہے:

(۱) احراق (جلانا، راکھ بنادینا)، مالکیہ کا معتمد قول اور فقہاء حنفیہ میں امام محمد بن حسن شیبانی کا مفتی بہ قول اور حنابلہ کی غیر ظاہر الروایت کے مطابق جب کوئی نجس چیز اچھی طرح جلانے سے اپنی ماہیت واوصاف کو چھوڑ کر دوسری چیز بن جائے، مثلاً مردار چیز جل کر راکھ بن جائے تو شرعاً اس راکھ کو پاک مانا جائے گا، جیسے شراب سرکہ بن جائے، یا کچی کھال دباغت سے پاک ہوجاتی ہے۔ اور حضرات شوافع، فقہاء حنفیہ میں سے امام ابو یوسف علیہ اور مالکیہ کا غیر معتمد قول اور حنابلہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ جلانے کے بعد بھی نجس اشیاء کے اجزاء باقی رہتے ہیں، اس لئے نجاست علی حالہ باقی رہتی ہے، اور بعض فقہاء مالکیہ نے یہ تفصیل بیان کی ہے کہ اگر آگ نجاست کو پورے طور پر جلا کر راکھ بنالے تو وہ راکھ شرعاً پاک ہوگی، ورنہ نہیں (مستفاد از الموسوعۃ الفقہیہ اصطلاح احراق ۲/ ۱۵)۔

الموسوعۃ الفقہیہ میں رماد بمعنی راکھ کی بحث میں جلانے سے متعلق حضرات فقہاء کے مذاہب واقوال کو نقل کیا گیا ہے، جس میں حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مذہب امام محمدؒ کے مطابق بیان کیا گیا ہے (ملاحظہ ہو: الموسوعۃ الفقہیہ ۲۳/ ۳۸)۔

لفظ احراق اور رماد کے لغوی وعرفی معنیٰ کو سامنے رکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جلا دینے سے قلب ماہیت والا قول ہی صحیح ہے، **"لأن معنى الإحراق، إذهاب النار الشيء بالكلية أو تأثير ها فيه مع بقائه"** (الموسوعۃ الفقہیہ ۲/ ۱۱۵) (جلا دینے کا مفہوم یہ ہے کہ آگ کسی چیز کو بالکل ختم کردے یا وہ چیز تو باقی رہے لیکن اس کی تاثیر ختم ہوجائے)۔

اور رماد بمعنی راکھ یہ آگ کے جلا دینے کے بعد کوئلہ کے برادہ کو کہا جاتا ہے، اس لفظ (رماد) کے مادہ میں بھی ہلاک ہوجانے اور مٹ جانے کا مفہوم پایا جاتا ہے، چنانچہ الموسوعۃ الفقہیہ میں ہے:

"أصل المادة ينبئ عن الهلاك والمحق، يقال رمد رماداً ورمادة ورمودة هلك ولم تبق فيه بقية" (الموسوعة الفقہیہ ۲۳/ ۳۷)۔

قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے کافروں کے اعمال کی مثال راکھ سے دیتے ہوئے ارشادفرمایا ہے: " مثل الذين كفروا بر بهم أعمالهم كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف" (سورہ ابراہیم۔ ۱۸) (کافروں کے اعمال کی مثال اس راکھ کی طرح ہے جس کو تیز ہوا گرم دن میں اڑا کر بکھیر دے)۔

مذکورہ تفصیل کو مدنظر رکھنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جلا ڈالنے سے بلا شبہ قلبِ ماہیت کا تحقق ہوجاتا ہے اور جلا ڈالنے کے بعد ناپاک چیز پاک ہوجائے گی۔

(۲) تخلل (شراب کا ازخود سرکہ بن جانا) اور تخلیل (شراب کا سرکہ بنالینا)، اگر سراب خود بخو سرکہ بن جائے یا شراب دھوپ میں رکھی ہوئی تھی، اس کو سرکہ بنانے کا ارادہ کئے بغیر سایہ میں رکھ دیا جائے، اور اس کا کڑوا پن کٹھا پن میں مکمل تبدیل ہوجائے، تو شرعا یہ تبدیل ماہیت ہے، اور اس صورت میں وہ سرکہ شرعاً حلال اور پاک ہوگا، کیونکہ حدیث پاک میں وادر ہے:
"نعم الا دام الخلّ" (صحیح مسلم عن عائشہ ۲/ ۱۸۲)۔

نیز شراب کی حرمت سکر تھی جو زائل ہوگئی، "لأن علة النجاسة والتحريم الإسكار وقد زالت والحكم يدور مع علته وجوداً و عدماً" (الموسوعۃ الفقہیہ ۱۱/ ۵۵)۔

البتہ شراب میں نمک، پیاز یا سرکہ وغیرہ ڈال کر یا شراب کو آگ پر ڈال کر بالقصد اسے سرکہ بنا لیا جائے تو اس صورت میں فقہاء شوافع، حنابلہ اور فقہاء مالکیہ میں سے ابن قاسم کی روایت کے مطابق وہ سرکہ حلال وطاہر نہ ہوگا، کیونکہ مسلم شریف کی حدیث میں وارد ہے: "سئل النبي ﷺ عن الخمر تتخذ خلاً قال لا" (صحیح مسلم عن انس ۲/ ۱۴۳) (حضور اکرم ﷺ سے شراب کو سرکہ بنا لینے کی بابت پوچھا گیا تو حضور پاک ﷺ نے اس کی اجازت نہ دی)

نیز شراب میں جو چیز ڈالی جائے گی وہ اولِ ملاقات ہی میں ناپاک ہو جائے گی، اب ظاہر ہے کہ جو چیز ناپاک ہو وہ کیونکر مفید طہارت ہوگی۔

"**وما يلقى في الخمر ينجس بأول الملاقاة وما يكون نجساً لا يفيد الطهارة**" (الموسوعۃ الفقہیہ ۱۱/ ۵۵)۔

لیکن فقہاء احناف اور مالکیہ کا راجح قول یہ ہے کہ شراب کو سرکہ بنانا جائز ہے، کیونکہ یہ اصلاح ہے جیسا کہ مردار کی کچی کھال کو دباغت دینا جائز ہے، اور دباغت کے بعد طہارت کا حصول ہو جاتا ہے، اس لئے حدیث میں وارد ہے: "**أيما إهاب دبغ فقد طهر**" (رواہ النسائی عن ابن عباس ۲/ ۱۹۰ وأصلہ فی صحیح مسلم بلفظ: "إذا دبغ الإهاب فقد طهر" ۱/ ۱۵۹) (جس کچی کھال کو دباغت دیا جائے وہ پاک ہو جاتی ہے)۔

نیز ایک حدیث میں وارد ہے کہ مردار بکری کی کھال کے متعلق حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تھا: "**إن دباغها يحله كما يحل خل الخمر**" (أخرجه الدارقطني تفرد به فرج بن فضالة و هو ضعيف كما في هامش الموسوعة الفقهيه ۵/ ۹۲)۔

(۳) تشمیس (دھوپ دکھانا)، جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں دباغت دینے کے لئے دھوپ دکھانا کافی نہیں ہے: "**صرح جمهور الفقهاء (المالكية و الشافعية و الحنابلة) بأنه لا يكفي في الدباغة التشميس ولا التتريب**" (الموسوعۃ الفقہیہ ۲۰/ ۳۸)۔

لیکن فقہاء حنفیہ نے تشمیس کو دباغت حکمیہ کی ایک قسم قرار دیا ہے، لہذا اگر کچی کھال کی رطوبت و بدبو خوب دھوپ دکھانے سے بالکل زائل ہو جائے تو وہ کھال شرعاً پاک مانی جائے گی، اور مفتی بہ قول کے مطابق وہ کھال تر ہونے کے بعد بھی ناپاک نہ ہوگی، چنانچہ شرح وقایہ کے حاشیہ میں غنیۃ کے حوالہ سے حضرت مولانا عبدالحی فرنگیؒ نے کھال کے پانی سے بھیگنے کے باوجود نجاست نہ لوٹنے کو قول مختار تحریر فرمایا ہے (شرح وقایہ مطبوعہ مکتبہ تھانوی دیوبند ۱/ ۸۳)۔

(۴) کسی شئ کے اندر دوسری اشیاء کے ملانے سے ماہیت کا انقلاب ہوتا ہے، یا نہیں؟ اس کو سمجھنے کے لئے یہ بات ذہن نشین رکھنا ضروری ہے کہ مذہب اسلام نے پانی کا بدل مٹی کو قرار دیا ہے، چنانچہ جس طرح پانی طاہر مطہر ہے، اسی طرح مٹی بھی شرعاً پاک، پاک کرنے والی اور طہور ہے، اور پانی سے جس طرح حقیقی وحکمی دونوں قسم کی نجاستوں سے طہارت حاصل کی جاتی ہے، اسی طرح مٹی سے بھی دونوں قسم کے نجاستوں سے پاکی حاصل کی جاتی ہے، چنانچہ تیمم کی مشروعیت نجاست حکمی سے پاکی کے لئے ہے، اور تیمم کو شریعت نے وضو اور غسل دونوں کا خلیفہ قرار دیا ہے، ارشاد خداوندی ہے، "فإن لم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً" (سورہ مائدہ:۲)۔

مذکورہ تفصیلات میں غور کرنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مٹی میں ازالۂ نجاست کی تاثیر رکھی ہے، اسی لئے فقہاء احناف نے کچی کھال کی دباغت کے لئے مٹی کے استعمال کو جائز قرار دیا ہے، اور دباغت دی ہوئی کھال کو پاک مانا ہے جب کہ اس سے کچی کھال کی بدبو اور رطوبت کا بالکل ازالہ ہو جائے، نیز صاحب بدائع نے انجاس کی تطہیر کے طریقوں کے بیان میں لکھا ہے:

''زمین حقیقۃً پاک ہوتی ہے، کیونکہ زمین میں یہ تاثیر ہوتی ہے کہ وہ چیزوں کو بدل کر اپنے مطابق کر کے ایک زمانہ گزرنے کے بعد مٹی بنا دیتی ہے اور ناپاکی بالکل باقی نہیں رہتی ہے، نیز نجاست کو جب زمین میں دفن کر دیا جائے، اور ایک زمانہ گزرنے کے بعد اس کا اثر ختم ہو جائے، تو وہ پاک ہو جاتی ہے''

صاحب بدائع نے یہ تفصیل امام محمدؒ کے حوالہ سے لکھی ہے۔

۵- فلٹر کرنا

پانی صاف کرنے کے آلہ کے ذریعہ کسی بہنے والی چیز کو جس میں نجاست مل گئی ہو اگر اس کے نجس اجزاء کو الگ کر دیا جائے، اور وہ کثیر مقدار میں ہو تو شرعاً وہ چیز پاک ہو جائے گی، کیونکہ

قلیل مقدار میں نجاست کا اختلاط موجب نجس ہے اگر چہ بہنے والی شی کا کوئی وصف نہ بدلے، لیکن کثیر مقدار میں اگر نجاست کے اختلاط سے اس کا کوئی وصف نہ بدلے تو شرعاً وہ چیز پاک رہے گی، البتہ پیشاب فلٹر کرنے سے پاک نہ ہوگا، کیونکہ پیشاب بجمیع اجزاہ نجس العین اور نجس بنجاست غلیظہ ہے (منتخبات نظام الفتاوی ۱؍ ۴۱)۔

۶-کیمیاوی عمل کے ذریعہ ماہیت کو بدلنا

علامہ شامیؒ نے درمختار کے مقدمہ میں علم کیمیا کے متعلق بحث کرتے ہوئے انقلابِ ماہیت کے قول کو مبنی بر حقیقت اور حق قرار دیا ہے اور لکھا ہے: " **والظاهر مذهبنا ثبوت انقلاب الحقائق بدليل ما ذكروه في انقلاب النجاسة كانقلاب الخمر خلاً والدم مسكا و نحو ذلك والله اعلم**" (ردالمحتار ۱؍ ۳۴)۔

۷- ذبح کرنا

شرعی طریقے سے اگر جانور کو ذبح کیا جائے تو اس سے خنزیر کے علاوہ تمام ماکول اللحم وغیر ماکول اللحم جانور پاک ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ حدیث پاک میں وارد ہے: "**دباغ الأديم ذكاته**" (مسند احمد ۳؍ ۴۷۶، ابوداؤد، مستدرک حاکم ۴؍ ۱۴، وقال صحیح الاسناد ووافقہ الذھبی من حدیث سلمۃ ابن المحبق) (کھال کی دباغت جانور کو ذبح کرنا ہے)۔

البتہ غیر ماکول اللحم جانور کا گوشت شرعی طریقے سے ذبح کرنے کے باوجود ناجائز نہ ہوگا (الموسوعۃ الفقہیہ ۱؍ ۱۳۹)۔

۸-دباغت دینا

خنزیر اور آدمی کے علاوہ تمام جانوروں کی کچی کھال خواہ وہ مردار ہو، دباغت دینے

سے پاک ہوجاتی ہے، چنانچہ حدیث نبوی ہے: ''أیما إهاب دبغ فقد طهر'' (مسند احمد ۱/ ۲۷۴، ۱۸۹۵، ترمذی، قال الترمذی حسن صحیح عن ابن عباس)۔

نیز بخاری شریف کی حدیث میں ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ کی مردار بکری کی کھال کو دباغت دیکر اس سے نفع اٹھانے کے متعلق فرمایا تھا تو صحابہ نے کہا کہ وہ تو مردار ہے تو حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے جواباً ارشاد فرمایا: صرف اس کا کھانا حرام ہے (بخاری، بحوالہ نصب الرایہ ۱/ ۱۲۶)۔

مطلب یہ ہے کہ مردار جانور کی کھال سے دباغت کے بعد کھانے کے علاوہ دوسرا فائدہ اٹھا سکتے ہیں، حضرات شوافع کے یہاں خنزیر کی طرح کتا بھی نجس العین ہے۔ اس لئے کتا کی کھال دباغت دینے سے پاک نہ ہوگی، امام طحاویؒ نے مختصر اختلاف العلماء میں لکھا ہے:

''امام شافعی علیہ الرحمہ کا قول ہے کہ کتا اور خنزیر کی کھال کے علاوہ دیگر مردار جانوروں کی کھال سے صرف فائدہ اٹھا سکتے ہیں، لیکن مردار جانور کی ہڈیوں، بالوں اور اونوں سے فائدہ نہیں اٹھایا سکتا'' (مختصر اختلاف العلماء ۱/ ۱۹۱، مسئلہ: ۷۵)۔

اور امام ابو یوسفؒ کی ایک روایت میں خنزیر کی کھال دباغت دینے سے پاک ہوجائے گی۔

خلاصہ میں امام ابو یوسفؒ کی یہ روایت ذکر کی گئی ہے کہ خنزیر جب شرعی طریقے سے ذبح کیا جائے تو اس کی کھال دباغت دینے سے پاک ہوجائے گی (حاشیہ البحر الرائق ۱/ ۱۰۶)

مندرجہ تفصیلات سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ مختلف اشیاء میں مختلف طریقے سے انقلاب عین ہوتا ہے۔ اس لئے انقلاب عین جہاں ایک مسلمہ حقیقت بھی ہے، وہیں اس کے فیصلہ کے لئے دقت نظر کی ضرورت ہے، لہٰذا اس سلسلہ میں انفرادی رائے پر عمل کرنے کے بجائے فقہاء عابدین کی طرف مراجعت کیا جائے، اور ان کی موافقت کے بعد کسی پہلو کو اختیار کیا

جائے ساتھ ہی انقلاب ماہیت کے سبب کسی نجس چیز کے پاک ہونے کا فیصلہ کرنے سے قبل حسب ذیل پانچ امور کا لحاظ رکھنا ضروری ہے:

۱- پہلی بات یہ ملحوظ رہے کہ عموم بلوی یعنی ابتلاء عام ہو، اگر حلت وطہارت کا فتوی نہ دیا جائے تو حرج ودشواری واقع ہو، چنانچہ ناپاک تیل سے بنے ہوئے صابن کی طہارت کا ذکر کرتے ہوئے جہاں صاحب درمختار نے یہ لکھا ہے: "**ویطھر زیت تنجس بجعله صابوناً به یفتی للبلوی**" (الدر المختار مع رد المحتار ۱؍ ۳۱) تو وہیں علامہ ابن عابدین شامیؒ نے درمختار کی عبارت کے ذیل میں رد المحتار میں لکھا ہے:

"انقلاب ماہیت کے سبب نجس چیز کی طہارت کا حکم صابن کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ اس میں ہر وہ چیز داخل ہے جس میں تغیر اور انقلاب حقیقت ہو جائے اور ساتھ ہی عموم بلوی ہو" (رد المحتار ۱؍ ۳۱)۔

۲- دوسری چیز یہاں یہ ملحوظ رہے کہ انقلاب ماہیت کے سبب طہارت کا حکم حضرت امام محمدؒ کے قول کے مطابق ہے۔ جس کو اکثر مشائخ نے عموم بلوی کے سبب اختیار کیا ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے یہاں انقلاب ماہیت کے سبب حرمت علی حالہ باقی رہتی ہے۔

یہاں یہ بات بھی مدنظر رہے کہ کسی شئ میں تغیر وتبدل کے سبب قلب ماہیت ہوتی ہے یا نہیں؟ تو امام ابو یوسفؒ نے قلب ماہیت کے وقوع کا انکار کیا ہے، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ قلب ماہیت ایک ناقابل انکار حقیقت ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ نے علم کیمیاء سے متعلق بحث کرتے ہوئے درمختار کے مقدمہ کے حاشیہ میں اس کی صراحت کی ہے۔

۳- یہاں تیسری بات یہ ملحوظ رہے کہ نجاست کی غلیظہ وخفیفہ والی تقسیم اور اس کی معفو عنہا مقدار کپڑے و بدن کے ساتھ مخصوص ہے، اگر بہنے والی کسی بھی چیز میں نجاست واقع ہو جائے اور وہ قلیل مقدار میں ہو (جس کی تخمینی مقدار احناف کے یہاں یہ ہے کہ دہ در دہ سے کم

ہو اور فقہاء شوافع کے بقول قلتین سے کم ہو) تو وہ قلیل مقدار نجاست کے وقوع سے ناپاک ہوجائے گی، چنانچہ درمختار میں ہے: "ثم الخفيفة إنما تظهر في غير الماء فليحفظ" (درمختار ار ۳۶)۔

نجاست کے خفیفہ ہونے کا فائدہ پانی کے علاوہ میں ظاہر ہوتا ہے، علامہ شامیؒ نے در مختار کی مذکورہ عبارت کی شرح میں لکھا ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں صرف پانی ہی نہیں بلکہ تمام بہنے والی چیزوں سے احتراز مقصود ہے، لہٰذا اگر کسی بہنے والی چیز میں نجاست واقع ہو جائے خواہ نجاست غلیظہ ہو یا خفیفہ اور خواہ قلیلہ ہو یا کثیرہ، وہ چیز ناپاک ہو جائے گی اور اس میں چوتھائی مقدار یا بقدر درہم کے معضو عنہ ہونے کا اعتبار نہیں ہے، ہاں اگر کپڑے اور بدن وغیرہ میں کوئی نجاست لگ جائے تو وہاں چوتھائی وغیرہ کا اعتبار ہوگا (ردالمحتار ار ۳۶)۔

۴- یہاں پر چوتھی بات یہ یاد رکھنے کی ہے کہ کسی چیز کا نجس ہونا یا غیر ماکول اللحم ہونا اس کی خرید وفروخت یا اس کے ذریعہ منافع حاصل کرنے کے منافی نہیں ہے، چنانچہ گدھا کھانا جائز نہیں ہے۔ تاہم اس کی بیع، اس پر سواری جائز ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة" (سورۃ النحل: ۸) (گھوڑے، خچر اور گدھا اس لئے ہیں تاکہ تم ان پر سوار ہو)۔

اسی طرح اگر پانی میں نجاست کے گرنے سے پانی کا رنگ، مزہ یا بو نہ بدلا تو ایسا پانی اگرچہ آدمی کے لئے پینا جائز نہیں ہے، تاہم ایسے پانی سے مٹی بھگائی جا سکتی ہے، اسی طرح چوپایوں کو پلایا جا سکتا ہے (ردالمحتار ار ۴۸)۔

۵- پانچویں بات یہاں یہ یاد رکھنے کی ہے کہ انسان چونکہ احکام شرع کا مکلّف ہے، اس لئے حلت وحرمت اور طہارت ونجاست کے احکام درحقیقت انسانوں ہی کے لئے ہیں، چنانچہ قرآن وسنت میں جہاں کہیں کسی چیز کی حلت وحرمت کا بیان کیا گیا ہے، وہاں اس کا مخاطب

انسان ہی ہے، مثلاً: "إنما حرم عليكم..." (سورۃ البقرہ: ۲۳)، "لم تحرم ما أحل الله لك" (سورۃ التحریم: ۱)، "ولأحل لكم بعض الذی حرم علیکم" (آل عمران: ۵۰)، چونکہ غذا کے اثرات اجسام پر مرتب ہوتے ہیں، اس لئے قرآن پاک میں انبیاء و رسل اور مومنین کو یہ خصوصی حکم دیا گیا ہے کہ پاکیزہ چیزیں کھاؤ اور نیک اعمال کرو، اور شکر خداوندی بجالاؤ: "یا أیها الذین آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله" (سورہ بقرہ: ۱۷۲)۔

مندرجہ پانچوں ملحوظات کو سامنے رکھنے سے سے یہ بات عیاں ہو کر سامنے آتی ہے کہ قلب ماہیت سے بلاشبہ نجاست کے حکم میں تبدیلی ہو جاتی ہے، تاہم کسی چیز کے طاہر ہونے سے اس کے کھانے کا جواز ثابت نہیں ہوتا، چنانچہ مٹی پاک ہونے کے باوجود اس کے مضر صحت ہونے کی وجہ سے اس کا کھانا جائز نہیں ہے، اس لئے کسی نجس چیز کے قلب ماہیت کے بعد جواز اکل کے لئے اس کے مضر صحت والے پہلو کو بھی پس نظر رکھنا ضروری ہے۔

قلب ماہیت کے مشابہ صورتوں کا حکم

۶- مختلف درختوں کے پھلوں، پھولوں اور پتیوں کے جو رس یا عطر وغیرہ کشید کیا جاتا ہے چونکہ اس میں نام وخصائص کی تبدیلی نہیں ہوتی ہے، اس لئے یہ قلب ماہیت نہیں ہے، ہاں ان کے استعمال کا جواز خود ان کی اصل کے حکم کے تابع ہو کر شرعاً جائز و درست ہے، اسی طرح مختلف قسم کی شرابوں سے جو ان کے جوہری اجزاء الگ کئے جاتے ہیں، یہ بھی قلب ماہیت نہیں ہے، کیونکہ اس سے خصائص نہیں تبدیل ہوتے۔

رہا گندے پانی سے گندگی کے عناصر کو الگ کر کے صاف ستھرا پانی نکالنا تو اگر پانی کثیر ہو اور زمین سے صاف ستھرا پانی نکالنے کا کوئی آسان ذریعہ نہ ہو تو بحالت مجبوری پانی کے فلٹر کرنے کو قلب ماہیت تسلیم کر کے اس پانی کو استعمال کیا جائے گا، اور کیمیاوی عمل کے ذریعہ جو

کسی چیز کے اجزاء کو الگ کیا جاتا ہے، تو اگر اس سے نام وخواص کی تبدیلی ہو جاتی ہے تو شرعاً اس عمل کو قلب ماہیت قرار دیکر ابتلاءِ عام کے موقع پر اس سے استفادہ کیا جا سکتا ہے، لیکن یاد رہے کہ کلیات کو جزئیات پر منطبق کر کے صحیح نتیجہ تک پہنچنا ہر شخص کا کام نہیں ہے، بلکہ ایسے موقعوں پر جزئیات پر حکم صادر کرنے کے لئے فقہاء عابدین کے مشوروں کی ضرورت ہے۔

الکحل وغیرہ ملی ہوئی دواؤں کا حکم

۷- دوائیں جو مختلف عناصر واجزاء کو ملا کر تیار کی جاتی ہیں، خواہ جامد ہوں یا سیال ان میں کسی شیٔ کا خلط واختلاط شرعاً قلب ماہیت کے دائرہ میں نہیں آتا، کیونکہ ہر چیز اپنی جملہ صفات وخواص کے ساتھ موجود رہتا ہے، چنانچہ اسی کے مطابق دواء مؤثر ہوتی ہے، رہا یہ سوال کہ فقہاء مختلف اشیاء کے اس قسم کے خلط کو جو جدا نہ ہو سکیں استہلاک عین کہتے ہیں، تو پھر اسے قلب ماہیت کہنا چاہئے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ صورۃً استہلاک عین ہے، ورنہ حقیقۃً نہ یہ استہلاکِ عین ہے، اور نہ ہی قلبِ ماہیت ہے، بلکہ یہ استبقاء عین بصورت اختلاط عین ہے، چنانچہ انگریزی داؤں میں الکحل کی ملاوٹ اسی غرض سے ہوتی ہے، اب رہی یہ بات کہ الکحل تو اصلاً شراب ہوتی ہے، اور اس میں اسکار کی کیفیت بھی باقی رہتی ہے، تو پھر ایسی دواء کے استعمال کا شرعاً کیا حکم ہوگا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک انگور وکھجور کے علاوہ دیگر اشیاء سے تیار کی ہوئی شراب اگر بطور دواء کے یا بطور تقوی کے اتنی مقدار میں پی جائے جس مقدار کے پینے سے نشہ پیدا نہ ہوتا ہو تو یہ جائز ہے، بلکہ اگر انگور وکھجور کی نبیذ یا اس کے شیرہ کو آگ پر قدرے پکا دیا جائے تو حضرات شیخین کے نزدیک اس کی بھی اتنی مقدار کا استعمال کرنا بطور تقوی یا بطور تداوی کے جائز ہے، جس سے نشہ پیدا نہ ہو (الموسوعۃ الفقہیہ ۵ / ۱۷، ۱۹)۔

بلکہ فقہاء احناف کے نزدیک حرام دواء سے بھی علاج جائز ہے، جب کہ اس دواء سے استشفاء کا علم ہو (ظن غالب ہو) اور دوسری دواء سے واقفیت نہ ہو (البحر الرائق ۱ر ۱۳۲)۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اگر چہ کسی قسم کی خالص شراب کو بطور دواء کے استعمال کرنا کسی بھی حال میں جائز نہیں ہے، تاہم اگر شراب کو دیگر دواؤں کے ساتھ اس طرح ملا دیا جائے کہ استہلاک عین ہو جائے اور دواء کا ذاتی وجود ختم ہو جائے تو ایسی دواؤں کا استعمال امام شافعیؒ کے نزدیک بھی جائز ہے، بشرطیکہ کسی ماہر ڈاکٹر کے بقول وہی دواء اس مرض کے لئے متعین ہو (الموسوعۃ الفقہیہ اصطلاح: التداوی بالحرام ۱۱ر ۱۱۹)۔

مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں ایسی دواؤں کا پینا تو جائز نہیں، البتہ کھانے پینے کے علاوہ لگانے میں اس کا استعمال جائز ہے، بشرطیکہ مالکیہ کے بقول اس دواء کے ترک سے موت کا خوف ہو (الموسوعۃ الفقہیہ اصطلاح: التداوی بالحرام ۱۱ر ۱۱۹)۔

دور حاضر میں چونکہ الکحل ملی ہوئی دواؤں کا استعمال بہت عام ہو چکا ہے، اس لئے مسئلے میں احناف یا شوافع کے مسلک کو اختیار کرتے ہوئے اس کے مطابق لوگوں کو گنجائش دینا مناسب ہے، اس رائے کی تائید ہمارے بزرگوں کی تحریروں سے بھی ہوتی ہے (دیکھئے منتخبات نظام الفتاوی ۱ر ۲۹۶، فقہی مقالات ۱ر ۱۵۳، احسن الفتاوی ۶ر ۴۸۳، ۴۹۰ وغیرہ)۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ابتلاء عام کی وجہ سے حضرات فقہاء اور مفتیانِ عظام نے الکحل ملی ہوئی دواؤں کے استعمال کو جائز قرار دیا ہے، اور حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی مدظلہ نے الکحل سے متعلق بحث کرتے ہوئے ایسے اسپرے کو جن میں الکحل کا استعمال کیا گیا ہو، نجاست خفیفہ کے حکم میں رکھ کر لکھا ہے کہ جس حصے میں لگایا گیا ہو اگر چوتھائی حصہ سے کم ہو تو نماز درست ہو جائے گی (جدید فقہی مسائل ۱ر ۲۲۵، ۲۲۶ مطبوعہ نعیمیہ دیوبند)۔

اور احقر کے خیال میں الکحل ملی دواؤں کا بھی یہی حکم ہے۔

مردار یا خنزیر کی چربی یا ہڈی سے بنے ہوئے صابن بسکٹ اور پاؤڈر کا شرعی حکم

۸- چربی کو دوسری اشیاء کے ساتھ ملا کر جو صابن بنایا جاتا ہے، وہ باتفاق فقہاء قلب ماہیت میں داخل ہے، لہذا وہ چربی عام مردار کی ہو، یا خنزیر کی ہو، یا کسی اور حلال جانور کی ہو اس سے بنایا گیا صابن شرعاً قلب ماہیت کے سبب پاک ہے، اور اس صابن سے کپڑا وغیرہ دھونا جائز ہے، چنانچہ حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے کفایت المفتی میں مردار جانور کی چربی سے بنائے گئے صابن کی طہارت اور اس کے استعمال کے جواز پر چار ورق پر مشتمل ایک طویل فتویٰ لکھا ہے، جسے وہاں دیکھا جا سکتا ہے (کفایت المفتی ۲ / ۲۷۷ تا ۲۸۴)۔

علامہ حصکفی نے درمختار میں لکھا ہے:

"ویطهر زیت تنجس بجعله صابونا به یفتی للبلوی" (الدر المختار علی هامش رد المحتار ۱/ ۳۱) (روغن ناپاک ہو جائے تو صابن بنا لینے کے بعد پاک ہو جاتا ہے، اسی پر عموم بلوی کی وجہ سے فتویٰ دیا جاتا ہے)۔

علامہ ابن عابدین شامی اور علامہ ابراہیم کی صراحت کے لئے دیکھئے: رد المحتار ۱/ ۳۱، کبیری شرح منیۃ المصلی / ۱۸۶۔

• مذکورہ تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ ناپاک چربی وغیرہ سے بنائے ہوئے صابن کا استعمال جائز ہے، اور وہ شرعاً پاک ہے۔ صابن کے علاوہ اگر مغربی ممالک میں بسکٹ وغیرہ میں چربی ملائی جاتی ہو تو محض اس شبہ کی بناء پر کہ اس میں مردار کی چربی ملائی جاتی ہو اس بسکٹ کا استعمال ناجائز نہیں ہے، البتہ تقویٰ کا تقاضا یہ ہے کہ ایسے بسکٹ کا استعمال نہ کیا جائے، اور اگر عموم بلویٰ کی وجہ سے ایسے بسکٹ کے استعمال کرنے اور کھانے کا سابقہ پڑ جائے تو اکابر علماء وفقہاء کے کلام میں غور کرنے سے قلب ماہیت کے سبب اس کا جواز معلوم ہوتا ہے، چنانچہ مفتی رشید احمد لدھیانویؒ نے جواباً لکھا ہے:

جیلی کی تحقیق

سوال-ڈبل روٹی پر جیلی لگا کر کھاتے ہیں، بعض لوگ اس کو ناجائز کہتے ہیں، کیونکہ یہ جانور کی کھال اور ہڈی سے بنتی ہے، آپ کی تحقیق کیا ہے۔

جواب-اولاً جیلی کا ہڈی اور کھال سے بنایا جانا ضروری نہیں، درختوں کے پتوں وغیرہ سے بھی بنائی جاتی ہے، ثانیاً اگر کھال وغیرہ سے بنائی گئی ہو تو یہ ضروری نہیں کہ وہ کھال مردار ہی کی ہو، حلال ذبیحہ کی کھالیں غالب ہیں، ثالثاً جیلی کی صنعت میں تبدیل ماہیت کا احتمال بھی ہے، اس صورت میں حرام جانور کی کھال سے بنی ہوئی جیلی بھی حلال ہے، زیادہ تجسس اور کھود کرید کرنا اور احتمالات واوہام کی بناء پر احتراز کرنا دین میں تعمق وغلو ہونے کی وجہ سے ممنوع ہے، اور بلادلیل شرعی حرمت کا حکم لگانا دین میں زیادتی اور تحریف ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم (احسن الفتاوی ۸/ ۴۸)۔

مفتی رشید احمد صاحب مدظلہ کے مندرجہ فتویٰ سے مردار کی چربی سے بنے ہوئے بسکٹ کے استعمال کا جواز مستفاد ہوتا ہے۔ اب رہا یہ امر کہ ٹوتھ پیسٹ وغیرا اشیاء میں ہڈیوں کا پاؤڈر ملا ہوتا ہے، اوران ہڈیوں کے سلسلہ میں یہ امکان ہے کہ وہ مردار جانور اور خنزیر کی ہوں، تو احتیاط وتقویٰ اور غیرت ایمانی کا تقاضا یہ ہے کہ ایسے ٹوتھ پیسٹ کا استعمال نہ کیا جائے، کیونکہ جمہور فقہاء (مالکیہ شافعیہ اور حنابلہ) نے مردار ہڈی کو مطلقاً ناپاک قرار دیا ہے، اور اس کے استعمال کو حرام کہا ہے (الموسوعۃ الفقہیہ ۳۰/ ۱۵۹)۔

البتہ امام محمدؒ کے علاوہ فقہائے احناف کا مذہب، نیز شافعیہ کا ایک قول اور مالکیہ میں سے ابن وھب کا قول، اسی طرح امام مالک کی ایک روایت یہ ہے کہ ہاتھی کا دانت پاک ہے، اور علامہ ابن تیمیہ نے ہاتھی کے دانت کی طہارت کے قول کو درست قرار دیا ہے (الموسوعۃ الفقہیہ ۲۹/ ۴۲)۔

فقہاء احناف نے دیگر مردار جانوروں کی ہڈیوں کو بھی پاک قرار دیا ہے (الموسوعۃ الفقہیہ ۳۰/ ۱۶۰)۔

لہذا اگر کوئی شخص ہڈیوں سے بنے ہوئے ٹوتھ پیسٹ کو استعمال کر لے تو قلب ماہیت کے سبب فتویٰ کی رو سے یہ عمل جائز و درست ہوگا۔

مذبوح جانوروں کے خون اور دیگر اجزاء کا دواؤں میں استعمال کرنا

۹- خون مذبوح جانور کا ہو یا غیر مذبوح جانور کا اسی طرح ماکول اللحم جانور کا ہو یا غیر ماکول اللحم کا شرعاً ناپاک اور نجس بہ نجاست غلیظہ ہے، نہ اس کا کھانا جائز ہے، اور نہ ہی اس سے دیگر نفع اٹھانا جائز ہے، اور اس سلسلہ میں تمام فقہاء کا اتفاق ہے، چنانچہ الموسوعۃ الفقہیہ میں ہے:

" اتفق الفقهاء على أن الدم حرامٌ نجس لا يؤكل ولا ينتفع"(الموسوعۃ الفقہیہ ۲۱/ ۲۵، اصطلاح: الدم)۔

خون کی حرمت خود قرآن پاک میں منصوص ومصرح ہے، " إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير" (سورۃ البقرہ: ۱۷۳)((اے لوگو) (تم پر اللہ تعالیٰ نے مردار جانور، خون اور خنزیر کے گوشت کو حرام کیا ہے)

لہذا خون کا دواؤں میں استعمال کرنا خواہ وہ مذبوح جانور کا ہو یا غیر مذبوح کا جائز نہیں ہے، حالتِ اضطرار میں خون چڑھانا یا خون سے بنی ہوئی دواؤں کا استعمال کرنا تداوی بالحرام کی شرائط کے ساتھ جائز ہے، حالت اختیار میں اس کا استعمال ہرگز جائز نہیں ہے، ماہر ڈاکٹر اگر یہ مشورہ دے کہ مریض کو اسی دواء سے فائدہ ہوگا، اس دواء کا بدل نہیں ہے تو صرف ایسی صورت میں خون سے بنی ہوئی دوا کا استعمال جائز ہوگا۔

جلاٹین کا شرعی حکم

جلاٹین ایک لیسدار مادہ ہے جو جانوروں کی ہڈی، کھال وغیرہ سے نکلتا ہے (فیروز

اللغات ر ۱۵۴)، جلاٹین کا شرعی حکم دو درجہ رکھتا ہے: ایک ہے اس کا بنانا، دوم اس کا استعمال کرنا، جہاں تک بنانے کا تعلق ہے، تو اس کا حکم اس کے اجزاء کے تابع ہے، اگر ماکول اللحم مذبوح جانور کے جائز اجزاء ہڈیوں، کھالوں، گوشتوں اور آنتوں وغیرہ سے بنایا جائے تو جائز ہے، اسی طرح احناف کے یہاں مردار جانور کی ہڈیوں سے بھی جلاٹین کا بنانا جائز ہے، کیونکہ فقہائے احناف مردار جانوروں کی ہڈیوں کی طہارت کے قائل ہیں، (الموسوعۃ الفقہیہ ۳۰ر ۱۶۰) اور غیر ماکول یا ماکول اللحم غیر مذبوح جانور کے اجزاء سے جلاٹین تیار کرنا شرعاً جائز نہیں ہے، اسی طرح خنزیر کے اجزاء سے جلاٹین تیار کرنا جائز نہیں ہے، خواہ مذبوح ہو یا غیر مذبوح ہو، کیونکہ خنزیر نجس العین ہے، نیز ناجائز چیزوں سے جلاٹین بنانے میں تعاون علی الاثم بھی ہے، رہا جلاٹین کا استعمال کرنا تو اگر ماکول اللحم مذبوح جانور کے ممنوع اجزاء کے علاوہ سے تیار کیا جائے تو اس کا استعمال ہر طرح جائز ہے، خواہ غذا کے طور پر استعمال کیا جائے یا دواء کے طور پر، یا دیگر امور میں کیا جائے، اور اگر خنزیر کے اجزاء سے یا غیر ماکول اللحم غیر مذبوح یا ماکول اللحم مذبوح جانور کے اجزاء سے تیار کیا جائے تو کھانے کے علاوہ دیگر ضرورتوں میں اس کا استعمال جائز ہے۔

اور اگر یہ معلوم نہ ہو کہ جلاٹین کس طرح تیار کی گئی ہے، تو اصل اشیاء میں اباحت کے اصول کے مطابق یا قلب ماہیت کے ضابطہ کو ملحوظ رکھ کر تمام ضروریات میں اس کا استعمال جائز ہوگا، خنزیر کے اجزاء سے بنی ہوئی جلاٹین سے متعلق سوال کے جواب میں حضرت مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہ نے تبدیل ماہیت کی تقدیر رفع نجاست وحرمت اور عدم تبدیل ماھیت کی تقدیر پر حرام ہونے کا فتوئی دیا ہے (فقہی مقالات ار ۱۵۵) لیکن مفتی رشید احمد لدھیانوی مدظلہ نے حرام جانور کی کھال سے بنی ہوئی جیلی کو جسے ڈبل روٹی پر لگا کر کھایا جاتا ہے، تبدیل ماہیت کے احتمال پر حلال لکھا ہے (احسن الفتاوی ۸ر ۱۲۸)۔

انقلاب ماہیت کا شرعی جائزہ

مولانا سید اسرار الحق سبیلی ☆

اللہ تعالیٰ نے دنیا میں جتنی چیزیں بھی پیدا کی ہیں، سب میں کچھ نہ کچھ مفید اثرات ضرور ہیں، کسی چیز کو ہم بے کار نہیں کہہ سکتے، لیکن کچھ چیزوں میں صرف مفید اثرات ہیں، اللہ تعالیٰ نے ان کو انسان کے لئے حلال قرار دیا ہے، اور جن چیزوں میں مفید اثرات کے ساتھ مضر اثرات بھی ہیں، ان کو حرام قرار دیا ہے، چنانچہ قرآن کا بیان ہے:

"یسئلونك عن الخمر والمیسر، قل فیهما إثم کبیر ومنافع للناس وإثمهما أکبر من نفعهما" (البقرہ: ۲۱۹) (لوگ آپ سے شراب اور جوئے کا حکم دریافت کرتے ہیں، کہہ دیجئے کہ ان دونوں میں بڑا گناہ ہے اور لوگوں کیلئے کچھ فائدے بھی ہیں، مگر ان کا گناہ اور نقصان ان کے فائدہ سے کہیں زیادہ ہے)۔

اور فرمایا: "یحل لهم الطیبات ویحرم علیهم الخبائث" (الاعراف: ۱۵۷) (پاک چیزوں کو ان کیلئے حلال کرتے ہیں اور گندی چیزوں کو ان پر حرام ٹھہراتے ہیں)۔

یہ حلال وحرام کی پابندی ان ہی لوگوں کیلئے ہے جو اللہ کے فرماں بردار ہیں، اور ہر معاملے میں اللہ کی حاکمیت کو تسلیم کرتے ہیں، لیکن جن لوگوں کی زندگی کا مقصد صرف لذت اندوزی اور سرمایہ اندوزی ہو، ان کے لئے حلال وحرام کی سرحدیں کوئی معنی نہیں رکھتیں، موجودہ

☆ جامعۃ القرآن اکبر باغ، حیدرآباد ۳۶۔

سرمایہ دارانہ نظام میں یہی سب کچھ ہورہا ہے، بدقسمتی سے دنیا کے معاشی، طبی اور سیاسی نظام پر ایسے ہی لوگوں کا قبضہ ہے، معیشت اور طب کے میدان میں انہیں حلال وحرام کی کوئی فکر نہیں، مسلمانوں کے لئے جیسے بھی حالات ہوں، انہیں شریعت پر ہی عمل کرنا ہے، اور شرعی حدود میں رہ کر ہی زندگی گزارنی ہے، کھانے پینے اور دواء علاج وغیرہ کی چیزوں میں حرام وحلال کی تمیز نہ کرنے کی بناء پر ہم مسلمانوں کے لئے جو مسائل پیدا ہوگئے ہیں، ان کا ہمیں سنجیدگی سے جائزہ لینے کی ضرورت ہے اور عوام کو ناجائز چیزوں سے بچنے، جائز چیزوں کو اختیار کرنے اور جائز وناجائز میں فرق بتانے کی ضرورت ہے، تاکہ نہ تو وہ ہر چیز کو جائز سمجھ لیں، اور اباحیت پسندی کی زد میں آجائیں، اور نہ ہی خواہ مخواہ کسی چیز کو حرام سمجھ کر تنگی میں مبتلا ہوجائیں۔

بنیادی عناصر

۱- کسی بھی چیز میں بنیادی عناصر دو ہوتے ہیں: وصف اور طبیعت، وصف اس کی ظاہری علامت کو کہیں گے، یا جس کا احساس ظاہری حواس سے ہوتا ہے، جیسے: کسی چیز کی صورت، شکل، رنگ، ڈھانچہ، بو اور مزہ وغیرہ۔ طبیعت سے مراد اس میں باطنی کیفیات واثرات ہیں، مثلاً پانی کی طبیعت میں پتلاپن، بہاؤ اور سیرابی کی صلاحیت ہے، اسی طرح کسی چیز کی باطنی تاثیر جیسے گرم، سرد، بادی، سہل، زود ہضم ہونا وغیرہ طبیعت میں داخل ہے۔

انقلاب ماہیت کا مطلب

۲- انقلاب ماہیت، استحالۂ عین اور تحویل حقیقت کی واضح تعریف فقہاء کے یہاں نہیں ملتی ہے، البتہ الموسوعۃ الفقہیۃ میں المصباح المنیر کے حوالہ سے یہ تعریف لکھی گئی ہے:

"تغیر شیئ عن طبعه ووصفه أو عدم الإمكان" (الموسوعۃ الفقہیہ ۳/ ۲۱۳، ۱۰/ ۲۷۸)

(کسی چیز کی طبیعت اور وصف کا بدل جانا یا پہلی حالت پر لوٹنے کا امکان ختم ہونا)۔

اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی چیز کی حقیقت تبدیل ہونے کے لئے اس کی خاصیت، کیفیت، اثر، صورت، رنگ، بو اور مزہ وغیرہ کا بدلنا ضروری ہے، فقہاء نے غالبًا اس کی تعریف اس لئے نہیں کی ہے کہ انہوں نے انقلاب عین کو اس کے لغوی معنی میں لیا ہے کہ کسی چیز کی پوری حقیقت بدل جائے، یعنی اس کے پچھلے تمام اثرات جو نفع ونقصان سے متعلق ہوں، تبدل ہو جائیں، یہاں تک کہ اس کا نام بھی تبدیل ہو جائے، تب ہی ''استحالۂ حقیقت'' کہلائے گا، اگر اس کے پچھلے اثرات باقی رہے، صرف ظاہر میں تبدیلی آئی تو تحویلِ حقیقت نہیں سمجھی جائے گی، علامہ شامی کی اس تحریر سے اس پر کچھ رہنمائی ملتی ہے، مردہ جانور کے نمک میں گرنے پر انقلابِ حقیقت کو ثابت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''فإن الملح غير العظم واللحم، فإذا صار ملحا ترتب حكم الملح..... فعرفنا أن استحالة العين تستتبع زوال الوصف المترتب عليها'' (رد المحتار ۱/ ۵۳۳)

(کیونکہ نمک ہڈی اور گوشت کے علاوہ چیز ہے، اگر وہ نمک ہو جائے تو نمک کا حکم لگایا جائے گا..... اس سے معلوم ہوا کہ استحالۂ عین پورے وصف کے زائل ہونے کے بعد واقع ہوتا ہے)۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ استحالہ حقیقت کے لئے پورے اوصاف اور طبیعت کا بدلنا ضروری ہے، کہ تبدیلی کے بعد وہ بالکل دوسری چیز سمجھی جانے لگے۔

۳- لہذا اگر ایسی تبدیلی ہوئی کہ پہلے کا کوئی بھی اثر اور خاصیت باقی نہیں ہے، تو اس کا حکم بدل جائے گا، پہلے وہ چیز پاک تھی، تو اب ناپاک ہو جائے گی، اور پہلے ناپاک تھی تو تحویل حقیقت کی بناء پر پاک ہو جائے گی، جیسے رس پاک ہے، شراب بن جانے پر ناپاک ہو جائے گی، اور شراب ناپاک ہے، سرکہ بن جانے پر پاک ہو جائے گا۔

لیکن اگر تحویل سے پہلے اوصاف کا اثر تحویل کے بعد بھی باقی رہے، تو اس کا سابقہ حکم

برقرار رہے گا، کیوں کہ دراصل یہ انقلاب نہیں ہے، بلکہ اپنی پچھلی شکل کی ہی ایک دوسری صورت ہے، فقہاء کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے تحویل حقیقت کے لئے مکمل تبدیلی کو ضروری قرار دیا ہے، کہ پچھلی کیفیت وخصوصیت کا نام ونشان باقی نہ رہے، علامہ شامی نے انقلاب حقیقت کے ذیل میں کانسہ کے سونا میں تبدیل ہونے پر بھی بحث کی ہے، اور یہ لکھا ہے کہ یہ بات محال ہے کہ انقلاب ماہیت کے بعد سونا ہونے کے ساتھ کانسہ بھی ہو، اور اس بارے میں قرآنی آیت: "فإذا هي حية تسعى" پر ائمہ تفسیر کا اتفاق ذکر کیا ہے، کہ دو چیزوں میں سے کسی ایک کا ہی اعتبار ہوگا، ورنہ معجزہ باقی نہیں رہے گا: "مقتضى ما مر ثبوت انقلاب الشئ عن حقيقته كالنحاس إلى الذهب والمحال إنما هو انقلابه مع كونه نحاسا لا متناع كون الشئ في الزمن الواحد نحاسا وذهبا، ويدل على ثبوته بأحد هذين الاعتبارين، كما اتفق عليه أئمة التفسير قوله تعالى: "فإذا هي حية تسعى" وإلا لا لبطل الإعجاز (ردالمحتار ۱/ ۵۳۴)۔

تحفۃ المحتاج کے مصنف علامہ ابن حجر ہیثمی شافعی نے بھی لکھا ہے:

"سونا میں تبدیل ہونے کے بعد اس کا کانسہ باقی رہنا محال ہے، کیوں کہ ایک ہی وقت میں ایک چیز کا کانسہ اور سونا بننا ممکن نہیں، اسی بنا پر ائمہ تفسیر عصاء موسیٰ کے بارے میں متفق ہیں کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کا ہی اعتبار ہوگا، اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مثال کے طور پر کتا نمک کی کان میں گر کر نمک بن جائے تو وہ اپنی ناپاکی پر باقی رہے" (تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج ۱/ ۳۰۶)۔

نجس العین اور غیر نجس العین کا فرق

۴- دیکھا جائے تو فقہاء کے نزدیک نجس العین اور غیر نجس العین کا فرق نہیں کیا گیا

ہے، جن فقہاء کے نزدیک استحالہ کے بعد چیز پاک ہو جاتی ہے، ان کے نزدیک مطلق پاک ہو جاتی ہے، چاہے استحالہ سے پہلے وہ چیز نجس العین ہو یا غیر نجس العین، اور جن فقہاء کے نزدیک استحالہ کے بعد بھی وہ چیز پاک نہیں ہوتی ہے، تو وہ مطلق پاک نہیں ہوتی، چاہے استحالہ سے پہلے وہ نجس العین ہو یا غیر نجس العین، چنانچہ حنفیہ، مالکیہ اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ کے نزدیک نجس العین چیزیں بھی استحالہ کی بناء پر پاک ہو جاتی ہیں: "**ذهب الحنفية و المالكية وهو رواية عن أحمد: إلى أن نجس العين يطهر بالاستحالة**" (الموسوعۃ الفقہیہ ۱۰/ ۲۷۸)۔

فقہ حنبلی کی ترجمانی کرتے ہوئے علامہ ابن قدامہ لکھتے ہیں:

"**ظاهر المذهب أنه لا يطهر شيئ من النجاسات بالاستحالة، إلا الخمرة إذا انقلبت بنفسها خلا وما عداه لا يطهر**" (المغنی ۱۰/ ۵۶ طبع دار الفکر بیروت ۱۹۸۵ء) (ظاہر مذہب یہ ہے کہ استحالہ کی بناء پر کوئی ناپاک چیز پاک نہیں ہوگی، سوائے شراب کے، جب کہ وہ خود بخود سرکہ میں تبدیلی ہو جائے، اس کے علاوہ کوئی چیز پاک نہیں ہوگی)۔

اسی طرح نجس العین اور غیر نجس العین اشیاء کے اجزاء کا حکم بھی یکساں ہوگا۔

قلب ماہیت کے اسباب

۵- قلب ماہیت کے مندرجہ ذیل اسباب ہو سکتے ہیں:

۱- جلانا

۲- کسی چیز کی آمیزش

۳- ایک زمانہ تک کسی چیز کا یونہی پڑا رہنا

۴- دھوپ میں رکھنا

۵- زمین میں دفن کرنا (دیکھئے: رد المحتار ۱/ ۵۳۴، بدائع الصنائع ۱/ ۴۴۳)۔

۶- کافی مقدار میں تیزاب ڈالنا وغیرہ

گندے پانی سے گندگی دور کرنا

۶- ناپاک اور گندے پانی میں کیمیکل ڈال کر گندے اور ناپاک اجزاء نکال لئے جائیں، اور ان کو بالکل صاف و شفاف شکل میں پیش کیا جائے، اسی طرح شرابوں سے ان کے جوہری اجزاء نکال لئے جائیں، تو یہ عمل قلب ماہیت نہیں کہلائے گا، بلکہ دراصل یہ تجزیہ (Decompose) ہے، اس طرح شفاف پانی اور شراب کا جوہر جزء ناپاک ہی سمجھے جائیں گے۔ شروع میں انقلاب ماہیت کی تعریف کرتے ہوئے یہ بات بتائی گئی ہے کہ انقلاب ماہیت کے لئے طبیعت کا ازالہ ضروری ہے، جب کہ پانی کی طبیعت: رقت، بہاؤ اور سیرابی، سب یہاں پائے جارہے ہیں، علامہ شامی لکھتے ہیں:

''اگر ناپاک چیزوں کے قطرات حاصل کئے گئے، تو اس کا پانی ناپاک ہوگا، کیونکہ اس کی ضرورت نہیں ہے، تو قیاس بلا تعارض کے باقی رہا، اس سے معلوم ہوا کہ تہہ میں جمی ہوئی شراب کے جو قطرات حاصل کئے جاتے ہیں، جس کو ملک روم میں ''عرقی'' کہا جاتا ہے، تمام شرابوں کی طرح ناپاک اور حرام ہے'' (ردالمحتار ۱/ ۵۳۲)۔

کیا استہلاک عین قلب ماہیت ہے؟

۷- آج کل بعض دواؤں میں مختلف چیزوں کے ساتھ الکحل کا بھی کچھ حصہ ملایا جاتا ہے، اس طرح مختلف چیزوں کے مل جانے سے ''استہلاک عین'' پایا جاتا ہے، کہ کسی ایک چیز کی شناخت نہیں ہوسکتی، یہ مختلف تاثیروں کا مجموعہ ہو جاتی ہے، ہر جزء جملہ صفات و خواص کے ساتھ موجود رہتا ہے، اس لئے اس استہلاک عین کو انقلاب عین کا درجہ نہیں دیا جاسکتا ہے، انقلاب عین کے لئے ایسی تبدیلی ضروری ہے کہ پچھلا اثر، کیفیت اور خاصیت بالکل بدل جائے، جب کہ دواؤں میں الکحل ملانے کا مقصد ہی الکحل کے اثرات سے فائدہ اٹھانا ہوتا ہے، یہ الگ بات

ہے کہ الکحل کی آمیزش کے بغیر دوا نہ ملنے پر الکحل ملی دواؤں کا استعمال جائز ہے (دیکھئے الدر المختار و رد المحتار ۱/ ۳۶۵-۳۶۶)۔

صابن اور بسکٹ میں حرام چربی ملانا

۸- صابن میں حرام اور مردار جانوروں کی چربی ملانا جائز ہوگا، صابن میں چربی ملانے سے چربی اپنی اصلی حالت وکیفیت میں باقی نہیں رہتی ہے، بلکہ اپنی حقیقت کھو کر صابن کا حصہ بن جاتی ہے، چربی کی خاصیت چکناہٹ ہے، صابن میں کاسٹک سوڈا وغیرہ ڈالنے سے چکناہٹ بالکل ختم ہو جاتی ہے، ہاتھ میں چربی لگ جانے سے چربی کی چکناہٹ دور کی جاتی ہے، علامہ شامی لکھتے ہیں:

''ناپاک تیل کو صابن میں ڈال دیا جائے تو اس کے پاک ہونے کا فتوی دیا جائے گا، کیوں کہ یہ تغیر ہے، امام محمدؒ کے نزدیک تغیر سے پاکی حاصل ہو جاتی ہے، ابتلاء عام کی بناء پر اس کا فتوی دیا جاتا ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ امام محمد کے نزدیک علت یہی تغیر اور انقلاب حقیقت ہے، جیسا کہ ماقبل میں معلوم ہو چکا، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ حکم صابن کے ساتھ خاص نہ ہو، اس میں ہر وہ چیز داخل ہو جس میں تغیر اور انقلاب حقیقت واقع ہوا ہو، اور اس میں ابتلاء عام ہو'' (رد المحتار ۱/ ۵۱۹)۔

البتہ بسکٹ میں حرام چربی ڈالنے سے اس کی حقیقت نہیں بدلے گی، بسکٹ تیار ہونے کے بعد اس میں چربی اور تیل بعینہ موجود رہتے ہیں، اس میں معمولی تغیر واقع ہوتا ہے۔

''اسی طرح جب تل ناپاک ہو جائے، پھر اس کو پیس دیا جائے، تو وہ پاک ہو جائے گا، خصوصاً جب کہ اس میں ابتلاء عام ہو..... لیکن میرا خیال ہے کہ تل کو جب گاہا جائے، تو اس میں صرف ایک وصف کا تغیر ہوا، جیسے کہ دودھ پنیر بن جائے، گیہوں آٹا بن جائے، آٹا روٹی بن

جائے، برخلاف شراب کے، جب وہ سرکہ بن جائے، اور گدھا نمک کی کان میں گر کر نمک بن جائے، کیونکہ یہ تمام ایک حقیقت سے دوسری حقیقت میں تبدیل ہو گئے ہیں، نہ کہ صرف ایک وصف تبدیل ہوا ہے'' (ردالمحتار ۱/ ۵۱۹ - ۵۲۰)۔

ٹوتھ پیسٹ میں مردار جانوروں کی ہڈیاں استعمال کرنا

حنفیہ کے نزدیک خنزیر کے علاوہ دوسرے مردار جانوروں کی ہڈیاں پاک ہیں، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا ایک قول بھی یہی ہے، امام ابن تیمیہ نے دلائل کی روشنی میں اسی قول کو درست قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ اس کے ناپاک ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے (مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ، بدائع الصنائع ۱/ ۱۹۹ - ۲۰۰)۔

لہذا خنزیر کے علاوہ کسی جانور کی ہڈی کا پاؤڈر پیسٹ میں ملایا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں، اور خنزیر کی ہڈی کا پاؤڈر بھی اگر پیسٹ میں ملا دیا جائے، تو انقلابِ ماہیت کی بناء پر ایسے پیسٹ کو پاک ہی سمجھنا چاہئے، کیوں کہ ہڈی کے اجزاء کیمیکل میں تحلیل ہو کر صابن کی طرح ٹوتھ پیسٹ میں تبدیل ہو گئے ہیں، علامہ ابن ہمامؒ (م: ۶۸۱) لکھتے ہیں:

''امام محمدؒ کے قول کے مطابق صابن کے پاک ہونے کا حکم لگایا جائے، جس کو ناپاک تیل سے تیار کیا گیا ہو، بعض حضرات نے اس کے مطابق اس مسئلہ کا بھی حکم لگایا ہے کہ جب ناپاک پانی اور مٹی آپس میں مل جائیں، اور گارا بن جائے، تو گارا پاک سمجھا جائے گا۔ کیوں کہ یہ دوسری چیز بن گئی، یہ بعید بات ہے، جب کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ اگر ان میں سے ایک پاک ہو، تو کہا گیا ہے کہ اعتبار پانی کا ہے، اگر وہ ناپاک ہے تو مٹی بھی ناپاک ہوگی، ورنہ پاک ہوگی، اور یہ بھی کہا گیا ہے، کہ اعتبار مٹی کا ہوگا، ایک قول یہ ہے کہ اعتبار غلبہ کا ہوگا، اکثر حضرات کا خیال ہے کہ ان میں سے جو بھی پاک ہو، مٹی پاک سمجھی جائے گی'' (فتح القدیر ۱/ ۲۰۲ طبع دارالکتب العلمیہ بیروت)۔

اس لحاظ سے کہا جا سکتا ہے کہ اگر پاؤڈر کی مقدار غالب نہ ہو، بلکہ بہت معمولی ہو، تو ایسے ٹوتھ پیسٹ کو پاک سمجھا جائے۔

دواؤں میں خون کا استعمال

۹- ڈاکٹر اصغر علی صاحب (جامعہ ہمدرد نئی دہلی) نے صراحت کی ہے کہ دواؤں میں خون کا استعمال نہیں ہوتا، صرف سمیت اور زہر کو ختم کرنے کیلئے جانوروں کا خون لے کر Anti body ٹیکے بنائے جاتے ہیں، خون چڑھانا جائز ہے، تو ایسے ٹیکے لینا بھی جائز ہونا چاہئے۔

البتہ حرام جانوروں کے دوسرے اجزاء دواؤں میں استعمال کئے جاتے ہیں، جیسے کتے کی زبان کا مرہم بنایا جاتا ہے، تو یہ ناپاک ہی شمار کیا جائے گا، کیوں کہ خنزیر کی طرح کتے کا گوشت بھی ناپاک ہے: "**ولا خلاف في نجاسة لحمه**" (درمختار ۱/ ۳۶۳)۔

مگر دوسرے جانور کو ذبح کرنے کے بعد اس کے اجزاء دواؤں میں ڈالے جائیں، تو ایسی دواؤں کا بیرونی استعمال (External use) جائز ہوگا، ایسی دواؤں کا کھانا جائز نہیں ہوگا۔

"گوشت اور چربی کے پاک ہونے میں اختلاف ہے، امام کرخیؒ نے فرمایا ہے کہ ہر وہ جانور جو دباغت کی بناء پر پاک ہو جاتا ہے، اس کی کھال ذبح کرنے سے پاک ہو جائے گی، یہ اس بات پر دلیل ہے کہ اس کا گوشت، چربی اور تمام اجزاء پاک ہو جاتے ہیں، کیونکہ جانور اجزاء کا مجموعہ ہے۔ ہمارے مشائخ اور بلخ کے مشائخ نے فرمایا ہے کہ ہر وہ جانور جس کا چمڑا دباغت سے پاک ہو جاتا ہے، ذبح کرنے پر بھی اس کا چمڑا پاک ہو جائے گا، البتہ گوشت اور چربی وغیرہ پاک نہیں ہوگی، پہلا قول زیادہ درست ہے، کیوں کہ یہ بات گزر چکی ہے کہ ناپاکی کی وجہ بہتا خون ہے، ذبح کرنے سے وہ نکل چکا ہے" (بدائع الصنائع ۱/ ۳۵)۔

آخر میں مذکور علت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس کے لئے ذبح شرعی کی بھی

ضرورت نہ ہو، چنانچہ فقہاء کی رائے اس بارے میں مختلف ہے:

"کیا اس کی کھال کے پاک ہونے کے لئے ذبح شرعی کی شرط ہے کہ ذبح شرعی کا اہل ہو اور بسم اللہ پڑھا گیا ہو؟ ایک قول ہے کہ ہاں، اور ایک قول ہے کہ نہیں، پہلا قول زیادہ ظاہر ہے، کیوں کہ مجوسی اور جان کر بسم اللہ چھوڑنے والے کا ذبح صرف ذبح ہے، اگر چہ دوسرا قول بھی صحیح ہے، زاہدی نے قنیہ اور مجتبیٰ میں اس کو صحیح قرار دیا ہے اور بحر میں اسی کو برقرار رکھا گیا ہے" (الدر المختار ورد المحتار ۱/ ۳۵۸، ۳۵۹)۔

علامہ شامی اس کے ذیل میں صاحب بحر کے حوالہ سے لکھتے ہیں:

"ویدل علی أن هذا هو الأصح أن صاحب النهاية ذکر هذا لشرط: أي کون الذکاة شرعية بصيغة قيل معزيا إلی الخانية" (ردالمحتار ۱/ ۳۵۹) (یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ قول ہی زیادہ صحیح ہے کہ صاحب نہایہ نے یہ شرط: یعنی ذبح شرعی کے ہونے کو صیغۂ مجہول (قیل: کہا گیا) کے ساتھ ذکر کیا ہے، اور اس کو فتاوی خانیہ کی طرف منسوب کیا ہے)۔

اس لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر کتا اور خنزیر کے علاوہ جانوروں کو ذبح کیا جائے، چاہے ذبح کرنے والا غیر مسلم ہی ہو، تو مذبوح جانور کے اجزاء پاک ہو جائیں گے، اور مرہم وغیرہ بیرونی استعمال کی دواؤں میں یہ اجزاء ڈالے جائیں تو ان کا استعمال کیا جا سکتا ہے۔

جلاٹین کا حکم

۱۰- جلاٹین کا عمل قلب ماہیت قرار نہیں دیا جا سکتا ہے، اس میں تیزاب کا استعمال ایک سے لیکر پانچ فی صد تک ہوتا ہے، جس سے مردار اور خنزیر وغیرہ کا چمڑا اور ان کی ہڈیوں کی حقیقت تبدیلی ہو جانا ممکن نہیں، نیز چمڑے یا ہڈیوں کو چونے میں رکھنے، گرم پانی میں ڈالنے اور

پھر ان کو پیسنے سے حقیقت تبدیل نہیں ہوتی ہے، علامہ شامی کی اس تحریر سے اس کا موازنہ کیا جاسکتا ہے:

''جب تل ناپاک ہوجائے، پھر اس کو پیس دیا جائے، تو وہ پاک ہوجائے گا۔ خصوصاً جب کہ اس میں ابتلاء عام ہے.....، لیکن میرا خیال ہے کہ تل کو جب گاہا جائے اور اس کا تیل اس کے اجزاء سے مل جائے، تو اس میں صرف ایک وصف کا تغیر ہوا، جیسے کہ دودھ پنیر بن جائے، برخلاف شراب وغیرہ کے، جب وہ سرکہ بن جائے......کیوں کہ یہ تمام ایک حقیقت سے دوسری حقیقت میں تبدیل ہوگئے، نہ کہ صرف ایک وصف تبدیل ہوا'' (ردالمحتار ۱/ ۵۱۹، ۵۲۰)۔

لہذا اگر خنزیر، کتا کے چمڑے اور ان کی ہڈیاں اور مردار کے چمڑوں سے جلاٹین حاصل کیا جائے تو یہ ناپاک ہوگا، کھانے کی چیزوں میں اس کا استعمال جائز نہیں ہوگا، البتہ ضرورت کی بناء پر کیپسول میں اس کا استعمال جائز ہوگا۔

خنزیر اور کتے کے علاوہ جانور کی ہڈیوں سے جلاٹین حاصل کیا جائے تو وہ پاک سمجھا جائے گا، اس سے بنایا ہوا گوند (Gum) استعمال کرنا جائز ہوگا، لیکن کھانے کی چیزوں میں یہ جلاٹین استعمال نہیں کیا جاسکتا ہے ______ البتہ اگر حلال مذبوح جانور کے چمڑے یا ان کی ہڈیوں سے جلاٹین حاصل کیا گیا ہوتو وہ پاک ہوگا، کھانے کی چیزوں میں اس کو ملایا جائے تو اس کا کھانا جائز ہوگا۔

خلاصۂ جوابات

۱- کسی بھی چیز کے بنیادی عناصر دو ہیں: وصف اور طبیعت

۲- انقلاب ماہیت کے لئے مکمل اوصاف، طبیعت، کیفیت اور خاصیت کا بدل جانا ضروری ہوگا۔

۳-اگر پہلے کا کوئی بھی اثر اور خاصیت باقی نہ ہوتو حکم بدل جائے گا۔ پہلے ناپاک ہوتو اب پاک سمجھا جائے گا، اور پہلے پاک ہوتو اب ناپاک سمجھا جائے گا۔لیکن اگر پہلے کا کچھ اثر، خصوصیت اور کیفیت باقی رہے، تو اس کا سابقہ حکم باقی رہے گا۔، اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوگی، اور یہ انقلاب حقیقت نہیں سمجھا جائے گا۔

۴-انقلابِ ماہیت کے مسئلہ میں نجس العین اور غیر نجس العین کا کوئی فرق نہیں ہے۔

۵-انقلاب حقیقت کے اسباب حسبِ ذیل ہیں:

الف- جلانا

ب-کسی چیز کی آمیزش

ج- ایک زمانہ تک یونہی پڑا رہنا

د-دھوپ میں رکھنا

ہ- زمین میں دفن کرنا

و-کافی مقدار میں تیزاب ڈالنا، یا تیزاب میں رکھنا

۶- گندے پانی سے گندگی دور کرنا، یا شراب سے اس کے جوہری جزء کو نکالنا قلبِ ماہیت نہیں، بلکہ یہ صرف تجزیہ ہے۔

۷-استہلاک عین کو استحالۂ عین کا درجہ نہیں دیا جا سکتا۔

۸-صابن میں ناپاک چربی ملانے سے اس کی حقیقت تبدیل ہو جاتی ہے، لیکن بسکٹ میں ملانے سے تحویل حقیقت نہیں سمجھی جائے گی۔ٹوتھ پیسٹ میں ناپاک جانور کی ہڈیوں کے پاؤڈر اپنی حقیقت کھو دیتے ہیں۔

۹-جانوروں کے خون سے بنے ٹیکے کا استعمال جائز ہے، کتا اور خنزیر کے اجزاء سے بنی دوائیں ناپاک ہوں گی، ان دونوں کے علاوہ حرام جانور کو ذبح کے بعد ان کے اجزاء دوا میں

ملائے جا سکتے ہیں، اگر چہ ذبح کرنے والا غیر مسلم ہو، ان دواؤں کا بیرونی استعمال جائز ہوگا۔ کھانے کی دواؤں میں ان اجزاء کا ملانا جائز نہیں ہوگا۔

۱۰- جلاٹین کا عمل قلب ماہیت قرار نہیں دیا جا سکتا ہے، اس لحاظ سے حرام جانوروں کی ہڈیوں اور چمڑوں سے حاصل ہونے والے جلاٹین کو کھانے کی چیزوں میں استعمال کرنا اور ان کا کھانا جائز نہیں ہوگا۔

تبدیلی ماہیت کے بعد اس پر مرتب ہونے والے احکام

مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی آواپوری ☆

۱-کسی بھی شئ کے بنیادی عناصر یہ ہیں کہ وہ اپنی حقیقت اصلیہ پر برقرار رہے، اگرچہ اس میں مختلف قسم کے دیگر تغیرات ہوئے ہوں، مثلاً کوئی سائنس داں قارورہ میں پیشاب کر کے اس پر تجربہ اور تجزیہ کر کے اس کے تمام اجزاء متعفنہ و ضاریہ کو مشین سے کشید کر کے اس کو ختم کردے اور مثل پانی کردے، تب بھی یہ پیشاب ہی رہے گا، اس کی حقیقت، اصل اور ماہیت نہیں بدلی، صرف اجزاء کے تبدیل ہونے سے احکام شرعیہ میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوگی، استاد محترم مفتی نظام الدین اعظمیؒ اس موضوع پر یوں رقمطراز ہیں: اس کشید کا حاصل تو صرف یہ ہے کہ پیشاب کے اندر سے اس کے متعفن اور مضرت رساں اجزاء کو نکال دیا گیا، اور باقی جو اجزاء بچے وہ اسی پیشاب کے اجزاء ہیں، اور پیشاب بجمیع اجزاء نجس العین اور نجس بنجاست غلیظہ ہے، اس لئے یہ باقی ماندہ اجزاء بھی نجس العین اور نجاست غلیظہ ہی رہیں گے، اس میں تقلیب ماہیت کی کوئی صورت نہیں پائی گئی، اس کو قلب ماہیت نہیں کہہ سکتے ہیں، بلکہ یہ تجزیہ وتخرجہ ہوا نہ کہ قلب ماہیت، قلب ماہیت تو یہ ہے کہ سابق حقیقت معدوم ہوکر نئی حقیقت ونئی ماہیت بن جائے، نہ پہلی حقیقت وماہیت باقی رہے، نہ اس کا نام باقی رہے، نہ اس کی صورت وکیفیت باقی رہے اور نہ اس کے خواص وآثار وامتیازات باقی رہیں، بلکہ سب چیزیں نئی ہو جائیں، نام بھی دوسرا، صورت بھی

☆ استاذ مدرسہ اسلامیہ، شکرپور، بھرواڑہ ضلع دربھنگہ بہار (الہند)۔

دوسری، آثار وخواص بھی دوسرے، اثرات وعلامات اور امتیازات بھی دوسرے پیدا ہو جائیں، جیسے شراب سے سرکہ بنالیا جائے (منتخبات نظام الفتاوی ۱/ ۳۱، ۲۷ طبع اسلامک فقہ اکیڈمی نئی دہلی طبع اول ۱۹۹۴ء، الدر المختار علی ہامش رد المحتار ۱/ ۳۲، ۱۳۲، ۱۳۳ مکتبہ ماجدیہ کوئٹہ طبع اول ۱۳۹۹ھ)۔

"إذا تخللت الخمر بنفسها بغير قصد التخليل يحل ذلك الخل بلا خلاف بين الفقهاء لقوله ﷺ: نعم الإدام الخل (الموسوعۃ الفقہیہ ۵/ ۲۷) (جب شراب خود بخود سرکہ بن جائے، اپنا ارادہ سرکہ بنانے کا نہ ہو تو وہ سرکہ جمہور فقہاء کے نزدیک بلا اختلاف حلال ہے، حلال ہونے کی دلیل آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: سالنوں میں بہتر سرکہ ہے)۔

اپنے ارادے سے شراب کا سرکہ بنالیا جائے تو وہ سرکہ بھی حلال ہے، کیونکہ حقیقت تبدیل ہوگئی، انقلاب حقیقت سے طہارت ونجاست کا حکم بدل جاتا ہے، حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا یہی مسلک ہے (الموسوعۃ الفقہیہ ۵/ ۲۹، الکویت طبع دوم ۱۹۸۶ء - ۱۴۰۶ھ)۔

زبدۃ الخلاصہ

ایک ہے کسی شئی کی ماہیت اور حقیقت کو تبدیل کردینا اور دوسری چیز اس کا تجزیہ کرنا، اگر کسی چیز کی حقیقت ہی یکسر بدل دی جائے تو اس کے احکام بھی بدل جائیں گے، اور اگر محض اس کے بعض اجزاء کسی طرح الگ کرلئے جائیں تو اس کی وجہ سے اس کے احکام نہیں بدلیں گے، مثلاً پاخانہ جلا کر راکھ بنادیا جائے تو اب وہ راکھ ناپاک شئی نہ ہوگی (رد المحتار ۱/ ۱۵۳)، شراب میں نمک ڈال کر سرکہ بنادیا جائے تو اس کی حرمت اور ناپاکی ختم ہوجائے گی (الموسوعۃ الفقہیہ ۵/ ۲۷، ۲۹، البحر الرائق ۸/ ۲۳۹، ہدایہ ۴/ ۳)۔

جدید ٹکنالوجی اور کیمیکل کے ذریعہ پاخانہ کے تعفن کو دور کردیا جائے پھر بھی وہ کسی طرح شرعی نقطۂ نظر سے حلال و پاک نہیں ہوسکتا ہے، انقلاب ماہیت نہیں پایا گیا، صرف تجزیہ ہوا

ہے، تجزیہ سے احکام نہیں بدلیں گے، اسی طرح پیشاب وشراب کو سائنسی طریقہ پر اس کے بعض اجزاء نکال لئے جائیں، جس سے بوختم ہوجائے، اس کے باوجود ناپاک رہیں گے۔

پیشاب فلٹر کرنے کی وجہ سے غالباً اپنی حقیقت نہیں کھوتا، بلکہ محض اس کے بدبودار اجزاء نکال لئے جاتے ہیں، اس لئے وہ ناپاک ہی رہے گا، اس کا پینا یا وضو اور غسل وغیرہ کے لئے استعمال جائز نہ ہوگا، اور وہ جسم کے حصے کو لگ جائے تو اسے ناپاک سمجھا جائے گا (الدر المختار علی حاشیہ رد المختار ۱/ ۱۳۲، ۱۳۳)، ان تمام معروضات کی روشنی میں میری رائے ہے کہ یہاں انقلاب حقیقت معدوم ہے، اس لئے وہ حرام اور نجس ہی رہیں گے۔

۲- انقلاب ماہیت، تحویل ماہیت، تحول عین، استحالہ کا مطلب صاف ظاہر وباہر ہے کہ کوئی چیز اپنی اصلی حالت کو چھوڑ کر دوسری حالت پر آجائے، ایک ہے حقیقت کا بدل جانا جس کو فقہاء عظام "انقلاب ماہیت، تحول عین اور استحالہ" وغیرہ سے تعبیر کرتے ہیں، دوسرے ایک شئ کے مختلف اجزاء کو ایک دوسرے سے علاحدہ کردینا "تجزیہ" کہلاتا ہے، کسی شئ کی حقیقت بدل جائے تو احکام بدل جاتے ہیں، مگر محض "تجزیہ" سے احکام نہیں بدلتے، "گوبر جلا کر راکھ کردیا جائے، یا گدھا نمک کی کان میں گر جائے اور مر جائے یا مر کر گر جائے، اسی طرح کتا یا سور گر جائے اور نمک بن جائے تو امام محمدؒ کے نزدیک پاک ہوجاتا ہے اور اکثر مشائخ نے امام محمد کے قول کو اختیار کیا ہے اور اسی پر فتوی ہے، کیونکہ شریعت نے نجاست کا حکم اس حقیقت پر لگایا تھا جو بالکلیہ زائل ہوگئی۔ کیونکہ نمک اور چیز ہے، ہڈی گوشت اور چیز ہے، پس جب حقیقت نمک بن گئی تو نمک کا حکم اس پر لگ گیا، یہاں تک کہ اس کا کھانا بھی جائز ہوگیا اور اس کی نظیر نطفہ ہے کہ وہ ناپاک ہے، پھر خون بستہ بن جاتا ہے، وہ بھی ناپاک ہے، پھر گوشت کا لوتھڑا بن جاتا ہے اور پاک ہوجاتا ہے، اسی طرح شراب کہ نجس ہے، سرکہ بن کر پاک ہوجاتی ہے، اور امام احمدؒ کے اس قول پر اس صابن کی طہارت بھی متفرع ہے جو ناپاک تیل سے بنایا جائے، اور اسی قول پر یہ مسئلہ

بھی متفرع ہوا ہے کہ انسان یا کتا صابن کی دیگ میں گر کر صابن بن جائے تو وہ پاک ہو جائے گا، کیونکہ حقیقت بدل گئی'' (غنیۃ المستملی بحوالہ کفایت المفتی ۲ر ۲۸۰، ۲۸۱)۔

ان روایات منقولہ سے امور ذیل بصراحت ثابت ہو گئے:

۱-انقلاب حقیقت سے طہارت ونجاست کا حکم بدل جاتا ہے۔

۲- یہ حکم طہارت بہ انقلاب حقیقت امام محمد کا قول ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اور اکثر مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

۳-صابن میں روغن نجس یا چربی کی حقیقت بدل جاتی ہے اور انقلاب عین حاصل ہو جاتا ہے۔

پانی کے بنیادی عناصر رنگ، بو، مزہ میں سے ہر ایک کا بدل جانا ضروری ہے یا بعض کا، اس کے لئے فقہی اصول کا جاننا ضروری ہے، پانی دو طرح کا ہوتا ہے:

۱- بہتا ہوا پانی ''ماءِ جاری''۔

۲-ٹھہرا ہوا پانی ''ماءِ راکد''۔

پھر یہ ٹھہرا ہوا پانی بھی یا تو زیادہ مقدار میں ہوگا یا کم، اگر کم ہے تو تھوڑی سی بھی نجاست گر جائے پانی ناپاک ہو جائے گا، چاہے اس نے پانی کے اوصاف ثلاثہ: رنگ، بو اور مزہ میں سے کوئی تبدیلی پیدا کی ہو یا نہ کی ہو، اور اگر پانی جاری یا کثیر مقدار میں ہے تو تھوڑی بہت نجاست گرنے سے پانی ناپاک نہیں ہوتا، ہاں اتنی مقدار میں نجاست گر جائے کہ پانی کے اوصاف ہی بدل جائیں تو اب پانی پاک ہو جائے گا۔

پھر پانی کے کثیر یا قلیل مقدار کا تعیین ایک مشکل بات تھی، اس لئے فقہاء احناف نے اس کے لئے ایک مخصوص اور واضح حد متعین کر دی کہ اگر حوض دس ہاتھ لمبا اور دس ہاتھ چوڑا ہو یا دوسرے لفظوں میں دہ در دہ ہو تو یہ کثیر ہوگا اور اتنی مقدار میں نہ ہو تو قلیل، اسی پر

فتوی ہے (منیۃ المصلی ر ۴۴ تا ۴۵)۔

۳-اگر کسی شیٔ میں یعنی ناپاک تیل چربی میں ایسی تبدیلی ہو جس کی وجہ سے اس کے جوہری عناصر ختم ہو جائیں نام بدل جائے اور مجموعی مزاج میں تبدیلی آجائے، لیکن اس تبدیلی کے بعد بھی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔جن اشیاء سے مل کر یہ شیٔ بنی ہے ان کا کوئی بھی اثر اور ان کی کوئی بھی خاصیت اس شیٔ میں برقرار نہ رہے، جیسے ناپاک تیل و چربی یا دیگر ناپاک اجزاء سے مل کر صابن بنایا جائے تو یہ ناپاک اجزاء صابن میں مل کر اپنی اصل حقیقت کو کھو دیتے ہیں، اور کوئی ناپاک شیٔ جب اس حد تک بدل جائے کہ اپنی اصل حقیقت ہی کھو دے تو اس کے استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں، صابن بن جانے کے بعد وہ پاک ہو جاتا ہے، اور اس کا استعمال جائز ہے، کیونکہ انقلاب حقیقت کی وجہ سے وہ چربی چربی اور روغن روغن نہ رہا، بلکہ صابن ہو کر پاک ہو گیا، جیسے مشک اصل میں خون ناپاک ہوتا ہے، لیکن مشک بن جانے کے بعد وہ پاک اور جائز الاستعمال ہو جاتا ہے، زباد اصل میں نر بلا کا مادہ منویہ ہے جو ناپاک ہے مگر جب یہ خوشبو میں تبدیل ہو جاتا ہے تو پاک اور اس کا استعمال کرنا جائز ہو جاتا ہے، خون حرام ہے مگر جب وہی خون بستہ ہو کر کلیجی کی شکل میں تبدیل ہو جاتا ہے تو پاک اور اس کا کھانا حلال ہو جاتا ہے، انقلاب عین ہو جانے کی بناء پر، یہی امام محمدؒ کا مسلک ہے اور اسی پر فتوی ہے (تفصیلی معلومات کے لئے دیکھئے کفایت المفتی ۲ر ۲۷۷- ۲۸۴، فتح القدیر ار ۲۰۰- ۲۰۳، الدر المختار ورد المحتار ار ۳۳۹)۔

۴- پہلی صورت کا ذکر اوپر ہو چکا ہے، اب یہاں سے دوسری صورت کا ذکر کیا جا رہا ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ یہ نئی پیدا ہونے والی شیٔ اپنی اصل سے موروثی طور پر کچھ خصوصیات اور کیفیات کو برقرار رکھتی ہے، اس لئے دونوں صورتوں کا ایک ہی حکم نہیں ہوگا، نیز سابق خصوصیات و کیفیات کے باوجود کچھ نہ کچھ بنیادی عناصر میں تبدیلی ہوتی ہے، مگر اس کے باوجود اسے تبدیلی ماہیت کا درجہ نہیں دیا جا سکتا ہے، کیونکہ یہاں پر انقلاب ماہیت نہیں پائی جاتی ہے۔

مفتی کفایت اللہ دہلویؒ اس سلسلہ میں یوں رقمطراز ہیں:

''بعض آثار کا زائل ہو جانا یا بوجہ قلت آثار کا محسوس نہ ہونا موجب انقلاب نہیں، جیسا کہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اگر آٹے میں کچھ شراب ملا کر گوندلیا جائے اور روٹی پکالی جائے تو وہ روٹی ناپاک ہے، یا گھڑے دو گھڑے پانی میں تولہ دو تولہ شراب یا پیشاب مل جائے تو وہ پانی ناپاک ہے، حالانکہ روٹی یا پانی میں اس قلیل المقدار شراب کا کوئی اثر محسوس نہ ہوگا، لیکن چونکہ شراب نے ان صورتوں میں فی نفسہ اپنی حقیقت نہیں چھوڑی ہے، اس لئے ناپاکی کا حکم باقی ہے، اور محسوس نہ ہونا بوجہ قلت اجزاء کے ہے، چونکہ شراب کے اجزاء کم تھے اور آٹے کے زیادہ، اسی لئے وہ روٹی میں محسوس نہیں، پس یہ اختلاط ہے نہ کہ انقلاب (کفایت المفتی ۲/ ۲۸۳، ۲۸۴، بدائع الصنائع ۱/ ۸۷)۔

اگر کوئی ناپاک شیٔ مثلاً شراب و پیشاب پر عمل تقطیر کیا تو اس سے حاصل شدہ عرق ناپاک ہوگا، کیونکہ یہاں انقلاب ماہیت نہیں ہے بلکہ ''تجزیہ'' ہے اور ''تجربہ'' ہے، ''تجزیہ'' اور ''اختلاط'' سے حکم نہیں بدلتا ہے، وہ ناپاک کا ناپاک ہی رہے گا (ردالمحتار ۱/ ۳۳۸، فتاوی قاضی خاں ۱/ ۲۰، فتاوی ہندیہ ۱/ ۴۷)۔

۴- انقلاب ماہیت کے مسئلہ کے تحت مختلف نجس اشیاء کے درمیان بھی کوئی فرق نہ ہوگا، نجاست کے حکم میں نجس العین اور غیر نجس العین کے درمیان اور اسی طرح ہر دو کے مختلف اجزاء سب یکساں حکم رکھتے ہیں، اس موضوع پر سب سے بہتر کلام حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ دہلویؒ نے کیا ہے:

اگر کسی کو یہ شبہ ہو کہ روایات مذکورہ سابقہ سے روغن نجس کے صابن کا پاک ہونا ثابت ہوتا ہے، لیکن ممکن ہے کہ یہ حکم روغن کے ساتھ خاص ہو، کیونکہ اصل اس کی پاکی ہے، ناپاکی باہر سے اسے عارض ہوئی ہے، پس اس سے خنزیر کی چربی کے صابن کا حکم نکالنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ

خنزیر اور اس کے اجزاء نجس العین ہیں۔

تو اس شبہہ کا جواب یہ ہے کہ انقلاب عین سے پاک ہو جانا نجس العین اور غیر نجس العین دونوں میں یکساں طور پر جاری ہوتا ہے، خون بھی نجس العین ہے، مشک بن جانے سے پاک ہو جاتا ہے، خود خنزیر کا انقلاب حقیقت کے بعد پاک ہو جانا بھی روایات ذیل سے ثابت ہے:

"ولا ملح كان حماراً أو خنزيراً ولا قذر وقع في بئر فصار حمأة لانقلاب العين به يفتى" (درمختار ۱ر ۳۹)۔

یعنی وہ نمک ناپاک نہیں جو دراصل گدھا یا خنزیر تھا، اور وہ پلیدی بھی جو کنویں میں گر کر کیچڑ بن جائے، کیونکہ انقلاب حقیقت ہو گیا، اسی پر فتویٰ ہے۔ "قوله لانقلاب العين علة للكل وهذا قول محمداً و ذكر معه في الذخيرة و المحيط أباحنيفة" "حلية" (رد المحتار ۱ر ۳۹)، یعنی مصنف کا قول کہ انقلاب عین موجب طہارت ہے، یہ گدھے اور خنزیر کے نمک اور پلیدی کے کیچڑ بن جانے کے بعد پاک ہو جانے کی دلیل ہے، اور یہ امام محمدؒ کا قول ہے اور الذخیرہ اور المحیط میں امام ابوحنیفہ کو بھی امام محمد کے ساتھ ذکر کیا ہے، (نیز دیکھئے فتح القدیر ۱ر ۲۰۰، ۲۰۱، البحر ۱ر ۳۹)۔

الف- گدھا، خنزیر، کتا، انسان انقلاب حقیقت کے حکم میں سب برابر ہیں، کچھ تفاوت نہیں۔

ب- یہ نمک کی کان میں گر کر مریں یا مرے ہوئے گریں، دونوں حالتوں میں یکساں حکم ہے۔ یعنی میتہ جو بنص قرآنی حرام اور نجس ہے وہ بھی اسی حکم میں شامل ہے۔

ج- انسان جس کے اجزاء سے بوجہ کرامت انتفاع حرام ہے اور خنزیر و میتہ جن سے بوجہ نجاست انتفاع حرام ہے، انقلاب حقیقت کے بعد ان پر انسان اور خنزیر و میتہ کا حکم باقی نہیں رہتا، بلکہ بعد انقلاب حقیقت پاک اور جائز الانتفاع ہو جاتے ہیں، جب کہ انقلاب حقیقت

طاہرہ کی طرف ہو۔

د- نمک کی کان میں گرنے اور صابن کی دیگ میں گرنے کا حکم یکساں ہے کہ یہ دونوں صورتیں موجب انقلاب حقیقت ہیں، جیسا کہ کبیری شرح منیہ کی عبارت میں صراحۃ مذکور ہے (کفایت المفتی ار ۲۸۱، ۲۸۲، الموسوعۃ الفقہیہ ار ۲۷۸، ۲۷۹، الموسوعۃ الفقہیہ ۳ر ۲۳، الموسوعۃ الفقہیہ ۱۱ر ۵۵، الموسوعۃ الفقہیہ ۵ر ۲۷-۳۰)۔

۵-قلب ماہیت کے اسباب مندرجہ ذیل ہیں:

غسل (دھونا)، دلک وفرک (رگڑنا، کھرچنا)، جفاف (خشک ہونا)، مسح فی الصیقل (تلوار پوچھنا، صاف کرنا)، احراق (جلانا)، انقلاب العین (حقیقت و ماہیت کا تغیر وتبدل ہونا، کسی شی کا فی نفسہ اپنی حقیقت چھوڑ کر کسی دوسری حقیقت میں تبدیل ہونا)، وقوع الشئ (کسی ناپاک چیز کا پاک چیزوں میں گر کر مل جانا)، تخلیل (شراب وتاڑی کا سرکہ بن جانا) وغیرہ جس کی تفصیل کتب فقہ میں منقول ہے، وہاں دیکھ لیا جائے (کفایت المفتی ۹ر ۳۰)۔

یہ سب امور قلب ماہیت اور طہارت کے اسباب ہوئے، ان مذکورہ ذرائع سے ناپاک چیزیں پاک ہو جاتی ہیں، اختلاط (کسی شئ کے اندر دوسری اشیاء کا ملانا) تجزیہ (ایک شئ کے مختلف اجزاء کو ایک دوسرے سے علیحدہ کرنا) یہ دونوں قلب ماہیت کے اسباب نہیں ہیں اور نہ ہو سکتے ہیں۔

۶- فلٹر کرنے یا کشید کرنے کا جو عمل ہے، ایک شئ سے دوسری، دوسری سے تیسری، سلسلہ وار نکالنا جیسے خوشبو دار پتیوں اور پھولوں وغیرہ سے ان کی خوشبو کے عنصر کو الگ کرنا اور نکالنا، شرعی نقطۂ نظر سے اس کا استعمال کرنا جائز ہے، کیونکہ درختوں اور پھولوں کے پتے پاک ہیں، اس لئے فلٹر کرنے یا کشید کرنے کے نتیجے میں جو عرق برآمد ہوا وہ بھی پاک ہے، یہ عمل قلب ماہیت کے زمرہ میں شامل نہ ہوگا، بلکہ تجزیہ کے زمرہ میں شامل ہوگا، اگر اس میں مزید حرام شئ کی

آمیزش کر کے عطر کشید کا عمل کرتے ہیں تو پھر اس کے اوپر عدم جواز کا حکم لگے گا، کیونکہ یہ اختلاط ہے، نہ کہ انقلاب، گندے پانی سے گندگی کے عناصر کو الگ کر کے صاف ستھرا پانی نکالنا، پیشاب کو فلٹر کر کے پانی بنانا، پیشاب پکا کر نمک بنانا، پاخانہ کو جوش دے کر کیمیکل کے ذریعہ اس کے تعفن کو دور کرنا، مختلف قسم کی شرابوں سے ان کے جوہری جزء کو نکالنا اور کوکا کولا، لمکا، پیپسی وغیرکا مارکہ لگا کر سپلائی کرنا، کیمیاوی عمل کے ذریعہ کسی شئی کے اجزاء کو علیحدہ کر دینا، اس کی کیفیات اور خاصیت کو بدل ڈالنا، یہ سب تجزیہ ہے، انقلاب واستحالہ نہیں ہے، انقلاب حقیقت سے طہارت و نجاست کا حکم بدل جاتا ہے، تجزیہ سے احکام میں تبدیلی نہیں ہوتی ہے، شراب و پیشاب اور گندہ پانی وغیرہ کو فلٹر کر کے پانی اور مشروبات بنانا، کیمیاوی عمل کے ذریعہ اس کے متعفن اور مضرت رساں اجزاء کو نکال دیا گیا ہو تو بھی یہ سب حلال و جائز نہیں ہوں گے، کیونکہ باقی جو اجزاء ہیں وہ بھی اسی شراب اور پیشاب وگندہ پانی کے اجزاء ہیں اور شراب و پیشاب اور پاخانہ وگندہ پانی بجمیع اجزاء نجس العین اور نجاست غلیظہ ہے، اس لئے یہ باقی ماندہ اجزاء بھی نجس العین اور نجاست غلیظہ ہی رہیں گے؛ کیونکہ اس میں انقلاب ماہیت کی کوئی صورت نہیں پائی گئی، اس لئے اس کو انقلاب ماہیت اور استحالہ نہیں کہہ سکتے ہیں بلکہ یہ تجزیہ ہوا (موسوعہ فقہیہ ۵ / ۲۷، منتخبات نظام الفتاوی ۱ / ۲۵ - ۲۷)۔

’’الکحل‘‘ ملی ہوئی دواؤں کا حکم

۷- الکحل ملی ہوئی دواؤں کا مسئلہ اب صرف مغربی ممالک تک محدود نہیں رہا، بلکہ اسلامی ممالک سمیت دنیا کے تمام ممالک میں آج یہ پیش آرہا ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو اس مسئلہ کا حل آسان ہے، اس لئے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک انگور اور کھجور کے علاوہ دوسری اشیاء سے بنائی ہوئی شراب کو بطور دواء کے یا حصول طاقت کے لئے اتنی مقدار میں استعمال کرنا جائز ہے جس مقدار سے نشہ پیدا نہ ہوتا ہو (فتح القدیر ۱۰ / ۱۰۲، دارالفکر بیروت، لبنان، ھدایہ ۴ / ۴۹۱ مکتبہ رشیدیہ دہلی)۔

دوسری طرف دواؤں میں جو ''الکحل'' ملایا جاتا ہے اس کی بڑی مقدار انگور اور کھجور کے علاوہ دوسری اشیاء مثلاً چمڑا، گندھک، شہد، شیرہ، دانہ، جو وغیرہ سے حاصل کی جاتی ہے، (انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا ار ۵۴۴)، لہذا دواؤں میں استعمال ہونے والا ''الکحل'' اگر انگور اور کھجور کے علاوہ دوسری اشیاء سے حاصل کیا گیا ہے تو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس دواء کا استعمال جائز ہے، بشرطیکہ وہ حد سکر تک نہ پہنچے اور علاج کی ضرورت کے لئے ان دونوں اماموں کے مسلک پر عمل کرنے کی گنجائش ہے۔

اور اگر وہ ''الکحل'' انگور اور کھجور ہی سے حاصل کیا گیا ہے تو پھر اس دواء کا استعمال ناجائز ہے، البتہ اگر ماہر ڈاکٹر یہ کہے کہ اس مرض کی اس کے علاوہ کوئی اور دوا نہیں ہے تو اس صورت میں اس کے استعمال کی گنجائش ہے، اس لئے کہ اس حالت میں حنفیہ کے نزدیک تداوی بالمحرم جائز ہے (البحر الرائق ار ۱۱۶-۱۲۰، ۱۲۱ دار المعرفۃ بیروت طبع سوم ۱۹۹۳ء ۱۴۱۳ء)۔

امام شافعیؒ کے نزدیک خالص اشربہ محرمہ کو بطور دواء استعمال کرنا کسی حال میں بھی جائز نہیں، لیکن اگر شراب کو کسی دواء میں اس طرح حل کر دیا جائے کہ اس کے ذریعہ شراب کا ذاتی وجود ختم ہوجائے اور اس دواء سے ایسا نفع حاصل کرنا مقصود ہو جو دوسری پاک دواء سے حاصل نہ ہوسکتا ہو تو اس صورت میں بطور علاج ایسی دواء کا استعمال جائز ہے، جیسا کہ علامہ رملیؒ ''نہایۃ المحتاج'' میں فرماتے ہیں:

''ایسی شراب جو دوسری دواء میں حل ہو کر اس کا ذاتی وجود ختم ہوجائے اس کے ذریعے علاج کرنا جائز ہے، جیسا کہ دوسری نجس اشیاء کا بھی یہی حکم ہے، بشرطیکہ علم طب کے ذریعہ اس کا مفید ہونا ثابت ہو، یا کوئی عادل طبیب اس کے نافع اور مفید ہونے کی خبر دے اور اس کے مقابلہ میں کوئی ایسی پاک چیز بھی موجود نہ ہو جو اس سے بے نیاز کر دے'' (نہایۃ المحتاج ۸ر ۱۲)۔

اور خالص ''الکحل'' کا استعمال بطور دواء کے نہیں کیا جاتا، بلکہ ہمیشہ دوسری دواؤں

کے ساتھ ملا کر ہی استعمال کیا جاتا ہے، لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی ''الکحل'' ملی ہوئی دواؤں کو بطور علاج استعمال کرنا جائز ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک میرے علم کے مطابق تدوائی بالمحرم حالت اضطرار کے علاوہ کسی حال میں بھی جائز نہیں، بہر حال موجودہ دور میں چونکہ ان دواؤں کا استعمال بہت عام ہو چکا ہے، اس لئے اس مسئلہ میں احناف یا شوافع کے مسلک کو اختیار کرتے ہوئے ان کے مسلک کے مطابق گنجائش دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم

پھر اس مسئلہ کے حل کی ایک صورت اور بھی ہے جس کے بارے میں دواؤں کے ماہرین سے پوچھ کر اس کو حل کیا جا سکتا ہے، وہ یہ کہ جب ''الکحل'' کو دواؤں میں ملایا جاتا ہے تو کیا اس عمل کے بعد ''الکحل'' کی حقیقت اور ماہیت باقی رہتی ہے؟ یا اس کیمیاوی عمل کے بعد اس کی ذاتی حقیقت اور ماہیت ختم ہو جاتی ہے؟ اگر ''الکحل'' کی حقیقت اور ماہیت ختم ہو جاتی ہے اور اس کیمیاوی عمل کے بعد وہ ''الکحل'' نہیں رہتا بلکہ دوسری شئ میں تبدیل ہو جاتا ہے تو اس صورت میں تمام ائمہ کے نزدیک بالاتفاق اس کا استعمال جائز ہے، اس لئے کہ شراب جب سرکہ میں تبدیل ہو جائے اس وقت تمام ائمہ کے نزدیک حقیقت اور ماہیت کی تبدیلی کی وجہ سے اس کا استعمال جائز ہے (فقہی مقالات ۱/ ۲۵۳- ۲۵۵، زمزم بکڈپو دیوبند طبع مارچ ۱۹۹۵ء، الموسوعۃ الفقہیہ ۱۱/ ۱۱۸- ۱۲۰، رد المحتار ۱/ ۱۵۴، فتاوی ہندیہ ۵/ ۳۵۵، احسن الفتاوی ۸/ ۴۸۳- ۴۸۶، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: منتخبات نظام الفتاوی ۱/ ۳۵۳، ۳۹۶، جدید فقہی مسائل/ ۲۳۵، ۲۳۶ وغیرہ)۔

ناپاک اشیاء سے تیار ہوئے صابن کا شرعی حکم

۸- مغربی ممالک سے آئے ہوئے صابنوں میں جب تک حرام چربی یا سور کی چربی کا ملا ہوا ہونا دلائل شرعیہ سے ثابت ویقینی نہ ہو جائے اس وقت تک ان کا استعمال کو ناجائز نہیں کہہ

سکتے ہیں، کیونکہ اشیاء میں اصل حلت واباحت ہے، البتہ اس کے استعمال کرنے سے ان حالات میں اجتناب کرنا تقویٰ واحتیاط کہا سا سکتا ہے (منتخبات نظام الفتاویٰ ۱/ ۴۳)۔

''وفی شرح المنار للمصنف: الأصل فی الأشیاء الا٘ باحة عند بعض الحنفیة ومنهم الکرخی'' (الاشباہ والنظائر/ ۳۳ ''قاعدة: هل الأصل فی الأشیاء الا٘ بحاحه'' ایچ ایم سعید کمپنی کراچی)۔

(اورمصنف کی کتاب شرح المنار میں منقول ہے کہ اشیاء میں اصل حلت واباحت ہے، بعض حنفیہ کے نزدیک اوران میں امام کرخی شامل ہیں)۔

''و عبارة المجتبیٰ جعل الدهن النجس فی صابون یفتی بطهارته لأنه تغیر والتغیر یطهر عند محمد و یفتی به للبلوی'' (ردالمحتار ۱/ ۳۱)۔

(اورمجتبیٰ کی عبارت یہ ہے کہ ناپاک تیل صابن میں ڈالا جائے تو اس کے پاک ہونے کا فتویٰ دیا جائے گا، اس لئے کہ وہ تغیر وتبدل ہوگیا اور تغیر واستحالہ سے امام محمدؒ کے نزدیک پاک ہوجاتا ہے، اور عموم بلویٰ کی بناء پر اسی قول پر فتویٰ دیا جاتا ہے)۔

حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ رحمہ اللہ کا موقف: - یہ ایک قاعدہ کلیہ ہے جس پر بہت سے جزئیات کا حکم متفرع ہوتا ہے اور نہ صرف صابن بلکہ یورپ کی تمام مصنوعات کی طہارت ونجاست اسی قاعدے کے نیچے داخل ہے، ولایتی کپڑے اور بالخصوص رنگین کپڑے جو مسلمان عموماً استعمال کرتے ہیں، کسے خبر ہے کہ ان رنگوں میں کیا کیا چیزیں ملائی جاتی ہیں اور کن پاک یا ناپاک اشیاء کی آمیزش ہوتی ہے، لیکن قاعدہ مذکورہ کی بناء پر ان چیزوں کا حکم بھی یہی ہے کہ جب تک یقینی طور پر یا بہ گمان غالب یہ ثابت نہ ہوجائے کہ کوئی ناپاک چیز ملائی جاتی ہے، ناپاکی کا حکم نہیں دیا جاسکتا۔

طہارت ونجاست کے باب میں کتب فقہیہ میں بہت سی ایسی نظیریں موجود ہیں جن

میں محض گمان اور شک کا کوئی اعتبار نہیں کیا گیا، ماہرین کتب فقہ پر یہ امر واضح ہے۔

ثانیاً۔ اگر اس امر کا ثبوت اور کوئی دلیل بھی موجود ہو کہ صابن میں خنزیر کی چربی پڑتی ہے تاہم صابن کا استعمال جائز ہے، کیونکہ صابن میں جو ناپاک تیل یا چربی پڑتی ہے وہ صابن بن جانے کے بعد پاک ہوجاتی ہے۔

''ویطھر زیت تنجس بجعله صابوناً به یفتی للبلویٰ کتنور رش بماء نجس لا بأس بالخبر فیه'' (ردالمحتار ۱/ ۳۳۱) (یعنی روغن ناپاک ہوجائے تو صابن بنالینے سے پاک ہوجاتا ہے، اسی پر عموم بلویٰ کی وجہ سے فتویٰ دیا جاتا ہے، جیسے تنور میں ناپاک پانی چھڑک دیا جائے تو اس میں روٹی پکانے میں مضائقہ نہیں) (نیز دیکھئے: ردالمحتار ۱/ ۳۳۱ مکتبہ ماجدیہ کوئٹہ طبع اول ۱۳۹۹ھ، فتح القدیر ۱/ ۲۰۰ - ۲۰۱ دارالفکر بیروت لبنان، البحرالرائق ۱/ ۲۳۹ دارالمعرفہ بیروت طبع سوم ۱۹۹۳ء)۔

مغربی ممالک میں بسکٹ وغیرہ میں غیر مأکول اللحم جانوروں کی جو چربی ملائی جاتی ہے، جس میں خنزیر اور غیر خنزیر دونوں کی چربی ہوتی ہے، اسی طرح ٹوتھ پیسٹ وغیرہ میں ہڈیوں کا پاؤڈر ملا ہوتا ہے، یہ ہڈیاں مردار اور خنزیر دونوں کی ہوتی ہے، مردار اور خنزیر بجمیع اجزاء نجس بعینہ اور غیر مباح الاکل ہے، اس لئے استعمال ناجائز ہی رہے گا، ہاں اگر بیکری اور ٹوتھ پیسٹ کے دیگ میں ان دونوں کی چربی ڈال دی جائے اور غیر متمیز ہوجائے اور اپنی اصلی حقیقت کو چھوڑ کر دوسری حقیقت میں تبدیل ہوجائے تو ''الخلط استہلاک'' کے مطابق مردار اور خنزیر کی چربی کا حکم باقی نہ رہے گا، انقلاب ماہیت وحقیقت سے طہارت ونجاست کا حکم بدل جاتا ہے، اور اختلاط اور تجزیہ کی صورت میں انقلاب ماہیت وحقیقت کسی بھی حال میں متحقق نہیں ہوتا ہے، اصولی اعتبار سے جب تک بسکٹ اور ٹوتھ پیسٹ میں حرام چربی یا سور کی چربی کا ملا ہوا ہونا دلائل شرعیہ سے ثابت ویقینی نہ ہوجائے اس وقت تک ان کے استعمال کو ناجائز نہیں کہہ سکتے ہیں، کیونکہ

اشیاء میں اصل حلت واباحت ہے، البتہ اشتباہ وشکوک کی بنا پر اس کے استعمال کرنے سے ایسے مواقع پر اجتناب کرنا تقویٰ واحتیاط کہا جاسکتا ہے اور مسلمانوں کی شان کے لائق یہی ہے۔

انکشاف حقیقت

پوری دنیا کے مسلمانوں کو عموماً اور ہندوستان کے مسلمانوں کو خصوصاً ہوشیار و چوکنا رہنے کی ضرورت ہے، خنزیر کے انگریزی میں مختلف نام ہیں، اس کی معلومات رکھنی چاہئے، پگ، سوائن، ہاگ، پور، سائیو، پورکر، فارو، خنزیر کے جو مختلف اجزاء مختلف اشیاء میں ملائے جاتے ہیں ان کے نام یہ ہیں: اسپیک، لارڈ، بیکن، جیلیٹین، پسپین، انمل سارٹنگ، بورک، ہیم، وہ اشیاء جن میں خنزیر کی چربی کی آمیزش ہے: لکس صابن، لتا صابن، کاپری صابن، پرنس چاکلیٹ پیپسی، کوکا کولا، برل کریم، لب اسٹک، کرافٹ پنیر، مارک پنیر، آوری صابن، کولگیٹ پسٹ، سب کا پیسٹ، مامولو کریم، وغیرہ (خاتون مشرق دہلی ر ۱۹، ۲۰ دسمبر ۱۹۹۴ء)۔

ان مذکورہ اشیاء پر تحقیق وتفتیش اور ریسرچ کرنے والے مندرجہ ذیل حضرات ہیں:

پروفیسر امجد صفر بیروت لبنان، ڈاکٹر محسن رضا پاکستان سائنس فاؤنڈیشن کے محقق، سید عارف علی رضوی ریسرچ اسکالر بمبئی یونیورسٹی۔

مقالہ نگار کی رائے مندرجہ ذیل ہے

خنزیر کی چربی صابن میں پڑنے کے بعد اس کی ذات اور حقیقت بدل جاتی، نیز اس میں عموم بلویٰ بھی ہے، اس لئے جائز الاستعمال ہے، اسی طرح اگر واقعی بسکٹ اور ٹوتھ پیسٹ میں حرام جانور کتا، سور، بندر، ریچھ، ہاتھی، والرس، شیر، چیتا، گینڈا، ببون، بن مانس، شارک، کنگارو، سانپ وغیرہ کی چربی ملائی جاتی ہے تو اس کی ذات اور حقیقت بدل جاتی ہے، اس لئے بلاشبہ

جائز الاستعمال ہے۔ اگر وہ چربی اختلاط اور تجزیہ کی صورت میں ملائی جاتی ہے تو بلا شبہ اس کا استعمال ممنوع وحرام ہوگا۔

مذبوح جانوروں کے خون کی خرید وفروخت اور دواء میں ڈالنے کا شرعی حکم

۹- دم مسفوح خواہ حیوان ناطق کا ہو، خواہ حیوان غیر ناطق کا ہو، اس کی خرید وفروخت قطعی حرام ہے اور اس کی قیمت سے انتفاع حاصل کرنا بھی مسلمانوں کے لئے حرام ہے اور اس کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے:

" إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير (سورۃ البقرہ: ۱۷۳)۔

وحی غیر متلو سے بھی حرمت ثابت ہے: "ا ن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام" (بخاری ۱/ ۴۹۸) (بیشک اللہ تبارک وتعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ نے شراب، مردار، سور اور بت کی خرید وفروخت کو حرام قرار دیا ہے)۔

فقہاء فرماتے ہیں: "إذا كان أحد العوضين أو كلاهما محرما فالبيع فاسد كالبيع بالميتة أو بالدم أو بالخمر أو بالخنزير" (قدوری/ ۸۸، ۸۹، ہدایہ ۳/ ۴۳، کنز الدقائق/ ۳۸) (جب عوضین میں سے کوئی ایک یا دونوں حرام اشیاء ہو تو بیع فاسد ہے جیسے مردار یا خون یا شراب یا سور کی بیع)۔

مذبوح جانوروں کا خون اور اس کے دیگر اجزاء مختلف صورتوں میں دواؤں میں ڈالا جاتا ہے تو اتنی وافر مقدار میں خون کی خریداری حکومت وقت مسلم قوم قصاب ہی سے کرے گی، اور مسلمانوں کے لئے خون کی خرید وفروخت قطعاً حرام ہے، فی الواقع اصل کے اعتبار سے خون کی بیع باطل ہے اور بیع باطل سے حاصل شدہ رقم کا استعمال بائع کے لئے جائز نہیں ہے، سب سے بہتر طریقہ یہی ہے کہ خون کی رقم کو اپنے غریب ونادار مسلم مفلس بھائیوں پر بلا نیت ثواب کے

صرف کردے جیسا کہ برصغیر کے مفتیان کرام نے بینک کی سودی رقم کو حکومت سے لینے کو جائز قرار دیا ہے تا کہ وہاں سے لے کر بلا نیت ثواب کے مسلم فقراء پر صرف کردے، ان کے پیش نظر وہ فقہی قواعد ہیں جن کے مطابق ضرورت کی بنا پر ناجائز چیزیں جائز قرار پاتی ہیں: "الضرورات تبیح المحظورات" مشقت پیدا ہوجائے تو یسر و آسانی کی راہ اختیار کی جاتی ہے: "المشقة تجلب التيسير" اور اس سلسلے میں پیش نظر قرآن مجید کی دو آیات ہیں جن میں جان بچانے کے لئے حالت اضطرار میں حرام چیزوں کے کھانے یا حالت اکراہ میں کلمۂ کفر زبان سے ادا کرنے کی اجازت دی گئی ہے (الاشباہ والنظائر مع شرح الحموی ۱/ ۱۴۰)۔

بہر کیف خون کے نجس اور اس کی بیع باطل ہونے کے باوجود حالت اضطرار میں مریض کو خون کے پینے کی اجازت فقہاء عظام نے دی ہے (دیکھئے: فتاوی ہندیہ ۵/ ۳۵۵)۔

خون کی بیع اور ہبہ اضطراری حالت میں جائز ہے، اس کی دلیل وہ روایت ہے جو سنن ابی داؤد (۲/ ۵۴۰)، ابن ماجہ (۲/ ۱۵۷)، مسلم (۲/ ۴۳۵) میں ہے کہ شراب حرام ہے، لیکن اضطراری حالت میں یعنی اگر کھانا کھاتے وقت لقمہ حلق میں اٹک جائے اور پانی اور اس کے مثل کوئی پاک مشروبات اس کے پاس موجود نہیں ہے جس کے ذریعہ لقمہ کو نیچے اتارا جا سکے تو ایسی صورت میں شراب پی کر لقمہ کو حلق کے اندر داخل کرنے کی اجازت ہے (حاشیہ ابن ماجہ ۲/ ۱۵۸، الاشباہ والنظائر مع شرح الحموی ۱/ ۱۳۹، نووی ۲/ ۱۵۳)۔

بسا اوقات غیر اضطراری حالت میں بھی جب کہ تکلیف شدید ہو، بعض ناجائز چیزوں کے استعمال کرنے کی گنجائش شریعت مطہرہ نے دی ہے جیسا کہ حدیث میں ہے: "عرفجة ابن أسعد قطع أنفه يوم الكلاب فاتخذ أنفامن ورق فأنتن عليه فأمره النبي ﷺ فاتخذ أنفا من ذهب" (ابوداؤد ۲/ ۵۸۱، ترمذی ۱/ ۲۰۹، نسائی ۲/ ۲۸۵، شرح معانی الآثار ۲/ ۳۳۹، مشکوۃ ۲/ ۳۷۹، مسند امام احمد بن حنبل ۵/ ۲۳، المکتب الاسلامی بیروت لبنان طبع چہارم ۱۹۸۳ء، ۱۴۰۳ھ)

(حضرت عرفجہ بن اسعد کی ناک زمانہ جاہلیت میں کلاب کی جنگ میں کٹ گئی تھی تو انہوں نے چاندی کی ناک بنوا کر لگائی تھی لیکن جس اس میں بدبو پیدا ہوگئی تو نبی اکرم ﷺ نے ان کو سونے کی ناک بنوا کر لگانے کا حکم فرمایا)۔

حرام جانوروں کے چربی وروغن اور مرہم کا شرعی حکم

غیر ماکول اللحم جانور جن کا کھانا حرام ہے یا کیڑے مکوڑے ایسے ہوتے ہیں کہ ان کی چربی یا کسی اور چیز کا روغن، مرہم، طلاء وغیرہ بنا کر استعمال کیا جاتا ہے اس سلسلہ میں اصولی طور پر یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ جو اشیاء ''نجس بعینہ'' یعنی اپنے پورے وجود سمیت ناپاک ہیں، ان کو نہ کھانا درست ہے اور نہ ان کا خارجی استعمال یعنی جسم پر لگانا بھی جائز نہیں، جیسے خون، مردار کا گوشت جس میں بہتا ہوا خون بھی پایا جاتا ہو، سور، شراب، پیشاب اور پاخانہ وغیرہ۔

بعض اشیاء وہ ہیں جن کو فقہاء عظام نجس لغیرہ قرار دیتے ہیں، جیسے سور کے علاوہ وہ جانور جن کا کھانا حلال نہیں ہے، ایسے کیڑے مکوڑے جن میں بہتا ہوا خون نہیں ہے، ان کا خارجی استعمال جائز ہے۔

خلاصۂ بحث

بیشتر فقہاء کے نزدیک حالت اضطراری میں محرمات کا استعمال جائز ہی نہیں فرض ہو جاتا ہے، اضطرار میں کسی نے اگر ان کے استعمال سے اجتناب کیا اور جان چلی گئی تو یہ خودکشی کے مترادف ہوگا۔

علامہ ابوبکر حصاص حنفی فرماتے ہیں:

''مضطر کے لئے مردار کا کھانا فرض ہو جاتا ہے، اور اضطرار ممانعت کو ختم کر دیتا ہے،

اس لئے مضطر اگر اسے نہ کھائے اور اس کی موت واقع ہو جائے تو وہ خود اپنا قاتل ہوگا، اس شخص کی طرح جس کے مکان میں روٹی اور پانی ہو اور وہ کھانا پینا چھوڑ بیٹھے اور مر جائے تو اللہ تعالیٰ کا نافرمان اور خودکشی کرنے والا ہوتا ہے" (احکام القرآن ار ۱۴۹)۔

مذبوح جانور کا خون دواؤں میں ملانا اور بنی ہوئی دواؤں کا استعمال کرنا حالت اضطرار میں میرے نزدیک بلا حرمت وکراہیت کے جائز ہے۔

جلاٹین استعمال کرنے کا شرعی حکم

۱۰- جلاٹین (Gelatin) ایک لیس دار مادہ ہے جو جانوروں کی ہڈی کھال وغیرہ سے نکلتا ہے (اسٹینڈرڈ انگلش اردو ڈکشنری ر ۶۸، فیروز اللغات ر ۴۹۷)۔

جلاٹین کا معاملہ آج کل بہت عام ہے، اور اس کی بابت بالخصوص مغربی ممالک میں بہت سوال ہوتا ہے، اس کا حکم کیا ہے؟ چمڑا اور ہڈی سے حاصل شدہ جلاٹین کا حکم اور اس کی تفصیل یہ ہے:

۱- چمڑا اور ہڈی اگر ماکول اللحم جانور کا ہو اور شرعی قاعدہ سے ذبح کیا ہوا ہو تو جلاٹین کا بنانا اور کھانا بلا تامل روا اور مباح ہے، کیونکہ حلال جانوروں کا چمڑا حلال ہے، اگر کوئی شخص صرف کھال ہی کو پکا کر کھانا چاہے تو کھا سکتا ہے، کچھ ممانعت نہیں ہے، چنانچہ اگر دباغت اور کیمیاوی عمل کے ذریعہ کھال کی حقیقت و ماہیت بالکل ہی تبدیل ہو جائے اور اس کا نام بھی بدل کر جلاٹین ہو جائے تو اس کا کھانا شرعی نقطۂ نظر سے حلال ہے۔

۲- چمڑا اور ہڈی اگر غیر ماکول اللحم جانور نجس العین یا غیر نجس العین کا ہو اور شرعی قاعدہ سے ذبح کیا ہوا ہو یا غیر مذبوح ہو تو دباغت اور کیمیاوی عمل سے کھال اور ہڈی اپنی شکل وصورت کو چھوڑ کر دوسری شکل جلاٹین میں بدل گئی تو اس صورت میں اس کی نجاست وحرمت طہارت

وحلت میں تبدیل ہو جائے گی، بلا ریب اس کی خرید وفروخت اور اکل وشرب حلال ہوگی اور اگر اس کی ماہیت اور حقیقت نہیں بدلی تو پھر جوں کی توں رہے گی، یعنی نجاست وحرمت برقرار رہے گی۔ جس چیز میں اس کی آمیزش کی جائے گی وہ بھی نجس وحرام ہوگی۔

۳- سوال نامہ میں جلاٹین کی جیسی تصویر کشی کی گئی ہے اگر واقعی ہو بہو یہ سچ ہے تو بلا شبہ یہ انقلاب عین اور قلبِ ماہیت کے تحت آئے گا اور اس کی خرید وفروخت اور اکل وشرب حلال و جائز ہوگا۔

۴- جلاٹین کی پیدائش بجائے انقلاب عین کے اختلاط اور تجزیہ کی روپ میں ہوگی تو پھر یہ حد جواز کے تحت نہیں آئے گی، کیونکہ انقلاب حقیقت سے طہارت ونجاست کا حکم بدل جاتا ہے۔ اور اختلاط اور تجزیہ سے طہارت ونجاست کا حکم نہیں بدلے گا (مستفاد از البحر الرائق ۸/ ۲۳۳، دار المعرفہ بیروت لبنان ۱۹۹۳ء ۱۴۱۳ھ)۔

اس مسئلہ میں مفتی رشید احمد لدھیانوی اور مولانا محمد تقی عثمانی کے موقف کو جاننے کے لئے دیکھئے: (احسن الفتاوی ۸/ ۴۸ طبع زکریا دیوبند، فقہی مقالات ۱/ ۵۵ طبع دیوبند)۔

ماہیت کی تبدیلی اور فقہی احکام پر اس کا اثر

مولانا ابوالرضا نظام الدین ندوی ☆

قدیم وجدید دور کی بیش تر متداول فقہی کتابوں میں ماہیت کی تبدیلی اور فقہی احکام پر اس کے اثر کا مسئلہ زیر بحث آیا ہے، یہ موضوع طہارت ونجاست اور حلال وحرام کے باب سے متعلق ہے۔ اسی سے یہ حکم بھی متفرع ہوتا ہے کہ کیا مختلف طریقوں سے اشیاء سے استفادہ اوران کا استعمال جائز ہے یا نہیں؟ اس سوال کا حاصل یہ ہے کہ کیا کسی شئ کی تبدیلی اس سے متعلق احکام میں مؤثر ہے اور کیا اس کی ماہیت کے بدل جانے سے اس کا حکم بدل جائے گا یا نہیں بدلے گا؟

بعض فقہاء نے ماہیت کی تبدیلی اور اس کے تغیر کو اشیاء کی طہارت ونجاست کی علت اور تمام احکام میں اسے مؤثر مانا ہے اور بعض نے اسے مطلقاً علت قرار نہیں دیا ہے، البتہ انہوں نے اپنے پاس موجود دلائل کی وجہ سے بعض اشیاء میں اس علت کی بنا پر حکم کی تبدیلی کو راجح قرار دیا ہے اور بعض میں اس سے اختلاف کیا ہے۔

تمام مشہور ائمہ اور بڑے فقہاء ایک مسئلہ پر متفق ہیں اور وہ یہ کہ شراب کا حکم ماہیت کی تبدیلی سے بدل جائے گا، لہذا اگر شراب سرکہ میں تبدیل ہوجائے تو وہ تمام ائمہ کے نزدیک پاک ہوگی (یہ حکم اس صورت میں ہے جب شراب خود بخود تبدیل ہوجائے لیکن اگر اس میں تبدیلی کسی چیز کے ڈالنے کی وجہ سے ہو تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک وہ پاک نہیں ہوگی، لہذا اتفاق صرف ایک صورت میں پایا گیا)۔ مختلف طریقوں

☆ بنگلہ دیش۔

سے اس کا استعمال کرنا، اس کے ذریعہ معاملہ کرنا اور اس سے استفادہ کرنا دیگر تمام قیمتی اموال کی طرح جائز ہوگا۔ اسی طرح اگر جوس یا سرکہ شراب بن جائے تو وہ تمام ائمہ کے نزدیک ناپاک ہوگا۔ سرکہ کے پاک ہونے سے متعلق آپ ﷺ کا صریح ارشاد ہے: "نعم الإدام الخل" (بہترین سالن سرکہ ہے) اور شراب کی نجاست آیات واحادیث سے ثابت ہے۔

سرکہ کے علاوہ دیگر تمام اشیاء میں قلب ماہیت کے مؤثر ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اس موضوع پر بحث اس لئے بھی ضروری ہے کہ آج کے دور میں ایسی چیزیں تسلسل کے ساتھ عام ہورہی ہیں جن کے احکام اس موضوع سے متعلق ہیں یہاں تک کہ ان میں سے بعض چیزیں تو روزہ مرہ زندگی کے لوازمات میں شامل ہوچکی ہیں۔ ہم سب سے پہلے کتب فقہ کی عبارتیں، فقہاء کے اقوال اور مذاہب اربعہ کی آراء اور ان کے دلائل نقل کریں گے، اس کے بعد ہم موضوع سے متعلق متنوع اشیاء کے حکم کے بارے میں اپنی رائے مع دلائل ذکر کریں گے۔

ابن قدامہ کی کتاب "المغنی" میں ہے:

"ظاہر مذہب یہ ہے کہ کوئی نجاست تبدیلی سے پاک نہیں ہوگی سوائے شراب کے جو خود بخود سرکہ بن جائے۔ اس کے علاوہ دوسری نجس چیزیں پاک نہیں ہوں گی جسے وہ نجس چیزیں جو جل کر راکھ بن جائیں یا خنزیر جو نمک کی کان میں گر کر نمک بن جائے....

اس سے یہ مسئلہ تخریج کیا جائے گا کہ تبدیل شدہ شراب، دباغت دی گئی مردار کی کھال اور روک کر رکھے گئے غلاظت کھانے والے جانور پر قیاس کرتے ہوئے تبدیلی کے ذریعہ تمام ناپاک چیزیں پاک ہوجائیں گی۔ پہلا قول ظاہر مذہب ہے اور ہمارے امام رحمۃ اللہ علیہ نے ہمیں اس تنور میں روٹی پکانے سے منع فرمایا ہے جس میں کوئی سور بھونا گیا ہو" (المغنی لابن قدامہ ۱؍ ۹۷)۔

الموسوعۃ الفقہیہ میں ہے:

''فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ شراب تبدیلی کے ذریعہ پاک ہوجائے گی، لہذا اگر شراب سرکہ بن جائے تو وہ پاک ہوجائے گی (حاشیۃ ابن عابدین ۱؍ ۲۰۹، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱؍ ۵۲، نہایۃ المحتاج ۱؍ ۲۳۰، کشاف القناع ۱؍ ۱۸۷)۔ شراب کے علاوہ کسی نجس العین شئ کے تبدیلی سے پاک ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے؛ چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ کوئی نجس عین چیز تبدیلی سے پاک نہیں ہوگی، اس لئے کہ نبی ﷺ نے غلاظت کھانے والے جانور کا گوشت کھانے اور اس کا دودھ استعمال کرنے سے منع فرمایا ہے (حدیث ''نہی النبی ﷺ عن أکل الجلالۃ وألبانہا'' کی روایت ترمذی ۴؍ ۲۷۰ نے حضرت ابن عمر کے حوالہ سے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے)۔ یہ ممانعت اس وجہ سے ہے کہ ایسا جانور نجاست کھاتا ہے، لہذا اگر یہ نجاست تبدیلی کے ذریعہ پاک ہوجائے تو ممانعت اس سے متعلق نہیں ہوگی، رملی کہتے ہیں: کوئی نجس چیز دھونے سے مطلقاً پاک نہیں ہوگی اور نہ تبدیلی سے جیسے وہ مردار جو نمک کی کان میں گر کر نمک بن جائے یا جل کر راکھ بن جائے (نہایۃ المحتاج ۱؍ ۲۳۰)۔ حنابلہ میں سے بہوتی کہتے ہیں: کوئی نجاست آگ کے ذریعہ پاک نہیں ہوگی، لہذا ناپاک لید کی راکھ ناپاک ہے، وہ صابن جو نجس تیل سے تیار کیا جائے ناپاک ہوگا، اسی طرح اگر کتا نمک کی کان میں گر کر نمک بن جائے یا صابن کی فیکٹری میں گر کر صابن بن جائے تو وہ بھی ناپاک ہوگا۔

لیکن حنابلہ نے یہ صراحت کی ہے کہ اگر علقہ مضغہ میں تبدیل ہوجائے تو وہ ناپاکی کے بعد پاک ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کی نجاست علقہ ہونے کی صورت میں ہے، اگر یہ علت زائل ہوگئی تو وہ اپنی اصل حالت کی طرف لوٹ آیا جیسے وہ ماء کثیر جس میں نجاست کے ذریعہ تبدیلی آجائے (کشاف القناع ۱؍ ۱۸۶-۱۸۷ بحوالہ الموسوعۃ الفقہیہ شائع کردہ وزارت اوقاف وامور اسلامی کویت)۔

حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ تبدیلی سے نجس عین چیز پاک ہوجاتی ہے، اس لئے کہ شریعت نے نجاست کے وصف کو اسی حقیقت پر مرتب کیا ہے اور جب اپنے مفہوم کے بعض اجزاء

کی نفی سے ایک حقیقت کی نفی ہو جاتی ہے تو پورے مجموعہ کی نفی سے اس کی نفی کیوں نہ ہوگی؟ اس کی نظیر نطفہ ہے جو نجس ہوتا ہے، یہ علقہ ہونے کی صورت میں بھی نجس ہوتا ہے مگر جب مضغہ ہو جاتا ہے تو پاک ہو جاتا ہے۔ جوس پاک ہے اگر وہ شراب ہو جائے تو ناپاک ہو جائے گا اور اگر سرکہ بن جائے تو پاک ہو جائے گا۔ اس سے ہمیں یہ معلوم ہوا کہ عین کی تبدیلی کے نتیجہ میں اس پر مرتب ہونے والا وصف بھی زائل ہو جاتا ہے (اس طرح کی عبارت شیخ ابن الہمام حنفی کی کتاب فتح القدیر میں ہے)۔ حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے: جس چیز کی نجاست یا جس چیز کا اثر آگ کے ذریعہ تبدیل ہو جائے وہ پاک ہو جائے گی جیسا کہ ان کے نزدیک عین کی تبدیلی سے نجاست دور ہو جاتی ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا قول ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ بیشتر مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہے، البتہ امام ابو یوسف نے اس سے اختلاف کیا ہے۔ اس سے متفرع ہونے والے مسائل میں سے ایک وہ مسئلہ بھی ہے جسے ابن عابدین نے "المجتبی" کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ اگر ناپاک روغن کسی صابن میں ڈال دیا جائے تو اس کے پاک ہونے کا فتوی دیا جائے گا، کیونکہ اس میں تغیر واقع ہو گیا جو امام محمد کے نزدیک پاک کرنے کا ذریعہ ہے اور عموم بلوی کی صورت میں اسی پر فتوی دیا جائے گا۔ اسی سے یہ مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ اگر کوئی انسان یا کتا صابن کی ہانڈی میں گر کر صابن بن جائے تو حقیقت کے تبدیل ہو جانے کی وجہ سے وہ ہانڈی پاک ہوگی۔ ابن عابدین کہتے ہیں: علت امام محمد کے نزدیک تغیر اور حقیقت کی تبدیلی ہے اور عموم بلوی کے پیش نظر فتوی اسی پر دیا جائے گا۔ اس علت کا تقاضا یہ ہے کہ اس حکم کو صابن کے ساتھ خاص نہ کر کے اس میں ہر اس چیز کو شامل کیا جائے جس میں حقیقت بدل جاتی ہو اور جس میں ابتلاء عام ہو جیسا کہ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر شراب منجمد ہو جائے تو وہ نشہ کے زائل ہو جانے کی بنا پر پاک ہوگی، اسی طرح ان کے نزدیک ناپاک چیز کی راکھ پاک ہے، کیونکہ آگ اسے پاک کر دیتی ہے۔ دسوقی کہتے ہیں: اس حکم میں دونوں صورتیں برابر ہیں خواہ آگ نے نجاست کو پوری طرح جلایا ہو یا

اسے پوری طرح نہ جلایا ہو، لہذا نجس لید سے پکائی گئی روٹی پاک ہے اگر چہ اس سے کچھ راکھ چپکی ہوئی ہو، ایسی روٹی کے کھانے کی صورت میں منہ دھونے سے پہلے نماز پڑھنا درست ہے نیز نماز کی حالت میں اسے نمازی اپنے ساتھ رکھ بھی سکتا ہے۔ ابن عابدین کی عبارت ختم ہوئی (حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۲۱۰، ۲۱۷، ۲۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۵۷،۵۲ بحوالہ الموسوعۃ الفقہیہ الکویتیہ)۔

علامہ حصکفی الدر المختار میں کہتے ہیں:

''ناپاک تیل اگر صابن بن جائے تو وہ پاک ہے، ابتلاء عام کی صورت میں اسی پر فتوی دیا جائے گا جیسے اس تنور میں روٹی پکانے میں کوئی حرج نہیں جس پر ناپاک پانی چھڑکا گیا ہو، اسی طرح وہ ناپاک مٹی جس کو آگ میں ڈال کر اس سے پیالہ بنایا جائے، پاک ہوگی بشرطیکہ پکانے کے بعد اس میں نجاست کا اثر ظاہر نہ ہو... گندی راکھ ناپاک نہیں ہوگی ورنہ تمام شہروں میں روٹی کا ناپاک ہونا لازم آئے گا، نہ وہ نمک کی کان ناپاک ہوگی جس میں گدھا یا خنزیر گر جائے، نہ وہ غلاظت ناپاک ہوگی جو کسی کنویں میں گر کر کالی بدبودار مٹی بن جائے، کیونکہ اس صورت میں عین بدل چکا ہے'' (ملاحظہ ہو: الدر المختار مع رد المحتار ۱ر ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۲۶)۔

محقق ابن عابدین کہتے ہیں:

''یہ جان لو کہ امام محمد کے نزدیک علت تغیر اور حقیقت کی تبدیلی ہے، نیز یہ کہ ابتلاء عام کے پیش نظر فتوی اسی پر دیا جائے گا، لہذا کھجور کا شیرہ جو اس کے خشک ہونے کی صورت میں ناپاک تھا اگر پکا دیا جائے تو پاک ہوگا، اسی طرح اگر ناپاک تل آٹا بن جائے تو وہ پاک ہوگی۔ میں کہتا ہوں: کھجور کے شیرہ میں حقیقت تبدیل نہیں ہوئی، کیونکہ وہ ایسا جوس ہے جو پکانے کی وجہ سے جم گیا، یہی حال تل کا ہے جب وہ پرانا ہو جاتا ہے اور اس کا روغن اس کے اجزاء میں مل جاتا ہے تو اس کے صرف وصف میں تغیر واقع ہوتا ہے جیسے دودھ جو پنیر بن جائے، گیہوں جو آٹا بن جائے، آٹا جو روٹی بن جائے برخلاف اس شراب کے جو سرکہ میں تبدیل ہو جائے یا اس گدھے

کے جونمک کی کان میں گرکر نمک بن جائے یا پاخانہ کے جورا کھ یا کالی بدبودار مٹی میں تبدیل ہوجائے۔ ان مثالوں میں ایک حقیقت دوسری حقیقت میں تبدیل ہوئی صرف وصف نہیں بدلا .....ابتلائے عام ہی وہ علت ہے جس کی بناپر عین کی تبدیلی کی وجہ سے کسی چیز کے پاک ہونے کے قول کو اختیار کیا جاتا ہے'' (ملاحظہ ہو: ردالمحتار ار ۲۲۶، ۲۳۶)۔

ابن عابدین کہتے ہیں:

''یہ خیال نہ کرو کہ ہر وہ چیز جسے تم آگ میں ڈال دو، پاک ہوجائے گی جیسا کہ مجھے معلوم ہوا ہے کہ بعض لوگ یہی سمجھتے ہیں۔ ایسا نہیں ہے، بلکہ مقصود یہ ہے کہ جس چیز کی ناپاکی یا اس کا اثر آگ کے ذریعہ تبدیل ہوجائے وہ پاک ہوجائے گی، اسی لئے ''منیہ'' وغیرہ میں ''چند مقامات'' کی قید ہے'' (ردالمحتار ار ۲۲۵، نیز دیکھئے: شرح منیۃ المصلی ر ۱۷۷)۔

معاصر علماء میں سے شیخ ڈاکٹر وہبہ زحیلی فرماتے ہیں:

''خلاصہ یہ ہے کہ شافعیہ اور حنابلہ نے پاک کرنے والی اشیاء میں اس پہلو پر غور کیا کہ شارع کا مقصود زیادہ مکمل طریقہ پر کس چیز سے پورا ہوتا ہے جب کہ حنفیہ نے ان اشیاء کے سلسلہ میں توسع سے کام لیا اور بعض اوقات مالکیہ بھی ان کے ہم خیال ہوگئے۔ عملی صورت حال، لوگوں کی ضرورت اور ان کا دستور یہ سب کے سب حنفیہ کے مسلک پر عمل کی تائید کرتے ہیں''

(الفقہ الاسلامی وادلتہ از شیخ ڈاکٹر وہبہ زحیلی ار ۹۳)۔

شیخ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاوی میں اسے ثابت کیا ہے کہ نجاست کی تبدیلی سے اس کی ناپاکی اور اس کی حقیقت زائل ہوجاتی ہے، لہذا تبدیلی کے بعد اس کی نجاست کا حکم باقی نہیں رہے گا اور وہ پاک ہوجائے گی (حوالہ مذکور ار ۹۲)۔

فقہاء کی مذکورہ بالا عبارتوں سے مندرجہ ذیل باتیں معلوم ہوئیں:

اول: تمام علماء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اگر شراب سرکہ میں تبدیل ہوجائے تو وہ

پاک ہوگی اور اسے مال متقوم قرار دیا جائے گا، جس کا کھانا، پینا، معاملہ کرنا اور مختلف طریقوں سے اس سے فائدہ اٹھانا جائز ہوگا۔ اس کی دلیل وہ حدیث نبوی ہے جو صراحتاً اس پر دلالت کرتی ہے اور جس کا ذکر پہلے ہو چکا۔

دوم: امام ابو یوسفؒ کو چھوڑ کر بقیہ فقہاء حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مختار یہ ہے کہ ماہیت کی تبدیلی تمام اشیاء کے احکام میں موثر ہوگی، لہذا ماہیت کے تغیر سے نجس عین چیز پاک ہوجائے گی، اسی طرح اس کے برعکس صورت میں شئی کے نجس ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔ ان حضرات کا استدلال نطفہ اور اس کے مضغہ میں تبدیل ہونے اور شراب اور اس کے سرکہ میں تبدیل ہونے سے ہے۔ اسی طرح انہوں نے دباغت کے بعد مردار کی کھال کے پاک ہونے سے بھی استدلال کیا ہے جس کی دلیل نبی ﷺ سے مروی احادیث میں موجود ہے (دباغت کے سلسلہ میں بہت سی احادیث مروی ہیں، ان ہی میں سے ایک نبی ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "أيما إهاب دبغ فقد طهر" (جس کھال کو بھی دباغت دے دی جائے وہ پاک ہے)، اس کی روایت ترمذی نے اپنی سنن میں حضرت ابن عباس کے حوالہ سے کی ہے۔ حدیث نمبر یہ ہے: ۱۷۲۸، اسی حدیث کی روایت مسلم نے ان الفاظ میں کی ہے: "إذا دبغ الإهاب فقد طهر" (جب کھال کو دباغت دے دی جائے تو وہ پاک ہوجائے گی)، حدیث نمبر یہ ہے: ۳۶۶)۔

سوم: شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مختار یہ ہے کہ ماہیت کی تبدیلی اشیاء کے حکم میں موثر نہ ہوگی اور تبدیل ہونے والی چیز حکم میں اپنی اصل کے تابع ہوگی۔ ان حضرات نے اس سلسلہ میں اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں غلاظت کھانے والے جانور کا گوشت کھانے اور اس کا دودھ استعمال کرنے سے منع کیا گیا ہے (اس حدیث کی روایت احمد، ابوداؤد اور ترمذی نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے)۔

البتہ حنابلہ نے ایک مسئلہ کا استثناء کیا ہے اور یہ علقہ کی مضغہ میں تبدیلی ہے۔

اسی طرح صاحب المغنی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ تبدیلی ان تمام کے نزدیک

احکام میں موثر ہوگی۔ یہ ایک ہی قول ہے جو ظاہر مذہب کے خلاف ہے۔ ظاہر مذہب ان کے نزدیک پہلا قول ہے اور وہ یہ کہ ماہیت کی تبدیلی اشیاء کے حکم میں موثر نہیں ہے، نیز یہ کہ امام احمد بن حنبل نے ایسے تنور میں روٹی پکانے سے منع فرمایا ہے جس میں خنزیر بھونا گیا ہو۔

فقہاء کی عبارات پر تبصرہ

اپنی رائے کا ذکر کرنے سے پہلے ہم فقہاء کے استدلالات اور ان کی مذکورہ آراء پر ایک سرسری نظر ڈالنا چاہیں گے تاکہ ان مختلف آراء اور استدلالات کے درمیان موازنہ کرسکیں اور ہمیں موضوع سے متعلق مختلف اشیاء کے حکم کے بارے میں اپنی رائے ظاہر کرنے میں آسانی ہو:

ہم کہتے ہیں: شراب اور سرکہ ایک جیسی چیزیں ہیں، ان کا حکم نشہ کے وصف کے بدلنے سے بدل جائے گا۔ علماء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اگر شراب سرکہ میں تبدیل ہوجائے تو وہ پاک ہوجائے گی۔ شاید اگر سرکہ کی پاکی سے متعلق حدیث مذکور نہ ہوتی تو اس میں بھی اختلاف واقع ہوتا، اس لئے کہ شراب اور سرکہ میں فرق (واللہ اعلم) صرف نشہ پیدا کرنے کی قوت ہی ہے، اس کے علاوہ ان دونوں کے درمیان کوئی زیادہ فرق نہیں ہے۔ لہذا جب کبھی ایک ہی جیسی چیزوں میں تغیر واقع ہو اور ان کی حقیقت تبدیل ہو تو مناسب یہ ہے کہ ان کا حکم بھی تبدیل ہو۔ ظاہر یہ ہے کہ سرکہ ایک سیال چیز ہے، لوگ اسے بھی ایک مشروب کے طور پر پیتے ہیں اور کسی چیز کا سیال ہونا اور بطور خاص اس کا مشروب ہونا احتیاط کا متقاضی ہے۔ قرین صواب اس کا ممنوع ہونا ہے۔ اس کے باوجود اس کے پاک ہونے اور وصف کی تبدیلی سے اس کے حکم کے بدلنے کے سلسلہ میں نص وارد ہے، علاوہ ازیں یہ حدیث ابتلاء عام کی وجہ سے اس کے پاک ہونے کے سلسلہ میں وارد نہیں ہوئی ہے، کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ اگر کسی چیز میں ابتلاء عام ہو تو اس کے بارے میں حکم تخفیف اور آسانی کا ہوگا بشرطیکہ وہ کسی واضح شرعی دلیل سے متصادم نہ ہو۔ یہاں شراب

سے متعلق حدیث زیر بحث موضوع کے سلسلہ میں صریح اور واضح دلیل شمار کی جائے گی خصوصاً اس دور میں جب کہ اس طرح کی اشیاء میں ابتلاء عام کی صورت پیدا ہوگئی ہے۔

ہماری اس بات کی تائید ابن قدامہ حنبلی کی مندرجہ ذیل عبارت سے ہوتی ہے:

''اس سے یہ مسئلہ تخریج کیا جائے گا کہ تبدیل شدہ شراب، دباغت دی گئی مردار کی کھال اور روک کر رکھے گئے غلاظت کھانے والے جانور پر قیاس کرتے ہوئے تبدیلی کے ذریعہ تمام ناپاک چیزیں پاک ہوجائیں گی''۔

ہم یہ کہتے ہیں کہ اس عبارت میں مذکور علت ابتلاء عام کی صورت میں متدل قرار پاسکتی ہے اور یہ بات کہ امام احمد نے ایسے تنور میں روٹی پکانے سے منع فرمایا ہے جس میں سور بھونا گیا ہو، شیخ ابن قدامہ کی اس صریح عبارت کے بعد عمومی احوال کے لئے دلیل نہیں بن سکتی ہے، کیونکہ امام احمد کا یہ قول اس حکم کے بارے میں صریح نہیں ہے اور دونوں نظائر میں مکمل مناسبت بھی نہیں پائی جاتی بطور خاص اس میں ابتلاء عام کا تحقق نہیں ہوتا۔

اسی طرح حنابلہ علقہ کے مضغہ میں تبدیل ہونے کی صورت میں حنفیہ اور مالکیہ کے ہم خیال ہیں، البتہ ان کے نزدیک علت حنفیہ اور مالکیہ کی ذکر کردہ علت سے مختلف ہے، لیکن ہمارے نزدیک واضح یہی ہے کہ علقہ میں موثر علت بعینہ وہی علت ہے جس کا ذکر حنفیہ اور مالکیہ نے کیا ہے، حنابلہ نے جو پہلو ذکر کیا ہے اس طرح کی چیز علت شمار نہیں کی جاتی بلکہ اس میں ایک مستقل علت کے ذکر کی ضرورت باقی رہتی ہے اور یہ وہی علت ہے جس کا ذکر حنفیہ اور مالکیہ نے کیا ہے، ایسا کیوں نہ ہو؟ پاک مضغہ بعینہ وہی علقہ ہے جو ناپاک ہے، اسی طرح سرکہ بعینہ وہی شراب تو ہے جو ماہیت کی تبدیلی کے بعد پاک ہوگئی ہے۔ علاوہ ازیں حنابلہ نے جو نظیر پیش کی ہے وہ علقہ کے مسئلہ سے کلی طور پر ہم آہنگ بھی نہیں ہے۔

یہاں ہم یہ بھی ذکر کردیں کہ شافعیہ نے غلاظت کھانے والے جانور کے گوشت

کھانے کی ممانعت سے متعلق حدیث سے جو اپنے مسلک پر دلیل قائم کی ہے وہ ان کی رائے کی دلیل بننے کے کافی نہیں ہے۔ اس طرح کے نظائر اور دلائل اس کے برعکس صورتوں میں بھی پائے جاتے ہیں، کیونکہ غلاظت کھانے والے جانور کو اگر کچھ دنوں کے لئے روک لیا جائے تو وہ اپنی اصل یعنی حلت کی طرف لوٹ آتا ہے۔

جہاں تک علماء حنفیہ اور مالکیہ کے اس قول کا تعلق ہے کہ خنزیر اور کتا اگر نمک کی کان یا صابن کی فیکٹری میں گر جائیں تو ان کا حکم تبدیل ہو جائے گا اور بغیر کسی قید کے ان دونوں کو پاک نمک یا پاک صابن کے حکم میں شمار کیا جائے گا تو یہ محل نظر ہے (واللہ أعلم)۔

یہ قول سرکہ، مضغہ اور دباغت شدہ کھال میں موجود علت سے ہم آہنگ نہیں ہے، کیونکہ شراب اور سرکہ میں تبدیل ہونے والا جوس، پاکی میں تبدیل ہونے والی ناپاک کھال، روکنے کے بعد حلت کی اصل کی طرف لوٹ آنے والا وہ جانور جو غلاظت کھاتا ہو، اسی طرح مضغہ میں تبدیل ہونے والا علقہ، ان تمام اشیاء میں ایک حقیقت دوسری حقیقت میں تبدیل ہوئی ہے اور اس کے ساتھ ہی ان میں ایک نیا وصف بھی پیدا ہوا ہے۔ اس کے علاوہ پہلی دو چیزوں سرکہ اور دباغت شدہ کھال کے بارے میں شرعی نص بھی وارد ہوئی ہے۔ علماء حنفیہ اور مالکیہ کے اس قول کے محل نظر ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ مثال کے طور پر خنزیر یا کتے یا انسان کے نمک کی کان یا صابن کی فیکٹری میں گرنے میں ابتلاء عام کی شدت متصور نہیں ہے، کیونکہ اگر نمک کی کان میں کتے یا گدھے یا خنزیر کے گرنے کے باوجود ہم نمک کے پاک ہونے کی رائے اختیار کریں تو اشیاء کو ناپاک قرار دینے کا دروازہ بند ہو جائے گا اور کوئی چیز ممنوع نہیں رہ جائے گی، اس میں کوئی شبہ نہیں کہ نمک کی کان میں اس طرح کے جانوروں کے گرنے سے نمک کم سے کم ناپاک تو قرار پائے گا اور مناسب یہی ہوگا کہ اس نمک کا کھانا ناجائز قرار دیا جائے۔ یہ بات معلوم ہے کہ نمک ماکولات کے باب سے ہے۔ ہمیں یہ بات بہت پسند آئی کہ محقق ابن عابدین حنفی رحمۃ اللہ علیہ

نے اس رائے کا جائزہ لیا ہے کہ کھجور کا پکایا جانے والا شیرہ جو خشکی کی حالت میں ناپاک ہو، پکانے کے بعد پاک ہو جائے گا اور انہوں نے یہ رائے ظاہر کی ہے کھجور کے شیرہ میں حقیقت تبدیل نہیں ہوتی اور یہ کہ وہ ایک جوس ہے جو پکانے کی وجہ سے جم جاتا ہے۔ یہ بات صاف ہے کہ نمک بھی ایک ایسی ہی چیز ہے جس میں ایک ناپاک چیز مل جاتی ہے جس سے کوئی اختلاف نہیں کرے گا اور اس میں کوئی تبدیلی نہیں پائی جاتی۔

ہمارے نزدیک (واللہ اعلم) راجح یہ ہے کہ نمک میں تبدیلی متحقق نہیں ہوتی اگر چہ مثال کے طور پر خنزیر کی ماہیت تبدیل ہو جائے اور نمک خنزیر کے گرنے کے بعد بھی ناپاک ہی رہتا ہے۔ ہاں اگر مثال کے طور پر خنزیر صابن کی فیکٹری میں گر کر صابن بن جائے تو وہ صابن پاک ہوگا، کیونکہ صابن کے اصل اجزاء دوسری ماہیت میں تبدیل ہو گئے اور تبدیل ہونے والی چیزوں میں خود خنزیر بھی شامل ہے، علاوہ ازیں صابن کھانے اور پینے سے متعلق بھی نہیں ہے اور صابن کی مثال ان اشیاء کی سی ہے جن سے احتراز انسانی زندگی میں ممکن نہیں ہے، لہذا نمک اور صابن دونوں کا حکم مختلف ہوا۔

اس تفصیل سے واضح ہوا کہ حنفیہ اور مالکیہ کی اس رائے کے پس پشت کہ ماہیت کی تبدیلی احکام میں موثر ہے اور ماہیت کی تبدیلی سے حکم بدل جاتا ہے، متعدد شرعی دلائل ہیں۔ اسی طرح حنابلہ اور شیخ محقق ابن تیمیہؒ نے بھی اجمالاً اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے، لہذا جب کسی چیز کی ماہیت میں تبدیلی واقع ہو اور ابتلاء عام کی صورت پیدا ہو جائے اور یہ کسی واضح شرعی دلیل سے متصادم نہ ہو تو اس تفصیل کے مطابق جس کا ذکر ہم آگے کریں گے اس پر فتوی دیا جائے گا۔

خلاصہ بحث اور مسئلہ سے متعلق ہماری رائے

اس موضوع سے متعلق اشیاء بے شمار ہیں، ان کا احاطہ ممکن نہیں، ہم ان میں سے محض

بعض انواع واقسام اوران کے احکام کا ذکر کریں گے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اس طرح کی اشیاء کی دوقسمیں ہیں:

اول: جامداور غیر سیال اشیاء۔

دوم: سیال اور غیر جامد اشیاء۔

ان میں سے ہر ایک قسم یا تو انسان کے کھانے اور پینے سے متعلق ہے یا اس کا تعلق کھانے اور پینے کے علاوہ دیگر استعمالات سے ہے، پھران میں سے ہر چیز یا تو انسانی زندگی کا لازمہ ہےاوراس میں ابتلاء عام کی صورت ہے یاصورت حال ایسی نہیں ہے:

۱- جامداور غیر سیال اشیاء جن کاتعلق کھانے سے نہ ہو بلکہ ان کا استعمال خارجی ہواور ان میں ابتلاء عام ہو، ہر حال میں بلاشبہ پاک ہیں جیسے کہ اگر ناپاک مٹی سے تیار کئے گئے برتن پک جائیں وہ تو تغیر ماہیت کی وجہ سے پاک ہیں، ان کا معاملہ کرنا جائز ہے اور اگر پانی ان چیزوں میں مل جائے تو ناپاک نہ ہوگا، دباغت شدہ کھالوں اور کھالوں سے تیار کئے گئے موزوں اور مشکیزوں کا بھی یہی حکم ہوگا۔

۲-وہ جامد اشیاء جو کھائی نہ جاتی ہوں اور پانی میں ملنے سے سیال ہو جاتی ہوں اوران میں عموم بلوی کی صورت ہو جیسے صابن تو اگران میں نجس اشیاء کے مل جانے کا یقین ہوتو یہ ہر حال میں تغیر ماہیت کی وجہ سے پاک ہیں اوران کا معاملہ کرنا جائز ہے۔اس صورت میں صابن سے نکلنے والا پانی، اسی طرح اس سے ملنے والا پانی بھی بہرصورت پاک ہے۔ یہی حکم ان نجس چیزوں کی راکھ کا بھی ہوگا جن کی ماہیت آگ کے ذریعہ تبدیل ہو جائے، لہذا اگر راکھ پانی میں مل جائے تو وہ ناپاک نہیں ہوگی اور ایسی راکھ کا اوراس سے تیار کی گئی اشیاء کا بیچنا اور خریدنا بلاشبہ جائز ہوگا۔

۳- کھائی جانے والی پاک چیزوں کا حکم خواہ وہ جامد ہوں یا غیر جامد جیسے نمک وغیرہ، اسی طرح اگر گیہوں میں چوہا گرکر مرجائے اور تبدیل ہو جائے، یہ ہے کہ اگران میں کوئی نجس چیز

گر جائے جیسے جانور اوراس کی حقیقت تبدیل ہوجائے تو وہ پاک ہیں لیکن نمک اور آٹے میں ماہیت کی تبدیلی متحقق نہیں ہوتی، لہذا یہ دونوں چیزیں پاک نہیں ہوں گی، ان کا کھانا اور ان کا معاملہ کرنا ناجائز ہوگا، کیونکہ ان کے اصل اجزاء بلا شبہ نجس اشیاء سے ملے ہوئے ہیں اور کسی دوسری ماہیت میں تبدیل نہیں ہوئے ہیں، اس میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ اس طرح کی اشیاء میں عموم بلوی متحقق نہیں ہے، البتہ اگر چوہے کی ایک یا دو مینگنیاں گیہوں میں پڑ جائیں، اسی طرح اگر کوئی معمولی چیز نمک میں گر جائے اور عام حالات میں اس سے احتراز ممکن نہ ہو اور وہ تبدیل ہو جائے تو ایسے نمک اور آٹے کے کھانے میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ اس میں عموم بلوی متحقق ہے۔

۴- کھائی جانے والی جامد اشیاء جیسے پنیر کے ٹکڑے اور وہ ہلکے کھانے جو مختلف اشیاء کے آٹے، دودھ اور چربی سے تیار کئے جاتے ہیں اور عالمی منڈی میں دستیاب ہیں جیسے چاکلیٹ (Chocolate) اور چیونگم (Chuingum) اگر ان میں ناپاک اجزاء مل جائیں تو یہ اشیاء عام حالات میں پاک ہیں، البتہ اگر ان اشیاء میں سے کسی متعین شی کے بارے میں یقینی طور پر یہ ثابت ہو جائے کہ اس میں نجس اجزاء ملے ہوئے ہیں تو ایسی صورت میں اس اختلاط کی وجہ سے یہ چیزیں ناپاک ہوں گی۔ کیونکہ عام حالات میں ان اشیاء کا پاک ہونا تغیر ماہیت کے متحقق ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اپنی اصل یعنی اباحت کے حکم پر باقی رہنے کی وجہ سے ہے اور یقین شک کی بنا پر زائل نہیں ہوتا۔

۵- جامد اشیاء جن میں تغیر متصور ہے جیسے صابن ان میں معمولی تغیر واقع ہوتا ہے اور کوئی بڑی تبدیلی نہیں ہوتی، ظاہر یہ ہے کہ اگر اس طرح کی چیزوں میں نجس اجزاء مل جائیں اور ان کے بارے میں یقینی علم حاصل ہو جائے تو وہ پاک ہوں گی اور ابتلاء عام کی شدت کی وجہ سے ان کا کھانا اور ان کا معاملہ کرنا جائز ہوگا۔ جہاں تک سیال دواؤں کا تعلق ہے تو اگر وہ نشہ آور شراب کی طرح ہوں تو ان کا پینا اور معاملہ کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ نبی ﷺ نے شراب کے

ذریعہ علاج کرنے سے منع فرمایا ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "انہا داء لیس بدواء" (صحیح بخاری، کتاب اللباس، حدیث نمبر: ۵۸۳۹) (یہ بیماری ہے نہ کہ علاج)، البتہ اگر تھوڑی نشہ آور دیگر پاک سیال چیزوں سے مل جائے اوران کی دوا تیار کرلی جائے نیز دیگر پاک اجزاء کے غلبہ کی وجہ سے نشہ پیدا کرنے کی قوت زائل ہوجائے تو ایسی صورت میں ان دواؤں کے استعمال کی گنجائش ہے بشرطیکہ دوسری پاک دواؤں کے حصول میں کامیابی نہ ملے۔ یہ جواز ابتلاء عام، نیز اس وجہ سے ہے کہ ماہیت میں معمولی تبدیلی واقع ہوئی ہے۔ایسی دوا کا معاملہ کرنا جائز ہے،لیکن دوا کے طور پر ان کے استعمال کی حد سے آگے بڑھ کر ایسی اشیاء کا کھانا اور پینا عام حالات میں جائز نہیں ہوگا اور نہ ان کا معاملہ کرنا ہی درست ہوگا، البتہ ہمارے نزدیک علاج اور معاملہ سے ہٹ کر ان کے خارجی استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے، یہ الگ بات ہے کہ زیادہ بہتر احتیاط ہی ہے۔

۶- ناپاک سیال اشیاء یا مشروبات جو پاکی میں تبدیل ہوجائیں جیسے شراب سرکہ بن جائے، یہ بلاشبہ ماہیت کی تبدیلی کی بنا پر پاک ہیں، اس کی دلیل صریح حدیث ہے، ان کا پینا، معاملہ کرنا اور مختلف طریقوں سے ان سے استفادہ کرنا جائز ہے۔

۷- جو مشروبات اصلاً پاک اور غیر نشہ آور ہیں اگر ان میں ناپاک اجزاء کے مل جانے کا شک ہوجائے جیسے عالمی منڈی میں رائج مشروبات تو ان میں بھی تغیر ماہیت متحقق نہیں ہوتا ہے لیکن عام حالات میں ان اشیاء کے پاک ہونے، ان کے جائز ہونے اوران سے معاملات کے درست ہونے ہی کا حکم لگایا جائے گا، کیونکہ قاعدہ ہے: "الیقین لا یزول بالشك" (یقین شک کی بنا پر زائل نہیں ہوتا)۔

مختصر مقالات:

استہلاک عین کے بعد مرتب ہونے والے احکام

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی ☆

۱، ۲- حقیقت کا بدلنا، ایک معروف تجرباتی، گویا بدیہی اور مشاہداتی تغیر ہے، جس سے کسی چیز کی اصل خاصیت و تاثیر میں بسا اوقات رنگ، بو اور مزے میں بھی بہت نمایاں فرق ہو جاتا ہے جسے جاننے اور اس کے ادراک کے لئے بس حواس کی درستگی اور ذوق سلیم کی موجودگی کی ضرورت ہے۔

صرف رنگ و بو میں یا ان جیسے دوسرے عوارض میں تبدیلی آ جانا حقیقت کا بدلنا نہیں ہے، مثلاً خنزیر یا حمار، جو گوشت پوست وغیرہ کا مجموعہ ہوتا ہے، کا بدل کر نمک یا صابن بن جانا یعنی جماد ہو جانا۔ ظاہر ہے کہ یہ تبدیلی ہر صحیح الحواس وسلیم العقل، حتی کہ بچہ بھی محسوس کر لیتا ہے۔ اسے فقہی زبان میں ''انقلاب العین'' کہا جاتا ہے، علامہ شامیؒ نے ماتن کے قول ''انقلاب العین'' کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے: ''لأن الشرع رتب وصف النجاسة على تلك الحقيقة و تنتفى الحقيقة بانتفاء بعض أجزاء مفهومها فكيف بالكل فا ن الملح غير العظم واللحم فا ذا صار ملحاً ترتب حكم الملح، ونظيره فى الشرع النطفة نجسة ..... و تصير مضغة فتطهر والعصير طاهر فيصير خمرا فينجس

☆ استاذ تفسیر وحدیث دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ۔

و يصير خلا فيطهر فعرفنا أن الاستحالة تستتبع زوال الوصف المرتب عليها" (۱/ ۲۷) علامہ موصوف نے اسی کو "هو المختار" کہا ہے۔

۳- اوپر (نمبر ۱۔۲ کے تحت) مذکورہ تفصیلات سے اس سوال (نمبر ۳) کا جواب بھی نکل آتا ہے، وہ یہ کہ صرف کچھ خصوصیات کے برقرار رہنے کے باوجود بھی حقیقت (اور نتیجتاً حکم) میں تغیر ہو جانا بعید نہیں، بشرطیکہ جوہری وصف یعنی اصل خصوصیت یا خصوصیات میں بنیادی تبدیلی آجائے، مثلاً شراب کے سرکہ بن جانے (اسی طرح بالعکس صورت میں بھی) سیلان رقت، بلکہ بہت حد تک رنگ جیسے اوصاف عموماً برقرار رہتے ہیں، مگر چونکہ اصل خاصیت اور جوہری وصف سکر، بدل جاتا ہے، اس لئے حقیقت بدل جاتی ہے اور اسی وجہ سے حکم میں بھی تبدیلی آجاتی ہے۔

۴- فقہاء کی عبارات سے بظاہر فرق نہیں معلوم ہوتا، کیونکہ وہ جہاں ایک طرف "قذر" کو "رماد" بن جانے اور خنزیر کے نمک ہو جانے کی مثالیں دیتے ہیں وہیں حمار کے نمک یا صابن ہو جانے کا حکم بھی یہی بیان کرتے ہیں، یعنی جو حکم خنزیر کے نمک بن جانے کا (دیکھئے حوالہ بالا ۱/ ۲۷)، "لا يكون نجسا رماد قذر و‌ا لا لزم نجاسة الخبز..... ولا ملح كان حمارا و خنزيرا"۔

۵- اسباب کی تحدید کرنا مشکل ہے، یہ دراصل عملی، مشاہداتی، تجرباتی چیز ہے، محض عقلی اور قیاسی نہیں، سوالنامہ میں جو اسباب ذکر کئے گئے ہیں وہ بھی ہو سکتے ہیں اور ان کے علاوہ بھی، بلکہ بعض مرتبہ محض قدرتی اسباب، تغیر حقیقت کا موجب ہو جاتے ہیں، مثلاً نطفہ کا علقہ، اور علقہ کا مضغہ بننا۔

۶- بنیادی سبب اور اصل وجہ حقیقت کا بدلنا ہے، چنانچہ علامہ شامی بصراحت فرماتے ہیں: "ا ن العلة عند محمد رحمه الله هي التغير وانقلاب الحقيقة و أنه يفتى به"

(ردالمحتار مع درالمختار ۱/ ۲۱۰ مکتبہ نعمانیہ، دیوبند)۔

اس لئے اگر حقیقت نہیں بدلتی تو حکم میں تبدیلی نہیں ہوسکتی ہے، بنا بریں فلٹر کرنے یا کشید کرنے کا حکم معلوم ہوسکتا ہے۔

نوٹ

اگر فلٹر کرنے یا کشید کرنے کو بخار، (یا بخار کے مشابہ) کہنا درست ہوتو اس کا حکم کتب فقہ میں مذکور ہے، وہ یہ ہے: "**وما يصيب الثوب من بخارات النجاسة، قيل ينجسه وقيل لا وهو الصحيح، وأما النوشادر المستجمع من دخان النجاسة فهو طاهر**" (ردالمحتار ۱/ ۲۱٦)۔

اسی سوال کے تحت یہ بھی مذکور ہے کہ گندے پانی کو گندگی سے الگ کردینے سے کیا پانی پاک ہوئے گا؟

اس بارے میں اگر چہ کوئی صریح جزئیہ تو راقم کی نظر سے گزرنا یادنہیں، البتہ حدیث نبوی ﷺ (جوسنن میں ملتی ہے: "**الماء طهور لا ينجسه شئ**" (ابوداؤد، ترمذی) کے ذیل میں بعض کبار اساتذہ حدیث شریف کی تقاریر سے معلوم ہوتا ہے، اصل بات یہ ہے کہ پاک پانی کے اجزاء میں نجاست کے اجزاء (پانی میں نجاست پڑ جانے سے) مخلوط ہوجاتے ہیں، اس طرح ناپاک پانی کے استعمال کرنے سے پانی کے ساتھ نجاست کے اجزاء بھی مستعمل ہوجاتے ہیں، اس لئے ایسے پانی سے طہارت حاصل نہیں ہوتی بلکہ نجاست سے تلوث کی بناپر وہ جگہ یا چیز بھی ناپاک ہوجاتی ہے، جہاں یہ پانی لگ گیا، ورنہ خالص پانی تو ناپاک ہوتا ہی نہیں، علامہ کشمیریؒ کی درسی تقریر ترمذی "العرف الشذی" کی حسب ذیل عبارت سے بھی یہ مستفاد ہوتا ہے: "**أی الماء طهور لا يبقى نجسا أبدا بحيث لا يكون بطهارته سبيل، فإن هذا التعبير**

أقرب ا لی لفظ الحدیث(العرف الشذی ار ۲۸ مطبوعہ مع تقریر ترمذی وغیرہ ناشر اشرفی بکڈپو، دیوبند)۔

اس سے یہ بھی نکلتا ہے کہ اگر پانی سے گندگی کے اجزاء نکل جائیں یا نکال دیئے جائیں تو پانی پاک ہو جائے گا۔ نیز کنویں سے نجاست نکالنے اور اسے پاک کرنے کے جو مسائل عام طور پر کتبِ فقہ میں ملتے ہیں ان میں بعض سے اس سوال کا بھی جواب ملنے پر کچھ مدد مل سکتی ہے، واللہ أعلم۔

۷- استہلاک، قلب ماہیت کو مستلزم نہیں، اگر ناپاک جزء کی حقیقت نہیں بدلتی تو وہ مجموعہ (پاک وناپاک سے مخلوط) ناپاک ہی رہے گا، بعض یونانی دواؤں کے استعمال کا ممنوع ہونا بصراحت معتبر کتب فقہ میں ملتا ہے، یہ اس کا شاہد عدل ہے، اسی وجہ سے الکحل ملی ہوئی دواؤں کے بلاضرورت استعمال کو متعدد مستند فقہاء نے ممنوع قرار دیا ہے۔

۸- ایسے صابن کی طہارت کا صریح حکم کتبِ فقہ میں ملتا ہے، مثلاً شامی میں ہے: "ویطهر زیت تنجس بجعله صابونا، به یفتی"۔ متن کی مذکورہ عبارت کی شرح کرتے ہوئے علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں: "وعلیه یتفرع مالو وقع ا نسان أو کلب فی قدر الصابون فصار صابونا یکون طاهرا کتبدل الحقیقة..... ثمّ اعلم أن العلة عند محمد هی التغیر وانقلاب الحقیقة وأنه یفتی به"(ار ۲۰)۔

۹- دم مسفوح چونکہ نجاست حقیقی ہے، اس لئے اس کے پاک ہونے کی، اسی طرح اس کی بیع وشراء کے جواز کی شرعاً کوئی گنجائش نہیں۔

۱۰- جلاٹین بن جانے سے اگر ناپاک اشیاء کی حقیقت بدل جاتی ہے تو پاک ہو جانے کی وجہ سے اس کا استعمال جائز ہوگا، اس فن کے بعض ماہرین نے راقم کو جنوبی افریقہ میں، جلاٹین بنانے کے ایک کارخانہ میں لے جا کر مشینوں کے ذریعہ اس کے بننے، بنانے کے مختلف مدارج اور جن چیزوں سے بنتا ہے ان کا مشاہدہ کروایا اور بتایا کہ اس طریقہ سے (جلاٹین

بن جانے سے) حقیقت بدل جاتی ہے اور پچھلے اثرات (جن ناپاک اشیاء سے یہ بنتا ہے اس کے اثرات) بالکل ختم اور تبدیل ہو جاتے ہیں۔

لیکن وہاں کے بعض علماء کا کہنا یہ ہے کہ حقیقت نہیں بدلتی، اگر حقیقت نہیں بدلتی تو ناپاک اشیاء سے تیار شدہ مال پاک نہیں ہوگا، اس لئے اس کے استعمال کا حکم بھی دیگر ناپاک اشیاء کے استعمال جیسا ہوگا۔ واللہ اعلم

انقلاب ماہیت کا مسئلہ

مولانا زبیر احمد قاسمی ☆

انقلابِ ماہیت یا تحول عین اور استحالہ شئ کی شرعی حقیقت متعین کرنے میں ہمارے خیال کے مطابق فقہاء کرام کی ان بحث وتحقیق سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، جو کتب فقہ کے مختلف ابواب میں پائے جاتے ہیں۔

اور جہاں تک میں نے غور کیا ہے تو یہی محسوس ہوتا ہے کہ انقلابِ ماہیت اور تحول عین میں اصل دخل شئ کے حکم واثر کے زوال کو حاصل ہے، اگر کوئی شئ کسی بھی وجوہ واسباب کے بنا پر اپنا اصل حکم واثر باقی نہ رکھ سکے تو کہا جاسکتا ہے کہ وہ شئ اپنی ماہیت کو کھو کر کوئی دوسری چیز بن چکی ہے، یعنی انقلابِ ماہیت اور تحول عین ہو چکا ہے۔

مثلاً اپنی جگہ یہ طے شدہ مسئلہ ہے کہ ماء مطلق کا حکم واثر یہ ہے کہ وہ نجاست حکمیہ کو زائل کر کے انسان کو پاک کردیتا ہے، گویا پانی کا حکم واثر اس کا مطہر ہونا ہے، اب اگر پانی کسی بھی بنا پر اپنے اس وصف تطہیر اور دافع حدث ہونے کے اثر سے محروم ہوجائے تو "زوال الأثر يدل على زوال المؤثر" کے مسلمہ اصول کے مطابق یہی کہا جائے گا کہ یہ پانی پانی نہ رہا کچھ اور بن گیا اور یہی تحول عین اور استحالہ شئ کہلاتا ہے۔

اب فقہاء کرام نے جیسی بحث اور جتنی تفصیلات ''باب المیاہ'' کے تحت کی ہیں، ان

☆ ناظم جامعہ عربیہ اشرف العلوم کنہواں سیتامڑھی (بہار)۔

بحث و تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ پانی کے اثر یعنی اس کے وصف تطہیر کا زوال مختلف صورتوں میں ہوجاتا ہے۔

الف- مثلاً اگر کیلے کے درخت اور انگور وغیرہ کی بیلیں ماء مطلق کو اپنے اندر جذب کرلیں اور اس انجذاب کے بعد جسے فقہاء کمال امتزاج اور تشرب نبات سے تعبیر کرتے ہیں، اگر اس درخت اور بیلوں کو نچوڑ کر جمع کرلیا جائے تو یہ پانی ماء مطلق نہ ہوکر اپنے اثر وصف تطہیر سے محروم ہی رہتا ہے، گویا یہ پانی پانی نہیں بلکہ درخت وبیل کا عرق ہی کہلاتا ہے۔

ب- اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ اگر ماء مطلق میں کوئی پاک چیز ڈال کر پکایا جاتا ہے جس کا مقصد پانی کی صفائی وتنظیف کے سوا کچھ اور ہوتا ہے تو گو بعض صورتوں میں فقہی اصطلاح و تعبیر کے مطابق پانی اصل حقیقت یعنی رقت وسیلان اور اس کے اوصاف ثلاثہ رنگ و بو مزہ تک باقی بھی رہ جاتے ہیں تاہم محض طبخ وتبدل اسم کے سبب فقہاء اس کو ماء مطلق نہیں کہتے اور اسے رافع حدث نہیں مانتے۔ گو بظاہر یہاں طبخ وتبدل اسم کا بھی یک گونہ تحول عین میں دخل محسوس ہوتا ہے مگر حقیقت یہی ہے کہ اس طبخ وتبدل اسم کے نتیجے میں اس ماء مطلق کا سابقہ اور ذاتی اثر وحکم اور خاصہ یعنی اس کا رافع حدث ہونا ختم ہوجاتا ہے، اور اسی اثر و خاصہ کے زوال کی بنا پر وہ پانی پانی نہیں بلکہ کچھ اور بن جاتا ہے۔

ج- ایسا ہی اگر ماء مطلق میں کوئی جامد وسیال چیز مل کر رل مل جاتی ہے اور پھر یا تو پانی کی رقت وسیلان ختم ہوجائے یا ملنے والی چیز کے دو وصف اور کبھی ایک وصف کا ظہور ہوجائے یا کبھی اس کے اجزاء ومقدار پانی سے بڑھ جائیں گویا پانی مغلوب ہوکر کالمعدوم ہوجائے تو بھی عند الفقہاء پانی کا سابقہ اثر و خاصہ یعنی وصف تطہیر ختم ہوجاتا ہے۔ اور وہ ماءِ مطلق نہیں رہ پاتا، یہاں بھی شئی آخر کے غلبہ کے نتیجے میں جب پانی کا ذاتی اور سابقہ اثر وحکم یعنی وصف تطہیر زائل ہوگیا تو ماء مطلق نہیں کچھ اور کہا گیا۔

د- پھر کبھی کسی شئ کو اگر جلا دیا جاتا ہے جس کے نتیجے میں وہ شئ اپنے تمام سابقہ اور ذاتی اثرات وخصوصیات سے خالی ہوجاتی ہے تو بھی انقلاب ماہیت اور تحول عین ہوجاتا ہے اور اس کا نام اور حکم سب کچھ بدل جاتا ہے، مثلاً قاذورات، نجاست، گوبر، پاخانہ وغیرہ جس کے ذاتی اثرات وخصوصیات یقیناً کچھ اور ہی ہوتے ہیں، جلنے جلانے کے بعد اس کے سارے اثرات و خصوصیات کلیتًا ختم ہوجاتے ہیں اور اس کا نام راکھ یا کچھ اور ہوجاتا ہے جس کا حکم شرعی بھی بدل جاتا ہے اور پاک سمجھا جاتا ہے۔

ھ- اسی طرح کبھی طول مکث اور مرورِ زمانہ کے نتیجے میں بھی جب کسی شئ کا ذاتی اثر وخاصہ زائل ہوجاتا ہے تو انقلابِ ماہیت اور تحول عین ہوجاتا ہے۔ اسی کی مثال ''ہر چہ در کانِ نمک رفت نمک شد'' والے حمار وخنزیر ہیں، کنویں میں گر کر بعد مدت کیچڑ بن جانے والے قاذورات ہیں، ''النجاسة إذا دُفنت في الأرض و ذهب أثرها'' اور انسانی لاشیں بھی ہیں جو مرورِ زمانہ کے بعد مٹی بن جاتی ہیں وغیرہ وغیرہ۔

خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے غور وتدبر کے بعد جو حقیقت منقح اور ہمارے لئے واضح ہوتی ہے وہ یہی ہے کہ انقلاب ماہیت اور تحول عین میں اصل دخل وہی شئ کے اپنے سابقہ حکم واثر اور خاصے کے زوال ہی کو ہے، خواہ اسکے اسباب کچھ بھی ہوں: سوکھنا، سُکھانا، جلنا جلانا، ملنا ملانا، پکنا پکانا، یا ایک مدت مدید کا گذرنا گذارنا اور دفنانا، ان تمام تصریحات کے لئے دیکھئے: درمختار وشامی ۱/ ۲۱۰- ۲۲۱، بدائع الصنائع ۱/ ۸۵ وغیرہ۔

ان تمہیدی اور اصولی گفتگو کے بعد ضابطہ کا جواب سلسلہ وار یہ ہے:

۱- مندرجہ بالا تمہیدی معروضات وتفصیلات کی روشنی میں میرا خیال یہی ہے کہ شئ کی حقیقت و ماہیت اس وقت تک ہرگز بدلی ہوتی نہیں کہی جاسکتی، خواہ اس میں کتنے ہی قسم کے تغیرات ہوچکے ہوں، جب تک ان تمام تغیرات کے باوجود شئ کا ذاتی اثر اور بنیادی خاصہ

باقی رہے۔

۲- انقلاب ماہیت، استحالہ عین اور تحول شئی کا مطلب صرف یہ ہے کہ اس میں تمہیدی سطور کے اندر مندرجہ اسباب میں سے کسی بھی سبب سے اس کا سابقہ اثر وحکم اور اس کا بنیادی خاصہ بدل جائے، خواہ بنیادی عناصر رنگ وصورت اور مزہ وغیرہ سب کے سب بدل جانے سے یا کسی ایک ہی کے بدلنے سے۔

۳- اگر شئ میں مختلف تبدیلیوں کے باوجود اس شئ کا اپنا اثر وخاصہ اب تک باقی وموجود ہے تو تحول عین نہیں ہوا، اس پر سابقہ حکم لاگو رہے گا۔ لیکن اگر اس ملی ملائی ہوئی چیزوں کے ذاتی اثرات اور بنیادی خصوصیات بھی کسی حد تک اس میں ظاہر وموجود ہو جائیں تو اس پر جواز وعدم جواز، طہارت ونجاست کا وہی حکم لگے گا جو ان ملی ملائی ہوئی چیزوں کے اثرات وخصوصیات کا شرعی حکم ہوگا۔

۴- جب انقلاب ماہیت اور تحول عین اپنے شرائط یعنی زوال اثر وخاصہ کے ساتھ متحقق ہو جائیں تو اس کے بعد نجس العین یا غیر نجس العین یا ان کے مختلف اجزاء کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوگا سب کا حکم یکساں ہی ہوگا۔

۵- قلب ماہیت کے اسباب کی تفصیل اوپر تمہیدی سطور کے اندر مختلف دفعات میں لکھی جا چکی ہیں، لہذا اس کے لئے دفعہ (ھ) کو دیکھا جائے۔

۶- فلٹر کرنے اور کشید کرنے کا جو عمل آج کے سائنسی اور ٹکنالوجی دور میں ہونے لگا ہے اس کے نتیجے میں اگر کوئی ناپاک پانی یا کوئی بھی اشیاء نجسہ فلٹر وکشید کے مرحلے سے گذر کر اپنے ساتھ رنگ وصورت کو چھوڑ کر اور اس میں اب تک جو اثرات وخصوصیات موجود تھے اس سے نکل کر ایک جدید رنگ وروپ اور مستقل نئے اثرات وخصوصیات کے حامل ہو جائیں تو بلاشبہ یہ تحول عین اور انقلاب ماہیت کے تحت آجائے گا۔

۷- جو دوائیں مختلف اجزاء وعناصر جامد وسیال سے ملا کر بنائی جاتی ہیں، اگر یہ اجزاء وعناصر اپنے جملہ اثرات وخواص کے ساتھ موجود رہ جاتے ہیں تو گو غایت خلط واختلاط اور باہم متمیز نہ ہونے کے سبب فقہاء کی اصطلاح میں استہلاک عین کہہ دیا جائے مگر اسے قلب ماہیت نہیں کہا جا سکتا ہے۔

قلب ماہیت میں ایک شئ اپنے اثرات وخصوصیات سے جدا ہوکر گویا بالکلیہ ختم و معدوم ہو جاتی ہے اور ایک دوسری نئی چیز بن کر اسی کی خصوصیات واثرات کی حامل ہوکر ہویدا ہوتی ہے، جیسے پیتل سونا بن جاتا ہے جس کی پہچان شئ اول کے اثرات وخصوصیات کے اختتام و زوال اور ایک نئے اثرات وخصوصیات کے پیدا ہو جانے سے ہوا کرتی ہے، جبکہ استہلاک عین اس وقت بھی کہا جا سکتا ہے کہ وہ شئ اپنی اصل سے موجود ہوتے ہوئے بھی قابل استفادہ وانتفاع نہ رہ سکے، عین موجود ہو مگر غیر مفید ہو جائے تو ہلاک واستہلاک کا تحقق ہو سکتا ہے۔

اس کے ساتھ جہاں تک آج کل انگریزی دواؤں کا مسئلہ ہے تو اولاً "الضرورات تبیح المحظورات" "تداوی بالحرام" کے قبیل سے مان کر استعمال کی اجازت دی جا سکتی ہے۔

ثانیاً: تحقیق یہ ہے کہ انتہائی تیز شراب جسے تیزی کے سبب بغیر پانی وغیرہ ملائے پیا س نہ جا سکے ایسی تیز شراب سے کیمیاوی علم وعمل کے ذریعہ نشہ آور اجزاء کی تخفیف وتقلیل کر دی جاتی ہے، جسے الکحل کہا جاتا ہے۔ لیکن چونکہ شراب مختلف چیپ دار چیزوں سے بنائی جاتی ہے مثلاً بیر، مہوا، جو، گیہوں انگور، کھجور اور منقی وغیرہ، ان میں انگور کی کچی شراب خمر، پکی شراب، باذق، طلاء منصف اور کھجور کی شراب سکر اور منقی کی شراب نقیع زبیب تو قطعیت وظنیت اور غلظت وخفت کے فرق کے ساتھ حرام ونجس ہے۔ لیکن ان چاروں اشربہ محرمہ کے علاوہ بقیہ دیگر شرابوں کی حرمت ونجاست کا مسئلہ مختلف فیہ ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قدر قلیل جو مُسکر نہ ہو حلال ہے، امام شافعیؒ کا بھی ایک قول اسی طرح یجوز للتداوی کا ملتا ہے (تفسیر مظہری)۔

اس لئے جس الکحل کے متعلق یہ یقینی علم ہو کہ یہ اشربہ اربعہ محرمہ سے بنایا گیا ہے تو اس کے اوپر اور اس کی آمیزش والی دواؤں پر بھی حرام ونجس ہونے کا حکم لگے گا۔ لیکن جہاں ایسا نہ ہو وہاں اس سے بچنا مقتضائے تقویٰ تو ہوسکتا ہے، مگر حکم فتویٰ نہیں۔

اس طرح کہا جاسکتا ہے کہ اگر کسی دوا میں الکحل کی قسم اول ملی ملائی گئی ہوگی اور اس کا ذاتی اثر اور خاصہ مثلاً مُسکر ہونا وغیرہ باقی ہو تو ایسی دواؤں کا داخلی یا خارجی ہر دونوں نوع کا استعمال ممنوع رہے گا ''بحرمتہ ونجاستہ'' لیکن آمیزش کے بعد اگر اس کی خاصیت، اثر اور اسکار وسرور ختم ہوکر قلب ماہیت ہو چکا ہے تو پھر اس کا استعمال مباح کہا جاسکتا ہے۔ اور جن دواؤں میں الکحل کی قسم ثانی ملی ملائی گئی ہوگی اس کا استعمال بغرضِ تداوی علی الاطلاق مباح ہوگا۔

لیکن اس کی تحقیق اور یہ پتہ چلا لینا کہ کس دوا میں کسی قسم کے الکحل کی آمیزش ہوتی ہے، اور آمیزش کے بعد قلب ماہیت ہوکر اس کے جوہری خصائص واثرات زائل ہو چکے ہیں یا نہیں، نہایت دشوار بلکہ عامۃ الناس کے لئے تقریباً ناممکن ہے۔ اس لئے ''الحرج مدفوع بالشرع'' اور ''یرید اللہ بکم الیسر'' وغیرہ فقہی اور شرعی اصول کے تحت فتویٰ یہی دیا جانا چاہئے کہ مطلقاً الکحل کی آمیزش سے تیار کردہ انگریزی دوائیں بغرض تداوی استعمال کی جاسکتی ہیں، مگر اجتناب اولی اور مستحسن ہوگا۔

نیز کسی بھی الکحل کے بدن یا کپڑے میں لگ جانے کے بعد ''الیقین لایزول بالشك'' جیسے اصول کے تحت بلا دھوئے نماز پڑھی جاسکتی ہے، ویسے دھو لینا بہتر اور اولی ہوگا۔

۸- علامہ شامی نے مجتبٰی سے نقل کیا ہے ''جعل الدهن النجس فی صابون یفتیٰ بطهارته لأنه التغییر، و التغییر یطهر عند محمد و یفتیٰ به للبلویٰ، لو وقع

۱ نسان أو كلب في قدر الصابون فصار صابوناً يكون طاهراً لتبدل الحقيقة"
(شامی ۱ر ۲۱۰)۔

اس عبارت سے ہر قسم کے صابن، بسکٹ، ٹوتھ پیسٹ وغیرہ کے استعمال کا جواز مستفاد ہوتا ہے خواہ اس میں چربی مردار یا خنزیر کی ملائی گئی ہو یا ان کے ہڈیوں کا پاؤڈر ملایا گیا ہو، امام محمدؒ کا یہ قول اکثر مشائخ کا مختار قول ہے (دیکھئے شامی ۱ر ۲۱۰، ۲۱۷)۔

۹- مذبوح جانوروں کے خون یا اس کے دیگر اجزاء کا استعمال جو دواؤں میں ہوتا ہے وہ یقیناً مختلف کیمیاوی عمل کے مرحلے طے کرنے کے بعد ہی ہوتا ہے جس سے اس کا رنگ روپ اور صورت سب کچھ بدل جاتا ہے۔اور ان تبدیلیوں کے نتیجے میں اس کے جوہری اثرات وخواص بھی قطعاً بدل جاتے ہیں، تو قلب ماہیت اور تحول ہو چکا، ایسی دواؤں کا استعمال مباح ہوگا، بلکہ تداوی بالحرام کہہ کر بھی اس کی اجازت دی جاسکتی ہے۔

۱۰- جلاٹین کی جو وضاحت اور تصویر کشی کی گئی ہے، اس کے بنانے کے جو طریقے بیان کئے گئے ہیں اس سے یہی پتہ چلتا ہے کہ جانور حلال ہوں یا حرام، نجس العین ہوں یا غیر نجس العین، ان کی ہڈیاں اور چمڑے جلنے، پکانے، پینے اور گلانے وغیرہ کے اتنے مختلف مراحل سے گذارے جاتے ہیں اور ان چمڑوں اور ہڈیوں کی صورت و ہیئت اس حد تک بدل جاتی ہے کہ ان تغیرات کے بعد چمڑوں اور ہڈیوں کے جوہری اثرات وخصائص یقیناً ختم ہو جاتے ہوں گے، اس لئے انہیں قلب ماہیت اور تحول عین کے تحت مانا جاسکتا ہے۔

انقلابِ ماہیت کے اسباب اور جلاٹین حاصل کرنے کے ذرائع

مولانا اشتیاق احمد الاعظمی ☆

۱- کسی بھی شئی کے بنیادی عناصر رنگ، صورت اور کیفیت (مزہ، بو اور خاصیت) ہیں جن کے قائم رہتے ہوئے کہا جاسکتا ہے کہ اس کی حقیقت اور ماہیت نہیں بدلی ہے، اگرچہ اس میں مختلف قسم کے تغیرات ہوئے ہوں۔

۲- انقلاب ماہیت (استحالۂ عین وتحول عین) کا مطلب یہ ہے کہ وہ شئی فی نفسہ اپنی حقیقت چھوڑ کر کسی دوسری حقیقت میں متبدل ہوجائے۔ جیسے شراب سرکہ بن جائے یا خون، مشک بن جائے، نطفہ گوشت کا لوتھڑا ہوجائے کہ ان صورتوں میں شراب نے فی نفسہ اپنی حقیقت خمریہ اور خون نے اپنی حقیقت دمویہ اور نطفہ نے اپنی حقیقت منویہ چھوڑ دی اور دوسری حقیقتوں میں متبدل ہوگئے۔ حقیقت بدل جانے کا حکم اسی وقت دیا جاسکتا ہے کہ حقیقت اولی منقلبہ کے آثار مختصہ اس میں باقی نہ رہیں جیسا کہ امثلۂ مذکورہ میں پایا جاتا ہے کہ سرکہ بن جانے کے بعد شراب کے آثار مختصہ بالکل زائل ہوجاتے ہیں (کفایۃ المفتی ۲ر ۴۸۳)۔

نواب صدیق حسن خان صاحب ؒ الروضۃ الندیۃ میں تحریر فرماتے ہیں: "والاستحالة مطهرة أى إذا استحال الشئى إلى شئى آخر حتى كان ذلك الشئى الآخر مخالفاً للشئى الأول لوناً وطعماً وريحاً كاستحالة العذرة رماداً" (الروضۃ الندیۃ ر ۴)۔ اس

☆ دار العلوم مئوناتھ بھنجن (یوپی)۔

سے یہ بات سمجھ میں آئی کہ تحویل شدہ شئی، محول عنہ کے جب آثار ثلثہ (لون وطعم وریح) من کل وجوہ مخالف ہوجائے مثلاً پاخانہ کہ خاک بن جائے تو ایسی صورت میں انقلاب ماہیت ہوا کرتی ہے۔

تاہم فقہاء کی ایسی تصریحات بھی ملتی ہیں جن سے یہ پتہ چلتا ہے کہ انقلاب ماہیت کے لئے کسی شئی کے تمام بنیادی عناصر کا بدل جانا ضروری نہیں ہے بلکہ اس کے آثار مختصہ کا بدل جانا ضروری ہے، شرح ہدایۃ فتح القدیر میں ہے: "وتنتفي الحقيقة بانتفاء بعض أجزاء مفهومها فكيف بالكل" (۱؍۱۷۶)۔ مثلاً شراب جب سرکہ بن جائے تو اُسے طہارت کا حکم مل جائے گا، لیکن شراب کی حقیقت، سرکہ میں کب متبدل ہوگی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ شراب کی مخصوص خاصیت ''مرارت''، یعنی اس کی تیزی اور شدت ہے جب یہ مرارت، حموضت یعنی ترشی میں متبدل ہوجائے تو اُسے سرکہ تسلیم کرلیا جائے گا، لیکن اس میں بھی صاحبین اور امام صاحب کا اختلاف ہے۔ امام صاحب کے یہاں شراب اس وقت سرکہ مانا جائے گا جب اس کی مرارت بالکلیہ ختم ہوکر مکمل حموضت یعنی ترشی آجائے اور صاحبین کے نزدیک تھوڑی سی حموضت کا ظہور بھی سرکہ بن جانے کے لئے کافی ہے (دیکھئے: بدائع الصنائع ۴؍ ۲۷۸، ۲۷۹ طبع مکتبہ زکریا دیوبند)۔

البتہ کسی شئی کے اندر محض وصف کی تبدیلی سے ماہیت کی تبدیلی کا حکم نہیں لگایا جاسکتا، علامہ شامیؒ نے چند مثالیں پیش کر کے انقلابِ ماہیت اور انقلابِ وصف کے فرق کو خوب واضح فرمایا ہے، لکھتے ہیں: "قلت لكن قد يقال: إن الدبس ليس فيه انقلاب حقيقة، لأنه عصير جمد بالطبخ.... ففيه تغيير وصف فقط كلبن صار جبناً وبرٍّ صار طحيناً وطحين صار خبزا بخلاف خمر صار خلا وحمار وقع في مملحة فصار ملحاً ... فإن ذلك كله انقلاب حقيقة إلى حقيقة أخرى لا مجرد انقلابَ وصفٍ" (ردالمحتار ۱؍ ۵۱۹، ۵۲۰ طبع زکریا دیوبند)۔

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ نجس شیرۂ انگور کو آگ پر پکایا گیا اور وہ گاڑھا منجمد ہوکر دبس بن گیا تو اس صورت میں انقلابِ ماہیت نہیں ہوا بلکہ وہ پکانے سے پہلے بھی شیرہ تھا اور پکانے کے بعد بھی شیرہ ہی ہے، فرق صرف انجماد، عدم انجماد کا ہے، جو کہ ایک وصف ہے نہ کہ حقیقت کی تبدیلی، تو یہ ایسے ہی ہوا جیسے کہ دودھ پنیر بن جائے اور گیہوں پس جانے کے بعد آٹا اور آٹا پکنے کے بعد روٹی بن جائے، برخلاف شراب کے جو کہ سرکہ بن جائے اور گدھا کے جو کانِ نمک میں گر کر نمک بن جائے... تو ان ساری صورتوں میں ایک حقیقت کا انقلاب دوسری حقیقت کی جانب ہوا ہے نہ کہ ان میں محض وصف کی تبدیلی ہے۔

۳- شئی میں تبدیلی ایسی ہو کہ اس کے جوہری عناصر ختم ہوکر نام بدل جائے اور مجموعی مزاج میں تبدیلی آجائے اور جن اشیاء سے مل کر یہ شئی بنی ہے ان کا کوئی بھی اثر اور ان کی کوئی بھی خاصیت اس میں نہ رہے تو اُسے تبدیلیٔ ماہیت قرار دیا جانا چاہئے۔ اور اگر نئی پیدا ہونے والی شئی اپنی اصل سے موروثی طور پر کچھ خصوصیات اور کیفیات برقرار رکھتی ہے، تو ہماری ناقص رائے میں امام اعظمؒ کے اصول کے مطابق اسے تبدیلی ماہیت نہیں کہنا چاہئے جبکہ صاحبین کے اصول کے مطابق اسے انقلاب ماہیت کہنے کی گنجائش موجود ہے، جیسا کہ جواب (۲) میں امام صاحب اور صاحبین کے یہاں تھوڑی سی حموضت کے ظہور سے بھی شراب سرکہ تسلیم کرلی جاتی ہے (دیکھئے: بدائع الصنائع ۴ر ۲۷۸، ۲۷۹)۔

۴- انقلابِ ماہیت کے مسئلہ میں مختلف نجس اشیاء کے درمیان فرق و عدم فرق کے سلسلے میں فقہاء کرام کے دو اقوال ملتے ہیں:

۱- نجس العین، قلبِ ماہیت کی بنا پر طہارت کا حکم حاصل کرلیتا ہے، یہ قول حنفیہ، مالکیہ اور امام احمد سے بھی یہی ایک روایت ہے (دیکھئے: موسوعہ فقہیہ کویتیہ ۱۰ر ۲۷۸، ۲۷۹)۔

اعیان نجسہ کے اندر انقلابِ ماہیت کے نتیجہ میں حصول طہارت کا مسئلہ حنفیہ میں سے

امام محمد کا قول ہے اور اسی پر فتویٰ بھی ہے جبکہ امام ابو یوسف عدم طہارت کے قائل ہیں۔ حاشیۃ الطحطاوی علی المراقی میں ہے: "(والاستحالة تطهر الأعيان النجسة) وهو قول محمد ورواية عن الإمام و عليه أكثر المشائخ وهو المختار فى الفتوىٰ وقال أبو يوسف: لا تكون مطهرة لأن الباقي أجزاء النجاسة" (مراقی ۱۰۷)۔

شافعیہ اور حنابلہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ نجس العین قلبِ ماہیت کی بنا پر پاک نہیں ہوا کرتا (دیکھئے: الموسوعہ ۱۰/ ۲۷۸)۔

ان حضرات نے مذکورہ بالا حکم سے شراب کو مستثنیٰ رکھا ہے، کیونکہ شراب جب خود بخود سرکہ بن جائے تو اس کی پاکی مجمع علیہ ہے، لیکن شراب اگر کسی خارجی فعل کے سبب سرکہ بن جاتی ہے تو اس صورت میں بھی وہ غیر طاہر ہی ہوگی۔

انقلابِ ماہیت کے مسئلہ میں طہارت کے قائلین کے یہاں نجس العین اور غیر نجس العین کے درمیان اور اسی طرح ہر دو کے مختلف اجزاء کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ کفایت المفتی میں ہے: "انقلابِ ماہیت سے پاک ہو جانا نجس العین اور غیر نجس العین دونوں میں یکساں طور پر جاری ہوتا ہے، خون بھی نجس العین ہے مشک بن جانے سے پاک ہوتا ہے، خود خنزیر کا انقلاب حقیقت سے پاک ہو جانا بھی ثابت ہے" (کفایت المفتی ۲/ ۳۸۱)۔

۵- انقلاب ماہیت مختلف صورتوں میں ہوا کرتا ہے، کبھی احتراق کے ذریعہ ہوتا ہے اور کبھی تخلیل کے ذریعہ اور کبھی کسی شئ نجس کے کسی طاہر کے ساتھ اختلاط کی بنا پر بھی ہوتا ہے (دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ)۔

البتہ شراب کی تخلیل جس سے اس کا قلب ماہیت ہو جایا کرتا ہے اس کی مختلف صورتیں ہوا کرتی ہیں، کبھی یہ شراب خود بخود سرکہ بن جاتی ہے، کبھی اس کے اندر دوسری چیز ڈال کر سرکہ بنایا جاتا ہے جیسے نمک، سرکہ، مچھلی یا گرم روٹی، پیاز اور شراب کے قریب آگ جلا کر بھی اس میں ترشی

پیدا کرلی جاتی ہے، ان مختلف اسباب کے تحت شراب، سرکہ بن جایا کرتی ہے، حنفیہ کے نزدیک اس کا پینا حلال ہے (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳/ ۵۴۴)۔

۶- اگر کسی شئی سے کشید کرکے کوئی دوسری شئی حاصل کی جاتی ہے یعنی اس کا جوہر کشید کیا جاتا ہے تو حکم اُسی شئی کے تابع ہوگا جس سے وہ کشید کی گئی ہے، مثلاً نجس شئی سے کشید کی جانے والی شئی، نجس ہی ہوگی، مراقی الفلاح میں ہے: **"والمستقطر من النجاسة نجس كالمسمىٰ بالعرقي حرام"** (مراقی الفلاح / ۱۰۹)، لہٰذا اگر کسی پاک خوشبودار پتی یا پھول سے اس کی خوشبو کے عنصر کو الگ کرلیا جائے تو وہ بھی پاک ہوگا۔

اور اگر گندے پانی سے گندگی کے عناصر کو الگ کرکے صاف ستھرا پانی نکالنا اس طرح پر ہو کہ نجاست کے سارے آثار اس گندے پانی سے بالکل دور ہوجائیں اور پانی بالکل صاف ستھرا اور مزے میں اصل پانی جیسا ہو کہ اصل پانی اور اس فلٹر شدہ پانی میں کوئی تمیز نہ کی جاسکے تو وہ پانی پاک ہوگا، سعودی فتاویٰ کی کتاب میں ایک سوال اسی قسم کے پانی کے بارے میں کیا گیا ہے تو وہاں کے علماء کی ایک کونسل کا متفقہ فیصلہ ویسا ہی ہے جو ہم نے بھی ذکر کیا (اس جواب کے لئے دیکھئے: فتاوی اللجنۃ الدائمۃ للبحوث والافتاء فتوی: ۴۴۳۱)۔

۷- دواؤں میں مختلف اجزاء وعناصر کو ملا کر تیار کیا جاتا ہے، دوائیں سیال بھی ہوتی ہیں اور جامد بھی۔ فقہائے کرام ایسے اختلاط کو جب کہ چند چیزیں ایک دوسرے میں مل کر باہم متمیز نہ رہ جائیں یا نہ کی جاسکیں، استہلاک عین کہتے ہیں، چنانچہ الموسوعۃ الفقہیہ میں استہلاک کی اصطلاحی تعریف یوں کی گئی ہے: **"اصطلاحاً كما يفهم من عبارة بعض الفقهاء ... أو اختلاطهٗ بغيره بصورة لا يمكن ا فراده بالتصرف كاستهلاك السمن فى الخبز"** (۴/ ۴۹)۔

استہلاک عین کو قلب ماہیت نہیں قرار دیا جاسکتا، کیونکہ بصورت استہلاک، ماہیت کی

تبدیلی نہیں ہوا کرتی۔

آج کل جن انگریزی دواؤں میں الکحل کا استعمال ہوتا ہے اگر وہ اصل شراب ہے یعنی اگر یہ الکحل شراب کی ان چار انواع سے حاصل کیا گیا ہے جن کی تحریم اور نجاست، منصوص بہ نص قطعی ہے اور وہ چار شراب یہ ہیں: طلاء، عصیر، سکر اور نقیع زبیب، تو یہ الکحل بھی حرام اور نجس ہوگا اور اس کا استعمال کسی بھی طرح جائز نہ ہوگا (منتخبات نظام الفتاوی ۱؍ ۳۷)۔

لیکن مفتی نظام الدین صاحب علیہ الرحمۃ اس کے آگے رقم طراز ہیں: "آج کل عام طور سے جو الکحل دواؤں وغیرہ میں استعمال ہوتا ہے، اصل شراب نہیں ہے، چونکہ یہ بہت ارزاں اور سستا ہوتا ہے جبکہ کسی شئی کا جوہر اور اصل تو اُس شئی کے مقابلہ میں کافی گراں ہوا کرتا ہے، مروجہ الکحل کا سستا ہونا یہ دلیل ہے کہ اس کی اصل، وہ قیمتی شراب نہیں جو حقیقی معنوں میں شراب ہوتی ہے، بلکہ اسے شکر قند اور آلو وغیرہ ایسی سستی چیزوں سے بناتے ہیں جن سے الکحل کافی سستا پڑتا ہے اور مقصد بھی اس الکحل کے دواؤں میں ڈالنے سے یہ ہوتا کہ دوائیں جلد خراب نہ ہوسکیں، نہ اس کا مقصد نشہ پیدا کرنا ہوتا ہے، اس لئے بھی اس نقلی الکوحل کے ناپاک ہونے کا حکم نہ ہوگا اور اس کا استعمال بھی ممنوع نہ کہا جائے گا جب تک کہ اس میں نشہ نہ پیدا ہوجائے، اسی طرح جس کے نزدیک اصل الکحل کی ملاوٹ کا یقین ہوجائے اس کو بھی ان ملاوٹ والی چیزوں کا استعمال کرنا جائز نہ رہے گا" (منتخبات نظام الفتاوی ۱؍ ۴۴)۔

مفتی صاحبؒ ایک دوسرے مقام پر اسی نقلی الکحل کے بارے میں لکھتے ہیں: "اور اگر کوئی بطور احتیاط استعمال نہ کرے تو اچھی بات ہوگی اور تقوی ہوگا۔ فتوی نہ ہوگا، انہی وجوہ سے اب انگریزی روشنائی کے استعمال کو منع نہیں کیا جاتا... اور نہ ہومیو پیتھک علاج کو حرام کہا جاتا ہے اور نہ ایلو پیتھک رقیق دواؤں کے استعمال سے منع کیا جاتا ہے اور نہ ایسے لیکوئیڈ سے ملے ہوئے عطریات کے استعمال سے منع کیا جاتا ہے اور نہ اس کی تجارت کو حرام کہا جاتا ہے، ہاں اگر ان میں

سے کسی چیز کے اندر خمور اربعہ کے الکحل کی آمیزش کا یقین ہوجائے یا کسی لکوئیڈ وغیرہ میں سڑ جانے وغیرہ سے نشہ پیدا ہو تو ہرگز اس چیز کا استعمال کرنا، بیع وشرا اور تجارت کرنا کچھ بھی جائز نہ رہے گا'' (منتخبات نظام الفتاوی ۱/ ۳۳۸)۔

۸- صابن عموماً چربی سے بنتے ہیں، یہ چربی خواہ مردار کی ہو یا خنزیر کی یا کتا کی، ان تمام صورتوں میں وہ صابن لائق استعمال رہتا ہے، کیونکہ متعدد کتب حنفیہ میں یہ صراحت موجود ہے کہ چربی سے صابن بن جانے پر اس میں انقلاب ماہیت ہوجاتا ہے۔

فتح القدیر شرح ہدایہ میں ہے: **"وعلی قول محمد فرعوا الحکم بطهارة صابون صنع من زيت نجس"** (۱/ ۱۷۶، نیز دیکھئے: مراقی الفلاح ۱۰۷، رد المحتار ۱/ ۲۵۹)۔

اس سلسلہ میں مفتی کفایت اللہ صاحبؒ کا فتوی بھی وہی ہے جو اوپر گذرا، وہ لکھتے ہیں:

''...ان امور کے ثبوت کے بعد کوئی وجہ نہیں کہ خنزیر یا میتہ یا کتے کی چربی سے بنے ہوئے صابن کے جواز میں تردد کیا جائے'' (کفایت المفتی ۲/ ۲۸۲)۔

مغربی ممالک میں بسکٹ وغیرہ میں اگر چربی ملائی جاتی ہے، اسی طرح ٹوتھ پیسٹ وغیرہ میں ہڈیوں کا پاؤڈر ملا ہوتا ہے اور یہ ہڈیاں مردار خنزیر کی بھی ہوسکتی ہیں تو دریں صورت بسکٹ میں نجس چربی یا ٹوتھ پیسٹ میں نجس ہڈیوں کا پاؤڈر اگر فقط اختلاط کی صورت میں ہے تو اس بسکٹ اور ٹوتھ پیسٹ کے حرام ہونے میں کوئی شک نہیں، جیسے کہ **"الخبز المعجون بالخمر"** کی تحریم میں شک نہیں، موسوعہ میں ہے: **"يكره تحريماً أكل الخبز المعجون بالخمر لوجود ذرات الخمر فيه"** (الموسوعۃ الفقہیہ مادہ: أشربہ)۔

اور اگر بسکٹ میں نجس چربی یا ٹوتھ پیسٹ میں نجس ہڈیوں کا پاؤڈر فقط اختلاط کی حیثیت سے نہیں بلکہ ان میں قلب ماہیت ہوچکا ہو تو فقہ حنفی کی رو سے جواز کا فتوی ہونا چاہئے، لیکن سب سے اہم چیز اختلاط اور انقلاب کے فرق کو جاننے کا ہے کہ یہ نہایت ہی دقیق مسئلہ ہے۔

۹- مذبوح جانوروں کا خون مختلف صورتوں میں دواؤں میں استعمال کیا جاتا ہے، تو اس سلسلے میں یہ بات بالکل واضح اور نص قطعی سے ثابت ہے کہ دم مسفوح نجس اور حرام ہے، خواہ وہ کسی بھی جانور کا ہو، ارشاد باری ہے:

"حرمت علیکم المیتة الدم و لحم الخنزیر و ما أهل لغیر الله به" (مائدہ:۳)۔

اور اگر کیمیاوی عمل کے ذریعہ دم مسفوح کی ماہیت ہی بدل جائے تو فقہاء کرام کے لئے جواز کا قول کرنا کیا مشکل رہ جائے گا۔

۱۰- جلاٹین مختلف چیزوں سے حاصل کیا ہوا ایک Product ہے جو کہ جانوروں کی آنتوں، ہڈیوں کو ایک خاص شکل میں دینے کے بعد حاصل ہوتا ہے جو کبھی بھی اپنی اصل حالت میں واپس نہیں ہوتا، جلاٹین حاصل ہونے کے ذرائع عام طور سے جانوروں کی ہڈیاں اور کھالیں ہیں جس میں خنزیر کی کھال بھی شامل ہے۔

جلاٹین بنانے کے طریقے مختلف ہیں جیسا کہ ڈاکٹر اصغر علی صاحب (جامعہ ہمدرد نئی دہلی) کی تحریر سے معلوم ہوتا ہے۔

صاحب احکام الاطعمہ جلاٹین کے بارے میں لکھتے ہیں: "مصدر الجیلاتین هو الکو لا جن الذی تحول بالمعالجة ا لی الجیلاتین" یعنی جلاٹین کی اصل وہ کولاجن جسے مختلف تدابیر اختیار کرکے جلاٹین میں تبدیل کرلیا جاتا ہے، کولاجن (جو جلاٹین کا اصل روپ ہے) خنزیر سے حاصل ہوتا ہے، تاہم یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ جلاٹین کی فیزیکل اور کیمکل خصوصیات اپنی اصل کولاجن سے مختلف ہوا کرتی ہیں (احکام الاطعمہ ۳۰۹)۔

ڈاکٹر اصغر علی صاحب کی تحریر ہو یا صاحب احکام الاطعمہ کی تصریحات، ان کی روشنی میں جلاٹین کے بارے میں تحقیقی طور پر ہمارے لئے حکم لگانا مشکل ہے کہ آیا اس میں جلد خنزیر کا

انقلاب ماہیت ہو چکا ہے یا نہیں۔

جلاٹین کی ذات اگر جلد خنزیر ہی ہے اور اس میں جو کچھ تبدیلیاں ہوتی ہیں وہ صرف وصف کی تبدیلی ہو تو اس صورت میں جلاٹین کی نجاست و حرمت میں کوئی کلام نہیں۔

اور اگر واقعۃً جلاٹین کی صورت میں جلد خنزیر اور عظم خنزیر کی حقیقت ایک دوسری حقیقت میں متبدل ہو چکی ہے جیسا کہ کانِ نمک میں گر کر خنزیر کا حال ہوتا ہے تو اس صورت میں حنفی مسلک کی روشنی میں عدم حرمت و عدم نجاست کا حکم لگے گا اور پھر اس کے استعمال میں کسی طرح کا کوئی کلام نہیں ہوگا۔ بحث کا خاتمہ مفتی محمد تقی عثمانی کے جواب سے کیا جارہا ہے، وہ لکھتے ہیں: ''اگر خنزیر سے حاصل شدہ عنصر کی حقیقت اور ماہیت کیمیاوی عمل کے ذریعہ بالکل بدل چکی ہو تو اس صورت میں اس کی نجاست اور حرمت کا حکم بھی ختم ہو جائے گا، اور اگر اس کی حقیقت اور ماہیت نہیں بدلی ہے تو پھر وہ عنصر نجس اور حرام ہے اور جس چیز میں وہ عنصر شامل ہوگا وہ بھی حرام ہوگا (فقہی مقالات ۱/ ۵۵۲)۔

انقلاب ماہیت

ڈاکٹر مولانا سلطان احمد اصلاحی ☆

۱-معمولی تبدیلیوں کے باوجود جب تک کوئی چیز اپنی معروف خصوصیات کے ساتھ باقی رہتی رہے اور اس کی اپنے معروف نام سے شناخت ہوتی رہے، کہا جائے گا کہ وہ اپنی اصل حالت پر قائم ہے اور اس کا قلب ماہیت نہیں ہوا ہے۔

۲- کسی شئ کے اندر انقلاب ماہیت کے تحقق کے لئے بنیادی اور جوہری تبدیلی ضروری ہے، اس کے لحاظ سے اس کے رنگ، صورت اور کیفیت یعنی کہ اس کے مزہ، بواور خاصیت ہر چیز بدل جانا ضروری ہے، اس کے بعد ہی اس کے اوپر انقلاب ماہیت کا اطلاق ہو سکے گا اور اس سے متعلق احکام اس پر مرتب ہو سکیں گے۔

۳-تبدیلی اگر اس درجہ کی ہے جس سے نام اور خاصیت تبدیل ہو جاتی ہے جیسے کہ نبیذ سے خمر اور شراب سے سرکہ تو اس پر تبدیلی ماہیت کا اطلاق ہو جائے گا، کچھ کیفیات اور خصوصیات کے برقرار رہنے سے اس میں فرق نہیں ہوگا جیسے کہ اوپر کی مثالوں میں ان کی برقراری سے ان کا الگ نام اور الگ حکم قائم ہو جاتا ہے۔

۴-اصولی طور پر انقلاب ماہیت کے مسئلہ میں نجس اور غیر نجس سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا، ماہیت اقیاط اور روکی اور خلاف روکی کی بات الگ ہے، راکھ کنڈے کی ہو یا لکڑی کی جواز کی

☆ ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڈھ۔

حد تک دونوں کا حکم ایک ہی جیسا ہوگا۔

۵- فقیہ کی دلچسپی صرف اس سے ہے کہ کسی شئ کی ماہیت تبدیل ہو جائے، یہ تبدیلی جس طریقے سے بھی ہو اس کے لئے سب کامیابی ہے، ترقی کے اس دور میں کیمیاوی، غیر کیمیاوی اس کے تحت نئے طریقے ہو سکتے ہیں، مفتی اور فقیہ کے لئے اس کی تفصیلات طے کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

۶- اس نمبر کی تمام مثالیں قلب ماہیت کے دائرہ میں آتی ہیں اور ان سب پر اس کا اطلاق ہوگا اور بدلی ہوئی صورت پر بدلے ہوئے احکام کا نفاذ ہوگا، کیمیاوی عمل سے گندے پانی کو صاف کر دیا جائے تو وہ طاہر مطہر ہوگا، اور جواز کی حد تک اس کے استعمال میں کوئی رکاوٹ نہ ہوگی۔

۷- ہاں استہلاک عین قلب ماہیت کے حکم میں ہے، الکحل اس کی سب سے عام اور معروف مثال ہے، اس تبدیلی کے بعد اس کا حکم شراب سے مختلف ہوگا، جواز کی حد تک الکحل آمیز انگریزی دواؤں کے استعمال میں کوئی کلام نہیں ہو سکتا ہے جب تک اس کا کوئی متبادل دریافت نہیں ہوتا ہے، یہ اضطرار کی کیفیت ہے، انقلاب ماہیت کی وجہ سے اس میں مزید اس وسعت کی راہ پیدا ہوتی ہے۔

۸- اس نمبر کی تمام مثالیں قلب ماہیت کے دائرے میں آتی ہیں، اور ایسے صابن، بسکٹ اور ٹوتھ پیسٹ کا استعمال جائز ہے، قرآن شریف میں حرمت صرف خنزیر کے گوشت کی ہے "ولحم الخنزير" (مائدہ/ ۳ "أو لحم خنزير فإنه رجس" سورۂ انعام: ۱۴۵)، صاحب ہدایہ نے اس آیت کریمہ کے حوالہ سے "فإنه رجس" میں "ہ" ضمیر کے مرجع کو بجائے "لحم" کے "خنزیر" کی طرف راجع کر کے اس سے اس کے نجس العین ہونے کے نکتے کو ابھارا ہے، لیکن حواشی میں اس کے برعکس رائے بھی دی گئی ہے کہ اس ضمیر کا مرجع "لحم" کو قرار دینا زیادہ مناسب اور مقصود سے قریب تر ہے "على أن الخنزير وإن كان قريباً لكن اللحم مقصود بالذكر وعود الضمير إلى المقصود أحق" اگر چہ اسی موقع پر خنزیر کے گوشت سے ہٹ کر

دباغت کے باوجود اس کی کھال کی نجاست کی صراحت ہے: "کل اہاب دبغ فقد طھر ... الا جلد الخنزیر" ہدایہ ار ۴۳، ۲۵ رشیدیہ دہلی) اس کے بالوں کو بطور دھاگے کے استعمال کرنے کی گنجائش فقہ میں پہلے سے موجود ہے (ہدایہ ار ۲۵ رشیدیہ دہلی، مجمع الانہر کے حوالہ سے امام محمدؒ کی رائے "وشعر المیتة غیر الخنزیر اذھو بجمیع أجزائه نجس العین خلافا لمحمد فی شعرہ" ہدایہ ار ۲۵، بحوالہ بالا، اس موقع پر خنزیر کی ہڈی کے بارے میں کچھ نہیں کہا گیا ہے، لیکن قیاس کہتا ہے کہ امام محمدؒ جب اس کے بال کی طہارت کے قائل ہیں تو ہڈی ان کے نزدیک بدرجہ اولی طاہر ہوگی)۔ جو حکم اس کے بال کا ہے وہی اس کی ہڈی کا ہے یا ہونا چاہئے، تو جب خنزیر کے ان اجزاء کا استعمال ان کی اپنی اصل صورت میں جائز ہے تو قلب ماہیت کی صورت میں بدرجہ اولی یہ جائز ہوگا، قلب ماہیت کے ذریعہ دوسرے مرداروں کی چربی کی طرح خنزیر کی چربی کا معاملہ بھی ان سے مختلف نہیں ہے، اس لئے ماہیت کی تبدیلی کے بعد محولہ مثالوں کے استعمال کے جواز میں کلام نہیں ہوسکتا ہے، لیکن امت مسلمہ اور عالم اسلام کے اندر اتنی سکت آگئی اور ان کے یہاں سائنس اور ٹکنالوجی کی اتنی ترقی ہوگئی ہے کہ وہ محرمات سے بچتے ہوئے حلال اور طیب اشیاء سے ضرورت کے استعمال کی ان چیزوں کو تیار کریں اور نہ صرف اپنے علاقوں اور ممالک میں بلکہ ہندوستان، چین اور امریکہ اور یوروپ جیسے ملکوں میں بھی ان حلال اور طیب چیزوں کو اتنی فراوانی سے دستیاب ہونی چاہئے کہ کم سے کم مسلمانوں کو صریح حرام نہ سہی پھر بھی مکروہ، خلاف احتیاط اور خلاف اولی چیزوں کے استعمال کی مجبوری نہ رہے، صابن بسکٹ اور ٹوتھ پیسٹ جس میں سور کی چربی اور ہڈی کی آمیزش کی صراحت ہو، اس سے بچنا اولی ہے۔

۹- ماہیت کی تبدیلی کے بعد مذبوح جانوروں کا خون دواؤں میں استعمال ہوسکتا ہے، حلال جانوروں کے دوسرے اجزاء ہڈی، چمڑا، آنتیں وغیرہ مذبوح ہونے کی صورت میں جب انہیں اپنی اصل صورت میں استعمال کیا جاسکتا ہے تو بعد از قلب ماہیت ان کے استعمال میں کیا تردد ہوسکتا ہے، حلال جانوروں کے غیر مذبوح ہونے کی صورت میں ان کی ہڈی اور بعد از دباغت

یا قلب ماہیت ان کا چمڑا دواؤں میں استعمال ہوسکتا ہے، مذبوح جانوروں کو حلال نہ بھی ہو جب بھی قلب ماہیت کے بعد جواز کی حد تک دواؤں میں اس کے مختلف اجزاء کے استعمال میں کوئی تردد نہیں ہے، گوکہ یہ خلاف احتیاط ہو اور اس سے بچنا مناسب ہو، خنزیر کی صراحت کی صورت میں اس سے احتیاط مزید نہیں ہے۔

۱۰- جلاٹین (جناب ڈاکٹر اصغر علی صاحب کے مواد کی روشنی میں) استحالہ یا قلب ماہیت کی انتہائی ترقی یافتہ صورت ہے، اور بشمول اجزاء خنزیر اس کے استعمال کے جواز میں شبہ نہیں ہوسکتا ہے (جلاٹین کی صورت میں قلب ماہیت کے بعد اگرچہ خنزیر کی کھال کا استعمال جواز کے دائرے میں آجاتا ہے، لیکن اوپر دباغت کے باوجود اس کے چمڑے کی نجاست کی صراحت کی صورت میں یہ کراہت سے خالی نہیں، اس لئے اس سے بچنا ہی اولی اور بہتر ہے)، لیکن مسلمان امت کو اب اس کا متبادل پیش کرنا چاہئے جس میں خنزیر وغیرہ کے محرمات سے بچا جا سکے، جیسا کہ اوپر نمبر ۸ کے تحت اس کی تفصیل کی گئی ہے، اس کی تبلیغ و تلقین میں علماء و فقہاء امت کے ساتھ امت داعیان کرام اور مصلحین و عمائدین کو بھی میدان میں آنا چاہئے۔

قلب ماہیت

مولانا مفتی شیر علی گجراتی ☆

استحالہ کی چند شکلیں بحوالہ عالمگیری:

۱-تخلل الخمر فی خابیة جدیدة طهرت بالاتفاق كذا فی القنیة۔

۲- الخبز الذی عجن فی الخمر لا یطهر بالغسل ویصب فیه الخل۔

لیکن درج ذیل صورتوں میں استحالۂ شرعی نہ پائے جانے کی وجہ سے طہارت اور حلت کا حکم نہیں لگایا گیا۔

ناپاک تیل جس کو صابن بنالیا جائے وہ انقلاب عین کی وجہ سے مفتیٰ بہ قول کے مطابق پاک ہوجاتا ہے بعض مشائخ نے اسی پر قیاس کرتے ہوئے فرمایا:

''وكذا فی الدبس المطبوخ اذا كان زبيبه، متنجسا، ولا سيما ان الفار يدخله فيبول ويبعر فيه وقد يموت فيه''۔

☆ استاذ حدیث دار العلوم فلاح دارین، ترکیسر گجرات۔

انقلاب ماہیت وحقیقت

مفتی ذاکر حسین نعمانی ☆

اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے زندہ رہنے کے لئے مختلف چیزیں پیدا کی ہیں جو چیزیں انسان کے لئے جسمانی اور روحانی لحاظ سے فائدے مند تھیں ان کا استعمال بطور غذا یا دوا کے جائز قرار دے دیا اور جو چیزیں انسانوں کے لئے جسمانی اور روحانی لحاظ سے مضر تھیں ان کے استعمال سے روک دیا، حرام کی دو قسمیں ہیں: جو فی نفسہ حرام ہیں جیسے خنزیر اور مردار وغیرہ ان کے استعمال میں جسم اور روح دونوں کا نقصان ہے، ایک وہ حرام ہے جو فی نفسہ حرام نہ ہو بلکہ ملک الغیر ہونے کی وجہ سے حرام ہو، مثلاً کسی کی مرغی بلا اجازت کھانا، اس میں اگرچہ جسم کا فائدہ ہے لیکن روح کا نقصان ہے۔

حلال اور جائز اشیاء کا استعمال

پھر ان حلال، پاک اور جائز اشیاء کا استعمال کبھی اپنی شکل میں ہوتا ہے، کبھی شکل بدل جاتی ہے، یہ تبدیلی کبھی کسی شئی کے اختلاط کی وجہ سے ہوتی ہے، اختلاط کبھی حلال اور حرام اشیاء کا ہوتا ہے اور کبھی پاک اشیاء کا، اختلاط سے کبھی اشیاء کی حقیقت بدل جاتی ہے کبھی نہیں بدلتی۔ اختلاط کی وجہ سے کبھی اشیاء واجزاءِ مختلطہ کا نام بھی بدل جاتا ہے، کسی شئی کی حقیقت کبھی مصنوعی

☆ جامعہ عثمانیہ پشاور (پاکستان)۔

عمل سے بدلتی ہے۔ جیسے انگور کے شیرہ سے شراب بنانا یا شراب سے سرکہ بنانا، کبھی فطری تبدیلی ہوتی ہے جیسے نطفہ سے مضغہ، علقہ اور انسان کا بننا ہے، نطفہ پلید ہے اور انسان پاک ہے۔ پھلوں اور سبزیوں اور اناجوں کے کھیت کو کبھی گندے نالوں کے پانی سے سیراب کیا جاتا ہے۔ فصلوں کو خوب بارآور کرنے کے لئے گوبر اور مینگنیوں کی کھاد ڈالی جاتی ہے پھر پانی سے سیراب کرتے ہیں، گندہ پانی یا کھاد تو پلید ہے، لیکن یہ پانی قدرتی طور پر فلٹر ہوکر صاف پانی ہرا گنے والے درخت کے ہر جز کا حصہ بنتا ہے۔

اناج، سبزی اور پھل میں گندگی کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ ضروری نہیں کہ ہر مصنوعی عمل سے کسی چیز میں تبدیلی آکر اس کی حقیقت بدل جائے۔ فطری تبدلی پر قیاس صحیح نہیں، اس لئے کہ فطری تبدیلی میں اللہ کی قدرت استعمال ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ جس طرح نئی چیز پیدکرنے پر قادر ہیں اسی طرح کسی شئ کی حقیقت کو بدل بھی سکتے ہیں۔ مثلاً گوشت سے پتھر بنادیں۔ لیکن مصنوعی طریقہ میں بندہ کی ہنرمندی کا دخل ہوتا ہے، بندہ صرف اسباب کو استعمال کرتا ہے، ان کے ذریعے کبھی کسی شئ کی حقیقت بدل جاتی ہے اور کبھی نہیں بدلتی، بندہ کو کسی شئ کی حقیقت بالکل بدل دینے پر قدرت حاصل نہیں۔

اختلاطِ اشیاء اور اس کے حکم سے قبل یہ بات ذہن نشین کرلیں کہ حرام اور پلید اشیاء کی تین قسمیں ہیں:

۱- کسی چیز کا بالذات پلید اور حرام ہونا اس کی پلیدی اور حرمت میں کسی خارجی شئ اور عمل کا دخل نہیں ہوتا۔ اس میں ضروری نہیں کہ ذات کی پلیدی کی وجہ سے کچھ ایسے اوصاف بھی ہوں جن کی وجہ سے پلیدی کا حکم لگ جائے اگر وہ اوصاف نہ ہوں تو پلیدی اور حرمت کا حکم نہ لگے۔ مثلاً خنزیر اور اس کا گوشت، مردار جانوں اور خنزیر کا گوشت اپنی ذات کے اعتبار سے پلید ہے، ان کے گوشت میں اوصاف کا اعتبار نہیں کہ رنگ، بو اور ذائقہ کا لحاظ رکھا جائے۔ اگر قصائی

کے تخت پر، خنزیر، کتے، مردار اور حلال جانور کا گوشت رکھا جائے تو تخت پر پڑے ہوئے مختلف اقسام کے گوشت میں ناواقف آدمی فرق نہیں کر سکتا کہ کون سا گوشت حلال ہے کون سا حرام ہے، یہی وجہ ہے کہ بعض بد بخت قسم کے قصائی لوگوں کے ہاتھ حرام اور مردار گوشت فروخت کر کے کھلاتے ہیں، کھاتے وقت ناواقف لوگ محسوس نہیں کر سکتے ہیں، یہ گوشت حرام ہے، البتہ جس شخص کو علم ہوگا وہ کہے گا کہ یہ خنزیر کا گوشت ہے۔ یہ حرام ہے اور یہ حلال۔ حاصل یہ نکلا کہ بعض اشیاء جو ذات کے اعتبار سے پلید اور حرام ہوں ان کی حرمت کسی ٹیسٹ یا حواس خمسہ سے معلوم نہیں کی جاتی جب تک اس کو قطعی طریقہ سے معلوم نہ ہو کہ یہ خنزیر اور مردار کا گوشت ہے۔ اس قسم کی پلیدی اور حرمت اکثر جامد اور ٹھوس اشیاء میں ہوتی ہے۔

۲- دوسری قسم کی پلیدی اور حرام شئی سیال چیز ہے جس کو مائع (Ligued) کہتے ہیں۔ یعنی بہنے والی چیز، اس کی دو قسمیں ہیں: ذات (عین) اور اوصاف کے لحاظ سے پلید اور حرام۔ یہ سیال چیز بھی دراصل ذات اور عین کے لحاظ سے حرام ہوتی ہیں، لیکن اوصاف صرف اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ یہ فلاں حرام بہنے والی چیز ہے۔ یہ اوصاف جہاں پائے جائیں فوراً اس کا نام اور حکم سامنے آجاتا ہے مثلاً پیشاب سفید اور بھوسے (تبن) کے رنگ کی طرح ہوتا ہے اور انتہائی ناقابل برداشت گندی بدبو ہوتی ہے۔ ہر آدمی بدبو سونگھ کر جان لیتا ہے کہ پیشاب ہے، منی کا رنگ سفید ہوتا ہے، بو کیلے کی طرح ہوتی ہے۔ گاڑھا پن ہوتا ہے، خون سرخ ہوتا ہے اور ایک خاص قسم کی بو رکھتا ہے، پیپ زرد اور گاڑھی ہوتی ہے کبھی سفید ہوتی ہے، ان مذکورہ سیال پلیدیوں کے اپنے اپنے اوصاف ہیں جن کا احساس کر کے ہر شخص اس کو جان لیتا ہے کہ خون ہے پلید ہے، منی ہے پلید ہے اور پیشاب ہے پلید ہے۔

مذکورہ سیال مادے کسی خارجی عمل کی وجہ سے پلید نہیں ہوتے بلکہ اپنی فطرت اور پیدائش کے لحاظ سے پلید اور حرام ہیں۔

۳- سیال اشیاء کی دوسری قسم اور حرام کی تیسری قسم وہ ہے جو اپنی ذات، فطرت اور پیدائش کے لحاظ سے حرام نہیں بلکہ کسی خارجی عمل، اختیاری یا غیر اختیاری کی وجہ سے اس میں کچھ اوصاف ایسے پید ہو جائیں جس کی وجہ سے اس پر پلیدی اور حرمت کا حکم لگ جاتا ہے، مثلاً شراب کی مختلف اقسام اور پلید پانی جو انگور، کھجور، شہد، شیرہ، جو، مکئی اور گنے سے بنائی جاتی ہے، یہ شراب اصل کے اعتبار سے پاک ہے مثلاً انگور، کھجور اور گنے کا شیرہ ان میں مصنوعی عمل کے ساتھ سکر کا وصف پیدا کیا جاتا ہے جس کی وجہ سے ان شرابوں کا استعمال حرام ہو جاتا ہے، اسی طرح پلید پانی اصل کے اعتبار سے طاہر اور مطہر ہے لیکن کبھی اس میں گندگی گر جاتی ہے یا ملائی جاتی ہے، جس کی وجہ سے وہ پانی پلید ہو جاتا ہے۔ گندگی ملنے سے کبھی تو پانی کے اوصاف، رنگ، بو اور ذائقہ بدل جاتے ہیں۔ جیسے تھوڑے پانی میں زیادہ خون ملایا جائے یا گٹر کا پیشاب، پاخانہ، کبھی پلیدی کی ملاوٹ سے پانی کے اوصاف نہیں بدلتے، لیکن پانی اپنی قلت کی وجہ سے اس گندگی کا تحمل نہیں کر سکتا ہے اور پلید ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک گھڑا پانی میں چند قطرے پیشاب کے ڈال دینے سے گھڑے کا پانی پلید ہو جائے گا۔ حالانکہ پانی کی حرمت اور پلیدی معلوم کرنے کے لئے قطعی علم یا کسی خبر دینے والے کی ضرورت ہے ورنہ ناواقف آدمی اس پلید پانی کی حرمت معلوم نہیں کر سکتا۔

اور اگر پانی کثیر ہے تو گندگی ملنے سے پلید نہیں ہوتا جب تک گندگی کا اثر جاری پانی میں ظاہر نہ ہو، اس وجہ سے شہروں میں بہنے والے تمام گندے نالوں کا پانی پلید ہے کیونکہ ان پانیوں میں گندگی کے آثار نمایاں ہوتے ہیں اگر پانی میں ملنے والی کوئی پاک ٹھوس چیز ہے جیسے صابن اور زعفران وغیرہ تو اس طرح پانی پلید نہیں ہوتا، البتہ وضو کے جواز کے لئے پانی کی طبیعت (رقت اور سیلان) کا بقاء ضروری ہے۔

اگر پانی کی طبیعت یعنی رقت اور سیلان باقی نہیں رہا تو اس ملاوٹ والے پانی سے وضو

جائز نہیں۔ اور اگر پانی میں ملنے والا مائع ایسا ہے جس کا کوئی وصف نہیں جیسے عرق گلاب جس کی کوئی خوشبو باقی نہ رہی ہو تو اس میں غلبہ کا اعتبار ہوگا بہ لحاظ وزن کے۔ صاف پانی کے ساتھ ماء مستعمل مل جائے تو پھر بھی اس کا یہی حکم ہوگا، مثلاً ایک کلو صاف پانی ہے اور اس کے ساتھ آدھا کلو ماء مستعمل ملا دیا جائے تو اس پانی کے ساتھ وضو نا جائز ہے۔ اگر کوئی دو وصف والا مائع مثلاً دودھ پانی کے ساتھ مل جائے اور اس کا کوئی ایک وصف پانی میں ظاہر ہو جائے تو اس پانی سے وضو جائز نہیں اور نہ دودھ والے پانی کو کوئی پانی کہتا ہے۔ مثلاً دودھ کی سفیدی پانی میں آجائے، دودھ میں مزہ اور رنگ ہوتا ہے مگر بو اس میں بہت ہلکی نہ ہونے کی برابر ہوتی ہے اور اگر بہنے والی شئی کے تین اوصاف میں دو وصف پانی میں ظاہر ہو گئے تو پانی سے وضو جائز نہ ہوگا۔ جیسا کہ سرکہ۔

تشریح بالا سے چند چیزوں کا حکم معلوم کرنا آسان ہے، مثلاً شوربا اور یخنی، گائے، بھینس یا مرغی کے گوشت میں پانی ڈال کر ابالیں تو اس پانی میں گوشت کا رنگ اور ذائقہ آجائے گا، اور اس پانی کا نام اب شوربا اور یخنی ہے، اب یہ شوربا مطلق پانی نہیں بلکہ مقید پانی ہے، لہذا اس شوربے کے ساتھ وضو جائز نہیں اگر چہ اس میں پانی کے اجزاء وافر مقدار میں موجود ہیں۔

وہ پلید مائع جو کسی معنوی وصف کی وجہ سے پلید ہو تو اس میں تبدیلی آسان ہوتی ہے مثلاً شراب میں اصلی اور فطری پلیدی نہیں ہوتی بلکہ خارجی عمل کی وجہ سے اس میں معنوی وصف سکر پیدا ہو جاتا ہے۔ شراب کے استعمال سے اس وصف کی وجہ سے انسان مدہوش ہو جاتا ہے۔ لیکن شراب کو سرکہ میں تبدیل کرنا بڑا آسان ہے۔ شراب میں نمک ڈال دیں تو معنوی وصف سکر ختم ہو کر یہی حرام شراب جائز سرکہ میں تبدیل ہو جائے گی۔ اس لئے کہ شراب سے حرمت کا وصف بالکل ختم ہو گیا ہے اور شراب کا سرکہ میں تبدیل ہونا حقیقی تبدیلی ہے۔ شوربے کے ساتھ وضو نا جائز ہے لیکن اگر اس میں پانی ملاتے جائیں یہاں تک کہ یہ شوربے کے اثرات ختم ہو جائیں اور پانی کے اوصاف نمایاں ہو جائیں تو یہ شوربے میں تبدیلی ہوگی۔ اب اس کے ساتھ وضو جائز ہوگا۔

اگر گندے پانی کو مشین کے ذریعہ فلٹر کیا جائے اور پانی قلیل نہ ہو بلکہ کثیر یا اس کے حکم میں ہو یعنی دہ دردہ ہو اور کشیدگی کے عمل سے گندگی کے اثرات ختم ہو جائیں تو پانی پاک ہو جائے گا۔

جاری پانی اس وقت پلید ہوتا ہے جب اس میں گندگی کے آثار ہوں جیسے کہ نور الایضاح میں ہے: "أو جاریاً وظهر فيه أثرها" یعنی جاری جانی میں گندگی کا اثر ظاہر ہو جائے تو پلید ہے۔ "والأثر طعم أو لون أو ريح" پانی میں اگر گندگی کے تین اوصاف (مزہ، رنگ اور بو) میں سے کوئی ایک اثر بھی ظاہر ہو جائے تو پانی اگر چہ کثیر ہو پلید ہوگا، لہذا وہ گندہ پانی جو کثیر ہو اس کو فلٹر کرنے میں ضروری ہے کہ گندگی کے اثرات ثلاثہ ختم ہو جائیں۔

استہلاک عین

اختلاط اشیاء میں ضروری نہیں کہ استہلاک عین ہو۔ اگر چہ اشیاء مختلطہ کا نام بدل جائے، استہلاک عین تو اس وقت ہوگا جب اشیاء مختلطہ کے اثرات کسی طرح بالکل ختم ہو جائیں۔

دودھ، پتی، شکر اور پانی ملا کر ابالیں تو اس کو چائے کہتے ہیں اور تسمیۃ الکل باسم الجزء ہے، دودھ کی مقدار زیادہ ہو تو دودھ پتی کہتے ہیں، چائے میں دودھ، پتی اور شکر کے اثرات مکمل طور پر محسوس ہوتے ہیں، صرف پانی کے اوصاف بدل جاتے ہیں، ورنہ پانی کے اجزاء بھی موجود ہوتے ہیں لیکن محسوس نہیں ہوتے۔

شراب اور نمک ملائیں تو نام بدل کر سرکہ پڑ جائے گا۔ اور شراب کا وصف سکر ختم ہو کر شراب کا استہلاک عین ہوگا کیونکہ شراب کے اسکاری اثرات بھی ختم ہو گئے اور نام بھی بدل گیا۔ یہ استہلاک عین اور حقیقتاً تبدیلی ہے، پانی میں اتنا دودھ ملائیں کہ پانی کے اوصاف باقی نہ رہیں۔ پانی کا نام بھی بدل گیا اور اوصاف بھی نہ رہے یہ پانی استہلاک اور حقیقت کی تبدیلی ہے اگر چہ پانی کے اجزاء موجود ہیں۔ گدھا نمک کی کان میں ہلاک ہو جائے اور گل سڑ کر بالکل فنا ہو

جائے تو استہلاک عین ہے۔

نمک کی کان میں گدھے کے اجزاء بالکل باقی نہیں رہتے، نمک کا غلبہ اور اثرات ایسے ہیں کہ گدھے کے اجزاء کے اثرات بالکل محسوس نہیں ہوتے، بڑی کان میں ایک گدھا کیا بے شمار حلال اور حرام جانوں مرکر گل سڑ جاتے ہیں۔ گدھے کی مثال تو اس لئے دی ہے کہ گدھے پر نمک کے ڈلے لاد کر لائے جاتے ہیں گدھا نمک کی بڑی کان کو پلید نہیں کر سکتا۔ جس طرح تھوڑی گندگی جاری پانی کو پلید نہیں کر سکتی۔ رہی الکحل ملی دوائیاں تو ان میں شراب اور دیگر ادویات کے اجزاء شامل ہوتے ہیں، ان اجزاء کے اختلاط سے استہلاک عین نہیں ہوتا، بلکہ دوا تو اس لئے بنائی جاتی ہے کہ ہر جز کا اثر موجود ہو اور وہ مریض کے بدن میں داخل ہو کر اپنا اثر دکھائے۔ شراب اس لئے ملائی جاتی ہے کہ دوا دیر پا رہے، جلدی زہریلے اثرات پیدا نہ ہوں، جلدی خراب نہ ہوں۔ الکحل کا اثر ختم نہیں ہوتا بلکہ الکحل ان اجزاء کے اثرات کو باقی رکھنے کیلئے خود باقی ہے۔ میری تحقیق کے مطابق ان دواؤں میں انگور اور کھجور کی شراب نہیں ملائی جاتی بلکہ دیگر اشیاء سے بنی ہوئی شراب ہوتی ہے خاص کر گنے کی شراب۔

اگر یہ الکحل انگور اور شراب اور کھجور سے بنائی گئی ہو تو ایسی شراب کا استعمال اتنی مقدار میں جائز ہے کہ نشہ پیدا نہ کرے اور اگر ادویات کی الکحل انگور اور شراب کی ہے تو صرف ضرورت کے تحت بطور دوا اس کے استعمال کی گنجائش ہے۔

ابن نجیم فرماتے ہیں: "**الاستشفاء بالحرام یجوز اذا علم أن فیه شفاء ولم یعلم دواء آخر**" (البحر الرائق ۱؍ ۱۲۰)۔

بعض ٹھوس چیزوں کے اختلاط کے بعد ضروری نہیں کہ قلب ماہیت ہو بلکہ اختلاط ہوتا ہی اس لئے ہے کہ ان کے اثرات باقی ہوتے ہیں جیسے صابن، بسکٹ، ٹوتھ پیسٹ وغیرہ کے بنانے میں چربی استعمال ہوتی ہے، چربی کبھی حلال جانور اور کبھی مردار اور خنزیر کی ہوتی ہے۔

حرام اور مردار جانوں کی چربی بھی حرام ہے بسکٹ، ٹوتھ پیسٹ اور صابن میں ان کا استعمال جائز نہیں۔ان اشیاء کا استعمال نہ تداوی ہے اور نہ مجبوری ہے بلکہ صرف سینہ زوری ہے، البتہ حرام اور مردار جانوروں کی ہڈی، سینگ، بال اور دباغت شدہ کھال کا استعمال کسی بھی شکل میں جائز ہے مثلاً مردار اونٹ یا بھیڑ بکریوں کے بالوں سے اون تیار کر کے پھر سویٹر بنایا جائے تو اس سویٹر کا استعمال جائز ہے، کھال کا بوٹ اور جوتا جائز ہے اور ان کی ہڈی کی تمام مصنوعات جائز ہیں، لیکن خنزیر کا ہر جزء حرام ہے اس کا استعمال کسی طرح بھی جائز نہیں۔

جلاٹین

کھال اور ہڈی کا پاؤڈر بنایا جاتا ہے، پھر بسکٹ، ٹافی اور آئس کریم میں اس کا استعمال ہوتا ہے۔اشیاء کے سیال مادہ میں گاڑھاپن اور جماؤ پیدا کرنے کے لئے اس پاؤڈر کا استعمال ہوتا ہے اور لذت بھی بڑھاتے ہیں، یہ پاؤڈر کبھی مردار، حرام اور خنزیر کی کھال اور ہڈی کا ہوتا ہے، کبھی حلال جانور کی کھال اور ہڈی کا۔کھال اور ہڈی کا پاؤڈر بنانے سے ان کی حقیقت نہیں بدلتی۔حقیقت اور اثر باقی رہتا ہے، اس لئے تو ان کی ملاوٹ کی جاتی ہے۔ورنہ سیال مادہ میں جماؤ اور لذت کہاں سے آئے گی، صرف کھال اور ہڈی کی شکل بدل گئی ہے۔اگر یہ پاؤڈر مردار اور حلال جانوں کا ہے تو جلاٹین کا استعمال جائز ہے اور اگر خنزیر کا ہے تو استعمال حرام ہے۔قلب ماہیت تو اس وقت ہوگی جب جلاٹین کے ساتھ دیگر چیزوں کا وافر مقدار میں اختلاط ہو کہ جلاٹین کے اثرات ختم ہو جائیں۔جیسے نمک کی کان میں گدھا گل سڑ کر بالکل نسیاً منسیا ہو جاتا ہے۔

انقلاب ماہیت

مولانا محمد ظفر عالم ندوی ☆

شریعتِ اسلامی کی منجملہ خصوصیات میں سے ایک خصوصیت و امتیاز یہ بھی ہے کہ اس نے "یحل لهم الطیبات ویحرم علیهم الخبائث"کا واضح اصول مرتب کیا ہے، جب تک کوئی چیز خباثت میں سے ہے وہ رکس اور رجس ہے، شریعت نے اس کو استعمال کرنے سے منع فرمایا ہے، کیوں کہ دوسری طیبات اور حلال اشیاء میں ان سے کفایت کا سامان رکھا ہے، اگر کوئی چیز نجس اور ناپاک ہے تو فطرت سلیم اور صحیح عقل بھی اس سے دور رہنے کا تقاضہ کرتی ہے، مولانا انور شاہ کشمیریؒ نے اس بارے میں بڑے نکتہ کی بات کہی ہے جس سے شریعت اسلامی کا مزاج واضح ہو جاتا ہے، فرماتے ہیں: "واعلم أن فی الحدیث بابا لا یوجد فی الفقه وهو أن الشارع إذا یحکم علی شیٔ بالنجاسة لا یحب المعاملة معه والملابسة به و یأمر الاجتناب و التحرز عنه .... وإذا حکم علی شیٔ بکونه نجسا أمر بالتحرز عنه ونهیٰ عن قربانه فعلم أن الإجتناب والتحرز من لوازم النجس والرجس" (فیض الباری ۱؍ ۲۷۱)۔

عبارت بالا سے معلوم ہوا کہ نجاست کے نجاست ہوتے ہوئے، خباثت کے خباثت رہتے ہوئے، اس کا استعمال تو درکنار اس کے قریب جانا بھی نہ شریعت کی رو سے درست ہے،

☆ دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ۔

اور نہ عقل کی رو سے، اور نہ ہی فطرت کی رو سے، ہاں اگر نجاست ختم ہو جاتی ہے تو پھر اس کا حکم ممانعت مرتفع ہو جاتا ہے، اسی نقطۂ نظر کو سامنے رکھتے ہوئے فقہاء نے اس موضوع پر گفتگو کی ہے، جس کو ہم یہاں مختصراً ذکر کر رہے ہیں، نجاستوں کے دور کرنے کے جو طریقے فقہاء نے بیان کئے ہیں ان میں ایک طریقہ ''انقلاب ماہیت'' تحویل عین یا ''استحالہ'' کا بھی ہے، فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے بلکہ اس کی بنیاد پر بہت سارے فقہی جزئیات بھی قائم کئے ہیں جن کا خلاصہ ذیل میں درج کیا جا رہا ہے: "إزالة النجاسات تكون تارة بالإزالة كالغسل بالماء و تارة بالإحالة كالخمر إذا صار خلاً ..." (الذخیرۃ للقرافی ۱/ ۱۶۷، نیز دیکھئے الفروق للقرافی ۱/ ۱۱، الدر المنثور فی القواعد ۱/ ۳۱۸)۔

موسوعہ فقہیہ میں ہے: " الاستحالة قد تكون بمعنى التحول كاستحالة الأعيان النجسة من العذرة والخنزير و تحويلها عن أعيانها و تغير أو صافها" (الموسوعۃ الفقہیہ ۱۰/ ۲۷۸، ابن عابدین ۱/ ۱۰۹، الدسوقی ۱/ ۵۴، ۵۳، المغنی ۱/ ۲۷)، رد المحتار میں ہے: ''الاستحالة إلى الطيبة، وهي من المطهرات عندنا'' (رد المحتار ۱/ ۳۰۰، نیز دیکھئے مجمع الانہر ۱/ ۵۷، الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۱/ ۳۱)۔

فقہاء کی مذکورہ تصریحات سے معلوم ہوا کہ تحویل عین یا انقلاب ماہیت سے ازالہ نجاست کا تحقق ہوتا ہے، بلکہ اس قاعدے کا اثبات ہوتا ہے،" إن استحالة العين تستتبع زوال الوصف المرتب عليها" (الموسوعۃ الفقہیہ ۱۰/ ۲۷۸، اصطلاح: ''تحول'')۔

مذکورہ بالا بنیادی باتوں کو سامنے رکھتے ہوئے اب ہم سوالنامہ کے جوابات ذیل میں بالترتیب درج کر رہے ہیں:

۱- پہلا سوال ہے کہ کسی بھی شئ کے وہ بنیادی عناصر کیا ہیں جن کے قائم رہتے ہوئے کہا جائے کہ شئ کی حقیقت و ماہیت نہیں بدلی ہے، اگر چہ اس میں مختلف قسم کے دیگر تغیرات

ہوئے ہوں؟

اس بارے میں متعین طور پر اشیاء کے عناصر متعین کرنا مشکل ہے، البتہ اتنا کہا جا سکتا ہے کہ سابق حقیقت بالکل ختم ہو جائے اور دوسری حقیقت وجود میں آ جائے تو حقیقت و ماہیت کا بدلا جانا کہا جائے گا، ورنہ محض تغیرات سے ماہیت وحقیقت کا بدلنا نہیں کہا جائے گا، مفتی نظام الدین صاحب نے اس ذیل میں فرمایا ہے: قلب ماہیت یہ ہے کہ سابق حقیقت معدوم ہو کر نئی حقیقت یا ماہیت بن جائے، نہ پہلی حقیقت و ماہیت باقی رہے، نہ اس کا نام، نہ اس کی صورت و کیفیت، نہ اس کے خواص و آثار و امتیازات باقی رہیں، بلکہ چیز نئی بن جائے، نام بھی دوسرا، صورت بھی دوسری، آثار و خواص بھی دوسرے، اثرات و علامات بھی دوسری، امتیازات بھی دوسرے پیدا ہو جائیں (منتخبات نظام الفتاوی ۱/ ۲۶، ۲۷)۔

۲- دوسرا سوال جس میں یہ کہا گیا ہے کہ انقلاب ماہیت کا کیا مطلب ہے؟ اور اس کے لئے کسی شی کا کس حد تک بدلنا مطلوب ہے، کیا شئ کے بنیادی عناصر میں سے ہر ایک کا بدلنا ضروری ہے یا بعض کا کافی ہے؟ اس سلسلہ میں فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی شئ کے بنیادی عناصر بدل جانے ہی سے انقلاب ماہیت اور تحویل عین کا اطلاق ہوگا، بالفاظ دیگر شئ کی سابق حقیقت ختم ہو جائے اور دوسری حقیقت وجود میں آ جائے تب انقلاب ماہیت کہلائے گا۔

اس بارے میں مولانا مفتی نظام الدین صاحبؒ نے اپنی کتاب نظام الفتاویٰ میں بڑی اچھی تشریح کی ہے، میں مسئلہ کی وضاحت کے لئے انہی کی عبارت کو نقل کر رہا ہوں، مولانا مرحوم فرماتے ہیں: ''قلب ماہیت یہ ہے کہ سابق حقیقت معدوم ہو کر نئی حقیقت یا ماہیت بن جائے، نہ پہلی حقیقت ماہیت باقی رہے، نہ اس کا نام، نہ اس کی صورت و کیفیت...'' (منتخبات نظام الفتاویٰ ۱/ ۲۶، ۲۷)۔

مولانا موصوف کی مذکورہ بالا عبارت سے بات پوری طرح واضح ہو جاتی ہے، اس

لئے اس میں زیادہ کچھ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔

۳-شئ کے جوہری عناصر ختم ہو جانے ،نام بدل جانے اور مجموعی مزاج میں بھی تبدیلی آجانے کے بعد جو دو صورتیں ہو سکتی ہیں ان میں انقلاب ماہیت کا اطلاق اسی صورت پر ہوگا جس میں سابق شی کا کوئی اثر اور خاصیت وعلامت باقی نہ رہے۔

رہی دوسری صورت جس میں کہ نئی پیدا ہونے والی شئ اپنی اصل سے موروثی طور پر کچھ خصوصیات اور کیفیات کو برقرار رکھتی ہے اس پر انقلاب ماہیت کا اطلاق نہیں ہوگا اور نہ کوئی نیا حکم لگایا جائے گا۔

۴-اشیاء کے نجس العین اور غیر نجس العین کے درمیان بعض فقہاء کی تصریحات سے فرق معلوم ہوتا ہے،دونوں کے اجزاء یکساں نہیں ہیں ، بلکہ فرق ضرور ہے، آگے جواب نمبر ۶ کی تفصیلات سے اس کی وضاحت ہو جاتی ہے۔

۵-قلب ماہیت کے اسباب تو بہت ہو سکتے ہیں،جن کو علم کیمیاء کے ماہرین زیادہ بتا سکتے ہیں، لیکن میرے ناقص خیال میں اس بحث کی ضرورت ہی نہیں ہے کہ کن اسباب کو استعمال کیا جائے کہ ماہیت بدل جائے، کیونکہ اولاً تو حرام اشیاء کی ماہیت بدل کر حلال بنانے کا جذبہ ہی بہتر نہیں ہے، صحیح روایت میں یہ موجود ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ کیا ہم لوگ خمر کا سرکہ بنائیں تو آپ ﷺ نے منع فرمایا، اس روایت کی تخریج امام مسلم اور ترمذی دونوں نے کی ہے، ترمذی نے اس کو صحیح حسن قرار دیا ہے، ان کے علاوہ امام احمد اور دارقطنی نے بھی اس کو نقل کیا ہے (فقہ الاسلام شرح بلوغ المرام ۱/ ۳۰، باب ازالۃ النجاسات)۔

مذکورہ بالا روایت کی روشنی میں یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ حرام اشیاء کی ماہیت بدل کر حلال بنانے کے اسباب تلاش کرنا شریعت اسلامی میں کوئی مستحسن کام نہیں ، ہاں اگر کوئی شئ خود بخود بدل جائے اور اس میں قصد وارادہ کو کوئی دخل نہ ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، بالقصد

ماہیت بدلنے کی کوشش کرنا اور اس کے اسباب تلاش کرنا شریعت اسلامی کی روح سے میل نہیں کھاتا، اگر چہ اس کو ناجائز قرار دیا جاسکتا، لیکن کم از کم بہتر نہیں ہے۔

۶-سوال نامہ میں سوال نمبر ۶ کا تعلق کسی چیز کو فلٹر یا کشید کرنے سے ہے، اس جدید طریقہ سے صفائی ضرور حاصل ہو جاتی ہے۔ مگر واضح رہنا چاہئے کہ اگر یہ عمل کسی پاک چیز میں ناپاکی مل جانے کے بعد اس کو صاف کرنے کے لئے کیا جارہا ہے، مثلاً مائعات کو صاف کرنے کے لئے کیا جارہا ہے، تو اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے جیسا کہ شیخ عبدالرحمٰن الجزیری کی درج ذیل عبارت سے معلوم ہوتا ہے: " أما المائعات المتنجّسة كالزيت والسمن فإنها تطهّر بصب الماء عليها و رفعه عنها ثلاثاً، أو توضع في إناء مثقوب ثم يصب عليه الماء فيعلو الدهن و يحرّكه ثم يفتح الثقب إلى أن يذهب الماء و هذا إذا كان مائعاً" (الفقہ علی المذاہب الأربعہ ۱/ ۳۳)۔

اور اگر کسی نجس العین مثلاً پیشاب وغیرہ کو فلٹر کیا جائے اور اس عمل کے ذریعہ اس کے گندے اجزاء کو دور کیا جائے تو صاف ہونے کے بعد بھی جائز نہیں، اسی طرح حرام ہے جس طرح پہلے تھا، کیوں کہ نجس العین بجمیع اجزاء نجس ہوتا ہے، کچھ اجزاء کو نکالنے سے وہ پاک نہیں ہوگا، اس مسئلہ کے لئے مفتی مولانا نظام الدینؒ کا فتوی ملاحظہ ہو (منتخبات نظام الفتاوی ۱/ ۳۹)۔

یہی حکم تمام نجس العین اشیاء کا ہوگا، جانوروں میں مأکول وغیر مأکول کے درمیان جو اختلاف ہے وہ یہاں بھی باقی رہے گا، کیوں کہ اس عمل کے ذریعہ قلب ماہیت نہیں پائی جاتی ہے، اور نہ یہ عمل قلبِ ماہیت واستحالہ کہ ذیل میں آتا ہے۔

۷-سوال یہ ہے کہ وہ دوائیں جن میں الکحل ملا ہوا ہوتا ہے ان کا کیا حکم ہے؟ اسی طرح اگر پاک اشیاء میں کوئی حرام چیز ملی ہوئی ہو مثلاً شراب وغیرہ مل جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟ اور یہ قلب ماہیت ہے یا نہیں؟ جہاں تک الکحل وغیرہ ملی ہوئی دواؤں کا تعلق ہے تو اس کے لئے

چوں کہ ایک ضرورت ہے اور پھر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گنجائش ہے کہ انگور اور کھجور سے بنی ہوئی شراب کے علاوہ دوسری اشیاء سے بنائی ہوئی شراب بطور دواء یا حصول طاقت کے لئے اتنی مقدار میں استعمال کرنا جائز ہے جس سے سکر نہ ہو، معلوم ہوا کہ دواؤں میں اگر ان دو چیزوں کے علاوہ کوئی اور الکحل ملا ہوا ہو تو امام صاحب کے مسلک پر عمل کرتے ہوئے ضرورت کی وجہ سے جائز ہے، مگر پھر بھی یہ جواز بطور فتوے کے اور اجتناب بطور تقوے کے ہوگا۔

دوسری طرف یہ کہ دواؤں میں جو الکحل ہوتا ہے اس کی اکثر مقدار کھجور اور انگور کے علاوہ دوسری اشیاء مثلاً چمڑا، گندھک، شہد، شیرہ، دانہ اور جو وغیرہ سے حاصل کی جاتی ہے، اور جب یہ چیزیں ایک ساتھ مل کر غیر متمیز ہو جاتی ہیں تو اگر چہ قلب ماہیت نہیں ہے، مگر ''الخلط استہلاک'' کے مطابق اس پر سابق حکم باقی نہیں رہے گا۔

۸، ۹ – جانوروں کی چربی، یا ان کا خون یا ہڈیوں کا پاؤڈر کسی چیز میں ملا کر استعمال کرنا یہ قلب ماہیت نہیں ہے، کیونکہ سابق عناصر نے اپنی حقیقت نہیں بدلی، بلکہ صرف خلط پایا گیا، اور خلط قلب ماہیت میں نہیں داخل ہوتا ہے، قلب ماہیت کے لئے تغیر عین وتغیر اوصاف دونوں ضروری ہیں، جہاں تک جانوروں کے اجزاء کے استعمال کی بات ہے تو اس بارے میں تفصیل یہ ہے:

۱ – اگر جانور ماکول ہے اور شرعی طریقہ سے ذبح کیا گیا ہے تو اس کے ان اجزاء کے علاوہ جن کا کھانا درست نہیں دوسرے تمام اجزاء سے انتفاع، اس کا خارجی استعمال (مرہم، صابن وغیرہ کی شکل میں لگانا) اور داخلی استعمال (کھانے میں استعمال) دونوں طرح جائز ہے۔

۲ – اگر غیر ماکول اللحم نجس العین نہ ہو مگر شرعی طریقہ سے مذبوحہ ہو تو صرف خارجی استعمال جائز ہوگا، داخلی نہیں۔

۳ – اگر شرعی طریقہ سے مذبوحہ نہ ہو (میتہ ہو) اس کا استعمال خواہ خارجی ہو یا داخلی

جائز نہیں۔

۴-اگر نجس العین ہے تو اس کا استعمال صرف اضطراری صورت میں ہے (جب کہ اس کے علاوہ کوئی علاج نہ ہو) اس کا استعمال جائز ہے۔

جہاں تک خون کے دواؤں میں استعمال کی بات ہے تو چوں کہ خون (دم مسفوح) نجس العین بہ نجاست غلیظہ ہے اس کا استعمال کسی طرح بھی جائز نہیں ہے اور چونکہ اس دواء کے اندر اس کے اجزاء ہیں، اس لئے وہ جائز نہیں، بلکہ اس سے اجتناب ضروری ہے، اس کی نظیر وہ جزئیہ ہے جس میں فقہاء نے شراب ملا ہوا پانی ناجائز قرار دیا ہے: " **يحرم بالاتفاق شرب الماء الممزوج بالخمر لمافيه من ذرات الخمر و يعزّر الشارب و يجب الحد إن كان الخمر أكثر من الماء** " (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳/ ۵۳۷)۔

اس سے معلوم ہوا کہ پانی کی مغلوبیت یا غیر مغلوبیت بالفاظ دیگر خمر کی قلت وکثرت کا بھی اعتبار نہیں، اسی طرح وہ ادویہ جن میں خون ملا ہوا ہے وہ جائز نہیں، الا یہ کہ اضطراری حالت ہو۔

۱۰-دسواں سوال جلاٹین سے متعلق ہے، اس کے اندر یہ ہوتا ہے کہ کسی جانور کا چمڑا یا ہڈی بشمول خنزیر، مردار وذبیحہ کے امتیاز کے بغیر صاف کر کے اس کو گلا کر کھانے کی چیزیں تیار کرتے ہیں، اس سلسلہ میں مولانا تقی عثمانی کا ایک فتویٰ شائع ہو چکا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے:

اگر خنزیر سے حاصل شدہ عنصر کی ماہیت وحقیقت کیمیاوی عمل کے ذریعہ بالکل بدل چکی ہے، تو اس صورت میں اس کی نجاست کا حکم بھی ختم ہو جائے گا اور اگر اس کی حقیقت اور ماہیت نہیں بدلی، تو پھر وہ عنصر نجس وحرام ہے، جس چیز میں یہ شامل ہوگا وہ بھی حرام ہوگی (فقہی مقالات ۱/ ۱۵۵، از مولانا تقی عثمانی)۔

لیکن بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کے ذریعہ انقلاب ماہیت نہیں ہوتا، کیونکہ ایسی شکل میں چمڑے کی حقیقت معدوم نہیں ہوتی، بلکہ اس کی شکل بدل جاتی ہے، اس کے جوہری

عناصر ختم نہیں ہوتے، اس سلسلہ میں درمختار کا یہ جزئیہ قابلِ توجہ ہے: "ویرفع الحدیث بما ینعقد به ملح لا بماء حاصل بذوبان ملح لبقاء الأول علی طبیعته الأصلیه و انقلاب الثانی إلی طبیعته الملحیة" (الدر المختار علی رد المختار ۱/ ۱۳۱)۔

اس سے معلوم ہوا کہ نمک اگر پگھل کر پانی بن جاتا ہے تو اگر چہ اس کی شکل بدل گئی مگر جوہری عناصر نہ بدلنے کی وجہ سے اس کا سابق حکم باقی رہا، اسی طرح یہاں بھی کہ چمڑے پر دباغت کا عمل کرنے کے بعد بس اس کی شکل کو بدل کر گلا دیا ہے، لیکن جوہری عناصر نہیں بدلے ہیں۔

اور یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ دباغت کے ذریعہ سے اگر چہ احناف کے نزدیک پاکی حاصل ہوجاتی ہے، مگر اس کا کھانا جائز نہیں ہے۔

"ومتی طهر فقد صحّ استعماله فی الصلاة و غیرها إلا أکله فإنه یمتنع" (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۱/ ۳۱، کتاب الطہارۃ فی ما تزال بہ النجاسۃ)۔

اور ظاہر ہے جب جلاٹین کے مسئلہ میں قلبِ ماہیت نہیں ہوا، مزید یہ کہ دباغت کی پاکی کے بعد اس کا کھانا بھی جائز نہیں ہوا، تو پھر جن اشیاء میں اس کو ملایا جائے گا ان اشیاء کا استعمال بھی درست نہیں ہوگا، خواہ اس کو اعلیٰ قسم کے بسکٹ و آئس کریم میں ملایا گیا ہو۔

مولانا عبدالحیؒ فرنگی محلی نے لکھا ہے بسکٹ و نان پاؤ جس کے خمیر میں تاڑی مخلوط ہو اس کا کھانا ناجائز ہوگا، مثل خمیر خمر، کیوں کہ فتاویٰ ہندیہ میں ہے " إذا عجن الدقیق بالخمر لا یؤکل" (مجموعہ فتاوی عبدالحی ۲/ ۵۳۰)۔

قلب ماہیت کی حد اور دواؤں میں الکحل کا استعمال

مولانا اعجاز احمد قاسمی ☆

انقلاب ماہیت کا مفہوم

لغت میں حقیقت کو بدل دینا انقلاب ماہیت ہے اور اصطلاح فقہ میں انقلاب ماہیت یا تحول عین کا مفہوم یہی ہے کہ پہلی حقیقت معدوم ہو کر نئی ماہیت پیدا ہو جائے، نہ نام باقی رہے اور نہ اس کی صورت وخصلت باقی رہے، اور نہ سابق حقیقت کی خصوصیات وامتیازات باقی رہیں۔ نئی حقیقت کے مقاصد ومنافع حقیقت سابقہ کے منافع ومقاصد سے بالکل جدا اور مختلف ہو جائیں۔

شئی کی حقیقت کا بدل جانا، شئی کا ایک منفعت سے دوسری منفعت اور اثر کی جانب منتقل ہو جانا ثابت اور امر واقع ہے، جیسے کہ رد المحتار میں ہے: ''اللہ تعالیٰ کے قول: "فاذا ھی حیة تسعیٰ" '' میں ائمہ تفسیر کا اس پر اتفاق ہے کہ شئی کی حقیقت بدل جاتی ہے، ورنہ حقیقت ''عصا'' کا ''ثعبان'' بن جانا نبی کا اعجاز نہیں رہے گا'' (ار ۳۰۲)۔ لہٰذا بعض لوگوں کی رائے کہ شئی کی حقیقت بدل نہیں سکتی عقل ونقل دونوں کے خلاف ہے۔

قلب ماہیت کی حد

قلب عین کے تحقق کے لئے کسی شئی کے بنیادی عناصر رنگ، بو، مزہ، کیفیت وخاصیت

☆ استاذ وقاضی شریعت دار القضاء مدرسہ اسلامیہ محمود العلوم دملہ مدھوبنی (بہار)۔

سب کا بدل جانا ضروری ہے، من کل الوجوہ جملہ عناصر سابقہ سے انحراف کے بعد ہی تبدل عین کا حکم لگایا جاسکے گا، شئی کے بعض اثر کا باقی رہنا من وجہ اپنی حقیقت پر باقی رہنا سمجھا جائے گا، من وجہ تغیر تبدل حکم کے لئے کافی نہ ہوگا، بالخصوص موضع احتیاط میں جہاں نجاست سے طہارت کی طرف انتقال کی صورت ہو۔ علامہ شامی فرماتے ہیں: ''پکائے ہوئے گاڑھے شیرہ میں انقلاب حقیقت نہیں ہے، اس لئے کہ وہ رس ہے پکنے کی وجہ سے جم گیا ہے، اسی طرح تل جب اس کو پیس دیا جائے اور اس کا تیل اس کے اجزاء کے ساتھ مل جائے تو اس میں صرف وصف کا تغیر ہے۔ جیسے دودھ کا پنیر ہوجانا اور گیہوں کا آٹا ہوجانا وغیرہ۔ برخلاف خمر کے جب وہ سرکہ ہوجائے اور گدھے کے جب وہ نمک کی کان میں گرکر نمک بن جائے، اس لئے کہ یہ سب ایک حقیقت سے دوسری حقیقت کی طرف بدل جانا ہے نہ کہ محض کسی وصف کا بدل جانا۔ معلوم ہوا کہ تبدل عین کے لئے ضروری ہے کہ عین کا کوئی اثر اور کسی طرح کا کوئی عنصر باقی نہ رہے۔ بعض اثر اور کیفیت کے باقی رہتے ہوئے نہیں کہا جاسکتا ہے کہ حقیقت بدل چکی'' (شامی ۱؍ ۱۹۱)۔

قلبِ ماہیت ذریعہ طہارت

قلب ماہیت کے بعد نجاست کی طہارت کا مسئلہ فقہاء کے درمیان مختلف فیہ ہے: حضرت امام ابوحنیفہ، امام محمد، امام مالک اور احمد بن حنبل کا ایک قول یہ ہے کہ قلب ماہیت تطہیر تنجیس ہے۔ دوسری طرف احناف میں امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ''تغیر عین'' تبدل حکم کی جانب مفضی نہیں ہے۔ صحیح اور مفتیٰ بہ قول اول ہے کہ انقلاب عین کے بعد جب نجاست کا من کل الوجوہ اثر اور اس کی کیفیت ختم ہوجائے گی تو شئی پر ناپاکی کا حکم لگانا بلاوجہ ہوگا۔ لہٰذا اس کو پاک کہا جائے گا۔ علامہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں: ''صحیح قول یہ ہے کہ سب پاک ہوگا جب نجاست کا کوئی اثر (مزہ، رنگ اور اس کی بو) باقی نہیں رہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے

پاک چیزوں کو مباح اور ناپاک چیزوں کو حرام قرار دیا ہے اور یہ اعیان کے صفات وحقائق کے تابع ہوا کرتے ہیں۔ پس جب عین نمک یا سرکہ ہوگیا تو وہ ان پاک چیزوں میں داخل ہوگیا جن کو اللہ نے مباح قرار دیا ہے، وہ ان ناپاک چیزوں میں داخل نہیں ہوسکتا جن کو اللہ نے حرام قرار دیا ہے۔ اسی طرح مٹی اور راکھ وغیرہ تحریم کے نصوص میں داخل نہیں ہوں گی'' (فتاوی ابن تیمیہ ۲۱/ ۴۸۲)۔ اسی طرح علامہ ابن نجیمؒ لکھتے ہیں: ''فتح القدیر میں ہے کہ یہی مختار ہے، اس لئے کہ شریعت نے وصف نجاست کو مرتب کیا ہے اس حقیقت پر اور حقیقت ختم ہوجاتی ہے حقیقت کے مفہوم کے بعض اجزاء کے منتفی ہوجانے سے تو کل حقیقت کے اجزاء کے منتفی ہوجانے سے، حقیقت کس طرح باقی رہ سکتی ہے؟ اس لئے کہ نمک ہڈی اور گوشت کا غیر ہے، جب ہڈی یا گوشت نمک بن گیا تو اس پر نمک کا حکم مرتب ہوگا۔ اور اس کی نظیر شریعت میں موجود ہے: ''نطفہ'' ناپاک ہے جب علقہ ہوجاتا ہے تو بھی ناپاک رہتا ہے۔ اور جب وہی نطفہ مضغہ بن جاتا ہے تو پاک ہوجاتا ہے، ان باتوں سے یہ صاف ہوجاتا ہے کہ عین کا استحالہ اس وصف کے زوال کو اپنے پیچھے لاتا ہے جو اس عین پر مرتب تھا'' (البحر الرائق ۱/ ۲۳۷)۔

فقہاء کی تصریحات اور استحالہ عین کے مفہوم سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ وہی انقلاب واستحالہ احکام میں مؤثر ہوسکتا ہے، جس میں سابق حقیقت کا کوئی اثر رنگ بو اور مزہ باقی نہ رہے، اپنے جملہ خواص وصفات اثرات وکیفیات مقاصد ومنافع سے من کل الوجوہ نکل جائے، حقیقتِ سابقہ کی بعض خصوصیت وکیفیت کا کسی درجہ میں باقی رہنا تغیر حکم اور حکم تطہیر کے لئے کافی نہ ہوگا۔

نجس العین وغیر نجس العین کے درمیان کوئی فرق نہیں

انقلابِ ماہیت کے بعد نجاست کی تطہیر میں نجس العین اور غیر نجس العین میں کوئی فرق

نہیں ہے۔ درمختار میں ہے: ''وہ نمک ناپاک نہیں رہے گا، جو سابق میں گدھا یا خنزیر تھا نہ وہ گندگی ناپاک رہے گی جو کنویں میں گر کر کیچڑ بن گئی حقیقت کے بدل جانے کی وجہ سے اور اسی پر فتویٰ ہے'' (درمختار مع ردالمحتار ار ۳۰۱)۔

علامہ ابن تیمیہ کی زبان میں ہے: ''اللہ تعالیٰ نے خبائث یعنی دم، میتۃ اور لحم خنزیر وغیرہ کو حرام قرار دیا ہے، پس جب یہ سب چیزیں پانی وغیرہ میں گر کر ہلاک ہوگئیں تو وہاں پر نہ خون باقی رہا، نہ مردار اور نہ ہی لحم خنزیر بالکلیہ، پھر ان کو حرام کہنے کی کوئی وجہ نہیں'' (فتاویٰ ابن تیمیہ ۲۱ر ۵۱۴)۔

مذکورہ بالا فقہاء کی عبارات سے واضح ہوجاتا ہے کہ استہلاک عین اور تغیر ماہیت سے حکم میں تبدیلی کے لئے نجس العین اور غیر نجس العین کے درمیان کوئی امتیاز نہیں ہے۔

قلبِ ماہیت کے اسباب

یہ مختلف ہوسکتے ہیں، جیسے جلانا، دھوپ دکھانا، سایہ میں رکھنا، مٹی میں ڈال دینا، کیمیاوی عمل کے ذریعہ بنیادی عناصر کو ختم کر دینا، ان کے علاوہ ہر وہ چیز قلب ماہیت کا سبب بن سکتی ہے، جو شئی کے عناصر کو ختم کرنے میں مؤثر ہوسکے جو خبث کو زائل کردے اور اس کا کوئی اثر باقی نہ رہے۔

فلٹر کرنے یا کشید کرنے کا عمل

فلٹر کرنے یا کشید کرنے کا حاصل یہ ہے کہ شئی کے اندر سے بعض اجزاء غیر نافع یا ناپاک ضرررساں اجزاء کو نکال لیا جائے، جیسے شراب کے اندر سے اس کے جوہری جزء کو نکالدینا، گندے پانی سے گندگی کو نکال دینا، تو یہ عمل قلب ماہیت کے تحت نہیں آئے گا، یہ فقط اجزاء کا

تجزیہ ہے جس سے شئی کی حقیقت نہیں بدلتی ہے، اس عمل سے ناپاک پاک ہوجائے گا اور مباح الاصل کی گندگی دور ہوجائے گی۔ اس لئے کہ وہ اصلاً پاک تھا ناپاکی خارج سے آئی تھی۔ اور جب فلٹر کرنے سے گندگی کشید کرلی گئی تو شئی اپنی اصل پر لوٹ آئے گی، نجس العین میں کشید کرنے کے عمل سے وہ پاک نہیں ہوگا، اس لئے کہ نجس العین کا ہر جز ناپاک ہے۔ اور فلٹر کرنے سے بعض اجزاء کا تخرجہ ہوا ہے، دوسرے اجزاء بہ دستور اس میں موجود ہیں، اس لئے نجس العین اس عمل کے باوجود ناپاک رہے گا، اس لئے کہ یہاں قلب ماہیت نہیں ہے بلکہ ماہیت کے بعض اجزاء کا اخراج ہے۔

دواؤں میں ''الکحل'' کا استعمال

موجودہ زمانے میں ایسی دواؤں کو تلاش کرنا تقریباً ناممکن ہے جس میں الکحل کا استعمال نہ ہوا ہو، ان حالات میں ضروری ہے کہ ان دواؤں کا شرعی حکم تلاش کیا جائے۔ الکحل جو دراصل شراب ہے جس سے کسی شئی میں سکر کی کیفیت پیدا ہوجاتی ہے، ظاہر ہے کہ اس کا استعمال قطعاً حرام ہے۔ مگر جب اس کو دوسرے اجزاء مختلفہ کے ساتھ ملا دیا جائے اس طرح کہ ہر شئی کی انفرادی خصوصیات ختم اور فنا ہوکر اجتماعی حالت میں ایک نئی خصوصیت اور نیا اثر پیدا ہوجائے اور ایک شئی نئی حقیقت بن جائے اور الکحل کی حقیقت اجتماعی حالت میں بالکل ختم ہوجائے، تو ظاہر ہے کہ یہ صورت قلب ماہیت کے تحت آئے گی اور ان دواؤں کے استعمال میں کسی طرح کا کوئی مضائقہ نہیں رہے گا۔ اور اگر اس خلط کے نتیجہ میں الکحل کی حقیقت نہیں بدلتی جیسا کہ سوالنامہ میں موجود ہے کہ ہر چیز اپنی جملہ صفات وخواص کے ساتھ موجود ہوتا ہے اور اس کے مطابق دوا مؤثر ہوا کرتی ہے تو ایسی صورت میں قلب ماہیت کے تحت لانا صحیح نہیں ہوگا۔ پھر ان دواؤں کے استعمال میں وہ تفصیل ہوگی جو تداوی بالمحرم کے سلسلہ میں فقہاء نے کی ہے۔ اصلاً ان دواؤں کا

استعمال جائز نہ ہوگا، البتہ ماہر ڈاکٹر یہ کہتے ہیں کہ اس مرض کی اس کے علاوہ کوئی اور دوا نہیں ہے تو اس صورت میں اس کے استعمال کی اجازت ہوگی (درمختار علی ہامش ردالمختار ار ۱۹۴)۔ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک بھی اگر شراب کو کسی دوا میں حل کر دیا جائے کہ اس کے ذریعہ شراب کا وجود ختم ہو جائے اور اس دوا سے ایسا علاج ممکن ہو جو کسی پاک دوا سے ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں اس دوا کا استعمال درست ہے۔ نہایۃ المحتاج میں علامہ رملی فرماتے ہیں: ''أما مستهلكة مع دواء آخر فيجوز التداوى بها كصرف بقية النجاسات ان عرف أو أخبره طيب عدل بنفعها و تعيينها بأن لا يغني عنها طاهر'' (نہایۃ المحتاج للرملی ۸ / ۳)۔ اور چونکہ ہمیشہ الکحل کا استعمال دوسری چیزوں کے ساتھ ملا کر ہی کیا جاتا ہے، اس لئے امام شافعیؒ کے نزدیک ماہر ڈاکٹر کے مشورہ سے ان دواؤں کا استعمال جائز ہے، ان دواؤں کا استعمال عام ہو چکا ہے، جس سے اجتناب تقریباً ناممکن ہوگیا ہے، اس لئے احناف وشوافع کی رائے کے مطابق عموم بلویٰ کی وجہ سے متبادل نہ ہونے کی صورت میں ان دواؤں کے استعمال کی گنجائش ہوگی۔

صابن اور ٹوتھ پیسٹ وغیرہ جس میں نجس کی آمیزش کی گئی ہو

صابن یا ٹوتھ پیسٹ جس میں مردار، خنزیر کی چربی کا بھی استعمال کیا جاتا ہے اولاً ''الأصل فى الأشياء الا باحة، اليقين لايزول بالشك'' جیسے اصول کی روشنی میں حلال ومباح رہے گا۔ بالفرض یقین سے ثابت ہو جائے کہ اس صابن یا پیسٹ وغیرہ میں خنزیر یا مردار کی چربی استعمال کی گئی ہے تو بھی قلبِ ماہیت کی وجہ سے صابن وغیرہ کا استعمال درست ہی رہے گا۔ نجس چربی کی حقیقت صابن و پیسٹ کی حقیقت سے بالکل مختلف ہے، رنگ، بو اور مزہ سب بدل چکا ہے، مقصد اور منفعت سب تبدیل ہو چکی ہے۔ سارے امتیازات ختم ہو چکے ہیں، لہٰذا ان اشیاء کا استعمال جائز ہوگا (دیکھئے: درمختار علی ہامش ردالمختار ار ۱۹۱)۔

جلاٹین استعمال کرنے کا حکم

جلاٹین کی جو صورت سوالنامہ میں بیان کی گئی ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ خنزیر یا کسی مردار کے چمڑے یا ہڈی کو عمل تدبیغ، تیخ، تطبیخ، تشمیس، گلانے کی تدبیر، نیز کیمیاوی عمل وغیرہ کے ذریعہ شئی کی حقیقت بالکل بدل جاتی ہے۔ خنزیر یا مردار کے کسی جزء کا کوئی اثر باقی نہیں رہتا ہے، اس کی شکل وصورت اور بنیادی عناصر (رنگ، بو اور مزہ) سب بدل جاتے ہیں تو ایسی صورت میں نجاست اور حرمت کا حکم بھی ختم ہو جائے گا، جلاٹین کی مذکورہ صورت قلب ماہیت کے تحت آئے گی اور اس پر قلب ماہیت کا حکم لگایا جائے گا۔

قلب ماہیت

مولانا محمد اعظمی ☆

انقلاب ماہیت کے نام سے مسئولہ صورتیں محل نظر ہیں، کیونکہ حکماء وعقلاء کے نزدیک قلب ماہیت ممتنع ہے، اسی لئے فقہاء نے تحویل عین، استحالہ واستہلاک عین جیسے الفاظ استعمال کئے ہیں، کسی شئ کی اصل حالت وخصوصیت باقی نہ رہنا، چاہے وہ چیز کلی طور پر ہلاک وفنا ہو جائے یا دوسری ذات وصفت میں بدل جائے، اس موضوع سے متعلق اتنے زیادہ سوالات بے ضرورت ہیں، ان سب کو دو تین سوالوں میں سمیٹا جا سکتا ہے، بہر حال مذکورہ تمہید کی روشنی میں جواب دینے کی کوشش کی جارہی ہے۔

۱، ۲- کسی شئ کے بنیادی عناصر وہ ہوا کرتے ہیں جن سے شئ کی ذات قائم وباقی رہتی ہے، اہل علم وفقہ کسی شئ کی ذات کے قیام وبقاء اور اس کے استحالہ وانقلاب کے لئے عام طور پر ہیئت وصفت اور نام وخاصیت کا اعتبار کرتے ہیں، ہر چیز میں استحالہ وانقلاب کے لئے رنگ وبو اور مزہ کا تغیر کافی نہیں ہے، اگرچہ بعض چیزوں میں ان اوصاف کے تغیر سے حکم بدل جاتا ہے، مثلاً مختلف قسم کی شرابوں میں یہ اوصاف جدا جدا ہوتے ہیں پھر بھی مسکر ہیں۔

۳- استحالہ عین کے بعد اگر حرام یا نجس چیز کا اثر ظاہر نہ ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں، مثلاً شراب سے بنائے گئے سرکہ میں اگر سکر کی صفت زائل ہو گئی تو اصح مذہب میں جواز کا حکم ہے،

☆ مئو، یوپی۔

امام ابن حزم لکھتے ہیں:

"وكان ما رمى فيه من الحرام قليلاً لا ريح له فيه ولا طعم ولا لون، ولا يظهر للحرام في ذلك أثر أصلا فهو حلال حينئذ" (المحلی بالآثار ۶/ ۱۰۰)۔

اگر تبدیل شدہ مخلوط چیز میں کوئی حرام ونجس جزء کی صفت وخاصیت بظاہر موجود ہے تو انقلاب عین میں داخل نہیں ہے، یہ مسئلہ تفصیل طلب ہے۔

۴- فقہاء اسلام نے نجس العین اور غیر نجس العین اوران دونوں کے اجزاء کا حکم یکساں نہیں قرار دیا ہے، اس لئے استحالہ عین کے بعد بھی ان دونوں کا حکم ضرور مختلف ہوگا (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۲۶-۱۲۷)۔

۵- ہر شی کے قلب عین کے اسباب وعوامل مختلف ہوتے ہیں، خاص کر اس مشینی و سائنسی دور میں ان اسباب کو احاطۂ علم میں لانا مشکل ہے، البتہ قلب عین کے عمل میں یہ لحاظ کرنا ضروری ہے کہ غیر شرعی طریقہ یا حرمت ونجاست کا کوئی پہلو نہ ہو۔

۶- اس سوال کی کچھ صورتیں قلب عین کے تحت آتی ہیں، مگر گندے پانی، دودھ اور ہر جامد سیال چیز کو فلٹر کرنے اور گندگی کشید کرنے سے پاک تو ہو جاتی ہے، لیکن ان کی ذات نہیں بدلتی ہے، اس لئے ان پر قلب عین کے اطلاق میں تأمل ہے۔

یہاں یہ بات ملحوظ رہنی چاہئے کہ نجس اشیاء دو قسم کی ہوتی ہیں: ایک یہ کہ کوئی چیز خالص نجس ہو، یا اس کے تمام اجزاء نجس ہوں اس میں طاہر چیز کی آمیزش نہ ہو، دوسری قسم یہ ہے کہ طاہر وحلال چیز میں نجاست مخلوط ہو، فقہاء کے نزدیک پہلی قسم کی نجاست کو نجاست عین کہا جاتا ہے، جو تغیر وانقلاب کے باوجود نجس ہی رہے گی، جیسے بول وبراز، دوسری قسم یعنی نجاست مخلوطہ کو نجاست مجاورہ کہتے ہیں، جو کسی کیمیاوی عمل سے زائل ہو جاتی ہے (دیکھئے: بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۲۷-۱۲۸)۔

خلاصہ یہ کہ بعض حلال وطیب چیز میں مخلوط نجاست کا ازالہ کسی عمل تطہیر سے ہو جاتا ہے،

لیکن اس چیز کی ذات اور نام میں کوئی تغیر نہیں ہوتا، اس لئے وہ استحالہ عین کی مصداق نہیں قرار پائے گی۔

۷- یہ ابتدائی سوالات کی ایک گونہ تفصیل ہے جو تفصیلی جواب کی بھی متقاضی ہے، مختلف اجزاء کو ملا کر تیار کی گئی مرکب دوا کے اجزاء اگر نجس وحرام ہیں، اور باہمی امتزاج و اختلاط کے باوجود ہر چیز اپنی جملہ صفات وخصوصیات کے ساتھ موجود ہے، تو اسے استہلاک عین نہیں کہا جائے گا، اور نہ ایسی مرکب دوا مباح الأکل والشرب کے حکم میں آئے گی، رہا یہ مسئلہ کہ انگریزی دواؤں میں الکحل کی شمولیت وامتزاجیت جو اسکار کی کیفیت پیدا کرتی ہے، غور طلب امر ہے، اس بارے میں شیخ وہبہ زحیلی کی تحقیق کا خلاصہ یہ ہے:

''الف- شراب کسی دوسری چیز کے ساتھ اس طرح گھل مل جائے کہ اس کی ذات (اسکار) ختم یا منقلب ہو جائے تو اس دوا کا استعمال جائز ہے۔

ب- تریاق زود اثر دوا میں ملی ہوئی شراب وغیرہ کا استہلاک عین ہو، اور طاہر وحلال دواؤں میں اس کا کوئی متبادل نہ ہو تو اس کا استعمال درست ہے۔

ج- جلد شفایابی کے لئے شراب اور نجس گوشت و پیشاب وغیرہ سے علاج کرنا اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ قابل اعتماد مسلم طبیب نے بتایا ہو۔

د- اس قسم کی دواؤں کی مستعمل مقدار اتنی تھوڑی ہو کہ مسکر کی کیفیت پیدا نہ ہو سکے''

(دیکھئے: الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳/ ۵۲۳)۔

انگریزی دواؤں میں الکحل کا امتزاج اگرچہ عام ہے، اور عالمی پیمانے پر ان دواؤں کا استعمال بھی رائج بلکہ ایک ضرورت بن چکا ہے، نیز تجربات وواقعات اس بات پر شاہد ہیں کہ الکحل ملی ہوئی دواؤں میں اسکار کی کیفیت محسوس نہیں ہوتی، اگر کسی دوا میں محسوس ہوتی ہے تو اس حد تک نہیں جو حدیث میں بیان کی گئی ہے کہ " الخمر ما خامر العقل" البتہ کچھ دوائیں مسکر

ہیں جو ایمر جنسی اور حالت اضطرار میں بقدر ضرورت استعمال کی جاسکتی ہیں، عام حالت میں نہیں، بشرطیکہ طاہر وحلال دواؤں میں اس کا کوئی بدل موجود نہ ہو۔

ہمارے نزدیک وہ دوائیں جن میں الکحل کے امتزاج سے اسکار کی کیفیت ظاہراً محسوس نہ ہو وہ مسکر نہیں بلکہ مسکن ہیں اور انقلاب عین کے تحت آتی ہیں، دوسرے یہ کہ اکثر انگریزی دوائیں اس قسم کی ہیں جن کا بدل طاہر و پاک دواؤں میں نہیں ہے، تیسرے یہ کہ انگریزی دواؤں کا استعمال ساری دنیا میں اس قدر عام اور ضروت بن گیا ہے جو عموم بلوی اور ''الضرورات تبیح المحظورات'' کے تحت آتا ہے، ان باتوں کے علاوہ یہاں دو مفسدوں میں سے ایک ناگزیر ہے، ایک ارتکاب نجاست کا، دوسرا مرض وعدم عافیت جو اعظم واضر ہے، اس صورت میں شرعی اصول کے مطابق اہون کو اختیار کیا جاتا ہے۔

ان وجوہ کی بناء پر الکحل میں تیار شدہ دواؤں کا بقدر ضرورت استعمال رفع حرج و دفع مرض کے لئے شرعاً مباح و درست ہے۔

۸- تمام ائمۂ دین اور علماء وفقہاء امت کے نزدیک بالاتفاق خنزیر نجس العین بجمیع اجزاء ہے، اس لئے اس کے کسی جزء کو انفراداً یا اختلاطاً، اصالۃً یا استہلاکاً استعمال کرنا بالکل جائز نہیں، خنزیر کے علاوہ مردار کی چربی یا اور کسی جزء کا مسئلہ ائمہ دین واہل فقہ کے درمیان مختلف فیہ اس لحاظ سے ہے کہ اس کو کھانے پینے کے علاوہ امور میں استعمال کرنا یا اس سے استفادہ کرنا درست ہے یا نہیں؟ ابن رشد نے بدایۃ المجتہد میں بحث کی ہے اس میں یہ صراحت ہے کہ نجس روغن وغیرہ بالاتفاق محرم الاکل اور بالاختلاف مباح المنافع ہے، امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ کے نزدیک نجس روغن وغیرہ سے بلاشرط استہلاک عین، چراغ روشن کرنا اور صابن بنانا جائز ہے، پس مردار کی چربی سے بنائے گئے صابن وغیرہ کو اسی پر قیاس کرنا چاہئے۔

خنزیر کے علاوہ مردار کی چربی اگر دوسری حلال چیزوں کے ساتھ ملا کر پکائی یا بھونی

جائے اوراس سے اس کی ذات وصفت بدل جائے تو مباح الاکل ہے (دیکھئے المحلی ۲/ ۹۵ طبع بیروت)۔

مغربی ممالک میں بسکٹ وغیرہ میں جو چربی ملائی جاتی ہے وہ بالعموم خنزیر کی چربی ہوتی ہے جو نجس عین ہے، اس لئے مغربی ممالک کے تیار کردہ بسکٹ وغیرہ کے مباح الاکل ہونے کا فتویٰ محل نظر ہے، خنزیر کے علاوہ مردار کی ہڈیوں کے بارے میں اصح بلکہ حق مذہب یہ ہے کہ وہ طاہر اجزاء میں سے ہیں، استہلاک اور انتقال عین الی عین آخر کے بعد ہڈیوں کا پاؤڈر ملا ہوا ٹوتھ پیسٹ کا استعمال اور دوسرے انتفاعات بدرجہ اولیٰ مباح ہیں (مزید تفصیل کے لئے دیکھئے فقہ السنہ ۲/ ۳-۱۳، الفقہ الاسلامی وادلتہ)۔

۹- مذبوح اور مردار دونوں قسموں کے جانوروں کا خون اگر مسفوح وکثیر ہے تو حرام ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''أو دما مسفوحاً''، البتہ اس کی تھوڑی مقدار معفو عنہ ہے، دواؤں میں دم مسفوح بعینہ کی قلیل مقدار کا استعمال لابأس بہ کے درجہ میں ہے (دیکھئے فقہ السنہ ۲/ ۱۳)۔

اگر دواؤں میں خون کا استحالہ ہو جائے تو قلیل وکثیر کی کوئی قید نہیں ہوگی، امام ابن حزم لکھتے ہیں: **''فإذا استحال الدم لحماً أو الخمر خلاً أو الميتة بالتغذى أجزأ فى الحيوان الآكل لها من الدجاج وغيره فقد سقط تحريمه''** (المحلی ۲/ ۱۰۰)۔

رہا خون کے علاوہ اجزاء کا معاملہ تو ان کی حلت کا بیان جواب نمبر ۸ میں گزر چکا ہے۔

۱۰- جلاٹین کا مسئلہ سوال نمبر ۸ ہی کی دوسری تعبیر وتشریح ہے، اس لئے مکرر جواب لکھنے کی ضرورت نہیں ہے، جلاٹین کی مذکورہ صورت استحالہ عین کی ایک مثال ہے، جب جلد مدبوغ کے عین کی طہارت منصوص علیہ ہے تو اس کے استحالۂ عین کی طہارت وحلت اور مباح الأکل والانتفاع ہونے میں کیا کلام ہوسکتا ہے؟۔

نوٹ- ڈاکٹر اصغر کی تحقیق جو جلاٹین اور الکحل سے متعلق ہے، وصول ہوئی، پہلے کا جواب وہی ہے جو جلاٹین نمبر ۱۰ میں مذکور ہوا، رہا الکحل کا مسئلہ تو اس کے بارے میں ہم نے اپنی

تحقیق جواب نمبر ۷ میں لکھدی ہے، اگر ڈاکٹر اصغر کی تحقیق کے مطابق دوسری قسم کی الکحل بہمہ وجوہ ضرر روز ہر ہے، اور دواؤں میں یہی استعمال ہوتی ہے تو سرکار یا وزارتِ صحت اس کو فروخت کرنے اور استعمال کرنے کی اجازت کیوں دے رہی ہے؟ یہ صرف شریعت اسلامیہ کا مسئلہ نہیں ہے، بلکہ ادارہ حقوق انسانی اور صحت عامہ کے لئے کھلا چیلنج ہے۔

تبدیلی احکام میں انقلاب ماہیت کا اثر

مفتی عبدالرحیم قاسمی ☆

۱- قلب ماہیت یہ ہے کہ سابق حقیقت معدوم ہو کر نئی حقیقت و نئی ماہیت بن جائے، نہ پہلی حقیقت و ماہیت باقی رہے، نہ اس کا نام باقی رہے، نہ اس کی صورت و کیفیت باقی رہے اور نہ اس کے خواص و آثار و امتیازات باقی رہیں بلکہ سب چیزیں نئی ہو جائیں، نام بھی دوسرا، صورت بھی دوسری، آثار و خواص بھی دوسرے اور اثرات و علامات اور امتیازات بھی دوسرے پیدا ہو جائیں جیسے شراب سے سرکہ بنالیا جائے (منتخبات نظام الفتاوی ۱/ ۳۱، ۲۷)۔

۲- انقلاب حقیقت سے مراد یہ ہے کہ وہ شئی فی نفسہ اپنی حقیقت چھوڑ کر کسی دوسری حقیقت میں بدل جائے جیسے شراب سرکہ ہو جائے یا خون مشک بن جائے یا نطفہ گوشت کا لوتھڑا وغیرہ وغیرہ کہ ان صورتوں میں شراب نے فی نفسہ اپنی حقیقت خمریہ اور خون نے اپنی حقیقت دمویہ اور نطفہ نے اپنی حقیقت منویہ چھوڑ دی اور دوسری حقیقتوں میں متبدل ہو گئے۔

حقیقت بدلنے کا حکم اسی وقت دیا جا سکتا ہے کہ پلٹ جانے والی پہلی حقیقت کے خاص آثار اس میں باقی نہ رہیں جیسا کہ مذکورہ مثالوں میں پایا جاتا ہے کہ سرکہ بن جانے کے بعد شراب کے آثار مختصہ بالکل زائل ہو جاتے ہیں (کفایت المفتی ۲/ ۳۱۷)۔

۳- بعض آثار کا زائل ہو جانا بوجہ قلت آثار کا محسوس نہ ہونا موجب انقلاب نہیں ہے

☆　ناظم جامعہ خیر العلوم نور محل روڈ بھوپال (ایم پی)۔

جیسا کہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اگر آٹے میں کچھ شراب ملا کر گوندھ لیا جائے اور روٹی پکالی جائے تو وہ روٹی ناپاک ہے یا گھڑے دو گھڑے پانی میں تولہ دو تولہ شراب یا پیشاب مل جائے تو وہ پانی ناپاک ہے، حالانکہ روٹی یا پانی میں اس قلیل مقدار شراب کا کوئی اثر محسوس نہ ہوگا، لیکن چونکہ شراب نے ان صورتوں میں فی نفسہ اپنی حقیقت نہیں چھوڑی ہے اس لئے ناپاکی کا حکم باقی ہے اور محسوس نہ ہونا بوجہ قلت اجزاء کے ہے، چونکہ شراب کے اجزاء کم تھے اور آٹے کے زیادہ اس لئے وہ روٹی میں محسوس نہیں، پس یہ اختلاط ہے نہ کہ انقلاب، اسی طرح حقیقت منقلبہ کی بعض کیفیت غیر مختصہ کا باقی رہنا مانع انقلاب نہیں جیسے کہ شراب کہ سرکہ بن جانے کے بعد بھی اس کی رقت (پتلا پن) باقی رہتی ہے یا صابن میں قدرے دسومت (چکنائی) روغن نجس کی باقی رہتی ہے، کیونکہ رقت حقیقت خمریہ کے ساتھ اور دسومت حقیقت دھنیہ کے ساتھ مختص نہیں (کفایت المفتی ۲/ ۳۲۸)۔

۴- انقلاب عین سے پاک ہوجانا نجس العین اور غیر نجس العین دونوں میں یکساں طور پر جاری ہوتا ہے، خون بھی نجس العین ہے، مشک بن جانے سے پاک ہوجاتا ہے، خود خنزیر کا انقلاب حقیقت کے بعد پاک ہوجانا بھی عبارات ذیل سے ثابت ہے: "**ولا ملح كان حمارا أو خنزيرا ولا قذر وقع في بئر فصار حمأة لا نقلاب العين به يفتى**" (درمختار)، (وہ نمک ناپاک نہیں جو دراصل گدھا یا خنزیر تھا اور وہ پلیدی بھی جو کنویں میں گر کر کیچڑ بن جائے ناپاک نہیں کیونکہ انقلاب حقیقت ہوگیا، اسی پر فتویٰ ہے)، اس کی تشریح کرتے ہوئے صاحب حلیہ کہتے ہیں: "منصف کا قول کہ انقلاب عین موجب طہارت ہے یہ گدھے اور خنزیر کے نمک اور پلیدی کے کیچڑ بن جانے کے بعد پاک ہونے کی دلیل ہے اور یہ امام محمد کا قول ہے اور ذخیرہ اور محیط میں امام ابوحنیفہ کو بھی امام محمد کے ساتھ ذکر کیا ہے" (نیز دیکھئے: رد المحتار ۲/ ۲۱۷، ۲۱۸)۔

ان نصوص فقہیہ سے امور ذیل ثابت ہوتے ہیں:

الف- گدھا، خنزیر، کتا اور انسان انقلاب حقیقت کے حکم میں سب برابر ہیں۔

ب- یہ کان نمک میں گر کر مریں یا مرے ہوئے گریں دونوں حالتوں میں یکساں حکم ہے یعنی میتہ جو بنص قرآنی حرام اور نجس ہے وہ بھی اسی حکم میں شامل ہے۔

ج- انسان جس کے اجزاء سے بوجہ کرامت انتفاع حرام ہے انقلاب حقیقت کے بعد ان پر انسان اور خنزیر و میتہ کا حکم باقی نہیں رہتا بلکہ انقلاب حقیقت کے بعد پاک اور جائز الانتفاع ہو جاتے ہیں جب کہ انقلاب حقیقت طاہرہ کی طرف ہو۔

د- کان نمک میں گرنے اور صابن کی دیگ میں گرنے کا حکم یکساں ہے کہ یہ دونوں صورتیں موجب انقلاب حقیقت ہیں جیسا کہ کبیری شرح منیہ کی عبارت میں صراحۃ مذکور ہے۔

۵- قلب ماہیت کے متعدد اسباب ہیں مثلاً جلانا، دھوپ میں سکھانا، کسی چیز میں دوسری اشیا ملانا، گوبر جب جل کر راکھ ہو جائے تو اس کی حقیقت، ماہیت، نام اور صفت وغیرہ سب بدل جاتا ہے، لہذا گوبر کی راکھ پاک سمجھی جائے گی (فتاویٰ رحیمیہ ۴؍ ۱۵۷)۔ دھوپ میں سکھانے سے دباغت اور دباغت سے طہارت اور غیر ماکول کے سفوف نمک ہو جانے سے قلب ماہیت ہو کر اکل کا حلال ہونا ثابت ہے۔ اور خنزیر کی ہڈی جل کر راکھ ہو کر قلب ماہیت ہو کر اکل کا حلال ہونا ظاہر ہے (جامع الفتاوی ۱؍ ۲۸۱)، لیکن خنزیر کی کھال دباغت دینے سے پاک نہیں ہوگی، کیونکہ وہ نجس العین ہے اس معنی کر کے اس کی ذات تمام اجزاء کے ساتھ نجس ہے، زندہ ہو یا مردہ تو اس کی نجاست دیگر جانوروں کی طرح خون کی وجہ سے نہیں، اسی بنا پر ظاہر الروایہ کے مطابق وہ تطہیر کو قبول نہیں کرے گا (دیکھئے: شامی ۱؍ ۱۳۶)۔

انقلاب عین کی وجہ سے تبدل احکام کا حکم کرتے وقت بہت غور و احتیاط سے کام لینا ضروری ہے، کیونکہ بسا اوقات انقلاب و اختلاط میں اشتباہ پیش آ جاتا ہے اور انقلاب کو اختلاط یا

اختلاط کو انقلاب سمجھ لیا جاتا ہے۔

۶- پیشاب فلٹر کرنے سے پاک نہیں ہوسکتا، کشید کا حاصل تو صرف یہ ہے کہ پیشاب کے اندر سے اس کے متعفن اور مضرت رساں اجزاء کو نکال دیا گیا اور باقی جو اجزاء بچے وہ اسی پیشاب کے اجزاء ہیں اور پیشاب بجمیع اجزاء نجس العین اور نجاست بنجاست غلیظہ ہے، اس لئے یہ باقی ماندہ اجزاء بھی نجس بنجاست غلیظہ ہی رہیں گے، اس میں تقلیب ماہیت کی کوئی صورت نہیں پائی گئی یہ تجزیہ وتخرجہ ہوا نہ کہ قلب ماہیت (منتخبات نظام الفتاوی ار ۳۱)۔

۷- اسپرٹ اگر انگور، کشمش یا کھجور سے حاصل کی گئی ہو تو بالاتفاق نجس ہے اور ان کے سوا کسی دوسری چیز سے بنائی گئی ہو تو شیخینؒ کے نزدیک پاک اور امام محمدؒ کے نزدیک نجس ہے، تحقیق سے معلوم ہوا کہ آج کل اسپرٹ اور الکحل کے لئے انگور اور کھجور استعمال نہیں کی جاتی ہے، لہذا شیخینؒ کے قول کے مطابق پاک ہے، حضرات فقہاؒ نے اگرچہ فساد زمان کی حکمت کی بنا پر امام محمدؒ کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے، مگر آج کل ضرورت تداوی وعموم بلوی کی رعایت کے پیش نظر شیخینؒ کے قول پر طہارت کا فتویٰ دیا جاتا ہے، ویسے بھی اصول فتویٰ کے لحاظ سے شیخینؒ کے قول کو ترجیح ہوتی ہے (احسن الفتاوی ار ۹۵)۔

۸- مردار کی چربی سے بنا ہوا صابن پاک ہے، اس لئے کہ اس میں دوسری چیزیں ملا کر پکانے سے اس کی حقیقت بدل جاتی ہے اور انقلاب حقیقت سے شی کا حکم بدل جاتا ہے (احسن الفتاوی ار ۱۹)، خنزیر کی چربی صابن میں پڑنے کے بعد اس کی ذات اور حقیقت بدل جاتی ہے، نیز اس میں عموم بلویٰ بھی ہے، اس لئے جائز الاستعمال ہے (دیکھئے: فتاویٰ رحیمیہ ۴ر ۱۵۹)۔

کان نمک اور صابن کی دیگ میں گرنے کا حکم یکساں ہے، یہ دونوں صورتیں موجب انقلاب حقیقت ہیں جیسا کہ کبیری شرح منیہ کی عبارت میں صراحۃ مذکور ہے ان امور کے ثبوت کے بعد کوئی وجہ نہیں کہ خنزیر یا میتہ یا کتے کی چربی سے بنے ہوئے صابن کے جواز استعمال میں

تردد کیا جائے، اور یہ شبہ کوئی وقعت نہیں رکھتا کہ خنزیر بنص قرآنی حرام اور نجس ہے، پس صابن بن جانے کے بعد اس کی طہارت کا حکم کرنا نص قرآنی کا معارضہ ہوگا، جواب اس کا یہ ہے کہ یہ نص قرآنی کا معارضہ نہیں، نص قرآنی نے خنزیر یا میتہ کو نجس بتایا ہے لیکن نمک یا صابن بن جانے کے بعد وہ خنزیر یا میتہ ہی کہاں رہا۔

اصل یہ ہے کہ شریعت نے جس حقیقت پر نجاست کا حکم لگایا تھا وہ حقیقت ہی نہیں رہی اور انقلاب کے بعد جو حقیقت متحقق ہوئی وہ شریعت کے نزدیک پاک ہے پس یہ حکم طہارت بھی حکم شرعی ہے نہ کہ غیر (کفایت المفتی ۲ر ۳۲۶)۔

۹- ماکول اللحم جانوروں کے سات اعضاء کو کھانا حرام ہے: ''بہتا ہوا خون، نر کی پیشاب گاہ، دونوں خصیے (فوطے)، مادہ کی پیشاب گاہ، غدود، مثانہ، پتہ (شامی ۵ر ۱۹۷)۔

۱- مذکورہ ساتوں اعضاء کے علاوہ ماکول اللحم جانوروں کے تمام اعضاء و اجزاء سے حاصل دواؤں کا استعمال خارجی و داخلی یعنی کھانا لگانا ہر طرح جائز ہے (منتخبات نظام الفتاوی ۱ر ۳۹۶)۔

۲- غیر ماکول اللحم جانور جو خنزیر کی طرح نجس العین نہ ہوں ان کو شرعی قاعدے سے ذبح کرلیا جائے تو ان کے اعضاء و اجزاء سے بنی ہوئی دواؤں کا خارجی استعمال یعنی لگانا اور ملنا وغیرہ جائز رہے گا مگر کھانا اور داخلی استعمال جائز نہیں۔

۳- اگر شرعی قاعدے سے ذبح کیا ہوا نہ ہو تو خواہ ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول اللحم اس جانور کے کسی عضو سے بنی ہوئی دوا کا استعمال شرعاً درست نہیں ہے، اگر بدن پر مالش وغیرہ خارجی استعمال کرلیا گیا تو جب تک اسکو دھو کر اس کے اثر کا ازالہ نہ کردیا جائے جسم و کپڑے کی پاکی نہیں ہوگی۔

۴- وہ جانور اگر نجس العین ہو جیسے خنزیر تو اس کا استعمال خارجی و داخلی کسی صورت میں

درست نہ ہوگا، سوائے اس صورت کے جس میں اضطرار کی وجہ سے خون یا شراب کے پینے کی گنجائش ہوگی (منتخبات نظام الفتاوی ۱/ ۲۹۷)۔

۱۰-خنزیر کے چمڑے یا ہڈی اور مردار سے بنایا ہوا جلاٹین حرام ہے، اس سے بنی چیز کھانا حرام ہے، اگر خنزیر سے حاصل شدہ عنصر کی حقیقت و ماہیت کیمیاوی عمل کے ذریعہ بالکل بدل چکی ہو تو اس صورت میں اس کی نجاست اور حرمت کا حکم بھی ختم ہو جائے گا (فقہی مقالات ۱/ ۱۵۵)۔

انقلاب ماہیت اور فقہاء کا نقطہ نظر

مولانا عبدالاحد تاراپوری ☆

استحالہ وقلب کی تعریف

عین نجاست کا بدل جانا، خود بخود یا کسی واسطہ سے جیسے ہرن کے خون کا مشک بن جانا، یا شراب کا سرکہ بن جانا، یا کسی واسطے اور عمل سے شراب کو سرکہ بنا دینا، یا جیسے مردار کا نمک بن جانا، یا کتا کا نمک کے کان میں نمک ہو جانا، یا گوبر کا جلا دینے سے راکھ بن جانا، یا ناپاک تیل کا صابن بنا دینا، یا نجس کیچڑ جب سوکھ جائے اور اس کا اثر زائل ہو جائے، یا نجاست زمین میں دفن کردی جائے اور مرور زمانہ سے اس کا اثر زائل ہو جائے۔

حنفیہ میں سے امام محمدؒ کے نزدیک نجاست جب اپنی حالت سے بدل جائے، یا اس کے اوصاف بدل جائیں تو نجاست کے حکم سے نکل جاتا ہے، کیونکہ اصل نام وصف کے معدوم ہونے سے بدل گیا اور وہ مثل شراب کے ہے، جبکہ اس کا سرکہ بنا دیا جائے تو تمام مذاہب متفق ہیں کہ وہ پاک اور حلال بن جاتی ہے، امام ابو یوسف کا اس میں اختلاف ہے (بحوالہ الفقہ الاسلامی وادلتہ از دکتور وھبۃ الزحیلی)۔

حنفیہ کے علاوہ ائمہ کے نزدیک شراب اور اس کے برتن پاک ہو جاتے ہیں جب سرکہ بن جائے، خود بخود یا دھوپ اور سایہ میں نقل وحمل کے ذریعہ (بحوالہ القوانین الفقہیہ ر ۳۲، بدایۃ المجتہد ر ۴۶۱)۔

☆ دارالعلوم تاراپور گجرات۔

علت وسبب

سکر کی شدت کے زائل ہونے سے نجاست زائل ہوگی اور حرمت بھی، اس لئے کہ اس کے بنیادی عناصر اور جوہر سکر اور نام بھی بدل گیا جیسے شراب پاک ہوجاتی ہے؛ مالکیہ کے نزدیک جبکہ سرکہ بن جائے۔

شوافع وحنابلہ کے یہاں پاک نہیں ہوتی ہے کسی واسطہ اور عمل سے سرکہ بنادینے سے، چاہے پاک چیز ملاکر بنایا جائے، جیسے لہسن، پیاز، اس لئے کہ پاک چیز ناپاک چیز میں ملنے ہی سے وہ ناپاک ہوجاتی ہے، اس کے علاوہ نجس چیز پاک نہیں ہوگی نہ استحالہ سے نہ آگ سے، نہ نجس تیل سے بنا ہوا صابن پاک ہے حتی کہ نجس بدن سے پانی کا دھواں بھی نجس ہے، گدھے خچر کے لید سے ملی ہوئی مٹی اور غیر ماکول اللحم کے برابز سے سب نجس ہے، چاہے اس کو جلادیا جائے، اور کتا نمک میں مل کر نمک بن جائے یا صابن نجس چیز سے بنایا جائے، نجس ہے، البتہ اس مسئلہ میں مالکیہ نجس چیز کی راکھ اور اس کا دھواں پاک کہتے ہیں۔

سکر ونجاست یہ دو بنیادی عناصر ہیں، جس کے باقی رہتے ہوئے کسی بھی انقلاب وتغیر سے حقیقت و ماہیت کا بدلنا نہیں کہا جائے گا، اس لئے کہ جوہری عناصر ختم نہیں ہوئے اور مجموعی مزاج میں بھی تبدیلی نہیں آئی ہے، چاہے نام بدل جائے۔

دوائیں جو مختلف اشیاء سے ملاکر تیار کی جاتی ہیں اس اختلاط کی وجہ سے اگر اشیاء کی حقیقت میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں آتی ہے بلکہ اشیاء اپنی حقیقت پر موجود ہیں تو محض شکل وصورت کی تبدیلی کو انقلابِ ماہیت نہیں کہا جائے گا۔

انگریزی دواؤں میں جو الکحل کا استعمال کیا جاتا ہے اس کے استعمال کرنے میں تھوڑی تفصیل ہے، یہ تسلم شدہ حقیقت ہے کہ الکحل شراب اور ایک نشہ آور چیز ہے، اور شراب حرام ہونے کے ساتھ ساتھ ناپاک بھی ہے، لہذا محض لذت یا قوت کے لئے الکحل ملی ہوئی مشروبات کا

استعمال درست نہیں، البتہ دواء اور علاج کے معاملہ میں چونکہ ایک گونا مجبوری اور ضرورت پائی جاتی ہے اس لئے حرام اور نجس دواؤں کے استعمال کرنے کے مسئلہ میں فقہاء امت کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ بغیر اضطرار کے کتنی بھی تکلیف ہو حرام و ناجائز چیزوں کا استعمال درست نہیں ہے۔ مباحات ہی سے علاج کرایا جائے، ان کی دلیل صحیح بخاری کی یہ حدیث ہے: "ا ن الله لم يجعل شفاء كم في ما حرّم عليكم" لیکن جمہور فقہاء نے اس مسئلہ میں واقعہ اہل عرینہ سے استدلال کیا ہے کہ یہ لوگ بیماری میں مبتلا تھے، رسول اللہ ﷺ نے ان کو اونٹ کا دودھ اور پیشاب استعمال کرنے کی اجازت دی، دوسرا استدلال جمہور فقہاء کا اس واقعہ سے ہے جو عرفجہ بن اسعد صحابی کو کوفہ اور بصرہ کے درمیان جنگ کلاب میں پیش آیا تھا کہ ان کی ناک کٹ گئی تو انہوں نے چاندی کی ناک بنوا کر لگالی، مگر اس میں بدبو پیدا ہوتی تھی تو حضور اکرم ﷺ نے ان کو سونے کی ناک بنوا کر لگانے کا حکم دیا، کیونکہ سونا سڑتا نہیں ہے، حالانکہ مردوں کے لئے سونے کا استعمال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام فرمایا ہے، حضرت عرفجہؓ کو سونے کی ناک لگانے کی اجازت ظاہر ہے کہ دوا اور علاج کے درجہ میں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ بعض ناجائز چیزوں کا استعمال بطور دواء و علاج درست ہے، جبکہ اس کے علاوہ کوئی اور مباح دواء دستیاب نہ ہو، اس لئے فقہاء کے عام اصول "**الضرورات تبيح المحظورات**" کے تحت داخل ہو کر الکحل ملی ہوئی دواؤں کا استعمال درست ہوگا، نیز کتب فقہ میں اس سلسلہ میں بعض صراحتیں موجود ہیں (دیکھئے: درمختار وردالمحتار ۱؍ ۲۱۰)۔

خون خواہ مذبوح جانور کا ہو یا غیر مذبوح جانور کا ناپاک ہے، البتہ دواء اور علاج کے معاملہ میں چونکہ ایک گونا مجبوری اور ضرورت پائی جاتی ہے اور جب بطور دوا و علاج کے خون پینے کی اجازت ہے اگر طبیب حاذق نے یہ کہا ہو کہ اس بیماری کا علاج سوائے اس کے کسی اور سے نہیں ہوسکتا ہے تو ایسی دواء کے جس میں خون استعمال کیا گیا بدرجۂ اولی استعمال کرنے کی

اجازت ہوگی۔ نیز فقہاء کرام کے عام اصول "الضرورات تبیح المحظورات" کے تحت داخل ہوگی اور ایسی دواؤں کا استعمال کرنا درست ہوگا بشرطیکہ دوسری مباح دواء دستیاب نہ ہو، ورنہ ایسی دواء کے استعمال کرنے سے احتراز کیا جائے (دیکھئے البحر الرائق ۱؍ ۱۰۰، ۱۰۷، فتاوی ہندیہ ۵؍ ۳۵۵)۔

جلاٹین جو چمڑا اور ہڈی کو گلا کر گوند اور اس جیسی دوسری اشیاء تیار کرتے ہیں، اس طرح کرنے سے انقلابِ ماہیت نہیں ہوتا ہے، لہٰذا اس کے ذریعہ کھانے کی چیزیں یا کھانے کی چیزوں میں ملانا خاص طور پر اعلیٰ قسم کی بسکٹ، ٹافیوں اور آئس کریم وغیرہ میں جائز نہیں، اگر یہ کھال اور ہڈی خنزیر کا ہے تو نجس العین ہونے کی وجہ سے دباغت سے بھی پاک نہ ہوگا، اور اگر مردار ذبیحہ کی ہو تو ہڈی چمڑا دباغت سے پاک ہوگا، لیکن اس کا کھانا درست نہیں ہوگا، نیز اس میں کوئی ضرورت بھی نہیں "الضرورات تبیح المحظورات" کے قاعدہ کے تحت داخل کیا جائے۔

انقلابِ ماہیت کے مسئلہ میں نجس العین اور غیر نجس العین کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، جس طرح شراب اگر سرکہ بن جائے تو انقلاب ماہیت کی وجہ سے پاک ہے اور اس کا کھانا درست ہے، اسی طرح اگر خنزیر جو نجس العین ہے اگر نمک کی کان میں گر کر نمک بن جائے تو انقلاب ماہیت کی وجہ سے نمک پاک ہوگا اور نمک کا کھانا درست ہوگا کتب فقہ میں اس کی صراحت موجود ہے (دیکھئے البحر الرائق ۱؍ ۳۷)۔

اول تو یہ اطلاع کہ صابن میں چربی ملائی جاتی ہے یقینی اور معتبر اطلاع نہیں، محض ظن اور گمان کے درجہ کی چیز ہے، اور شریعت اس قسم کے ظن وگمان کو پسند نہیں کرتی ہے، دوسرے فقہاء کرام نے اس کو دو وجوہ سے پاک قرار دیا ہے، ایک یہ کہ ایسے ناپاک اجزاء صابن میں مل کر اپنی اصل حقیقت کھو دیتے ہیں، اور کوئی ناپاک شئی جب اس حد تک بدل جائے کہ اپنی اصل حقیقت ہی کھو ڈالے تو اس کے استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں، مثلاً منی ناپاک ہے، جب وہ خون بن

جائے تب بھی ناپاک ہے، اس کے بعد جب گوشت بن گیا تو پاک ہے، غیر ماکول اللحم کی ہڈیاں بھی حرام ہیں، مگر جب ان کا نمک بنادیا گیا تو اب حلال ہیں۔

دوم: اس کے استعمال کی اس قدر کثرت ہو کہ اس سے احتراز دشوار ہو، ایسی چیزوں کو اصطلاحِ فقہاء میں عمومِ بلویٰ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور فقہی اصول ''المشقة تجلب التيسير'' کے تحت داخل ہوگی، جس کی وجہ سے حکم میں تخفیف پیدا ہو جاتی ہے، لہٰذا اگر یہ چیز یقینی بھی ہو کہ صابن میں چربی ملائی جاتی ہے تو عموم بلویٰ کی وجہ سے اور انقلابِ ماہیت کی وجہ سے ایسے صابن کے استعمال کی اجازت ہوگی، خلاصہ یہ ہے کہ یہاں پر قلب ماہیت پایا جارہا ہے، لہٰذا صابن کے استعمال کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ رہا یہ مسئلہ کہ مغربی ممالک میں چربی بسکٹ وغیرہ میں ملائی جاتی ہے، یہ کوئی تحقیقی خبر نہیں ہے، جب تک تحقیقی خبر سے یہ معلوم نہ ہو کہ بسکٹ وغیرہ میں حرام مردار چیز شامل ہے اس کا کھانا درست ہوگا، اور فقہی اصول ''الأصل في الأشياء الإباحة'' کے تحت داخل ہوگا، اور اگر تحقیقی خبر سے معلوم ہو جائے کہ واقعی چربی ملائی جاتی ہے تو چوں کہ یہاں پر عمومِ بلویٰ نہیں پایا جارہا ہے، لہٰذا ایسے بسکٹ کے استعمال کی اجازت نہیں ہوگی (دیکھئے ردالمحتار ۱/ ۲۰۰، بدائع الصنائع ۱/ ۱۸۵)۔

انقلاب ماہیت کی جدید شکلیں

مولانا خورشید احمد اعظمی ☆

۱- کسی بھی شیٔ کی صورت اور رنگ کے ساتھ ساتھ اس کے کچھ خاص اوصاف اور مختص آثار ہوتے ہیں، جو اس کو دوسری اشیاء سے ممتاز کرتے ہیں، لہذا بنیادی عناصر وہی خاص اوصاف اور آثار مختصہ ہوں گے، جو شیٔ کا مابہ الامتیاز ہیں، لہذا جب شیٔ کی صورت کے ساتھ ساتھ اس کے وہ خاص اوصاف بھی منعدم ہو جائیں گے تب اس شیٔ کی حقیقت اور ماہیت کے بدلنے کا اطلاق کیا جائے گا۔

۲- استحال الشئ: "تغير عن وصفه وطبعه" (المصباح المنیر)۔

لہذا انقلاب ماہیت اور استحالہ عین کا مطلب یہ ہوگا کہ شیٔ اپنی طبیعت، اپنے خاص اوصاف اور مختص آثار کے ساتھ منعدم ہو کر دوسری طبیعت اور دوسرے اوصاف وآثار کو اختیار کرلے۔

تحویل عین کے لئے بنیادی عناصر اور اوصاف خاصہ سب کا بدلنا ضروری ہے صرف نام، رنگ اور ایسے آثار جو دوسری اشیاء کے ساتھ مشترک ہوں ان کا بدلنا کافی نہیں، (اس سلسلہ میں احادیث اور ان کی تشریحات کے لئے (دیکھئے: صحیح مسلم، مرقاۃ المفاتیح ۶/ ۴۰، النہایۃ لابن اثیر، سنن ابن ماجہ کتاب الفتن باب العقوبات)۔

☆ المکتب العلمی رگھوناتھ پورہ مئوناتھ بھنجن یوپی۔

۳-جن اشیاء سے مل کر یہ نئی شئ بنی ہے، اگر اس نئی شئ میں اصل اشیاء کے بنیادی عناصر یا محدود آثار واوصاف میں سے کوئی عنصر یا وصف اور خاصہ برقرار رہتا ہے تو اس پر تبدیلی ماہیت کا اطلاق نہیں کریں گے، ہاں وہ آثار جو اصل شئ کا خاصہ نہ ہوں نئی شئ میں بھی برقرار رہیں تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا، تبدیلی ماہیت کا قول کیا جائے گا۔

۴-انقلاب ماہیت وسائل طہارت میں سے ایک وسیلہ اور ذریعہ ہے، جس سے نجس شئ طاہر ہو جاتی ہے، اس میں غیر نجس اور نجس العین دونوں کا حکم یکساں ہے (دیکھئے البحر الرائق ۱؍۲۷)۔

البحر الرائق میں امام محمدؒ کے قول کو ہی مفتی بہ قرار دیا گیا ہے اور ''الخلاصہ'' میں کہا گیا ہے کہ اسی پر فتوی ہے (۱؍۱۷)۔

ایسا نمک جو پہلے گدھا یا خنزیر تھا نجس نہیں ہوگا، اور اس سلسلے میں متن میں جو صرف حمار کا ذکر کیا گیا ہے وہ قید احترازی نہیں ہے بلکہ مثال کے طور پر اس کا ذکر ہے خنزیر کا بھی وہی حکم ہوگا (دیکھئے رد المحتار ۱؍۵۳۴)۔

قلب ماہیت کے بعد شئ نجس کے طاہر ہونے کا قول امام محمدؒ کا ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ شئ نجس باقی رہتی ہے، **"وعند أبی یوسف لا یصیر شیئا آخر فیکون نجسا"** (بدائع ۱؍۴۴۳)۔

۶-فلٹر یا کشید کے عمل سے شئ کی ماہیت میں انقلاب نہیں ہوتا، بلکہ اس عمل کے ذریعہ اس کے اجزاء میں سے بعض جزء کو الگ کر لیا جاتا ہے، اس لئے اس پر انقلاب ماہیت یا تحول عین کا اطلاق صحیح نہیں ہوگا، لہذا فلٹر یا کشید کا عمل شئ طاہر سے ہوگا تو فلٹر شدہ شئ بھی طاہر ہوگی، اور اگر شئ نجس سے ہوگا تو کشیدہ شئ بھی نجس ہوگی۔

۷-اس طرح کا اختلاط کہ مختلف اشیاء مل کر باہم متمیز نہ رہ جائیں جس کو استہلاک عین

سے تعبیر کیا گیا ہے اسے انقلاب ماہیت یا تحول عین نہیں کہا جائے گا۔

الکحل کے بارے میں یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اگر وہ شراب سے ماخوذ ہو تو نجس ہے، اور غیر شراب سے ماخوذ ہو تو اس کا استعمال بطور دوا، یا دیگر امور جائز اور درست ہوگا (اس سلسلہ کی تفصیلات کے لئے دیکھئے: تکملۃ فتح الملہم ۱/ ۵۵۱، ۳/ ۶۰۸)۔

۸- نجس چربی کی ملاوٹ سے تیار کردہ صابن کی طہارت کے فتاوے ملتے ہیں، اور صراحۃً یہ مسئلہ مذکور ہے:

"ویطهر زیت تنجس بجعله صابونا" (الدر المختار مع رد المحتار ۱/ ۵۱۹)۔

"وعلى قول محمدؒ فرعوا الحكم بطهارة صابون صنع من زيت نجس" "وفي المجتبى: جعل الدهن النجس في صابون يفتى بطهارته لأنه تغير، والتغير يطهر عند محمدؒ ويفتى به للبلوى" (البحر الرائق ۱/ ۲۳۷)۔

اور یہ حکم صرف صابن کے ساتھ ہی خاص نہیں ہوگا، بلکہ کوئی بھی استعمالی شئ جس میں اس چربی یا نجس کی حقیقت و ماہیت بدل گئی ہو طاہر ہوگی۔

"ومقتضاه عدم اختصاص ذلك الحكم بالصابون فيدخل فيه كل ما كان فيه تغير وانقلاب وكان فيه بلوىٰ عامة" (رد المحتار ۱/ ۵۱۹)۔

بسکٹ یا ٹوتھ پیسٹ وغیرہ میں ان اشیاء کا استعمال قلب ماہیت کے بعد ہو تو اس کا استعمال درست ہوگا اور قلب ماہیت سے پہلے ہو اور ان کے ذریعہ سے ہڈی یا چربی کی حقیقت نہیں بدلتی تو ان کا استعمال درست نہیں۔

۹- دم مسفوح نجس اور اس کی بیع حرام ہے، انقلاب ماہیت کے بعد اس کا استعمال وہی حکم رکھتا ہے جو دیگر نجس اشیاء کا۔

۱۰- جلاٹین کے بارے میں سوالنامہ میں جو صورت بیان کی گئی ہے اس سے بظاہر تو

یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حقیقت و ماہیت بدل جاتی ہے، اس سلسلے میں ''الفقہ الإسلامی وادلتہ ۷ / ۵۱۱'' کی عبارت نظر سے گزری جس میں مذکور ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے:

''انقلاب ماہیت کے بعد اگرچہ نجس اشیاء کی طہارت پر فتویٰ ہے، لیکن کسی مسلمان کے لئے اشیاء کے قلب ماہیت اور پھر اس کا استعمال احتیاط اور تقویٰ کے خلاف ہے''۔

انقلاب ماہیت اور تبدیلی احکام

مفتی سعید الرحمٰن فاروقی ☆

۱- جب کسی چیز میں انقلاب وتبدیلی اس حد تک ہوجائے کہ وہ اپنی حقیقت کھودے، اثرات وخواص اس میں باقی نہ رہیں اور اس کو اس کا پہلا نام دیا جانا درست نہ ہو، ایسی صورت میں اس کے عناصر کا قیام ممکن نہ ہوگا، نہ شی کا وجود رہ سکے گا۔ اس طرح کسی بھی شیٔ کے بنیادی عناصر کی تعیین ممکن ہوگی، یعنی ہر چیز کے بنیادی عناصر وہ اوصاف وخواص ہوں گے جن کے بغیر شیٔ کا قیام ممکن نہ ہو سکے، جیسے پانی کی حقیقت رقت وسیلان انبات وارواء ہے (مراقی الفلاح ۱۷)، اس لئے یہ اوصاف اس کے بنیادی عناصر ہیں اب اگر کسی چیز میں رقت وسیلان تو ہو مگر انبات و قیام حیات اشیاء نامیہ نہ ہو تو وہ ماء مطلق و ماء طہور نہ ہوگا جیسا کہ وہ پانی جو نمک سے رس رس کر یا گل کر پانی بن گیا ہو، اس میں رقت وسیلان دونوں چیزیں ہوں گی مگر دوسرے اوصاف نہ ہونے کی وجہ سے وہ ماء مطلق نہیں ہے، اس کی حقیقت کچھ اور ہے، خواص اور، پانی سے موسوم کیا جانا درست نہیں، جب کسی چیز میں یہ کیفیت پیدا ہوجائے تو اس کے بنیادی عناصر یا تو بالکل نہ ہوں گے یا کالعدم ہوں گے، اس صورت کو استحالہ وتحول سے تعبیر کیا جائے گا۔

۲- ہر چیز کے بنیادی عناصر ایک یا چند چیزیں معین کردینا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ ہر چیز کے بنیادی عناصر الگ الگ ہوتے ہیں، خاص اور قابل توجہ یہ امر ہے کہ نمک سمندری پانی

☆ دار العلوم امدادیہ بمبئی۔

سے تجسیم وتبدیلی کے بعد نمک بنا تھا، اوراس شکل میں آنے سے پہلے ماء مطلق وطہور تھا اور تجسیم سے پہلے تمام احکام خواص وآثار میں ماء مطلق تھا لیکن تجسیم کے بعد جب وہ اپنی پہلی شکل کے بعض خواص وآثار مثلاً رقت وسیلان پر لوٹ آتے تب بھی ماء مطلق نہیں ہوتا، اسی لئے اس سے وضوو غسل بلکہ تطہیر درست نہیں ہے: ''ولا بماء ملح'' (تنویر الابصار مع الدر والرد ا/ ۱۷۹)۔

اسی بنیاد پر کسی بھی شئ کے عناصر کی تعیین ہوسکتی ہے، یعنی ہر چیز کے بنیادی عناصر وہ اوصاف وخواص ہیں جن کے فوت ہوجانے پر شئ کا قیام اوراس کا نام ونشان مٹ جائے اور یہ عقلی و بدیہی ہے، شرعی اعتبار سے ہر چیز میں تفویت وفنائیت غیر ضروری ہے، اس لئے کہ بسااوقات دوسری شئ میں پہلی شئ کا کچھ اثر اور علاقہ قائم رہتا ہے، پھر بھی حکم شرعی میں تبدیلی آجاتی ہے جیسے تخلل خمر (شراب کا سرکہ بن جانا) کہ صرف اس میں سے سکر کی کیفیت زائل وتبدیل ہوجاتی ہے، ورنہ تمام چیزیں بعینہ حسب سابق رہتی ہیں، مگراس زوال وتبدل سے حرمت کا شرعی حکم تبدیل ہوجاتا ہے، اس سے سوال ۲ کا جواب یہ ہوگیا کہ ہر چیز میں مکمل تبدیلی وتغیر لازم نہیں ہے، کیوں کہ کہیں تغیر وانقلاب بالکلیہ ہوتا ہے، جیسے نمک کی کان میں نمک ہوجانے والی چیزیں اور کبھی بالکلیہ نہیں بھی ہوتا ہے، جیسا کہ اوپر گزرا، اسی سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ ممنوعات شرعیہ کا عنصر حقیقی مثلاً سکر شراب میں (جوکہ منصوص ہے) جب تک جس چیز میں موجود ہوگا وہ چیز حرام ہوگی خواہ وہ بالذات حلال ہی کیوں نہ ہو اور جو اس کے برخلاف ہوگا اس کے لئے حرمت کا حکم نہیں لگایا جاسکتا، اس لئے فقہی اصول یہ ہے: ''کل ما أسکر کثیرہ فقلیلہ حرام''، یعنی جس کی کثیر مقدار نشہ آور ہو اس کی قلیل مقدار بھی حرام ہے۔

۳- اب اس سوال کا یہ جواب ہے کہ اگر تبدیلی ماہیت کے بعد پہلی چیز یک لخت معدوم ہوجائے، اوراس میں کوئی اثر وخاصیت نہ رہے تو اس کی دوصورتیں ہوسکتی ہیں: ایک یہ کہ پہلے سے وہ ناپاک اور محرم ہو اور اب اس کا کوئی اثر وخاصہ باقی نہ رہے، جیسے وہ شراب جو سرکہ بن

جائے تو یہ پاک وطیب ہوگا، دوسری یہ کہ وہ پہلے سے پاک وحلال ہو مگر تبدیلی کے بعد حلت و نظافت ختم ہو جائے جیسے وہ شیرہ جو شراب بن جائے تو یہ ناپاک اور حرام ہوگا۔

اور اگر تبدیلی کے بعد پہلی صورت بالکلیہ معدوم نہ ہو بلکہ اپنی اصل سے موروثی طور پر کچھ خصوصیات وکیفیات پر برقرار ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہو سکتی ہیں: ممنوع شرعی کا عنصر حقیقی فنا نہ ہوا ہو، دوسری صورت یہ ہے کہ فنا ہو گیا ہو، پہلی صورت اگر ممنوع شرعی کا حقیقی عنصر قائم و باقی ہے تو ممنوع وحرام، ورنہ وہ چیز حلال ہوگی، مگر شراب کے علاوہ دیگر محرمات شرعیہ میں ممنوع شرعی کا عنصر اور عناصر میں تفریق وعلیحدگی ایک اجتہادی مسئلہ ہے۔

۴- انقلاب ماہیت کے بعد نجس العین اور غیر نجس العین اور ان کے اجزاء میں کوئی فرق شرعی حکم کے اعتبار سے نہیں ہے، استحالہ وانقلاب کے نتیجے میں شیٔ اول صد فی صد فناء ہو جائے تب تو حکم ظاہر ہے اور وہ یہ کہ محرمات کی نصوص کی تطبیق ہی ان پر نہ ہوگی بلکہ دوسری حلال وطیب اشیاء کی طرح حلال ہوگی، (وہکذا فی فتاوی ابن تیمیہ ۲۱ / ۷۰، ۷۲)۔

۵، ۶- قلب ماہیت کے اسباب فقہی کتب میں منحصر ومنضبط نہیں مل سکے مگر مختلف جزئیات جیسے آگ میں نجاست کا جل کر راکھ ہو جانا اور مٹی میں مل کر مٹی وخاک ہو جانا، نمک کی کان میں نمک بن جانا، ہواؤں میں مل جانا وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے اسباب متعین مخصوص نہیں ہیں، حضرت مولانا عبد الشکور صاحب فاروقی لکھنوی لکھتے ہیں: انقلاب ماہیت (حقیقت بدل جانا) خواہ جلانے سے یا کسی دوا سے یا کسی اور ترکیب سے.....، نیز فرماتے ہیں: اس طریقے سے تمام نجس چیزیں پاک ہو جاتی ہیں خواہ ان کی نجاست ذاتی ہو یا عارضی (علم الفقہ / ۴۱)۔

اس عبارت سے ثابت ہوتا ہے کہ دور جدید کے نئے طریقے اور قدیم طرق جو بھی ماہیت تبدیل کر دیں وہ سب موثر ہوں گے، اس کی ایک وجہ یہ بھی سمجھ میں آتی ہے کہ ان صورتوں

میں حلت وحرمت کا حکم نتیجے کے تابع ہے، اسباب کے تابع نہیں ہے۔

اس لئے استحالہ وانقلاب پر نظر ہوتی ہے اور شی متحول ومنقلب پر حکم شرع منطبق ہوتا ہے، اس لئے کہیں کسی جزئیہ میں اسباب سے حکم متعلق نہیں ہوا ہے، لہذا جس طریقے سے بھی ماہیت تبدیل ومستحیل ہو جائے وہ طریقہ اس بارے میں مؤثر ہوگا، "**فيدخل فيه كل ما كان فيه تغير وانقلاب حقيقة**" (شامی ۱/ ۳۶)۔

اس عبارت سے یہ مفہوم واضح ہے کہ اسباب انقلاب متعین نہیں ہیں۔

۷-استحالہ واستہلاک عین دونوں ایک نہیں ہیں، اس لئے کہ اگر استہلاک کے بعد شئ محرم کی تاثیر مثلاً سکر شراب کے جوہر الکحل میں موجود ہے اور وہ مختلف پاک چیزوں سے مرکب دوا کا جز ہے تو اس کا حکم استحالہ کی صورت سے مختلف ہوگا اور سکر کی موجودگی کے سبب حکم مرتفع نہ ہوگا بلکہ دوسری تمام چیزوں کو بھی ناپاک وحرام کردے گا۔

مفتی نظام الدین صاحبؒ کی تحریر اس سلسلے میں بصیرت افروز ہے: "الکحل اصل میں شراب یا دردی شراب کے جوہر یا مقطر کا نام ہے اور یہ بلا شبہ شراب کے جنس سے ہوتا ہے، اور مثل شراب نجس العین اور حرام ہوتی ہے، اور یہ الکحل کھانے پینے یا عطریات وغیرہ جس چیز میں پڑ جائے گی، اس کو حرام اور نجس بنا دے گی اور ان سب کا استعمال ممنوع وناجائز ہو جائے گا (نظام الفتاوی ۱/ ۴۳)، آگے لکھتے ہیں: اگر ان ملاوٹ والی چیزوں میں نشہ پیدا ہو جائے تو اس کا استعمال ہرگز جائز نہ رہے گا (۱/ ۴۴)، الغرض استحالہ واستہلاک دونوں ایک نہیں ہے، لہذا دونوں کے حکم میں یکسانیت نہیں ہوگی۔

۸-قلب ماہیت کے بعد ہی چربی سے صابن تیار ہوتا ہے یعنی صابن میں جانے کے بعد ماہیت کا انقلاب ہو جاتا ہے، جس کی کتب فقہ میں صراحت موجود ہے، نظامیہ، رحیمیہ، احسن الفتاویٰ کے علاوہ علامہ ابن عابدینؒ نے تفصیل سے اس پر کلام کیا ہے اور یہ بھی وضاحت کی ہے

کہ تغیر وانقلاب کے بعد پاکی کا حکم صابن کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ جن جن چیزوں میں حقیقتاً تغیر وانقلاب ہوگا اور عموم بلویٰ بھی وہ سب حکم میں یکساں ہوں گی (شامی ار ۳۲۶)، اسی کے ساتھ شیرہ کی مثال پیش کی ہے، جس میں زبیب (کشمش) اگر چہ ناپاکی سے خالی نہ ہو مگر شیرہ بننے کے بعد حلت کے حکم کے ماتحت ہوگا: "و كذلك الدبس المطبوخ اذا كان زبيبه تنجسا"، اس لئے ان جزئیات کی وجہ سے صابن بسکٹ، ٹوتھ پیسٹ وغیرہ کے حکم میں فرق کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی، اس لئے کہ اگر (زبیب نجس) شیرہ سیال ہو جانے سے پاک ہو سکتا ہے، گیہوں پسینے سے طاہر ہو سکتا ہے، مردار کتے کی نجاست صابن کی شکل اختیار کرنے سے ختم ہو سکتی ہے، چوہے کی مینگنی اور اس کا مردار جسم تغیر کے بعد مضرت رساں نہیں تو دوسری نجس چیزیں انقلاب ماہیت کے بعد کیوں کر نجس رہ جائیں گی، تاہم اس میں شبہ نہیں کہ مسئلہ بہت اہم اور بہت نازک ہے، کیونکہ اس سے اشیاء محرمہ کے حلال ہونے اور کرنے کا باب وا ہو جائے گا، اس لئے تغیر وانقلاب کی حد مقرر کرنا موجودہ دور کی مصنوعات میں ایک اہم اور مشکل صورت ہے، لہذا بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے ماہرین سے رائے کی جائے، پھر کوئی فیصلہ کیا جائے، نیز غیر مشکوک طیب وحلال چیزوں سے مشکوک چیزوں کا متبادل تیار کرالیا جائے تاکہ حکم شرعی مصنوعات غیر واجب الاستعمال میں بے غبار رہے اور اس حکم شرعی "الحلال بين والحرام بين الخ" کی بجا آوری ہو سکے۔

۹- ان دونوں کا حکم بھی تغیر وانقلاب پر مبنی ہونا چاہئے، اس لئے ماہرین دوا سازی اور ماہرین ماکولات مرکبہ جدیدہ یہ ثابت کردیں کہ خون دوا کی صورت اختیار کرنے کے بعد اور کھال وہڈی وغیرہ جلاٹین کی صورت اختیار کرنے کے بعد اپنی حقیقت کھودیتے ہیں اور دوسری چیز بن جاتے ہیں تو اس کا استعمال جائز ہونا چاہئے لیکن اگر ایسا نہیں ہے یعنی خون اپنی حقیقت نہیں کھوتا بلکہ اس کی صلاحیت میں عین کے قائم رہتے ہوئے اضافہ ہو جاتا تو بلا شدید ضرورت کے استعمال

کا جواز نہ ہونا چاہئے، اس لئے کہ شرعی طور پر خون کے اجزاء کے حکم میں کہیں تفاوت نہیں کیا گیا ہے، لہذا کل کا حکم یکساں ہی ہوگا، برخلاف جلاٹین کے، کہ وہ زیادہ تر ماکولات میں مستقل ہیں، لہذا ضرورت شدیدہ کا تحقق اس میں نہیں ہے۔

قلب ماہیت - شرعی نقطۂ نظر

مولانا نیاز احمد عبدالحمید طیب پوری ☆

۱-شرعی نقطۂ نظر سے اور طبی اعتبار سے اگر تین اوصاف (رنگ، بو اور مزہ) میں سے کوئی وصف بدل جائے تو کہا جائے گا کہ اس چیز کا حکم بدل گیا۔

اگر پانی دو قلہ یا اس سے زیادہ ہے تو رنگ یا بو یا مزہ کے بدلنے کا اعتبار ہوگا، اور اگر دو قلہ سے کم ہے تو ہر حال میں پانی ناپاک ہوگا۔

بعض فقہاء (مالکیہ، شافعیہ) نے قلیل و کثیر کا اعتبار نہیں کیا ہے، حالانکہ قلتین والی حدیث صحیح ہے اور قلیل و کثیر میں فرق کرنا پڑے گا۔

نبی اکرم کے الفاظ یہ ہیں:

" إذا بلغ الماء قلتين لم ينجسه شئ" (سنن ابن ماجہ ۱؍ ۱۷۲)

"وفي رواية: إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث" (سنن نسائی ۱؍ ۴۳)

قال في البدر المنير: فتلخص أن الاستثناء المذكور ضعيف فتعين الاحتجاج بالإجماع كما قال الشافعي والبيهقي وغيرهما يعني للإجماع على أن المتغير بالنجاسة ريحاً أو لونا أو طعماً نجس" (سبل السلام امیر صنعانی ۱؍ ۴۳ حاشیہ نمبر ۲)۔

۲-جب پورے طور پر کوئی چیز بدل جائے اور اس کا پرانا اثر ختم ہو جائے تو اس کو قلب

☆ استاذ التفسیر والحدیث جامعہ اسلامیہ خیر العلوم ڈومریا گنج سدھارتھ نگر (یوپی)۔

ماہیت کہیں گے جیسے پاخانہ کو جلا کر راکھ بنانا، حنفیہ اس کو طاہر مانتے ہیں، حنابلہ، مالکیہ اور شافعیہ اس کے خلاف ہیں (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ)۔

علامہ شوکانی لکھتے ہیں:

" وإذا استحال الشئ الی شی ء آخر حتی کان ذلك الشئ الآخر مخالفاً للشئ الأول لونا وریحاً وطعماً کاستحالة العذرة رماداً فقد الوصف الذی وقع الحکم من الشارع بالنجاسة علیه وهذا هو الحق والخلاف فی ذلك معروف" (الدرر المضیئۃ للشوکانی ۱؍ ۴)۔

نمک کی کان میں گر کر کسی چیز کا نمک بن جانا، شراب کا سرکہ بننا مذکورہ مثالوں میں ان کے تمام خصائص پوری طرح بدل جائیں اور بنا کسی شک کے یہ انقلاب ماہیت ہے، جلاٹین بھی اسی قبیل سے ہے، لیکن یہ چیز مدنظر رکھنا ہوگا کہ جلاٹین کا عمل حلال چیز پر کیا جارہا ہے یا حرام پر۔

۳- کسی چیز میں تبدیلی کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں:

الف- پرانا اثر ختم ہوجائے اور نئی چیز میں اس کی کوئی خصوصیت باقی نہ رہے۔

ب- شئ جدید میں بعض پرانی کیفیات باقی رہیں، پہلی صورت میں چونکہ کامل طور سے قلب ماہیت ہے اس لئے سابقہ حکم بدل جائے گا، دوسری صورت میں قلب ماہیت نہیں ہوا ہے، اس لئے احتیاط اسی میں ہے کہ اس کا پرانا حکم باقی رکھا جائے۔

۴- جی ہاں! ان کے درمیان فرق کرنا چاہئے جو چیزیں نجس العین ہیں، انقلاب ماہیت کے بعد بھی ان کو نجس مانا جائے گا، اور جو چیزیں نجس العین نہیں ہیں، استحالہ عین کے بعد انہیں نجس نہیں مانا جائے گا۔

۵- انقلاب اور تغیر کے اسباب یہ ہیں

۱- جلانا، ۲- دھوپ دکھانا، ۳- کسی چیز کے اندر دوسری اشیاء کا ملانا، ۴- سوکھی ہوئی

کھال یا ہڈی میں جلاٹین کا عمل کرنا۔

جلانے کو حنفیہ سبب طہارت مانتے ہیں، علامہ شوکانی کی بھی یہی رائے ہے، البتہ شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ اسے طاہر نہیں مانتے۔

۶-فلٹر یا کشید کے عمل کو انقلاب ماہیت نہیں کہتے، بلکہ یہ تجزیہ (Deceupose) ہے، اگر یہ عمل حلال چیزوں میں کر کے نئی چیز تیار کی جائے تو اس کا استعمال درست ہوگا، لیکن اگر حرام اور نجس چیز میں کیا جائے تو اس کا استعمال درست نہ ہوگا، جیسے پیشاب کا فلٹر کرنا اور اس کی نمکینیت اور فاسد عناصر کو الگ کر کے قابل استعمال بنانا، اب اس کا سابقہ حکم نجاست باقی رہے گا۔

۷- جامد یا سیال دوائیں اگر حرام چیزوں سے بنائی گئی ہیں تو حرام ہیں اور اگر حلال اجزاء سے بنی ہیں تو حلال ہیں، اس عمل کو فقہاء استہلاک عین کہتے ہیں، اس کو قلب ماہیت نہیں کہا جا سکتا۔

وہ دوائیں جو الکحل سے مل کر بنتی ہیں تو بسا اوقات ان کا پرانا اثر باقی رہتا ہے، تو عمومی طور پر الکحل سے بنی ہوئی دواؤں کا استعمال اختیاری حالت میں نہیں کرنا چاہئے۔

۸- اگر کسی چیز کے بارے میں یقین ہے کہ اس میں مردار کی چربی ملی ہے تو اس کا استعمال صحیح نہیں، لیکن جن چیزوں کے بارے میں معلوم نہیں ہے وہ جائز ہیں۔

مردار کی چربی چراغ میں جلانے اور کشتی میں پوتنے وغیرہ کے لئے استعمال کی جا سکتی ہے، البتہ مردار کی چربی مسجد میں نہیں جلائی جا سکتی، اور نہ ہی بدن پر اسے مَل سکتے ہیں، تو مردار کی چربی سے صابن بنانا اور بدن پر لگانا اور چربی کو ملنا دونوں یکساں ہوا اور عدم جواز میں برابر ہیں (تفصیل کے لئے دیکھئے: صحیح مسلم مع شرح النووی ۶/ ۱۱)۔

۹- دم مسفوح حرام ہے، قرآن کریم میں ہے: "إلا أن يكون ميتة ودماً مسفوحاً" (انعام: ۱۴۵)۔

جن کے بارے میں معلوم ہے کہ ان میں خون کا استعمال کیا گیا ہے اختیاری حالت میں ان کا استعمال نہیں کرنا چاہئے، البتہ ماکول اللحم مذبوح جانور کے دیگر اعضاء کا استعمال درست ہے (بال، سینگ، اون، وغیرہ غیر مذبوح ہیں)۔

۱۰- جلاٹین قلبِ ماہیت کے تحت آئے گی لیکن یہ فرق تو کرنا ہی چاہئے کہ جس ہڈی یا چمڑے پر یہ عمل کیا جارہا ہے، وہ ماکول ہے یا غیر ماکول، اگر ماکول غیر مذبوح کی ہے تب تو کوئی بات نہیں، لیکن اگر غیر ماکول ہے اور اس سے جلاٹین کے ذریعہ ماکولات تیار کی جاتی ہیں تو یہ حلال نہ ہوں گی۔

بہرحال حرام چمڑوں اور ہڈیوں پر جلاٹین کے عمل سے تیار کردہ ٹافی یا دیگر ماکولات کا استعمال درست نہیں، اگر دوا بنائی جاتی ہے تو اضطراری حالت میں ان کا استعمال درست ہے۔

حلت وحرمت میں انقلاب ماہیت کے اثرات

مولانا نعیم اختر قاسمی ☆

ماکول ومشروب چیزوں کی حلت وحرمت کے سلسلہ میں قرآن کریم نے ایک اصول اور ضابطہ بیان کردیا ہے کہ طیبات حلال ہیں اور خبائث حرام، پھر دیگر آیات واحادیث نے اس اجمال کی تفصیل بھی بیان کردی ہے کہ کون سی چیزیں طیبات کے اندر داخل ہیں اور کون سی خبائث کے تحت۔

خبائث کی حرمت کی حکمت وعلت علماء کرام نے یہ بیان کی ہے کہ اس کے استعمال سے اس کی خباثت انسان کے قلب وذہن پر اثر انداز ہوتی ہے جس سے اس کے اخلاق وکردار پر برے اثرات مرتب ہوتے ہیں یا وہ چیز جسمانی اعتبار سے نقصان دہ اور مضرت رساں ہوتی ہے، اور یہ بالکل حقیقت ہے جس سے کسی کو مجال انکار نہیں۔

دوسری طرف "الضرورات تبیح المحظورات" اور "المشقة تجلب التیسیر" جیسے فقہی قواعد کے تحت ایسی جزئیات بھی ملتی ہیں جن میں ناگزیر اور پر مشقت حالات میں بعض ناجائز اور ناپاک چیزوں کو بھی جائز اور پاک قرار دیا گیا ہے۔ جن میں تداوی بالمحرم کا مسئلہ خاص طور پر قابل ذکر ہے۔

اگر ان دونوں پہلوؤں پر نظر رکھی جائے تو ان شاء اللہ جدید پیش آمدہ مسائل کے حل

☆ مدرسہ امداد العلوم کوپا گنج، مئو (یوپی)۔

میں کافی رہنمائی ملے گی۔

ایک شئ کی حقیقت تبدیل ہوجانے سے کسی کو انکار نہیں مگر سوال یہ ہے کہ کسی چیز کے وہ بنیادی عناصر کیا ہیں جن کے قائم رہتے ہوئے کہا جائے کہ شئ کی حقیقت اور ماہیت نہیں بدلی ہے اگر چہ اس میں مختلف قسم کے تغیرات ہوئے ہوں؟

تو اس طرح کی کوئی جامع عبارت نظر سے نہیں گزری جس کی بناء پر دوٹوک انداز میں کوئی فیصلہ کر دیا جائے، البتہ تحول عین کے تحت بیان کردہ جزئیات کے پیش نظر کہا جاسکتا ہے کہ پہلی شئ کی کوئی بھی چیز دوسری شئ میں باقی نہ رہے مثلاً نام، کام، صورت اور عمومی مزاج وخاصیت سب کچھ تبدیل ہوجائے، جیسے کسی جانور کا نمک کی کان میں گر کر نمک بن جانا، گوبر کا جل کر راکھ ہوجانا، شراب کا سرکہ بن جانا، گوریا کا کنویں میں گر کر مٹی میں تبدیل ہوجانا، نجس تیل کا صابن بنانے میں استعمال کرنا وغیرہ (شامی ار ۳۳۱ - ۲۳۹، باب الانجاس)۔

اس کے علاوہ چند اور جزئیات بھی بیان کی گئی ہیں مثلاً نجس کشمش کا پختہ شیرہ، ناپاک سمسم کا طحین۔

لیکن علامہ شامیؒ موخر الذکر ان دونوں مسئلوں میں انقلاب عین کا انکار کرتے ہوئے فرماتے ہیں: اس میں صرف تغیر وصف ہوا ہے جیسا کہ دودھ اگر دہی میں تبدیل ہوجائے، گیہوں آٹے میں اور آٹا روٹی میں بدل جائے تو اس میں بھی صرف تغیر وصف ہے، نہ کہ انقلاب عین، برخلاف سابقہ جزئیات کے کہ ان میں ایک حقیقت دوسری حقیقت میں بالکلیہ تبدیل ہوجاتی ہے (شامی ار ۳۳۱)۔

علامہ شامیؒ کی بات درست معلوم ہوتی ہے لیکن اس کی رو سے نجس تیل سے بنے ہوئے صابن کی طہارت کا مسئلہ بھی نظر ثانی کا محتاج ہوجاتا ہے، کیونکہ صابن کے دیگر اجزاء کے ساتھ خلط ہوجانے کی وجہ سے نجس تیل کی حقیقت اور ماہیت کا تبدیل ہوجانا محل نظر ہے، البتہ

اسے فقہی قاعدہ ''الخلط استهلاك'' کے تحت لایا جا سکتا ہے جس میں بعض دوسری جزئیات بھی شامل ہو جاتی ہیں مثلاً پاک مٹی کا نجس پانی سے یا نجس مٹی کا پاک پانی سے گارا بنانا، اگر چہ ''المشقة تجلب التيسير'' کے تحت یہ جزئیات نقل کی گئی ہیں (الأشباہ والنظائر للسیوطی)، تاہم اس کو بنیاد بنا کر دوسرے مسائل اس پر متفرع نہیں کئے جا سکتے۔ کیونکہ ''الخلط استهلاك'' بالکل عام نہیں ہے، ورنہ ساری نجس چیزوں کا پاک چیز میں اختلاط کے بعد پاک ہونا لازم آئے گا، اسے قلبِ ماہیت قرار نہیں دیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا انگریزی دواؤں میں الکحل کے ملانے سے یا صابن بسکٹ، ٹوتھ پیسٹ وغیرہ میں مردار کی چربی یا ناپاک ہڈیوں کا پاؤڈر استعمال کرنے سے قلبِ ماہیت کا تحقق محل نظر ہے۔ اور اگر قلبِ ماہیت تسلیم کر بھی لیا جائے اور اسے پاک قرار دے دیا جائے مگر قلبِ ماہیت تسلیم کر کے برقرار رہنے کی صورت میں ماکولات ومشروبات کے اندر اس کا استعمال ''ويحرم عليهم الخبائث'' کی وجہ سے ناجائز ہونا چاہئے، کیونکہ ہر پاک چیز کا کھانا حلال نہیں ہوتا، البتہ دواؤں کا مسئلہ تداوی بالمحرم کے ذیل میں آئے گا۔

جلاٹین کے اندر اس کے اصل مواد کو مختلف مراحل سے گزارا جاتا ہے، اگر اس کے اصل مواد غیر خنزیر کے ہوں تب تو کوئی اشکال نہیں کیونکہ کھال دباغت کے بعد اور ہڈی (باستثناء خنزیر وآدمی) ہر جاندار کی پاک ولائق استعمال ہے۔

البتہ خنزیر کی کھال اور ہڈی ہونے کی صورت میں مسئلہ پیدا ہوگا کہ ماہیت تبدیل ہوئی یا نہیں۔ اور اگر ہوگئی تو اس کا استعمال جائز ہوگا یا نہیں؟

ایسی صورت میں اگر عام جلاٹین اور خنزیر کے جلاٹین دونوں کے اثرات میں فرق ہو اور خنزیر سے بنے ہوئے جلاٹین کے اثرات مضر ہوں تو اسے ناجائز ہونا چاہئے، بصورتِ دیگر قلبِ ماہیت کے تحقق وعدم تحقق پر غور کیا جائے، واللہ اعلم۔

ناچیز کے خیال میں ایسی صورت میں ماہیت تبدیل نہیں ہوئی۔

سوال نمبر ۳ کا تعلق اس بات سے ہے کہ اگر شئی میں ایسی تبدیلی ہو کہ اس کے جوہری عناصر ختم ہو جائیں، نام بدل جائے اور مجموعی مزاج میں بھی تبدیلی آ جائے لیکن اس تبدیلی کے بعد دو صورتیں ہیں: جن اشیاء سے مل کر یہ شئی بنی ہے ان کا کوئی بھی اثر اور خاصیت اس شئی میں برقرار نہ رہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ نئی پیدا ہونے والی شئی اپنی اصل سے موروثی طور پر کچھ خصوصیات اور کیفیات کو برقرار رکھے۔ کیا ہر دو صورتوں کا حکم یکساں ہوگا؟

سو پہلی صورت تو بالکل واضح ہے کہ اسے انقلابِ ماہیت قرار دیں گے (بشرطیکہ نئی پیدا ہونے والی چیز کی حقیقت پہلے سے موجود ہو جیسے نمک، سرکہ، راکھ، مٹی وغیرہ، اگر وہ حقیقت پہلے سے موجود نہ ہو بعد میں کوئی دوسرا نام دیا جائے تو اس کا اعتبار نہیں)، البتہ دوسری صورت کا حکم جاننے کے لئے اس جزئیہ کو پیش نظر رکھنا چاہئے کہ فقہاء نے لحم جلالہ اور اس کے دودھ کو مکروہ قرار دیا ہے (شامی کتاب الحظر والاباحہ ۵ر ۲۴۰)۔

غور کرنے کی بات ہے کہ نجس غذا اگر چہ گوشت پوست میں تبدیل ہوگئی مگر نجاست کا کچھ اثر یعنی بدبو برقرار ہے اس صورت میں انقلابِ حقیقت یقیناً ہے اگر چہ ایسا قدرتی طور پر ہوا ہو مگر اس بدبو کی وجہ سے اس کا فی الفور استعمال مکروہ ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ اس دوسری صورت میں بھی اگر انقلاب حقیقت تسلیم کر لیا جائے، لیکن بعض سابقہ مضر اثرات کے موجود رہتے ہوئے اس کا استعمال درست نہ ہوگا۔

انقلاب ماہیت کے سلسلہ میں نجس العین اور غیر نجس العین کے درمیان طرفین اور حنابلہ کے ایک قول کے مطابق کوئی فرق نہیں، جب کہ شوافع، حنابلہ (دوسرے قول کے مطابق) اور امام ابو یوسفؒ فرق کرتے ہیں (احکام الاطعمۃ فی الشریعۃ الاسلامیہ لعبد اللہ بن محمد الطریقی ر ۴۲، ۴۳)۔

لیکن علامہ شامیؒ کی بات سے عدم فرق کا قول راجح معلوم ہوتا ہے، وہ فرماتے ہیں:

"شریعت نے وصف نجاست کو ایک حقیقت پر مرتب کیا ہے، لہذا حقیقت تبدیل ہونے سے اس پر مرتب ہونے والا وصفِ نجاست بھی تبدیل ہو جائے گا (ردالمحتار ۱/ ۳۹ باب الانجاس)۔

فلٹر کرنے یا کشید کرنے سے کسی چیز کی ماہیت تبدیل ہونے کی بات سمجھ میں نہیں آتی، کیونکہ کشید کرنے کی صورت میں پہلی شئ کے عناصر اور اس کی خاصیت باقی رہتی ہے اور فلٹر کرنے کی صورت میں گو اس کے جوہری اجزاء نکال دیئے جائیں تاہم باقی شئ سابقہ حکم پر باقی رہے گی۔

البتہ اگر باقی شئ کی کسی سبب کے ذریعہ حقیقت بدل گئی یعنی اس کے نام، کام اور سابقہ اثرات میں سے کوئی چیز باقی نہ رہی تو اسے قلبِ ماہیت قرار دے کر اس پر دوسرا حکم لگایا جاسکتا ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

خلاصہ جوابات

۱، ۲-اگر اس نو پیدا شدہ چیز پر دوسری حقیقت کا اطلاق ہونے لگے یعنی نام، صورت اور تاثیر سب تبدیل ہو جائے تو اسے قلبِ ماہیت قرار دیں گے۔ بشرطے کہ نئی وجود میں آنے والی چیز کی حقیقت پہلے سے موجود ہو، اگر اسے نیا نام دیا جائے تو اس کا اعتبار نہیں۔

۳-اگر پہلی چیز کا کچھ اثر موروثی طور پر برقرار رہ جائے تو بھی ماہیت تبدیل ہو جائے گی، البتہ اگر وہ اثرات مضر ہوں تو غذا کے طور پر اس کا استعمال جائز نہ ہوگا۔

۴-نجس العین اور غیر نجس العین کے درمیان عدم فرق راجح ہے۔

۶-محض فلٹر کرنے یا کشید کرنے کا عمل قلبِ ماہیت کے تحت نہیں آئے گا۔

۷، ۸-"الخلط استہلاک" "یا استہلاک عین" قلبِ ماہیت نہیں ہے، دواؤں میں

الکحل وغیرہ کا استعمال تداوی بالمحرم کے ذیل میں آئے گا۔ صابن بسکٹ، ٹوتھ پیسٹ وغیرہ میں اگر نجس اجزاء کا مخلوط ہونا یقینی ذرائع سے معلوم ہو جائے تو اس کا استعمال درست نہیں۔

۱۰- جلاٹین کی صورت قلب ماہیت کے تحت نہیں آئے گا، لہذا خنزیر کی کھال اور ہڈی سے تیار کردہ جلاٹین کا استعمال درست نہ ہوگا۔ کیونکہ جلاٹین ایک نو پیدا شدہ چیز ہے، کوئی سابق حقیقت نہیں۔

انقلاب ماہیت اور اس کی شرعی حد

ڈاکٹر مولانا سید قدرت اللہ باقوی ☆

۱- کسی شی کے بنیادی عناصر میں اجزاء ترکیبی: صورت، خصوصیت اور رنگ خاص اہمیت کے حامل ہیں، ان چاروں کو قائم رکھتے ہوئے کسی شی کی ماہیت بدل نہیں سکتی خواہ کئی قسم کے تغیرات واقع ہوئے ہوں، ہر شی کی کیفیات، اثرات اور حقیقت شرعی احکام کے اصل مدار ہیں اور ان کی سمیت، اسکار اور اثرات کے پیش نظر حلال، حرام اور مباح کے احکام جاری کئے جاتے ہیں، جن کی روشی قرآن کریم واحادیث نبوی، اجماع اور قیاس سے حاصل ہوتی ہے۔

۲- قدیم فقہی ذخیرہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ رنگ، صورت اور کیفیت کا بدل جانا ہی انقلاب ماہیت ہے، تحول عین سے مراد طبعی خصوصیات کی تبدیلی ہے ماحولیاتی کیفیت در اصل طبعی خصوصیات کی تبدیلی پر منحصر ہے، کسی شی کی ملاوٹ کی وجہ سے ماہیت اور خاصیت بدل جاتی ہے تو اس کو فقہی اصطلاح میں استحالۂ عین کہا جاتا ہے، مثلاً: ''**جعل الدهن النجس في صابون يفتى بطهارته لأنه تغير والتغير يطهر عند محمد ويفتى به للبلوى**''

(رد المحتار ار ۲۱۰ ماخوذ جدید فقہی مسائل ار ۴۵ از مولانا خالد سیف اللہ رحمانی)۔

اگر کسی شی کی ملاوٹ کے بغیر ماحولیاتی کیفیت کی وجہ سے رنگ، مزہ اور بو بھی بدل جائے تو اس کو تحویل عین میں شمار کیا جاتا ہے مثلاً شراب میں نمک ڈال کر سرکہ بنادیا جائے یا

☆ میسور کرناٹک۔

غیر ماکول اللحم جانوروں کی ہڈیاں حرام ہیں مگر جب اس کا نمک بنادیا جائے تو یہ نمک حلال ہو جاتا ہے مگر کسی شئ کا سائنٹفک تجزیہ کیا جائے اور بو والے اجزاء اس سے نکال دیئے جائیں اور بو ختم ہو جائے تو اس کے باوجود وہ اجزاء ناپاک رہیں گے۔

۳-اگر کسی شئ کے جوہری عناصر ختم ہو جائیں اور مجموعی مزاج بھی بدل جائے اور جوہری عناصر کے مزاج کا کوئی اثر باقی نہ ہو تو اس کا حکم الگ ہوگا۔

اور جس مخلوط شئ میں موروثی خصوصیات باقی ہوں تو اس کا حکم دوسرا ہے، کیونکہ اس میں بنیادی عناصر کی بقاء یقینی طور پر معلوم ہو جاتی ہے۔

۴-انقلاب ماہیت کے تحت مختلف نجس اشیاء میں کافی فرق ہوتا ہے،"ان الله لم یجعل شفائکم فی حرام" کے تحت ناجائز چیزوں کی منفعت اور حالت اختیار و احتیاج پر جواب قاطع دیا جاسکتا ہے، نجس العین اور غیر نجس العین اجزاء کے احکام الگ الگ ہوتے ہیں، صرف صحت انسانی کی حفاظت اور نفس انسانی کی صیانت پیش نظر رہے گی، مثلا اونٹ کا پیشاب اور خون پینے کی اجازت پر قیاس کر کے احکام جاری کئے جاتے ہیں۔

۵-کیمیائی تحلیل و تجزیہ کے بعد اور اجزاء دیگر کے اضافہ و ترمیم سے قلب ماہیت ہوسکتا ہے یا قوی الاثر شئ کے اختلاط سے ماہیت بدل سکتی ہے یا تجزیاتی عمل کے بعد متضاد ذرات کے ذریعہ صفات اور اثرات میں تبدیلی لائی جاسکتی ہے۔

۶-کیمیائی عمل کے ذریعہ کیفیت یا خاصیت کا بدلنا عمل قلب ماہیت کے تحت آتا ہے مگر احکام الگ الگ ہوتے ہیں، مثلاً گندے پانی سے گندگی کے عناصر نکالنے کے بعد جو صاف پانی حاصل ہوتا ہے اسے گندگی دور کرنے کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے، مگر وضو اور غسل کے لئے جائز نہیں، اس لئے کہ وہ ماء مستعمل میں شمار ہوتا ہے۔

۷-دیگر اجزاء کے اختلاط سے مجموعی تاثیر اور شکل بدل جانے کو فقہاء کا استہلاک عین

کہنا صحیح ہے اور یہ عمل قلب ماہیت میں شمار کیا جاتا ہے۔

۸- مذکورہ چیزوں کو فقہاء کی اصطلاح میں عموم بلویٰ کہا جاتا ہے، ردالمحتار کی عبارت: "جعل الدهن النجس فی صابون یفتی بطهارته لأنه تغیر والتغیر یطهر عند محمد ویفتی به للبلوی" پر قیاس کرتے ہوئے ایسی چیزوں کو قبول کرنے کے بجائے حتی الامکان دور رہنا چاہئے، مگر اس کو قلب ماہیت کہنا محل نظر ہے، کیونکہ یہ سب غیر اضطراری حالت میں استعمال ہونے والی چیزیں شمار کی جاتی ہیں، سورۃ البقرہ: ۱۷۳، المائدہ: ۳ میں جو اجازت ہے وہ جان بچانے کی خاطر اضطراری حالت میں ہے۔

۹-"یجوز للعلیل شرب الدم والبول وأکل المیتة للتداوی إذا أخبره طبیب مسلم أن شفائه فیه ولم یجد فی المباح یقوم مقامه" (ہندیہ ۵/ ۳۵۵، ماخوذ از حلال وحرام/ ۱۷۵)، اس کے علاوہ مالکیہ، حنابلہ اور احناف میں امام ابو یوسف نے مطلقاً تمام حرام اشیاء سے علاج کی اجازت دی ہے اور چونکہ احناف کے یہاں مسکرات کا بھی ضرورۃً استعمال درست ہے، دوسری اشیاء کی کثرت سے حسب ضرورت منفعت حاصل کی جا سکتی۔

۱۰- جلاٹین قلب ماہیت کے تحت آئے گی، لہٰذا عموم بلویٰ کے تحت اس کا استعمال جائز ہے۔

انقلاب ماہیت کے بعد کیا حکم میں تبدیلی ممکن ہے؟

ڈاکٹر قاری ظفر الاسلام اعظمی ☆

۱- اس سوال کے جواب کے لئے عالم اسلام کے مشہور فقیہ حضرت قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ کی وہ تحریر جو ''الفقہ الإسلامی وادلتہ ۱/ ۱۰۰'' کے حوالہ سے بحث ونظر کے شمارے جنوری وفروری ومارچ ۱۹۹۲ء پر موجود ہے کافی ہوگی جسے من وعن نقل کیا جارہا ہے، ''پھر یہ کہ ایک شئ کا دوسری شئ کے ساتھ اس طرح مل جانا کہ دونوں اپنی اپنی حقیقت برقرار رکھیں اور ان کی صفات و تاثیرات بھی پوری طرح نہیں بدلیں بلکہ دونوں چیزوں کی علیحدہ علیحدہ خاصیتیں مل کر مرکب کا ایک نیا مزاج پیدا کریں تو یہ صورت تبدیل ماہیت کی نہیں بلکہ دو چیزوں کی باہمی آمیزش کی ہے جسے ہم خلط کہہ سکتے ہیں، مثلاً دودھ پر پانی ملا دیا جائے یا سرخ اور زرد رنگ کے محلول کو آپس میں ملا دیا جائے تو ان صورتوں میں نہ دودھ کی حقیقت بدلتی ہے، نہ پانی کی، نہ سرخ رنگ کی حقیقت ختم ہوتی ہے اور نہ زرد رنگ کی، البتہ ملائی ہوئی دو چیزوں کو جس مقدار پر ملایا جائے اس کے تناسب سے ایک شئ کی صفت اور تاثیر اور دوسری شئ کی صفت اور تاثیر سے مل کر مرکب کا ایک نیا مزاج پیدا ہوتا ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ ایک محلول کے دوسرے محلول کے ساتھ ملانے سے یا کسی کیمیاوی عمل کے ذریعہ شئ کی خاصیت پورے طور پر تبدیل ہوکر اس شئ کی اصل حقیقت اور ماہیت کو بدل ڈالتی ہے گویا ایک نئی شئ وجود میں آتی ہے''۔

☆ شیخ الحدیث وپرنسپل دار العلوم مئو یوپی۔

۲- انقلاب ماہیت کے لئے رنگ، صورت اور کیفیت میں سے ہر ایک کا بدلنا ضروری ہوگا، تب جا کر استحالۂ عین ہوگا۔

۳- اگر وجود میں آنے والی شئ کے اندر شئ سابق کا کوئی بھی اثر اور کوئی بھی خاصیت موجود نہ ہو تو وہ قلبِ ماہیت ہے، اس کا حکم یہ ہے کہ وہ شئ اگر پہلے سے نجس تھی تو انقلاب ماہیت کے بعد پاک ہو جائے گی مثلاً شراب سرکہ بن جائے یا گوبر جلا کر راکھ بنا دیا جائے، گدھا نمک بن جائے وغیرہ، الفقہ الاسلامی وادلتہ میں ڈاکٹر وہبہ زحیلی صاحب تحریر فرماتے ہیں: ''النجاسة إذا استحالت وتبدلت أوصافها ومعانيها خرجت عن كونها نجاسة لأنها اسم لذات موصوفة فتنعدم بانعدام الوصف''، اور اگر شئ سابق کی کچھ خصوصیات برقرار رہیں تو وہ خلط ہوگا جیسے اسپرٹ اور الکوحل کی دواؤں میں آمیزش، قاضی صاحب تحریر فرماتے ہیں: ''اسپرٹ اور الکوحل کی آمیزش مختلف دواؤں میں ہوتی ہے اگر آپ غور کریں تو اس کی حیثیت محض خلط اور ملاوٹ کی ہے اور اس کا عمل دواؤں کے اجزاء کی کیفیات کی حفاظت اور دیگر اجزاء کے سڑنے اور خراب ہونے سے بچانا ہے، اسپرٹ اور الکوحل اپنا وجود نہیں کھوتی، لہذا اسپرٹ اور الکوحل کی ملاوٹ تبدیل ماہیت نہیں بلکہ خلط ادویہ ہے۔

۴- نجس العین اور غیر نجس العین دونوں کے احکام جدا گانہ ہونے چاہئیں۔

۶- بندہ کے نزدیک صورتِ مسئولہ قلب ماہیت نہ ہوگی بلکہ تجزیہ کی ہوگی، تجزیہ سے احکام نہیں بدلتے، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی جدید فقہی مسائل ار ۴۴ پر رقمطراز ہیں:

''کسی شئ کی حقیقت بدل جائے تو احکام بدل جاتے ہیں مگر محض تجزیہ سے احکام نہیں بدلتے''۔

۷- میری ناقص رائے یہ ہے کہ یہ صورت بھی قلبِ ماہیت کی نہ ہوگی، کیونکہ اس پر استحالہ نہیں ہوا ہے لیکن اگر شدت احتیاج اور عموم بلویٰ کے تحت الکوحل سے مخلوط دوائیں استعمال

کرلی جائیں تو درست ہونا چاہئے۔

۸- مردار کی چربی سے بنا صابن پاک ہے اور اس کا استعمال درست ہے بوجہ انقلاب ماہیت (دیکھئے: شامی ار ۱۹۱)۔

سور کی چربی کا حکم جداگانہ ہوگا، کیوں کہ خنزیر بجمیع اجزاء نجس ہے، اس لئے اس کے اختلاط سے بنے ہوئے بسکٹ وٹوتھ پیسٹ وغیرہ کا استعمال بالکل درست نہ ہوگا، اس کے عدم استعمال کے متعلق شامی میں ہے: "لأنه نجس العين بمعنى أن ذاته بجميع ذاته نجسة حياً وميتاً فليست بنجاسة كنجاسة غيره في الحيوانات فلذا لم يقبل التطهير في ظاهر الرواية عن أصحابنا" (شامی ار ۵۰)۔

۹- یہ سوال بظاہر مبہم معلوم ہوتا ہے، صحیح صورت حال سوال کی سمجھ میں نہیں آتی، اگر سوال کا مقصد یہ ہو کہ مذبوح جانوروں کا خون دواؤں میں استعمال ہوسکتا ہے یا نہیں؟ تو اس کا جواب میری دانست میں نفی میں ہونا چاہئے، کیونکہ دم مسفوح نجس ہے، نجس کا اختلاط بشکل اصل درست نہیں، لیکن اگر اس کی متبادل دوسری کوئی دوا نہ مل سکے اور طبیب حاذق دیندار مسلمان یہ کہے کہ شفا اسی صورت پر ہوسکتی ہے تو اس کے استعمال کی اجازت بعض فقہاء احناف ماسوا امام ابوحنیفہ نے دی ہے اور مفتی بہ قول امام ابویوسف کا ہے، فتاوی بزازیہ میں ہے: "أكل خرء الحمام في الدواء لا بأس به" (دوا میں کبوتر کی بیٹ کے استعمال پر کوئی مضائقہ نہیں)، نیز ردالمحتار (۵ر ۲۳۶) پر بھی اسی طرح کی اجازت ملتی ہے۔

جلاٹین کے عمل کو میری دانست پر قلب ماہیت کے زمرہ پر داخل کیا جاسکتا ہے اور اس سے بنی ہوئی چیزوں کا استعمال درست ہونا چاہئے بشرطیکہ یہ عمل جلاٹین خنزیر کے ذریعہ نہ ہو۔

انقلاب ماہیت
اوراس کی وجہ سے احکام میں ہونے والی تبدیلی

مولانا محمد یعقوب القاسمی ☆

۱، ۲، ۳، ۴- شراب کے اندر اگر سکر تغیر کے بعد بھی باقی ہے تو وہ حرام ہے اور اس کا استعمال کسی بھی حالت میں درست نہیں۔

انقلاب ماہیت سے مراد اس شی کی عین حقیقت کا بدل جانا ہے، جس میں اس کی سابقہ کوئی بھی خاصیت نہ پائی جائے اور اس کا نام بھی تبدیل ہو جائے اور سابقہ اسم کا اس پر کسی طرح کا اطلاق نہ ہو، غرض کہ اس کے مجموعی مزاج میں تبدیلی آجائے جیسے شراب جب کہ سرکہ ہو جائے یا نجس چربی صابن بن جائے یا خنزیر و گدھا یا انسان و کتا نمک کی کان میں گر کر نمک بن جائے یا پاخانہ جل کر راکھ ہو جائے تو یہ تمام اشیاء تبدیل ماہیت وحقیقت کی وجہ پاک ہو جاتی ہیں۔

"ویطهر زیت تنجس بجعله صابونا به یفتی" (درمختار ۱/ ۲۱۰) (نجس تیل صابن بنانے سے پاک ہو جاتا ہے یہی مفتیٰ بہ قول ہے)۔

"اور اسی قول پر مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اگر کوئی انسان یا کتا صابن کی ہانڈی میں گر کر صابن بن جائے تو پاک ہو جائیں گے حقیقت کے تبدیل ہو جانے کی وجہ سے اور اس قول پر فتویٰ ہے ابتلاء عام کی وجہ سے، جیسا کہ اس کا بیان گزرا اور اس کا مقتضا یہ ہے کہ یہ حکم صابن کے ساتھ

☆ مفتی جامعہ عربیہ امداد العلوم زید پور بارہ بنکی۔

خاص نہیں، پس داخل ہو جائے گی اس حکم میں ہر وہ چیز جس میں تبدیلی حقیقت اور انقلاب ماہیت پائی جائے اور اس میں ابتلاء عام ہو" (ردالمحتار مع الدر المختار ۱؍ ۲۹۱)۔

پس شراب جب سرکہ ہو جائے تو پاک ہے، اس لئے کہ وہ دوسری شئ ہوگئی اور سور وگدھا اگر نمک کی کان میں گر کر نمک بن جائے تو وہ سب پاک ہو جاتے ہیں جیسا کہ ہدایہ میں مذکور یہ حکم طرفین کے نزدیک ہے اور امام یوسفؒ کے نزدیک پاک نہیں ہوتے ہیں، عینی اور ذخیرہ میں اسی طرح مذکور ہے (نفع المفتی ۱؍ ۸۲)۔

۵- قلب ماہیت کے اسباب مختلف ہیں جس میں جلانا، ملانا، دھوپ دکھانا وغیرہ سب شامل ہیں، جس میں جلانے کی مثال اس طرح ہے۔

"**من ذلك قولنا بأن النار مطهرة للروث والعذرة فقلنا بطهارة رمادها تیسرا**" (الاشباہ والنظائر ۱؍ ۱۲۷) (اور اسی قبیل سے ہمارا قول کہ آگ گوبر و پاخانہ کے لئے سبب طہارت ہے، چنانچہ ہم اس کی راکھ پر بغرض آسانی طہارت کا حکم لگاتے ہیں)۔

نفع المفتی میں ہے:

"یہ امر واضح ہے کہ جب سور نمک بن جائے تو وہ پاک ہے اور شراب جب سرکہ بن جائے تو وہ پاک ہے اور پاخانہ جب جلا دیا جائے اور راکھ ہو جائے تو وہ پاک ہے، یہ تمام حکم امام محمدؒ کے نزدیک ہے اور اسی قول پر فتویٰ ہے" (نفع المفتی ۱؍ ۲۹)۔

ان دلائل سے معلوم ہوا کہ تبدیل ماہیت وحقیقت کی وجہ سے حکم تبدیل ہو جاتا ہے، اور وہ اشیاء پاک ہو جاتی ہیں، اور شرعاً اس کا استعمال بھی درست ہو جاتا ہے، صابن وغیرہ چربیوں سے بنایا جاتا ہے، لیکن اگر اس میں مردار اور غیر ماکول اللحم جانوروں کی چربی شامل کر لی جائے تو اس کی ماھیت وحقیقت میں تغیر ہو جانے کی وجہ سے حضرت امام محمدؒ کے نزدیک پاک ہو جاتا ہے، اور ابتلاء عام ہونے کی وجہ سے اس کے پاک ہونے پر فتویٰ دیا گیا ہے (ردالمحتار ۱؍ ۳۲۶)۔

اور اس کی نظیر نطفہ ہے کہ وہ پاک ہے پھر خون بستہ بن جاتا ہے وہ بھی ناپاک ہے، پھر گوشت کا لوتھڑا بن جاتا ہے اور پاک ہو جاتا ہے اور شیرہ انگور پاک ہے پس خمر بن کر ناپاک ہو جاتا ہے پھر سرکہ بن کر پاک ہو جاتا ہے، اس سے ہم نے جان لیا کہ حقیقت کا پلٹ جانا اس وصف کے زوال کو مستلزم ہے جو اس حقیقت پر مرتب تھا۔

ان نصوص فقہیہ سے امور ذیل ثابت ہوتے ہیں:

(۱) انقلاب حقیقت سے طہارت ونجاست کا حکم بدل جاتا ہے۔

(۲) یہ حکم طہارت بانقلاب حقیقت امام محمد کا قول ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اور اکثر مشائخ نے اس کو اختیار کیا ہے۔

(۳) صابن میں روغن یا چربی کی حقیقت بدل جاتی ہے، اور انقلاب عین حاصل ہو جاتا ہے، جیسا کہ درمختار اور مجتبیٰ کی عبارتوں سے صاف ظاہر ہے۔

پس معلوم ہوا کہ صابن خواہ کسی چیز کی چربی یا روغن نجس سے بنایا جائے، صابن بن جانے کے بعد وہ پاک ہو جاتا ہے اور اس کا استعمال جائز ہے، کیونکہ انقلاب حقیقت کی وجہ سے وہ چربی اور روغن باقی نہ رہا، بلکہ صابن بن کر پاک ہوگیا، جیسے مشک اصل میں خون ناپاک ہوتا ہے، لیکن مشک بن جانے کے بعد وہ پاک اور جائز الاستعمال ہو جاتا ہے۔

نیز مذکورہ روایات سے یہ امور بھی ثابت ہوتے ہیں:

(۱) گدھا، خنزیر، کتا، انسان انقلاب حقیقت کے حکم میں سب برابر ہیں، ان میں کچھ بھی تفاوت نہیں۔

(۲) یہ کان نمک میں گر کر مریں یا مرے ہوئے گریں دونوں حالتوں میں یکساں حکم ہے، یعنی میتہ جو بنص قرآنی حرام ونجس ہے وہ بھی اس حکم میں شامل ہے۔

(۳) انسان جس کے اجزاء سے بوجہ کرامت انتفاع حرام ہے اور خنزیر و میتہ جن سے

بوجہ نجاست انتفاع حرام ہے، انقلاب ماہیت کے بعد ان پر انسان اور خنزیر اور میتہ کا حکم باقی نہیں رہتا ہے، بلکہ بعد انقلاب حقیقت پاک اور جائز الانتفاع ہو جاتے ہیں، جبکہ انقلاب حقیقت طاہرہ کی طرف ہو۔

(۴) کان نمک میں گرنے اور صابن کی دیگ میں گرنے کا حکم یکساں ہے کہ دونوں صورتیں موجب انقلاب حقیقت ہیں جیسا کہ کبیری کی عبارت میں صراحت مذکور ہے۔

انقلاب عین سے پاک ہو جانا نجس العین اور غیر نجس العین دونوں میں حکم یکساں طور پر جاری ہوتا ہے، نجاست کا کنواں بالکل کیچڑ ہو جائے تو وہ پاک ہو جاتا ہے۔

''وبئر البالوعة إذا صار طينا يطهر عند هما خلافاً لأبي يوسف كذا في فتاویٰ هندية'' (نجاست کا کنواں جب کیچڑ ہو جائے تو وہ طرفین کے نزدیک پاک ہو جاتا ہے، امام یوسف کا اس میں اختلاف ہے، فتاوی ہندیہ میں اسی طرح مذکور ہے)۔

انقلاب حقیقت سے مراد کیا ہے؟

تو واضح ہو کہ انقلاب سے مراد یہ ہے کہ وہ شئ فی نفسہ اپنی حقیقت چھوڑ کر کسی دوسری حقیقت میں تبدل ہو جائے جیسے شراب سرکہ ہو جائے یا خون مشک بن جائے یا نطفہ گوشت کا لوتھڑا وغیرہ کہ ان صورتوں میں شراب فی نفسہ اپنی حقیقت خمریہ اور خون اپنی حقیقت دمویہ اور نطفہ اپنی حقیقت منویہ چھوڑ دی ہے اور دوسری حقیقتوں میں متبدل ہو گئے۔

حقیقت بدل جانے کا حکم اس وقت دیا جا سکتا ہے کہ حقیقت اولی منقلبہ کے آثار مختصہ اس میں باقی نہ رہیں جیسا کہ امثلہ مذکورہ میں پایا جاتا ہے، سرکہ بن جانے کے بعد شراب کے آثار مختصہ بالکل زائل ہو جاتے ہیں، بعض آثار کا زائل ہو جانا یا بوجہ قلت آثار کا محسوس نہ ہونا موجب انقلاب نہیں۔ جیسا کہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اگر آٹے میں کچھ شراب ملا کر گوندلیا جائے اور روٹی پکائی جائے تو وہ روٹی ناپاک ہے یا گھڑے دو گھڑے پانی میں تولہ دو تولہ شراب یا

پیشاب مل جائے تو وہ پانی ناپاک ہے، حالانکہ روئی میں یا پانی میں اس قلیل المقدار شراب کا کوئی اثر محسوس نہ ہوگا، لیکن شراب نے ان صورتوں میں فی نفسہ اپنی حقیقت نہیں چھوڑی ہے، اس لئے ناپاکی کا حکم باقی ہے اور محسوس نہ ہونا بوجہ قلت اجزاء کے ہے چونکہ شراب کے اجزاء کم تھے اور آٹے کے زیادہ تھے، اس لئے وہ روٹی میں محسوس نہیں، پس یہ اختلاط ہے نہ کہ انقلاب۔

اس طرح حقیقت منقلبہ کی بعض کیفیات غیر مختصہ کا باقی رہنا مانع انقلاب نہیں، جیسے شراب سرکہ بن جانے کے بعد بھی اس کی رقت باقی رہتی ہے یا صابن میں قدرے دسومت (چکناہٹ) روغن نجس کی باقی رہتی ہے، کیونکہ رقت حقیقت خمریہ کے ساتھ اور دسومت حقیقت دہنیہ کے ساتھ مختص نہیں ہے، پس انقلاب عین کی وجہ سے تبدیل احکام کا حکم کرتے وقت بہت غور اور احتیاط سے کام لینا ضروری ہے، کیونکہ بسا اوقات انقلاب واختلاط میں اشتباہ پیش آجاتا ہے اور انقلاب کو اختلاط یا اختلاط کو انقلاب سمجھ لیا جاتا ہے۔

الحاصل انقلاب کی اکثر صورتوں میں انقلاب سے پہلے اختلاط ہوگا خواہ یہ تمیز اجزاء مختلطہ ہو یا بلاتمیز شراب اور سرکہ میں اول اختلاط ہوتا ہے، اس کے بعد وہ شراب اپنی حقیقت سے مستحیل ہوکر سرکہ بن جاتی ہے، اس وقت حکم نجاست متبدل ہوتا ہے، اسی طرح تیل اور نجی کے بارے میں صابن بنانے کے وقت اول اختلاط ہوتا ہے، اس کے بعد جب نجی کی شوریت اس کو مستحیل کردیگی اس وقت نجاست کا حکم متبدل ہوگا، اور اس سے پہلے نجاست کا حکم باقی رہے گا۔

الکحل ملی ہوئی دواؤں کا حکم

۶، ۷، ۸، ۹- الکحل ملی ہوئی دواؤں کا مسئلہ اب صرف مغربی ممالک تک محدود نہیں رہا بلکہ اسلامی ممالک سمیت دنیا کے تمام ممالک میں آج یہ مسئلہ پیش آرہا ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو اس مسئلہ کا حل آسان ہے، اس لئے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک انگور اور کھجور کے علاوہ دوسری اشیاء سے بنائی ہوئی شراب کو بطور دواء کے یا حصول طاقت کے اتنی

مقدار میں استعمال کرنا جائز ہے جس مقدار میں نشہ پیدا نہ ہوتا ہو (مستفاد فتح القدیر ۸ / ۱۶۰)۔

دوسری طرف دواؤں میں جو الکحل ملایا جاتا ہے اس کی بڑی مقدار انگور و کھجور کے علاوہ دوسری اشیاء مثلاً چمڑا، گندھک، شہد، شیرہ، دانہ، جو وغیرہ سے حاصل کی جاتی ہے (انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا ۱/ ۵۴۴)۔

لہذا دواؤں میں استعمال ہونے والا الکحل اگر انگور اور کھجور کے علاوہ دوسری اشیاء سے حاصل کیا گیا ہے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس دوا کا استعمال شرعاً جائز ہے، بشرطیکہ کہ وہ حد سکر تک نہ پہنچے اور علاج کی ضرورت کے لئے ان دونوں اماموں کے مسلک پر عمل کرنے کی گنجائش ہے۔

اور اگر وہ الکحل انگور و کھجور سے حاصل کیا گیا ہے تو پھر اس دواء کا استعمال ناجائز ہے، البتہ اگر ماہر ڈاکٹر یہ کہے کہ اس مرض کی اس کے علاوہ اور دواء نہیں ہے تو ایسی صورت میں اس کے استعمال کی گنجائش ہے، اس لئے کہ اس حالت میں حنفیہ کے نزدیک تداوی بالمحرم جائز ہے (کذا فی البحر الرائق ۱/ ۱۱۱)۔

"وفی التهذيب يجوز للعليل شرب البول والدم والميتة للتداویٰ إذا أخبره طبيب مسلم أن فيه شفاءه ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه" (رد المحتار کتاب البیوع، باب المتفرقات مطلب تداوی بالمحرم ۴/ ۲۱۵) (تہذیب میں مذکور ہے کہ ہر بیمار کے لئے دوا کی غرض سے پیشاب وخون اور مردہ کا استعمال کرنا جائز ہے، جب کوئی طبیب حاذق اس کو خبر دے کہ شفاء اس میں ہے اور مباح چیز کو نہ پائے جو کہ اس کے قائم مقام ہو)۔

امام شافعی کے نزدیک خالص اشربہ محرمہ کو بطور دواء استعمال کرنا کسی حال میں بھی جائز نہیں، لیکن اگر شراب کو کسی دواء میں اس طرح حل کر دیا جائے کہ اس کے ذریعہ شراب کا ذاتی وجود ختم ہو جائے اور اس دواء سے ایسا نفع حاصل کرنا مقصود ہو جو دوسری پاک دواء سے حاصل نہ

ہوسکتا ہوتو اس صورت میں بطور علاج اسی دواء کا استعمال جائز ہے۔

صاحب رملیؒ نہایہ میں لکھتے ہیں:

''أما مستهلكة مع دواء آخر فيجوز التداوي بها كصرف بقية النجاسات إن عرف أو أخبره طبيب عدل ينفعها بأن لا يغني عنها طاهر'' (نہایۃ المحتاج للرملی ۸/ ۱۲)

(ایسی شراب جو دوسری دواؤں میں مل کر حل ہوکر اس کا ذاتی وجود ختم ہو جائے تو اس کے ذریعہ علاج کرنا جائز ہے جیسا کہ دوسری نجس اشیاء کا بھی یہی حکم ہے بشرطیکہ کوئی عادل طبیب اس کے نافع اور مفید ہونے کی خبر دے اور اس کے مقابلہ میں کوئی ایسی پاک چیز بھی موجود نہ ہو جو اس سے بے نیاز کردے)۔

نیز خالص الکحل کا استعمال بطور دواء کے نہیں کیا جا سکتا بلکہ ہمیشہ دوسری دواؤں کے ساتھ ملا کر ہی استعمال کیا جا سکتا ہے۔ لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی الکحل ملی ہوئی دواؤں کو بطور علاج استعمال کرنا جائز ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک غالباً تداوی بالمحرم حالت اضطرار کے علاوہ کسی حال میں بھی جائز نہیں، بہرحال موجودہ دور میں چونکہ ان دواؤں کا استعمال بہت عام ہو چکا ہے، اس لئے اس مسئلہ میں احناف یا شوافع کے مسلک کو اختیار کرتے ہوئے ان کے مسلک کے مطابق گنجائش دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

پھر اس مسئلے کی ایک صورت اور بھی ہے جس کے بارے میں دواؤں کے ماہرین سے پوچھ کر اس کو حل کیا جا سکتا ہے، وہ یہ ہے کہ جب الکحل کو دواؤں میں ملایا جاتا ہے تو کیا اس عمل کے بعد الکحل کی حقیقت اور ماہیت باقی رہتی ہے یا کیمیاوی عمل کے بعد اس کی ذاتی حقیقت اور ماہیت ختم ہو جاتی ہے اور اس کیمیاوی عمل کے بعد الکحل نہیں رہتا بلکہ دوسری شئ میں تبدیل ہو جاتا ہے، تو اس صورت میں تمام ائمہ کے نزدیک بالاتفاق اس کا استعمال جائز ہے، اس لئے کہ

جب شراب سرکہ میں تبدیل ہو جائے تو اس وقت تمام ائمہ کے نزدیک حقیقت اور ماہیت کی تبدیلی کی وجہ سے اس کا استعمال شرعاً جائز ہے (فقہی مقالات ۱/ ۱۵۳، ۱۵۴)۔

"فالخمر إذا صار خلا يطهر لأنه شئ آخر" (نفع المفتی ر ۴۸) (پس شراب جب سرکہ ہو جائے تو وہ پاک ہو جاتی ہے، اس لئے کہ وہ دوسری شئ ہو گئی)۔

جلاٹین استعمال کرنے کا حکم

اگر خنزیر سے حاصل شدہ عنصر کی حقیقت اور ماہیت کیمیاوی عمل کے ذریعہ بالکل بدل چکی ہو تو اس صورت میں اس کی نجاست اور حرمت کا حکم بھی ختم ہو جائے گا اور اگر اس کی حقیقت اور ماہیت نہیں بدلی تو پھر وہ عنصر نجس اور حرام ہے اور جس چیز میں وہ عنصر شامل ہوگا وہ بھی حرام ہوگی (فقہی مقالات ۱/ ۱۵۵)۔

جلاٹین عام طور پر چمڑا اور ہڈی ہوتا ہے، چاہے یہ کسی بھی جانور کا ہو، خواہ ذبیحہ ہو یا غیر ذبیحہ ہو، خنزیر ہو یا کتا ہو، خواہ کوئی بھی جانور ہو اگر اس کی حقیقت اور ماہیت تبدیل ہو جائے اور اس کا جملہ وصف معدوم ہو جائے، اس کی شکل وصورت پہچانی نہ جائے، غرض کہ اس کا جوہری عنصر یکسر بدل جائے اور ایک دوسرا نام اختیار کر لے تو وہ ایسی صورت میں پاک ہے اور اس کا استعمال بھی دواؤں وغیرہ میں شرعاً جائز ودرست ہے۔

"شعر الميتة وعظمها طاهر وعند الشافعي نجس" (الہدایہ ۱/ ۴۳) (مردار کا بال اور ہڈی پاک ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ناپاک ہے)

اس سے معلوم ہوا کہ مردار کی ہڈی حسب ضرورت دواؤں وغیرہ میں استعمال کی جا سکتی ہے، اس کے پاک ہونے کی وجہ سے۔

انقلاب ماہیت کیا ہے؟

مفتی محمد صدر عالم قاسمی ☆

۱، ۲- کسی شئ کے وہ بنیادی عناصر جن کے قائم رہتے ہوئے کہا جائے کہ شئ کی حقیقت و ماہیت نہیں بدلی پانچ ہیں:

۱- نام، ۲- رنگ، ۳- بو، ۴- مزہ، ۵- خواص و کیفیات۔

انقلابِ ماہیت شئ کی پوری حقیقت بدلنے کو کہتے ہیں، یعنی مذکورہ پانچ عناصر میں ہر ایک کا بدلنا ضروری ہے جیسا کہ فتاویٰ دار العلوم میں ہے۔

۳- کسی شئ میں ایسی تبدیلی ہو جس کی وجہ سے اس کے جوہری عناصر ختم ہو جائیں، نام بدل جائے، مجموعی مزاج میں تبدیلی آجائے، لیکن اس تبدیلی کے بعد بھی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ جن اشیاء سے مل کر یہ شئ بنی ہے ان کا کوئی بھی اثر، ان کی کوئی بھی خاصیت، اس شئ میں برقرار نہ رہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ یہ نئی پیدا ہونے والی شئ اپنی اصل سے موروثی طور پر کچھ خصوصیات و کیفیات کو برقرار رکھتی ہے، ہر دو صورتوں کا الگ الگ حکم ہے، پہلی صورت قلبِ ماہیت کے تحت داخل ہے، جبکہ صورت ثانیہ کو تبدیلیٔ ماہیت کا حکم نہیں دیا جا سکتا۔ وجہ یہ کہ قلبِ ماہیت کا حکم لگانے کے لئے بالکلیہ شئ کی حقیقت کا ختم ہونا ضروری ہے۔

۴- انقلابِ ماہیت کے مسئلہ کے تحت مختلف نجس اشیاء کے درمیان کوئی فرق نہیں

☆ ادارہ محکمہ شرعیہ نہرا ضلع دربھنگہ (بہار)۔

ہے، ہر ایک کے لئے شئی کی پوری حقیقت کی تبدیلی ضروری ہے۔

۵، ۶- جلانا، دھوپ دکھانا اور کسی شئی کے اندر کسی شئی کا ملانا وغیرہ اسباب قلب ماہیت ہیں، یہ تمام عمل اس طور پر کئے جائیں کہ شئی کی بالکلیہ حقیقت ختم ہو جائے، قلب ماہیت میں مؤثر ہوں گے ورنہ نہیں۔

فلٹر یا کشید گی کا جو عمل ہے اس میں اگر چہ اس شئی کے جوہر نکال دیے جاتے ہیں لیکن اس کی حقیقت بالکلیہ ختم نہیں ہوتی، اس لئے یہ قلب ماہیت کے تحت نہیں آئے گا۔

۷- دوائیں جو مرکب ہوتی ہیں اور مختلف اجزاء وعناصر کو ملا کر تیار کی جاتی ہیں، خواہ جامد ہو یا سیال، اس میں کسی شئی کا خلط واختلاط جبکہ اس کے نتیجے میں مجموعی شکل وتاثیر ضرور بدلتی ہے۔ لیکن چونکہ ہر چیز اپنی جملہ صفات کے ساتھ موجود ہوتا ہے، مثلاً انگریزی دواؤں میں الکحل کا استعمال جس سے شئی میں اسکار کی کیفیت پیدا ہوتی ہے، قلب ماہیت کے تحت نہیں آئے گا۔

لیکن چونکہ دوا انسان کے لئے ایک ناگزیر شئی ہے، اس کا استعمال بقاء حیات انسانی کے لئے ضروری ہے، اس لئے بوجہ ضرورت تداوی اور بوجہ عموم بلوی گنجائش ہونی چاہئے، جیسا کہ شراب کا پینا حرام ہے، لیکن صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک برائے دوا بقدر ضرورت استعمال درست ہے۔

پیشاب کا پینا حرام ہے، شئی نجس ہے، لیکن رسول اللہ ﷺ نے دوا کے طور پر اہل عرینہ کو اس کی اجازت فرمائی تھی۔

۸- صابن عموماً چربی سے بنتے ہیں اور چربی اکثر مردار کی ہوتی ہے، اس طرح ٹوتھ پیسٹ وغیرہ میں ہڈیوں کا پاؤڈر مستعمل ہوتا ہے اور یہ ہڈیاں بھی عموماً مردار کی ہوتی ہیں۔ ظاہر ہے مردار میں ہر طرح کے مردار شامل ہیں۔ صابن اور ٹوتھ پیسٹ وغیرہ میں چربی اور ہڈی کا استعمال بالکلیہ منقلب چونکہ نہیں ہوتا بلکہ ان کے اجزاء وخواص ان میں باقی رہتے ہیں، اس لئے

یہ بھی قلب ماہیت نہیں ہیں۔

لیکن بوجہ عمومِ بلویٰ گنجائش کا پہلو ہے، اس لئے اس پر غور کیا جاسکتا ہے۔

۹- اس کا جواب بھی وہی ہے جو جواب (۷) کے تحت گذرا۔

۱۰- جلاٹین کی تفصیلات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس عمل میں بھی شئی کی حقیقت بالکل ختم نہیں ہوتی، بلکہ اس کے اجزاء باقی رہتے ہیں، اس لئے ظاہر ہے یہ قلبِ ماہیت نہیں ہے، تاہم میڈیکل میں جو اس کا استعمال کیپسول وغیرہ کی ساخت میں کیا جاتا ہے ضرورۃً للتداوی گنجائش ہوسکتی ہے، لیکن بسکٹ اور ٹافیوں میں اس کی کوئی گنجائش سمجھ میں نہیں آتی، بوجہ عدم ضرورۃ شدیدہ، اس لئے اس طرح کے بسکٹ اور ٹافیوں سے احتراز کرنا چاہئے۔

تبدیلی حقیقت

مفتی عزیز الرحمٰن صاحب ☆

انقلابِ ماہیت، انقلاب عین، انقلابِ حقیقت تینوں چیز ایک ہی ہیں، انقلاب ماہیت وہ "ما یقوم به الشيء"، جس پر کسی چیز کا قیام ہو، اگر وہ حقیقت نہ ہوتو وہ شئ معدوم ہو جائے اور دوسری چیز بن جائے، اس کا نام اور خاصیت اور کیفیت دوسری ہو جائے، مثلاً گوبر، پاخانہ کو جلا کر راکھ بنادیا تو اس کا نام بھی بدل گیا، اور اس کے تمام اوصاف اور کیفیات بھی بدل گئے۔

۱-"أما النوشادر المستجمع بدخان النجاسة فهو طاهر" (ردالمحتار ۱/ ۲۶) (منجمد نوشادر جونجاستوں کی بھاپ سے بنتا ہے وہ پاک ہے)۔

۲-"ولا يكون رماد قذر ۲ لا لزم نجاسة الخبز في سائر الأمصار" (ردالمحتار ۱/ ۲۶) (نجس نہیں ہوتی گندگی کی راکھ ورنہ تمام شہروں میں روٹیاں ناپاک ہو جائیں گی)۔

الف- اوپر چند مثالیں ذکر کی ہیں مثلاً نوشادر جونجاسات کے دھوئیں کے جم جانے سے بھاپ بن گیا، وہ پاک ہو گیا۔

ب- راکھ گوبر کی پاک ہو گئی۔

ج- اسی طرح خون منجد ہو کر جب علقہ بن گیا اور اس نے جسم انسانی اختیار کرلیا پاک ہو گیا۔

☆ مفتی دارالافتاء مدرسہ عربیہ مدینۃ العلوم بجنور یوپی۔

د-شراب سرکہ بن گئی اور سرکہ پاک ہوگیا ایسے ہی سرکہ شراب بن گیا ناپاک اور حرام ہوگیا۔

ان سب کے بارے میں فرمایا ہے: "ثبوت انقلاب الشئ عن حقيقة" (رد المحتار ار ۲۸)۔

ہ- صابن جو دوسری چیزوں اور ناپاک تیل اور چربیوں کو ملا کر بناتے ہیں اس کے پاک ہونے کا حکم دیا جاتا ہے:" ولا يغني بنجاسة الصابون لأن الدهن قد تغير و صار شيئاً آخر "(فتاوی التاتارخانیہ)۔

کتنا واضح حکم ہے تیل ناپاک اور چربی ناپاک اور حرام مگر اس کو صناعت سے صابن بنالیا پاک ہوگیا، ان تمام تصریحات کا خلاصہ یہ ہے:

۱-انقلابِ حقیقت اور ماہیت سے حکم بدل جاتا ہے۔

۲-ضرورت اور عموم بلویٰ کی وجہ سے بھی حرام چیز کے حلال ہونے کا بقدر ضرورت حکم دیا جاتا ہے، اس کی مثال نوشادر یا راکھ ہے، خاصیت اور کیفیت دونوں بدلی ہوئی ہیں، اور اثر بھی باقی نہیں ہے، لیکن صابن میں اثر موجود ہوتا ہے پھر بھی اس کے پاک ہونے کا حکم ہے، جیسا کہ حدیث عرینہ میں اونٹوں کے پیشاب کے جائز اور حلال ہونے کا حکم دیا ہے۔ امام ابو یوسف نے فرمایا ہے: "يجوز للتداوى ولا يجوز لغيره" (کبیری ر ۱۴۵)۔

۳، ۴- اس بارے میں امام ابو یوسف نجس العین اور غیر نجس العین دونوں کو پاک فرماتے ہیں، مثلاً دباغت سے چمڑا پاک ہو جاتا ہے، لیکن جمہور علماء ان کے خلاف ہیں (کبیری ر ۱۴۵)۔

۵-اس سوال کا جواب گزر چکا ہے جیسے راکھ جل کر بنی ہے، اور صابن دوسرے اجزاء سے مل کر پاک بن جاتا ہے۔

۶-اگر شیٔ اول کا کوئی اثر یا کیفیت یا خاصیت باقی نہیں رہی ہے تو حکم بھی بدل جائے گا:
"وكذا الاصطبل إذا كان حاراً و على كوّته طابق أو كان فيه كوز معلق فيه ماء تترشح" (قوله العمل بالاستحسان) (ردالمحتار ۱/ ۲۲)۔

گندگیوں سے دھواں یا بھاپ اٹھ کر دیواروں پر قطرات میں تبدیل ہو جاتے ہیں، ان قطرات کو ضرورت استحسان کی وجہ سے جائز قرار دیا ہے، اکثر ایسا ہوتا ہے کہ بیت الخلاء میں سردیوں میں دیر تک بیٹھنے کی وجہ سے کپڑوں پر بھاپ لگ کر نمی آجاتی ہے، ان کپڑوں کو ناپاک قرار نہیں دیا جاتا۔

۷، ۸-ان دواؤں کی مثال صابن جیسی ہے، حوالہ گزر چکا ہے، صابن اور پیسٹ کا حکم ایک ہی ہے، اگر ان دونوں میں غلبہ کا اعتبار کر لیا جائے، تو عموم بلوی کی وجہ سے اس کو بھی جائز قرار دیا جائے گا، تاہم "لا شفاء في الحرام" احتیاط بہتر ہے، اس وجہ سے کہ سب کچھ دنیا ہی میں نہیں ہے آخرت بھی ہے، جب کہ کیپسول اور پیسٹ وغیرہ کا بدل دیسی ادویہ اور مسواک موجود ہے۔

انقلاب ماہیت کی صورت وحقیقت

مولانا تنویر عالم قاسمی ☆

یہ صورت عقلا اور مشاہدہ وقوع پذیر ہے کہ ایک شئ اپنی حقیقت چھوڑ کر دوسری حقیقت میں تبدیل ہوجایا کرتی ہے۔ نطفہ کا علقہ اور علقہ کا مضغہ بننا اسی انقلاب ماہیت کے قبیل سے ہے، معجزات مثلا عصا موسیٰ اور ساحروں کی رسیوں کا سانپ بننا صورتا سانپ میں یکسانیت کے باوجود دونوں کے درمیان بنیادی فرق اور مابہ الامتیاز یہی ہے کہ معجزہ میں تبدیلی ماہیت کی ہوئی تھی، جب کہ سحر کے اندر شئ اول کی ماہیت میں بغیر کسی فرق کے صرف صورت وڈھانچہ میں تغیر ہوا تھا۔

انقلاب ماہیت کی اولاً دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ کسی انسان کے عمل ودخل کے بغیر اپنے آپ قدرتی طور پر ایک چیز اپنی سابق حقیقت کھو کر دوسری حقیقت میں تبدیل ہوجائے، دوسرا یہ کہ انسان کے عمل ودخل کے نتیجہ میں ایسا تغیر ہو۔

۱، ۲- فقہ کی کتابوں پر نظر ڈالنے اور خود انقلاب ماہیت کے لفظ سے یہی مستفاد ہے کہ ایک شئ اپنی سابقہ حقیقت و ماہیت چھوڑ کر دوسری شئ کی حقیقت وصورت میں یا تو کلیتاً منتقل ہوجائے، جس کا لازمی نتیجہ واثر اب یہ ہوگا کہ اس شئ کا سابق نام بدل کر دوسری شئ سے موسوم ہوگا، اسی انقلاب ماہیت کو استحالہ عین اور تحول عین بھی کہتے ہیں مثلا خمر کا سرکہ، یا سرکہ کا خمر بن جانا

☆ جامعہ عربیہ اشرف العلوم کنہواں سیتامڑھی (بہار)۔

اور کسی بھی جانور کا نمک کی کان میں گر کر نمک بن جاتا۔

انقلاب ماہیت کی دوسری صورت یہ ہے کہ شئ کے تمام اوصاف وخصوصیات نہ بدلے بلکہ بعض بنیادی اور جوہری عناصر ختم ہو جائے اور نام بدلنے کے علاوہ مجموعی مزاج میں بھی تبدیل آجائے تو اس صورت کو بھی استحالہ عین کہا جائے گا مثلا صابن میں مردار جانوروں کی چربیاں "تنتفي الحقيقة بانتفاء بعض أجزاء مفهومها فكيف بالكل" (شامی ۱؍ ۲۱۷)۔

۳-اگر کسی شئ میں ایسی تبدیلی ہو جس کی وجہ سے اس کے جوہری عناصر ختم ہو جائیں، نام بدل جائے اور مجموعی مزاج میں بھی تبدیلی آجائے، اس تبدیلی کے بعد خواہ شئ اول کا کوئی بھی اثر وخصوصیات اور کیفیات نئی پیدا ہونے والی شئ میں برقرار رہے یا نہ رہے دونوں صورت کا ایک ہی حکم ہوگا، بنیادی عناصر میں تغیر کی وجہ سے تبدیلیٔ ماہیت اور انقلاب عین قرار دیں گے (حوالہ سابق)۔

۴-انقلاب ماہیت کے تحت مختلف نجس اشیاء کے درمیان کچھ بھی فرق نہ ہوگا، اس حکم میں نجس العین اور غیر نجس العین دونوں برابر ہوں گے (شامی ۱؍ ۲۱۷)۔

۵-سائنس اور ٹکنالوجی کے ترقی یافتہ دور میں قلب ماہیت کے اسباب مختلف اور بہت ہو سکتے ہیں، ہاں البتہ کتب فقہ میں جلانا، کسی شئ کے اندر دوسری شئ کا ملانا اور زمین میں ایک خاص مدت تک کسی شئ کو دفن کرنا، وغیرہ جیسی مثالیں دستیاب ہیں، طریقہ تطہیر کے انواع واقسام کو بیان کرتے ہوئے صاحب بدائع تحریر فرماتے ہیں: "منها الكلب إذا وقع في الملاحة والجمد والعذرة إذا أحرقت بالنار وصارت رمادا وطين البالوعة إذا جف وذهب أثره، والنجاسة إذا دفنت في الأرض و ذهب أثرها بمرور الزمان" (بدائع الصنائع ۱؍ ۸۵)۔

۷-دوائیں بشمول الکحل مختلف اجزاء وعناصر سے ملا کر تیار کی جاتی ہیں جس کے نتیجہ

میں مجموعی شکل وتاثیر ضرور بدلتی ہے، اس کے باوجود ہر چیز اپنی جملہ صفات وخواص کے ساتھ موجود ہوتی ہے اور اس کے مطابق دوا موثر ہوا کرتی ہے، تو آیا اس طرح کی دواؤں کا استعمال شرعا درست رہے گا۔؟ واضح رہے کہ دواؤں کا استعمال روزمرہ کی ضرورت وحاجت پر مبنی ہے جس سے عام طور پر کسی انسان کو مفر نہیں، لہذا "الضرورات تبیح المحظورات" کا تقاضا یہی ہے کہ ان دواؤ کا استعمال جس میں الکحل کی آمیزش ہو شرعاً صحیح اور درست ہوگا۔

فقہاء ایسے اختلاط کو جب کہ چند چیزیں ایک دوسرے مل کر باہم متمیز نہ رہ جائیں یا نہ کی جاسکیں استہلاک عین کہتے ہیں، تو کیا یہ استہلاک قلب ماہیت کا مصداق ہوگا؟۔

میری ناقص رائے میں اس استہلاک کو قلب ماہیت نہیں کہنا چاہئے جب تک کہ شئی کی بنیادی عناصر ختم نہ ہوجائے، اگر تمام ہی اجزاء میں (بعض اوصاف وخصوصیات کھونے کے باوجود) بعض خاص اور اہم خصوصیات باقی رہتی ہیں تو پھر کیسے اسے انقلاب ماہیت گردانا جاسکتا ہے، مثلا دواؤں میں الکحل کی آمیزش کو انقلاب ماہیت نہیں کہا جاسکتا کیونکہ الکحل کا بنیادی جوہر یعنی 'اسکار' کا پایا جانا امر واقعی ہے۔

۸-صابن عموماً چربی سے تیار ہوتا ہے، یہ چربی اکثر مردار کی ہوتی ہے اور مردار خنزیر بھی ہوسکتا ہے، چربی کی دوسری اشیاء کے ساتھ ملا کر صابن یا اس طرح کی کوئی اور استعمالی شئ تیار کرنا قلب ماہیت میں داخل ہونا چاہئے: "**عبارة المجتبیٰ جعل الدهن النجس فی صابون یفتی بطهارته لأنه تغیر والتغیر یطهر عند محمدؒ ویفتی به للبلوی... مالو وقع ا[نسان] أو كلب فی قدر الصابون فصار صابونا یكون طاهر لتبدل الحقیقة**" (شامی ۱/ ۲۱۰)۔

جہاں تک ٹوتھ پیسٹ وغیرہ میں ہڈیوں کے پاؤڈر ملانے کا مسئلہ ہے تو ایسا ٹوتھ پیسٹ استعمال کرنا درست ہے خواہ یہ ہڈیاں مردار یا خنزیر کسی بھی جانور کی ہوں، کیونکہ خنزیر کے

علاوہ دیگر مردار جانور کی ہڈیاں اصلاً اور فی نفسہ پاک ہیں، خنزیر کی ہڈیاں نجس العین ہونے کی وجہ سے ناپاک ہیں تاہم انقلاب ماہیت کی وجہ سے ناپاکی زائل ہوجائے گی، جیسا کہ جواب نمبر ۴ کے تحت یہ گزر چکا ہے کہ انقلاب ماہیت میں نجس العین اور غیر نجس العین میں کوئی فرق نہیں ہے۔

۹- اس کا جواب ۷، ۸ کے ذیل میں گزر چکا ہے جس کا مستفاد یہی ہے کہ دوا کا استعمال بوقت ضرورت و حاجت ہی ہوتا ہے اور اس میں عموم بلوی ہے، یہ دونوں وجہیں اس بات کا تقاضا کرتی ہیں کہ شرعاً اس کا استعمال صحیح اور درست ہو، نیز اس کے علاوہ جس دوا میں دم مسفوح کی ملاوٹ ہوتی ہے اس دم کو مختلف مراحل سے گزرنا پڑتا ہے، مختلف قسم کے پاؤڈر اور کیمیکل سے اس کی صفائی وستھرائی کر کے دواؤں کے دیگر اجزاء کے ساتھ اس کی ترکیب عمل میں لائی جاتی ہے جس کی بنیاد پر ''دم مسفوح'' اپنی حقیقت و ماہیت کھو دیتا ہے اور اس میں انقلاب عین ہوجاتا ہے۔

نوٹ- مذکورہ بالا جوابات جس میں اشیاء نجسہ کو قلب ماہیت کی وجہ سے پاک اور اس کا استعمال صحیح و درست قرار دیا گیا یہ صرف امام محمدؒ کا مذہب ومسلک ہے جو مفتی بہ ہے۔ ورنہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اشیاء نجسہ جس صورت وشکل میں بدل جائے ہر قیمت پر اسے ناپاک ہی قرار دیا جائے گا (ردالمحتار ار ۲۱۰)۔

امام محمدؒ کے قول کو جمہور مشائخ نے اختیار اور اسے قابل فتویٰ اس لئے قرار دیا کہ جن اشیاء میں انقلاب ماہیت کی وجہ سے تبدل حکم کا قول کیا گیا وہ ایسی چیزیں ہیں جس کا تعلق عام ضرورت انسانی سے ہے اور اس کے استعمال میں عام لوگ مبتلا ہیں۔

اس موقع پر مجھے یہ کہنا ہے کہ کسی ناپاک کے طاہر یا غیر طاہر قرار دینے میں صرف انقلاب ماہیت ہی پر نظر نہ ہو بلکہ قلب ماہیت کے علاوہ اصل وجہ ''عموم بلوی'' پر رہنی چاہئے۔

انقلاب ماہیت کی تعریف، معیار، اسباب اور اس کی نظیریں

مولانا مسعود عالم قاسمی ☆

انقلاب کی لغوی تعریف

انقلاب کا معنی پلٹ دینا، اوپر کا نیچے کر دینا، اندر کا باہر کر دینا، پھیر دینا، لوٹا دینا ہے، یہ انفعال سے ماخوذ ہے جو لازم ہوتا ہے، تو انقلاب کا لغوی معنیٰ ہوا واپس ہونا، اوندھانا، پلٹنا وغیرہ (دیکھئے: مختار الصحاح، لسان العرب مادہ ''حول''، الموسوعۃ الفقہیہ ۴/ ۲۷۸ مادہ ''تحول'')۔

انقلاب کی اصطلاحی تعریف

اصولیین کی اصطلاح میں انقلاب نام ہے جو شئی علت نہ ہو، کے علت ہونے کا، جیسے کہ طلاق کو شرط کے ساتھ معلق کرنے کی صورت میں طلاق ایسی شئی کے ساتھ معلق ہو جاتی ہے جو اس کی علت بمعنی شرط نہیں (دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ ۴/ ۲۷۸، مادہ ''تحول'')۔

ماہیت کی لغوی واصطلاحی تعریف

ماہیت ''ماھو'' سے ماخوذ ہے، اس میں ''ی'' یائے نسبتی ہے۔ جس کا معنی ''ما به الشیٔ هو هو''، یعنی جس کے سبب شی شی بنی ہو، ہے (التعریفات الفقہیہ / ۱۵۹، باب المیم)۔

☆ استاذ دار العلوم حیدر آباد (اے پی)۔

حقیقت کی لغوی تعریف

حقیقت ''حق'' بمعنیٰ ثابت و واجب ہونا، سے ماخوذ ہے۔ وہ چیز جس کی حمایت ہو، جیسا کہ کہا جاتا ہے وہ اس چیز کی حفاظت کرتا ہے جس کا دفاع اس کے ذمہ لازم ہے (لسان العرب، والمصباح، مادہ ''حق'' وشرح جمع الجوامع ۱ر ۳۰۰)۔

حقیقت کی اصطلاحی تعریف

کسی شئی کے معنیٰ مرادی وموضوع لہ میں ہونے کا نام ''حقیقۃ'' ہے، چنانچہ الموسوعۃ الفقہیہ مادہ ''حق'' میں ہے: "**فی الاصطلاح حرفها أكثر الأصولين و علماء البيان: بأنها الكلمة المستعملة فيما وضعت له فی الاصطلاح يقع به التخاطب بالكلام المشتمل علیٰ تلك الكلمة**" (بحوالہ التعریفات للجرجانی، ومختصر المعانی للتفتازانی ۱ر ۴۴۳، مسلم الثبوت ۱ر ۴۲۳)۔

حقیقت و ماہیت ایک ہی شئی ہے یا الگ الگ؟

اوپر کی محول تحریر سے کسی نہ کسی درجہ میں یہ بات ضرور سامنے آجاتی ہے کہ حقیقت و ماہیت گو اپنی اصل اور حقیقت کے لحاظ سے دو الگ الگ شئی ہے، لیکن رسمی لحاظ سے دونوں کو ایک پلیٹ فارم پر لایا جاسکتا ہے۔

انقلاب حقیقت و ماہیت کی تعریف یا اس کا مفہوم

سابقہ تحریر کے پس منظر میں ''انقلابِ حقیقت و ماہیت'' کا جو مفہوم ہوسکتا ہے، وہ یہی ہے کہ شئی اپنے معنی مرادی وموضوع لہ سے ہٹ کر غیر معنیٰ موضوع لہ کے لئے ہوجائے، بایں طور کہ اس کی سابقہ حقیقت اور تاثیر بالکل ختم ہوجائے، مثلاً: شراب کا سرکہ، سرکہ کا شراب،

گدھے کا نمک، گوبر یا دیگر نجس اشیاء (خواہ وہ نجس العین ہو یا غیر نجس العین، یہ مذہب حنفیہ اور مالکیہ کا ہے، یہی ایک روایت ہے امام احمدؒ سے بھی ہے جبکہ شافعیہؒ اور ظاہر مذہب کے مطابق حنابلہ یہ فرماتے ہیں کہ نجس العین استحالہ سے پاک نہ ہوگا (دیکھئے: ابن عابدین ۱ / ۲۰۹، ۲۱۷، الدسوقی ۱ / ۵۲، ۵۳، الانصاف ۱ / ۳۱۸، المغنی ۱ / ۷۳)۔

اب یہ انقلابِ حقیقت و ماہیت کبھی تو ایک ہی صف (جو خاص ہو اور رکنیت کا درجہ رکھتا ہو) کے بدل جانے سے متحقق ہو جائے گا، جبکہ کبھی دو بلکہ تینوں اوصاف کے بدلنے سے بھی متحقق نہ ہوگا۔ مثلاً: ناپاک گیہوں کو پیس لینا، یا پسے ہوئے آٹے کا روٹی پکالینا، یا ناپاک تل سے تیل نکالنا (جبکہ اس میں تل کے اجزاء مل جائیں) وغیرہ کہ ان تمام صورتوں میں اوصافِ ثلاثہ، یا کم از کم دو وصف تو بدلتے ہی ہیں، اس کے باوجود ان پر انقلابِ ماہیت کا حکم نہیں لگتا۔

کتبِ فقہ مین ان جزئیات کی دوٹوک اور واضح صراحت موجود ہے۔ تاہم علامہ شامی کے وہ الفاظ جو انہوں نے بعد نقل جزئیات رقم کئے ہیں، نقل کئے جاتے ہیں:

"ثم اعلم أن العلة عند محمد هی التغییر و انقلاب الحقیقة، و انه یفتیٰ به للبلویٰ۔ کما علم مما مر" (ردالمحتار ۱ / ۲۱۰، کتاب الطہارۃ طبع بیروت)، اسی طرح ایک جزئیہ "الاشباہ والنظائر" "بحث عموم بلویٰ" میں بھی ہے۔

سو انقلاب حقیقت و ماہیت میں کسی خاص و معین وصف کی تبدیلی کو سبب و معیار قرار نہیں دیا جاسکتا، البتہ الفقہ الاسلامی وادلتہ (۱ / ۹۹ - ۱۰۰) میں اس کے معیار سے متعلق ایک اصولی بحث کی گئی ہے، جسے ہم اگلے عنوان کے تحت تحریر کریں گے۔

انقلابِ ماہیت کا معیار

انقلاب حقیقت و ماہیت کا معیار کیا ہے؟ الفقہ الاسلامی وادلتہ میں اس اصل و حکم کی

وضاحت ان الفاظ میں کی گئی ہے کہ محلول کی دوصورتیں ہیں:

محلول کی پہلی صورت: محلول کی پہلی صورت یہ ہے کہ ایک چیز جب دوسری چیز سے ملتی ہے، اس طرح کہ بغیر کیمیاوی تجزیہ کے اس کو ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جاسکے، اسے خلط کہتے ہیں اور دونوں کے ملنے سے جو مرکب تیار ہوتا ہے اسے مخلوط مکچر کہا جاسکتا ہے، پھر یہ کہ ایک شئی کا دوسری شئی کے ساتھ اس طرح مل جانا کہ دونوں اپنی اپنی حقیقت برقرار رکھیں اور ان کی صفات اور تاثیرات بھی پوری طرح نہ بدلیں، بلکہ دونوں چیزوں کی علیحدہ علیحدہ خاصیتیں مل کر مرکب کا ایک نیا مزاج پیدا کریں تو یہ صورت تبدیل ماہیت کی نہیں، بلکہ دو چیزوں کی باہمی آمیزش کی ہے؛ جسے ہم خلط کہہ سکتے ہیں، مثلاً: دودھ میں پانی ملا دیا جائے، یا سرخ اور زرد رنگ کے محلول کو آپس میں ملا دیا جائے، تو ان صورتوں میں نہ دودھ کی حقیقت بدلتی ہے نہ پانی کی، نہ سرخ رنگ کی حقیقت ختم ہوتی ہے نہ زرد رنگ کی، البتہ ملائی ہوئی دو چیزوں کو جس مقدار میں ملایا گیا ہے، اس کے تناسب سے ایک شئی کی صفت اور تاثیر اور دوسری شئی کی صفت اور تاثیر کے باہم ملنے سے مرکب کا ایک نیا مزاج پیدا ہوتا ہے۔ اس لئے مفرد دواؤں کی خاصیت اور مرکب دواؤں کا مزاج مختلف ہوا کرتا ہے۔

محلول کی دوسری صورت: محلول کی دوسری صورت یہ ہے کہ ایک محلول کے ساتھ ملانے سے، یا کسی کیمیاوی عمل کے ذریعے کسی شئی کی خاصیت پورے طور پر تبدیل کر کے، اس شئی کی اصل، حقیقت اور ماہیت کو اس طرح بدل دے گویا ایک نئی شئی وجود میں آئی ہو، جیسے خمر کو کیمیاوی عمل کے ذریعہ سرکہ بنالیا جانا، یا سرکہ کو شراب بنالیا جانا وغیرہ، کہ ان صورتوں میں پہلی شئی (جو قبل از انقلاب تھی) میں ایسی کیمیاوی تبدیلی عمل میں آئی ہے، جو اس حقیقت کو بدل کر ایک نئی شئی کو وجود بخشتی ہے، حکم شرع (انقلاب ماہیت سے تبدیلی احکام) کا مدار اسی تبدیلی ماہیت پر ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شئی اصلاً ''نجس'' ہو، لیکن اس میں ایسی کیمیاوی تبدیلی عمل میں آ گئی

ہو جس نے اس شئی کی اصل حقیقت کو بدل کر نئی شئی کو وجود بخشا ہو، تو حکم نجاست نہ ہوگا الفقہ الاسلامی وادلتہ ار ۹۹، ۱۰۰)۔

ماحصل

الفقہ الاسلامی وادلتہ کی مذکورہ بالا اصولی بحث کا ماحصل یہ ہے کہ جب شئی بعد الخلط اپنی سابقہ شکل وصورت، حقیقت و ماہیت اور تاثیر بالکلیہ ختم کردے، اس کا نام کام سب بدل جائے، تو اسے انقلاب ماہیت کہا جائے گا اور اگر اس کی سابقہ حقیقت و ماہیت کسی نہ کسی درجہ میں باقی ہی ہو؛ تو اسے انقلاب ماہیت نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ اس کی حیثیت بس خلط اور ملاوٹ کی ہوگی۔ جو تبدیلی احکام میں ذرا موثر نہیں۔ اس کی مثال دور موجود کے اعتبار سے ادویہ وغیرہ میں الکحل اور اسپرٹ (جو دواؤں کے اجزاء کی کیفیات کی حفاظت اور دیگر اجزاء کو سڑنے اور خراب ہونے سے بچانے کی غرض سے استعمال کیا جاتا ہے) وغیرہ کی آمیزش ہے، کہ یہ اپنی حقیقت نہیں کھوتی۔ اس لئے وہ دوائیں جس میں ''الکحل'' اور ''اسپرٹ'' ایک خاص مقدار میں موجود رہتی ہے، نشہ کے عادی لوگ اس کو زیادہ مقدار میں پی کر، نشہ کی کیفیت اور لذت محسوس کرتے ہیں، اس لئے علامہ شامی نے ایک موقع سے اس سلسلہ کی گفتگو کے دوران فرمایا ہے کہ شیرۂ انگور جو کہ پکانے سے جم جاتا ہے (اگر وہ ناپاک انگور یا کشمش یا منقی کا ہو) تو جم جانے کی وجہ سے یہ نہیں کہا جائے گا کہ حقیقت بدل گئی، بلکہ وہ شیرہ ہی ہے جو پکانے کی وجہ سے جم گیا (ورنہ سیال تھا)، اسی طرح (ناپاک) تل کو اگر کوٹ کر تیل نکالا جائے اور تیل کے ساتھ اس کے اجزاء مل جائیں؛ تو اس میں صرف وصف کا تغیر ہے (حقیقت کا نہیں) جیسے دودھ کو پنیر بنالیا جائے، یا گیہوں کو پیس لیا جائے، یا پسے ہوئے گیہوں کی روٹی پکالی جائے (تو ان تمام صورتوں میں حقیقت نہیں بدلے گی، بلکہ صرف وصف وشکل بدلے گی) برخلاف اس کے کہ شراب سرکہ بن جائے، یا گدھا نمک کی

کان میں گر کر نمک بن جائے، اسی طرح پاخانہ و گوبر، راکھ یا مٹی و کیچڑ بن جائے، تو ان ساری صورتوں میں ایک حقیقت دوسری حقیقت سے بدل جاتی ہے، محض وصف ہی کا تغیر نہیں ہوتا (ردالمحتار ۱/ ۲۱۰، کتاب الطہارت طبع بیروت، نیز دیکھئے الفقہ الاسلامی وادلتہ ۱/ ۱۰۰)۔

علامہ شامیؒ اس سے ذرا اور واضح انداز میں بھرپور تقویت کے ساتھ، صاحب فتح القدیر سے نقل فرماتے ہیں: "ان الشرع رتب وصف النجاسة على تلك الحقيقة۔ و تنتفي الحقيقة بانتفاء بعض مفهومها؛ فكيف بالكل۔ فإن الملح غير العظم واللحم، فإذا صار ملحاً، ترتب حكم الملح۔ و نظيره في الشرع: النطفة نجسة، و تصير علقة و هي نجسة، و تصير مضغة فتطهر" (ردالمحتار ۱/ ۲۰۹، ۲۱۷، ۲۱۸، وکذا فی المغنی ۱/ ۷۲، الانصاف ۱/ ۳۱۸، الدسوقی ۱/ ۵۴، ۵۳)۔

خلاصہ بحث

جن صورتوں میں شئی کی اصل اور حقیقت و ماہیت اور اس کی تاثیر بدل جائے، ان صورتوں میں "انقلابِ ماہیت" کا حکم لگے گا۔ اور جن صورتوں میں شئی کی اصل اور حقیقت و ماہیت اور اس کی تاثیر نہ بدلے، ان صورتوں میں "انقلاب ماہیت" کا حکم نہیں لگے گا، گو اس کے اوصاف بدل گئے ہوں، دیکھ لیا جائے کہ فلٹر یا کشید کرنے کا عمل، ادویہ میں "الکحل" اور "اسپرٹ" ملانے کا عمل، صابن وغیرہ میں مردار یا غیر مردار کی چربی ڈالنے کا عمل بسکٹ وغیرہ میں چربی ملائے جانے کا عمل، ٹوتھ پیسٹ میں ہڈیوں کے پاؤڈر ملائے جانے کا عمل، مذبوح جانوروں کا خون مختلف صورتوں میں ادویہ میں ملانے کا عمل، جلاٹین کئے جانے کا عمل وغیرہ (جو کہ زیر بحث مسئلہ سے متعلق ہے) کس حیثیت سے تعلق رکھتا ہے؟۔ آیا اس کی اصل، شکل و صورت، حقیقت و ماہیت اور تاثیر بالکل بدل جاتی ہے یا نہیں؟۔ جن صورتوں میں نہیں بدلتی

ہے، ان میں ''انقلابِ ماہیت'' کا حکم نہیں لگے گا اور انقلابِ ماہیت کے احکام جاری نہ ہوں گے۔

رائے اپنی

ویسے اپنے ناقص خیال میں گندے پانی سے گندگی کے عناصر کو الگ کرکے صاف ستھرا پانی نکالنے کا عمل (کیونکہ پانی اپنی اصل کے لحاظ سے پاک ہوتا ہے، ناپاک کسی عارضی سبب کی بناء پر ہوتا ہے اور جب اس عارضی شئی کو نکال دیا جائے تو پھر کوئی وجہ نہیں کہ وہ ناپاک رہ جائے، اسی کو علامہ شامی نے یوں ذکر فرمایا ہے: ''شریعت نے وصف نجاست کو ایک خاص وصف کے ساتھ معلق کیا ہے اور کوئی بھی حقیقت اپنے بعض اجزاء کے ختم ہوجانے سے ختم ہوجاتی ہے اور بدل جاتی ہے، تو اگر سارے اجزاء بدل جائیں تو کیوں نہ حقیقت ختم ہوجائے گی''۔ اس کے بعد ہڈی و گوشت کے نمک ہونے کی مثال اور شریعت سے اس کی دو نظیر پیش کی ہیں (رد المحتار ار ۲۱۷-۱۸)، پھولوں وغیرہ سے ان کی خوشبو کے عنصر کو الگ کرنے کا عمل، مختلف قسم کی شرابوں سے اس کے جوہری جزء کو نکالنے کا عمل (اس لئے کہ جزء ضروریہ کو نکالنے کے بعد شئی کی حقیقت باقی نہیں رہ جاتی (رد المحتار ار ۲۱۷)، کیمیاوی عمل کے ذریعہ کسی شئی کے اجزاء کو علیحدہ کردینے اور اس کی کیفیت و خاصیت بدل دینے کا عمل، یا چمڑہ اور ہڈی وغیرہ میں جلاٹین کا معاملہ، یا صابن وغیرہ میں چربی کے خلط و اختلاط کا عمل (اس کی نظیر کے لئے دیکھئے رد المحتار ار ۲۱۰) ''انقلاب ماہیت'' کے حکم میں ہونا چاہئے اور اس پر اس کے احکام نافذ ہونے چاہئیں، کیونکہ ان تمام صورتوں میں غالباً شئی کے اجزاءِ ضروریہ بدل جاتے ہیں اور شئی کے کسی ایک بھی جزء ضروری کے بدلنے سے اس کی حقیقت و ماہیت کھوجاتی ہے، چنانچہ علامہ شامی نے صاحب فتح القدیر کی دوٹوک تصریحات اور پھر شریعت سے اس کی دو نظیر نقل فرمائی ہیں۔

اس کے برخلاف ادویہ وغیرہ میں ''الکحل'' اور ''اسپرٹ'' (جو اسکار پیدا کرتی ہے) کے خلط و اختلاط کا عمل بسکٹ وغیرہ میں چربی ملائے جانے کا عمل، مردار اور خنزیر وغیرہ کی ہڈیوں کا پاؤڈر ملائے جانے کا عمل، جانوروں کا خون مختلف صورتوں میں دواؤں میں استعمال کئے جانے کا عمل، انقلاب ماہیت کے حکم میں نہیں ہونا چاہئے، اس لئے کہ میرے خیال میں ان تمام صورتوں میں گو اشیاء کے اوصاف وغیرہ میں تبدیلی ہو جاتی ہے، مگر حقیقت نہیں بدلتی، زیادہ سے زیادہ اس کو خلط اور ملاوٹ تو کہا جا سکتا ہے، مگر ''انقلاب'' کہنا کسی طرح روا نہیں معلوم ہوتا، اس لئے کہ ''انقلاب ماہیت'' کے لئے حقیقت کی تبدیلی ضروری و لازم امر ہے، جیسا کہ انقلاب حقیقت و ماہیت کی لغوی و اصطلاحی تعریف میں یہ بات بحوالہ گذر چکی ہے۔

شریعت سے انقلابِ ماہیت کی نظیر

اتنی بات تو طے ہے کہ انقلابِ ماہیت سے احکام میں تبدیلی ہوتی ہے، کتب فقہ، خاص طور سے قواعد فقہ و اصول فقہ میں اس کی صراحت موجود ہے (دیکھئے: رد المحتار ۱/ ۲۸، الاشباہ والنظائر ۱/ ۴۷)۔

لیکن کیا شریعت میں اس اصل کی نظیر ملتی ہے؟ تو ظاہر ہے کہ مصادر شرعیہ اور اشباہ ونظائر سے ہٹ کر فقہی نظریہ، یا فقہی ضابطہ، یا فقہی قاعدہ، یا فقہی اصول قائم ہو ہی نہیں سکتے، کہ اصول وقواعد چند جزئیات و مسائل کو ایک لڑی میں پرونے یا چند جزئیات کو سامنے رکھ کر کوئی ایسا ضابطہ مقرر کرنے ہی کا نام ہے جس سے احکام و مسائل اور اس کے استخراج کی صحت وعدم صحت کو جانچا اور پرکھا جا سکے۔

کتب فقہ میں زیرِ بحث مسئلہ کی متعدد نظائر ذکر کی گئی ہیں (اس کے لئے دیکھئے: رد المحتار ۱/ ۲۸، فتح القدیر، بدائع الصنائع وغیرہ)۔

انقلابِ ماہیت کے اسباب

انقلابِ ماہیت کے مختلف اسباب ہیں اور آئندہ ہو سکتے ہیں، جو میرے خیال میں شمار سے یک قلم باہر امر ہے، مگر یہاں سبب سے سبب فقہی وشرعی ہرگز مراد نہ ہوگا، بلکہ وہ طریقے مراد ہوں گے جن کے ذریعہ قلب ماہیت وحقیقت کا کام لیا جاتا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ ان طریقوں سے ''انقلابِ ماہیت'' ہو ہی جائے گا، بلکہ انقلابِ ماہیت کے لئے اس کی عین، حقیقت و ماہیت اور تاثیر کا بدلنا ضروری ولابدی ہوگا، مثلاً: جلنا یا جلانا، انقلاب ماہیت کا ایک طریقہ ہے؛ مگر یہ ضروری نہیں کہ جو بھی شئی جلے گی خواہ جل کر اپنا وجود اور اپنی حقیقت نہ کھوئی ہو؛ اس پر انقلاب ماہیت کا حکم لگے گا، بلکہ اس کے لئے انقلابِ ماہیت بمعنی مذکور لازم ہوگا۔

اسی طرح خلط واختلاط ''انقلاب ماہیت'' کا ایک طریقہ اور ذریعہ ہے، مگر اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ بلا اپنی سابقہ حقیقت وتاثیر کھوئے، اس پر انقلاب ماہیت کا حکم لگایا جائے گا، بلکہ اس کے لئے ''انقلابِ ماہیت'' ضروری ہوگا۔

حقیقت و ماہیت اور تاثیر کھونے کی مثال گدھے کا نمک کی کان میں گر کر نمک بن جانا اور حقیقت و ماہیت نہ کھونے کی مثال ادویہ وغیرہ میں ''الکحل'' اور ''اسپرٹ'' وغیرہ کا ملنا یا ملانا ہے۔

انقلابِ ماہیت کے اسباب میں سے ایک سبب کیمیاوی عمل ہے، مگر یہاں پر بھی وہی بات رہے گی کہ اس سے پورے طور پر ''انقلابِ ماہیت'' ہوجائے۔ ورنہ (سابقہ خاصیت پورے طور پر ختم ہو کر ایک دوسری شئی وجود میں نہ آئے تو اس صورت میں بھی) ''تبدیلیِ ماہیت وحقیقت کا حکم نہیں لگے گا (دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ ۴/ ۲۷۸، الاشباہ والنظائر/ ۳۷)۔

انقلاب ماہیت کے اسباب ووسائل

مولانا شوکت ثناء قاسمی ☆

اللہ تعالیٰ نے اس دنیا کے تمام چیزوں کو انسانوں کے لئے پیدا فرمائی ہیں، جن کو انسان مختلف شکلوں میں اپنی مختلف ضرورتوں کے لئے استعمال کرتا ہے، لیکن ان میں بعض چیزیں ایسی بھی ہیں جن کا استعمال شریعت میں حرام قرار دیا گیا ہے، اور جن چیزوں کے استعمال کو شریعت نے حرام قرار دیا ہے، اس کو عام حالات میں اس کی اصل شکل وصورت میں استعمال کرنے کی شرعی گنجائش نہیں ہوسکتی ہے، البتہ اگر اس کی حقیقت و ماہیت بدل جائے تو ناپاک شئ بھی پاک ہوسکتی ہے جیسا کہ گدھا نمک کے کان میں گر کر نمک بن جائے تو پاک ہو جاتا ہے۔

فقہاء احناف کے یہاں انقلاب حقیقت سے ناپاک اشیاء پاک ہوسکتی ہیں، لیکن یہ اصول دوسرے فقہاء کرام تسلیم نہیں کرتے ہیں۔ ائمہ ثلاثہ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد انقلاب حقیقت کی وجہ سے سوائے خمر کے جب کہ وہ خود بخود بلا دخل انسانی کے اگر سرکہ بن جائے تو پاک ہو جاتا ہے، اس کے علاوہ کسی بھی ناپاک شئ کو پاک نہیں قرار دیتے ہیں (دیکھئے: المحع فی شرح المقنع ۱/ ۳۴۳، المغنی ۱/ ۵۲، معونۃ أولی النہی ۱/ ۱۵۱، وھکذا فی روضۃ الطالبین ۱/ ۱۳۷)۔

اور علامہ وہبہ زحیلی ائمہ کے مذاہب پر روشنی ڈالتے ہوئے تحریر کرتے ہیں:

"فلا تطهر نجاسة بالاستحالة ولا بنار، فرماد الروث النجس نجس

☆ استاذ جامعہ عائشہ نسواں حیدرآباد، اے پی۔

والتراب المجبول بروث حمار أو بغل ونحوه مما لا يؤكل لحمه نجس ولو احترق كالخزف، والصابون المعمول من زيت نجس ودخان النجاسة وغبارها نجس و ما تصاعد من بخار رماد نجس الى جسم صقيل أو غيره نجس، ولو وقع كلب فی ملاحة فصار ملحا أو فی صبانة فصار صابونا فهو نجس" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۱/ ۱۵۱)۔

البتہ احناف کے یہاں انقلاب ماہیت طہارت کے اسباب میں داخل ہے۔ لہٰذا ان کے یہاں انقلاب ماہیت کی وجہ سے پاکی کا حکم لگایا جائے گا، چنانچہ علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

"السابع انقلاب العين فا ن كان فی الخمر فلا خلاف فی الطهارة وإن كان فی غيره كالخنزير والميتة تقع فی المملحة فتصير ملحا يؤكل، والسرقين والعذرة تحترق فتصير رمادا تطهر عند محمد خلا فا لأبی يوسف وكثير من المشائخ اختاروا قول محمد و فی الخلاصة، وعليه الفتوىٰ" (البحر الرائق ۱/ ۲۶۴، فتح القدیر ۱/ ۱۷۶، حلبی کبیر/ ۹۳)۔

خلاصہ یہ کہ انقلاب ماہیت اور تبدیل حقیقت کی وجہ سے احناف کے یہاں ناپاک چیز پاک ہوجاتی ہے۔ برخلاف ائمہ ثلاثہ کے کہ ان کے یہاں ناپاک شیٔ ناپاک ہی رہے گی۔

ائمہ ثلثہ کے مسلک کے مطابق ان سوالات کا جواب نہایت ہی مشکل ہے، البتہ احناف کے یہاں مفتی بہ قول کو مدنظر رکھتے ہوئے ان سوالوں کا جواب درج ذیل ہے:

۱- کسی بھی شیٔ کے وہ بنیادی عناصر جس کے رہتے ہوئے یہ سمجھا جائے کہ اس شیٔ کی حقیقت و ماہیت تبدیل نہیں ہوئی بلکہ یہ شیٔ اپنی اصل شکل وصورت پر باقی ہے۔ وہ بنیادی عناصر رنگ، بو اور صورت و کیفیت ہے، لہٰذا اگر کسی چیز کے اندر مختلف قسم کی تبدیلیاں ہوچکی ہوں اور اس کی ظاہری شکل وصورت بھی بدل گئی ہوں لیکن ان چیزوں میں تبدیلی نہیں آئی یا ایک دو کے

اندر آئی تو اس صورت میں کہا جائے گا کہ اس شیٔ کی حقیقت اور ماہیت نہیں بدلی۔

چنانچہ امام غزالی درج ذیل حدیث کے تحت تحریر کرتے ہیں:

"خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه وهذا فيه تحقيق و هو أن طبع كل مائع أن يقلب إلى صفة نفسه كل ما يقع فيه و كان مغلوباً من حجمه فكما ترى الكلب يقع فى المملحة فيستحيل ملحا يحكم بطهارته لصيرورته ملحا و زوائل صفته الكلية عنه" (احیاء علوم الدین ۱/ ۱۳۱، البحر الرائق ۱/ ۲۹، ۲۳۶)۔

۲- انقلاب ماہیت سے مراد یہ ہے کہ وہ شیٔ فی نفسہ یا کسی چیز کی وجہ سے اپنی حقیقت کو چھوڑ کر کسی دوسری حقیقت میں تبدیل ہو جائے جیسے ہرن کا خون مشک بن جائے۔ شراب سرکہ بن جائے یا بنالیا جائے۔ یا نطفہ گوشت پوست بن جائے۔

ان صورتوں میں خون اپنی حقیقت دمویہ اور شراب حقیقت خمریہ اور نطفہ حقیقت منویہ چھوڑ دے اور دوسری حقیقتوں میں تبدیل ہو گئے، علامہ وہبہ زحیلی نے بھی اس پر گفتگو کی ہے، (دیکھئے: الفقہ الاسلامی وادلتہ ۱/ ۱۵۰)۔

لیکن شیٔ کے متعلق انقلاب حقیقت کا اس وقت حکم لگایا جائے گا جب کہ اس شیٔ کے بنیادی عناصر میں سے ہر ایک تبدیل ہو جائے جیسا کہ شراب سرکہ بن جانے کے بعد شراب کے آثار مختصہ اور نطفہ گوشت کا لوتھڑا بننے کے بعد دم کے آثار مختصہ بالکل زائل ہو جاتے ہیں، لیکن محض آثار کا زائل ہو جانا یا بوجہ قلت آثار کا محسوس نہ ہونا موجب انقلاب نہیں۔ جیسا کہ فقہاء نے تصریح کی ہے، کہ اگر آٹے میں کچھ شراب ملا کر گوندھ لیا جائے اور روٹی پکالی جائے تو وہ روٹی ناپاک ہے۔ یا گھڑے یا دو گھڑے پانی میں تولہ دو تولہ شراب، پیشاب مل جائے تو وہ پانی ناپاک ہے، حالانکہ روٹی یا پانی میں اس قلیل مقدار شراب کا کوئی اثر محسوس نہیں ہوگا۔ لیکن چونکہ شراب

نے ان صورتوں میں فی نفسہ اپنی حقیقت نہیں چھوڑی ہے، اس لئے ناپاکی کا حکم باقی رہے گا، اور محسوس نہ ہونا بوجہ قلت اجزاء کے ہے، چونکہ شراب کے اجزاء کم ہیں اور آٹے کے زیادہ، اس لئے وہ روٹی میں محسوس نہیں ہوتے ہیں، یہ اختلاط ہے نہ کہ انقلاب (کفایت المفتی ۲/ ۴۳)۔

علامہ ابن عابدین ناپاک زبیب جب کہ اس کو پکا کر شیرہ بنالیا جائے اس کے عدم طہارت کا حکم بیان کرتے ہیں (دیکھئے: ردالمحتار ۱/ ۵۴۱)۔

ان عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ انقلاب حقیقت کے لئے شیٔ کے بنیادی عناصر میں سے ہر ایک کا تبدیل ہوجانا ضروری ہے۔

۳- کسی چیز میں اگر ایسی تبدیلی ہوجائے کہ اس کے جوہری عناصر ختم ہوجائیں، نام بدل جائے اور مجموعی مزاج میں بھی تبدیلی آجائے۔ لیکن نئی پیدا ہونے والی چیز کے اندر کچھ سابق خصوصیات وکیفیات باقی ہوں تو کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ حقیقت منقلبہ کے بعض کیفیات غیر مختصہ کا باقی رہنا مانع انقلاب نہیں ہے، جیسے شراب سرکہ بن جانے کے بعد بھی اس کی رقت باقی رہتی ہے، یا صابن میں قدر دسومت روغن نجس کی باقی رہتی ہے، کیونکہ رقت حقیقت خمریہ اور دسومت حقیقت دہنیہ کے ساتھ مختص نہیں ہے (دیکھئے: ردالمحتار ۱/ ۵۳۹)۔

البتہ انقلاب عین کی وجہ سے تبدل احکام کا حکم کرتے وقت احتیاط سے کام لینا ضروری ہے، کیونکہ بسا اوقات انقلاب اور اختلاط میں اشتباہ پیش آجاتا ہے، اور انقلاب کو اختلاط اور اختلاط کو انقلاب سمجھ لیا جاتا ہے۔

۴- انقلاب ماہیت کے مسئلہ میں احناف کے یہاں مفتی بہ قول کے مطابق نجس العین اور غیر نجس العین اور اسی طرح ان دونوں کے مختلف اجزاء میں کوئی فرق نہیں ہے، اگر ان دونوں کے اندر انقلاب ماہیت پالیا گیا تو وہ چیز ناپاک ہوجائے گی (دیکھئے: کبیری/ ۱۸۸، فتح القدیر ۱/ ۱۷۶)۔

ائمہ ثلاثہ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کے یہاں ان دونوں کے درمیان فرق ہے، یہ حضرات نجس العین کے انقلاب حقیقت کی وجہ سے طہارت کے قائل نہیں ہیں۔

۵- سوال میں مذکورہ قلب ماہیت کے اسباب کے علاوہ ہر وہ چیز جو قلب ماہیت کے حصول میں موثر ہوسکتی ہے، اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ فقہاء کرام نے جو چند صورتیں ذکر کی ہیں، یہ ان کے اپنے زمانے کے لحاظ سے تھا اور آج جب کہ مختلف قسم کے کیمیکل ایجاد ہوچکے ہیں، جن کے ذریعہ یہ مقصد بہ آسانی حاصل کیا جاسکتا ہے، لہذا موجودہ دور کے تمام وہ کیمیکل جو اس مقصد کے حصول کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں۔ یا کئے جاسکتے ہیں، وہ سب کے سب اسباب قلب ماہیت کے تحت داخل ہوں گے۔

۶- اگر کسی چیز کی حقیقت و ماہیت بالکل بدل جائے یا کسی چیز کے ذریعہ بدل دی جائے، تو اس کے احکام بھی بدل جائیں گے، اور اگر محض اس کے بعض اجزاء کسی طرح الگ کر لئے جائیں تو اس کی وجہ سے اس کے احکام نہیں بدلیں گے۔ مثلاً شراب میں نمک ڈال کر سرکہ بنا دیا جائے، تو اس کی حرمت اور ناپاکی ختم ہوجائے گی (ہندیہ ار ۴۳)۔

لیکن اگر کسی طرح اس کے بعض اجزاء نکال لئے جائیں جس کی وجہ سے بو وغیرہ ختم ہو جائے تو اس کے باوجود بھی وہ ناپاک رہے گا، کیونکہ اس کی وجہ سے اس چیز کی حقیقت نہیں تبدیل ہوئی بلکہ تجزیہ کر کے اس کے بعض اجزاء کو نکال لیا گیا۔

حاصل یہ ہے کہ حقیقت و ماہیت کا بدل جانا جس کو انقلاب ماہیت اور استحالہ وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے، دوسرا ہے ایک شئ کے مختلف اجزاء کو ایک دوسرے سے علاحدہ کرلینا جس کو ''تجزیہ'' کہا جاتا ہے، کسی چیز کے بدل جانے سے احکام بدل جاتے ہیں، مگر محض تجزیہ سے احکام نہیں بدلتے۔

سوال میں مذکورہ صورت تجزیہ ہی کے تحت آتی ہے، نہ کہ استحالہ کے تحت، لہذا افلٹر اور

کشید کرنے کا جو عمل ہے وہ قلب ماہیت میں داخل نہیں ہوگا۔

۷- دوا انسان کی ایک ایسی ضرورت ہو چکی ہے جس کے بغیر کوئی چارہ ہی نہیں، بلکہ یہ کہا جائے کہ انسانی زندگی کا ایک لازمی جزء بن چکی ہے، آج کی نت نئی بیماریوں کا وجود اور اس کے مطابق دواؤں کی تشخیص عام ہوگئی ہے، ان میں سے بعض دوائیں مفرد ہوا کرتی ہیں اور بعض مرکب، جو مختلف اجزاء وعناصر سے مل کر تیار ہوتی ہے، خواہ وہ دوائیں جامد ہوں یا سیال، نیز اس میں ملنے والی چیزیں پاک اور حلال بھی ہوتی ہیں اور ناپاک وحرام بھی جیسا کہ آج کل عام طور سے انگریزی دواؤں میں ''الکحل'' کا استعمال ہوتا ہے جو اصل شراب ہے، اسی طرح مختلف جانوروں کا خون اور اس کے دوسرے اجزاء بھی شامل کئے جاتے ہیں، جس کی وجہ سے دواز وداثر اور مؤثر ہوا کرتی ہے۔

الکحل ملی ہوئی چیزوں اور خصوصاً اس سے بنی ہوئی دواؤں کا استعمال جب کہ وہ انگور کے شیرہ اور تمر سے نہ بنا ہوا ہو امام اعظم کے یہاں اس کا استعمال جائز اور درست ہے، اور عام طور سے انگریزی دواؤں میں جس الکحل کی آمیزش ہوتی وہ شیرۂ انگور اور تمر سے بنا ہوا نہیں ہوتا ہے (دیکھئے تکملۃ فتح الملہم ۱/ ۵۵۱)۔

البتہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مطلقاً تمر اور انگور کے علاوہ سے بنی ہوئی شراب بھی حرام ہے، اس لئے اس سے بنا ہوا الکحل بھی ناپاک اور حرام ہوگا۔

امام اعظم کے نزدیک شراب یا اسی طرح دوسری نجس وحرام چیز اگر دوا وغیرہ میں ملی ہو تو اس کا استعمال کرنا جائز ودرست نہیں ہے، وہ حرام وناجائز چیزوں سے علاج کو جائز نہیں سمجھتے، لیکن بعد کے فقہاء احناف نے از راہ حاجت وضرورت اس کے جائز ہونے کا فتویٰ دیا ہے۔

''وفي الدر المختار: وجوزه في النهاية بمحرم إذا أخبره طبيب مسلم أن فيه شفاء ولم يوجد مباحا يقوم مقامه'' (الدر المختار ۵/ ۳۹)۔

نجس اشیاء ملی دواؤں کا استعمال عام ہوگیا ہے اور ابتلاء عام کی صورت پیدا ہوگئی ہے جو فقہی احکام میں تخفیف کا باعث بن جاتا ہے۔ چنانچہ علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

''فمن القواعد الشرعية المتفق عليها ''ا ن الأمر ا ذا ضاق اتسع'' (الاشباہ والنظائر)۔

اور شوافع کے یہاں اگر شراب وغیرہ کو کسی دوسری دوا میں ملا کر استعمال کیا تو درست ہے بشرطیکہ کوئی بلا شراب ملی ہوئی دوا دستیاب نہ ہو۔

''لا يجوز استعمال الأشربة المحرمة للدواء صرفا ولكن اذا كانت مستهلكة مع دواء آخر فيجوز التداوى بها ان عرف بنفعها بأن لا يغنى طاهر'' (نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۲)۔

فقہاء کی ان عبارتوں اور ابتلاء عام کو مدنظر رکھتے ہوئے، نجس اشیاء ملی ہوئی دوا کے کوئی متبادل دوا نہ ملنے یا اس کے حاصل کرنے کی استطاعت نہ ہونے یا اس کی تلاش میں مرض کے بڑھ جانے اور شدت اختیار کر لینے کی صورت میں اس کا استعمال درست ہے۔

۸- صابن خواہ مردار کی چربی سے بنا ہوا ہو یا مذبوح وحلال جانور کی چربی وتیل سے بہر صورت انقلاب ماہیت اور عموم بلوی کی وجہ سے پاک اور اس کا استعمال درست ہے، چنانچہ علامہ حصکفی لکھتے ہیں:

''يطهر زيت تنجس بجعله صابونا به يفتى للبلوى'' (الدر المختار مع رد المختار ۱/ ۵۱۹)۔

اور علامہ ابن عابدین نے اس عبارت کے تحت لمبی بحث کی ہے، اس کے لئے (دیکھئے حوالہ سابق ۱/ ۵۱۹)۔

اس عبارت سے واضح ہے کہ صابن میں خواہ مردار کی چربی ملی ہوئی ہو یا غیر مردار کی

بہر صورت تبدیل کی وجہ سے پاک ہے، البتہ اگر بسکٹ وغیرہ میں مردار کی چربی وغیرہ ملا دی گئی تو اس بسکٹ کا استعمال کرنا درست نہیں ہوگا، جیسا کہ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر آٹے میں کچھ شراب ملا کر گوندھ لیا جائے اور روٹی پکالی جائے تو روٹی ناپاک ہے۔ اسی طرح بسکٹ بھی ناپاک ہوگی، کیونکہ مردار کی چربی اس صورت میں فی نفسہ اپنی حقیقت نہیں چھوڑ رہی ہے، اس لئے ناپاکی کا حکم باقی رہے گا اور اس کا محسوس نہ ہونا اجزاء کے قلیل ہونے کی وجہ سے ہے، چونکہ چربی کے اجزاء کم ہیں اور بسکٹ کے زیادہ، اس لئے وہ بسکٹ میں محسوس نہیں، پس اس کو اختلاط کہا جائے گا نہ کہ انقلاب اور زیادہ سے زیادہ تبدل وصف کا حکم لگایا جا سکتا ہے، اور محض تبدل وصف کی وجہ سے کوئی چیز پاک نہیں ہوتی ہے (دیکھئے: ردالمحتار ۱؍ ۵۱۹)۔

محض ایک وصف کا بدل جانا انقلابِ حقیقت نہیں ہے، بلکہ اس کو انقلاب وصف کہا جا سکتا ہے، اور کسی ناپاک شیٔ کے پاک ہونے کے لئے انقلاب حقیقت ضروری ہے، اور بسکٹ میں ملی ہوئی شراب وغیرہ نجس اشیاء کا محض وصف بدل جاتا ہے، نہ کہ اس کی حقیقت، لہذا اس جیسی بسکٹ وغیرہ نجس ہی رہے گی، اس کا کھانا درست نہیں ہوگا، اور یہی حکم مردار اور خنزیر کی ہڈی وغیرہ سے بنا ہوا ٹوتھ پیسٹ کا بھی ہوگا۔

سوال ۹ کا جواب جواب ۷ میں آچکا۔

۱۰- جلاٹین اگر ماکول اللحم اور مذبوح جانور کے چمڑے یا ہڈی سے تیار کر کے مختلف چیزوں میں استعمال کیا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ البتہ اگر مردار یا خنزیر کے چمڑے یا ہڈی سے تیار کر کے مختلف مراحل سے گزار کر اس کے بال اور نجس رطوبات کو زائل کر دیا جاتا ہے، نہ کہ حقیقت و ماہیت تبدیل کر دی جاتی ہے۔ بلکہ محض اس کو استعمال کے قابل بنانے کے لئے یہ مختلف صورتیں اختیار کی جاتیں ہیں، تا کہ اس کو مزہ بڑھانے کے لئے استعمال کیا جا سکے، میرے خیال میں یہ عمل قلب ماہیت میں داخل نہیں ہوگا۔ لہذا اس سے مل کر بنی ہوئی اشیاء نجس اور ناپاک

ہوں گی، نیز اس سے بنی ہوئی چیزوں کا استعمال کرنا بھی ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ دوسری قسم کی ٹافیاں بسکٹ اور آئس کریم بکثرت موجود ہیں جس سے انسان اپنی ضرورت کی تکمیل کرسکتا ہے، علاوہ ازیں اگران چیزوں کا استعمال نہ کیا جائے تو کوئی حرج ونقصان نہیں ہوسکتا ہے، لہذا سوال میں مذکورہ صورت قلب ماہیت میں داخل نہ ہونے کی وجہ سے جلاٹین میں ملی ہوئی اشیاء کا استعمال ناجائز وحرام ہے۔

کیا کیمیاوی عمل انقلاب ماہیت کے دائرہ میں آتا ہے؟

مولانا امتیاز احمد ☆

اللہ تعالیٰ نے بعض چیزوں کو حلال طیب فرمایا ہے، اور بعض کو حرام و ناجائز، جو چیزیں ہمارے لئے حلال ہیں اور ان کا استعمال درست ہے، اس میں انسان کے فائدے ہیں اور جن چیزوں کا استعمال درست نہیں ہے، ان کا استعمال انسان کے لئے نقصان دہ ہے۔

یوں تو احناف کا راجح مسلک اور نقطہ نظر یہی ہے کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے، علامہ ابن نجیم نے ''الاشباہ'' میں اباحت، حظر اور توقف تینوں قول ذکر کرنے کے بعد صاحب ہدایہ کا نقطۂ نظر اباحت کا ذکر کیا ہے۔

''مصنف کی کتاب شرح منار میں ہے کہ بعض حنفیہ کے نزدیک اشیاء میں اصل اباحت ہے، احناف میں سے امام کرخی کا یہی نقطہ نظر ہے، اور اصحاب الحدیث کے نزدیک اصل حرمت ہے، اور ہمارے بعض اصحاب فرماتے ہیں کہ اس میں توقف ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ ہر شیٔ کے لئے کوئی نہ کوئی حکم ضرور ہوتا ہے، مگر عقل سے اس کا ادراک نہیں کیا جا سکتا اور ہدایہ کی فصل حداد میں ہے کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے'' (الاشباہ/ ۶۵)۔

علامہ حموی نے اس پر نوٹ لکھتے ہوئے علامہ ابن ہمام کے استاذ قاسم بن قطلو بغا کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ آخری قول جمہور اصحاب احناف کے یہاں مختار قول ہے:

☆ ریسرچ اسکالر المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد۔

’’علامہ قاسم ابن قطلوبغا نے اپنے بعض تعالیق میں ذکر کیا ہے، مختار قول جمہور اصحاب احناف کے نزدیک اباحت کا ہے‘‘ (حوالہ سابق)۔

اسی بنیاد پر جن چیزوں کے حرام اور ناجائز ہونے کی صراحت نہیں کی گئی ہے، فقہاء احناف اسے جائز اور مباح الاصل سمجھتے ہیں، لیکن جن چیزوں کے حرام اور نجس ہونے کی صراحت قرآن وحدیث میں کردی گئی ہے، ان کا استعمال بالاتفاق درست نہیں، ناپاک اشیاء میں بعض تو ایسی ہیں جن کی نجاست پر سب کا اتفاق ہے اور بعض ایسی ہیں جس میں اختلاف ہے، جیسے ’منی‘ احناف کے یہاں ناپاک ہے، امام شافعی کے یہاں پاک۔ اور بعض نجاستیں ایسی ہیں جس میں خود اصحاب احناف کا غلیظ اور خفیفہ ہونے میں اختلاف ہے، جیسے ماکول اللحم جانوں کے فضلہ، صاحبین کے نزدیک خفیفہ ہے، اور امام صاحب کے نزدیک غلیظ ہے (بدائع الصنائع ۱ر ۱۹۴)۔

بہرصورت علی اختلاف الاقوال جو اشیاء ناپاک ونجس ہیں، اگر ان کی تطہیر کردی جائے تو ان کا استعمال شرعاً درست ہوجاتا ہے، کھانے کی قبیل سے ہو تو اسے کھایا بھی جاسکتا ہے۔

فقہاء نے تطہیر کی کئی صورت لکھی ہے، ’’جامع الرموز‘‘ میں تطہیر نجاست کی دس صورتیں لکھی گئی ہیں:

یہ بات علم میں رہے کہ جن چیزوں سے نجاست کی تطہیر کردی جاتی ہے، وہ درست ہیں، احراق کے سوا دسوں کو صراحتاً مصنف نے ذکر کیا ہے۔

وہ دس یہ ہیں: ۱-دھونا، ۲-پوچھنا، ۳-کھرچنا، ۴-سوکھنا، ۵-جلانا، ۶-انقلاب، ۷-جفاف، ۸-دباغت، ۹-ذبح، ۱۰-نزح (نکالنا) (جامع الرموز ۱ر ۱۵۵)۔

علامہ حصکفی اور علامہ شامی نے تیس سے زائد صورت تطہیر نجاست کی لکھی ہے (دیکھئے شامی مع الدر المختار ۱ر ۵۱۷)۔

تطہیر کی ان صورتوں میں سے ایک صورت انقلاب ہے، جیسا کہ مذکور ہوا۔ تطہیر کی اسی

صورت پر مجھے اس وقت روشنی ڈالنی ہے، اور اس سے متعلقہ سوالات کا جواب دینا ہے۔

۱-انقلابِ ماہیت کا لغوی معنیٰ ماہیت کا بدل جانا ہے، ''لسان العرب'' میں ہے: ''التغیر عن العین'' ذات شیٔ کا بدل جانا اور فقہی اصطلاح میں انقلاب ماہیت یہ ہے کہ شیٔ اپنی حقیقت اصلیہ مختصہ کو چھوڑ کر دوسری حقیقت میں تبدیل ہو جائے۔ اور کسی اچھی چیز کی ماہیت اور عینیت اس وقت تک باقی رہتی ہے جب تک اس کے بنیادی عناصر اس میں پائے جائیں اور بنیادی عناصر تین ہیں:

۱-رنگ، ۲-مزہ، ۳-خاصیت

اگر کسی چیز کی ظاہری شکل بدل گئی مگر مزہ باقی ہے تو سمجھا جائے گا کہ ابھی وہ شیٔ اپنی عینیت پر باقی ہے، اگر مزہ بھی بدل گیا مگر رنگ کا اثر ہے، تو بھی ابھی اس کی پوری عینیت ختم نہیں ہوئی، مزہ اور رنگ دونوں ختم ہو گئے مگر اس کی بو باقی ہے، تو ابھی بھی یہی سمجھا جائے گا کہ اس کی عینیت باقی ہے، البتہ رنگ کے سلسلہ میں یہ تفصیل سامنے رہے کہ رنگ گہرا نہ ہو، اگر رنگ کا گہرا پن زائل ہو گیا اور بقیہ دو وصف بھی بدل گئے ہیں، تو اس کی عینیت کے بدل جانے کا حکم لگایا جائے گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ انقلاب ماہیت کے لئے تینوں بنیادی وصف کا بدلنا ضروری ہے، صرف رنگ کے سلسلہ میں مذکورہ وضاحت پیشِ نظر رہے۔

امام غزالیؒ نے ''احیاء علوم الدین'' میں اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

اگر نجاست عینیہ ہے تو عینی نجاست کا زائل کرنا اور مزہ کا باقی رہنا عین شیٔ کی بقاء پر دلالت کرتا ہے، اسی طرح رنگ کی بقاء کا حکم ہے مگر وہ رنگ جو چسپاں رہے، وہ معاف ہے، ہٹانے اور کھرچ ڈالنے کے بعد، بہر حال بو تو اس کی بقاء بھی عین شیٔ کی بقاء پر دلالت کرتی ہے''

(احیاء علوم الدین ۱؍ ۱۵۵، نیز دیکھئے: رد المحتار ۱؍ ۵۹)۔

اگر یہ بنیادی عناصر کسی شیٔ میں موجود ہوں، اس کے ساتھ اس میں دیگر تغیرات ہو گئے

ہوں تو ان تغیرات کا کچھ اعتبار نہیں ہوگا، اور شئ کی ماہیت علی حالہ باقی رہے گی۔ جیسے Filter) (Water اس میں دوا ڈال کر عام پانی سے اسے ممتاز کیا جاتا ہے، اور اب یہ پانی عام پانی کے مقابلہ میں ذرا بہتر شمار ہوتا ہے، اور صحت وغیرہ کے لئے مفید سمجھا جاتا ہے، دوا ڈالنے کی وجہ سے اس میں تو تغیر ہوا وہ تغیر ضرور ہے مگر پانی کے جتنے اوصاف ہیں وہ سب باقی ہیں، لہذا اس فلٹر شدہ پانی سے بھی وضو اور غسل کیا جاسکتا ہے، الغرض کسی بھی شئ کے ایسے بنیادی وصف جو اس کے ساتھ خاص ہوں، ان کے بدل جانے سے انقلاب ماہیت کی صورت پائی جائے گی، اگر ایسا نہ ہو تو اسے انقلاب ماہیت نہیں کہیں گے، اگر وہ شئ ناپاک ہے تو ناپاکی کا حکم علی حالہ اس میں باقی رہے گا۔

۲- ابھی جیسا کہ سوال ۱: کے جواب میں عرض کیا جاچکا ہے کہ انقلاب ماہیت یا استحالہ عین یا تحویل عین کا سیدھا سا مطلب یہ ہے کہ شئ اپنی حقیقت کھوکر دوسری حقیقت اختیار کرلے اس طور پر کہ اس کا کوئی وصف باقی نہ رہے، البتہ رنگ کے سلسلہ میں جو تفصیل گزری ہے، وہ ملحوظ رہے، بعض حضرات نے رنگ کا سرے سے اعتبار ہی نہیں کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگر بو اور عینیت ختم ہوگئی تو وہ شئ پاک سمجھی جائے گی اگر وہ ناپاک شئ ہو جیسا کہ جامع الرموز میں ہے:

"وفی مبسوط شیخ الاسلام أن النجاسة بالنتن والعین لا اللون وفی الخزانة کل نجس یزول طعمه وریحه طهر" (جامع الرموز ۱؍ ۹۵) (اور شیخ الاسلام کی مبسوط میں ہے کہ نجاست کا تعلق نتن (بو) اور عین سے ہے نہ کہ رنگ سے اور خزانۃ المفتیین میں ہے ہر وہ نجس جس کا طعم اور جس کی بو زائل ہوجائے وہ پاک ہے)۔

رنگ کے سلسلہ میں فقہاء کے ان اقوال سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اگر رنگ ہلکا ہو تو اس کا ازالہ کردینا چاہئے، بغیر ازالہ کے گویا اس کی تطہیر ممکن نہیں، اگر رنگ گاڑھا ہے تو اس کا ہلکا ہوجانا ہی کافی ہے۔ الغرض انقلاب ماہیت میں سرے سے رنگ کا اعتبار نہ ہو یہ بھی نہیں، اور رنگ کا پورا اعتبار ہی کیا جائے ایسا بھی نہیں۔

۳-شئ میں اگر تبدیلی ہوگئی اور اس کے جوہری عناصر ختم ہوگئے اور مزاج میں بھی تبدیلی ہوگئی ہے، اس کے بعد دو صورت ہوسکتی ہے، جیسا کہ سوال میں درج کیا گیا کہ جن اشیاء سے مل کر یہ نئی چیز بنی ہے، ان کا کوئی بھی اثر باقی رہے یا نہ رہے، ان دونوں صورتوں میں سے پہلی صورت تو ایسی ہے جس کے انقلابِ ماہیت ہونے میں کوئی شبہ نہیں، نام، مزاج، بنیادی عناصر کے ازالہ کے ساتھ کسی وصف کا باقی نہ رہنا صاف بتاتا ہے کہ انقلابِ ماہیت ہوگیا، اگر ناپاک اشیاء سے انقلابِ ماہیت پاک اشیاء کی طرف ہوا ہے تو اس کے پاک ہونے کا حکم لگے گا، فقہاء اس کی مثال میں خمر کے سرکہ اور خنزیر کے نمک کی کان میں گر کر نمک ہوجانے کو پیش کرتے ہیں، ان دونوں مثالوں میں پہلی صورت وحقیقت کی کوئی بھی کیفیت دوسری شئ میں باقی نہیں رہتی، البتہ دوسری صورت جس میں نام، مزاج اور عناصر کے ختم ہوجانے کے باوجود کچھ نہ کچھ اثر شئ اول کا باقی رہتا ہے، اس کے انقلاب ماہیت ہونے میں ذرا شبہ ہوسکتا ہے کہ جب اثر باقی ہے، تو انقلاب ماہیت کیونکر متحقق ہوا، جیسے صابن جو ناپاک چربی خواہ وہ مردار کی ہو یا خنزیر وغیرہ کی تیار کیا گیا ہو تو اس میں ماہیت، نام وغیرہ بدلنے کے باوجود چربی کی دسومت کا کچھ نہ کچھ اثر باقی رہا ہے، مگر فقہاء اس کے باوجود اس کی حلت کے قائل ہیں اور اس اثر کا کوئی اعتبار نہیں کرتے، اس سے معلوم ہوا کہ موروثی طور پر کچھ اثر باقی رہے تو گویا وہ کالعدم کے درجہ میں ہے یا وہ شئ اس کے اوصاف مختصہ میں سے نہیں ہے، گویا کہ جن چیزوں کا اثر باقی رہا ہے، وہ ایسے اوصاف ہیں جو اس کے ساتھ خاص نہیں ہوتے ہیں، اگر خاص ہوں گے تو سمجھا جائے گا کہ بنیادی عناصر ہی ابھی ختم نہیں ہوئے ہیں، لہذا اس وقت اس کے انقلاب ماہیت نہ ہونے کا حکم لگے گا، واضح رہے کہ انقلابِ ماہیت کا یہ مسئلہ احناف کے یہاں امام محمدؒ کے قول کے مطابق ہے، انقلابِ ماہیت سے تطہیر کے قائل امام محمد ہیں اور اسی پر فتوی دیا جاتا ہے (دیکھئے حلبی کبیری ر ۱۸۹، فتح القدیر ۱/ ۱۷۶)۔

۴-احناف کے یہاں تو اس مسئلہ میں نجس العین اور غیر نجس العین کے درمیان کوئی

فرق نہیں ہے، اگر انقلاب ماہیت ہوگیا تو وہ خواہ انقلاب ماہیت نجس العین کا ہوا ہو یا غیر نجس العین کا ہر دو صورت میں اس شئی کی پاکی کا حکم دیا جائے گا، احناف کے یہاں جیسا کہ امام محمدؒ کی رائے کو اختیار کرتے ہوئے انقلابِ ماہیت کو منجملہ تطہیر نجاست کے اسباب میں سے ایک شمار کیا گیا ہے۔ اور اس میں نجس العین اور غیر نجس العین کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اصل بنیادی چیز جس کی بنیاد پر کسی شئی کی ناپاکی کا حکم لگایا ہے وہ اس کے بنیادی اوصاف ہیں، جب اوصاف بدل گئے تو اس ناپاکی کا حکم ختم ہو جائے گا۔

حلبی کبیری میں ہے:

''اکثر مشائخ احناف نے امام محمدؒ کے قول کو اختیار کیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، اس لئے شریعت نے وصف نجاست کو اسی حقیقت پر مرتب کیا ہے اور وہ (انقلاب کی وجہ سے) بالکلیہ زائل ہوگیا، کیونکہ نمک ہڈی اور گوشت کے علاوہ شئی ہے، پس جب حقیقت نمک سے بدل گئی تو اس پر نمک کا حکم مرتب ہوگا، اسی طرح راکھ ہے یہاں تک کہ اگر کسی نے نمک کھایا اور اس راکھ پر نماز پڑھی تو جائز ہے'' (حلبی کبیری / ۱۸۹)۔

البتہ دوسرے ائمہ شوافع، حنابلہ کے یہاں تقسیم ہے، ان دونوں حضرات کے یہاں انقلابِ ماہیت نجس العین کے سوائے خمر کے نہیں ہوسکتا، جیسا کہ ''روضۃ الطالبین میں شوافع کی ترجمانی کرتے ہوئے علامہ ''نووی'' رقم طراز ہیں:

''النجس ضربان: نجس العین وغیرہ ، فنجس العین لا یطهر بحال الا الخمر فتطهر بالتخلل'' (روضۃ الطالبین ۱/ ۳۷۰) (نجاست کی دو قسمیں ہیں: نجس العین اور غیر نجس العین، نجس العین تو کسی حال میں پاک نہیں ہوسکتا سوائے خمر کے، البتہ خمر سرکہ بن جانے سے پاک ہوجاتا ہے)۔

علامہ زین الدین تنوخی حنبلی کے کلام میں بھی اس کی صراحت ملتی ہے:

''نجاستوں میں سے کوئی بھی نجاست پاک نہیں ہوتی ہے، استحالہ کے ذریعہ سوائے شراب کے، جب کہ وہ خود سے سرکہ بن جائے، پس اگر بالقصد اسے سرکہ بنایا جائے تو پاک نہیں ہوگا، ایک قول میں ہے: پاک ہو جائے گا، بہر حال خمر کے علاوہ نجاستیں استحالہ سے پاک نہیں ہوتی ہیں، جیسے خنزیر کو اگر نمک کی کان میں ڈال دیا جائے اور وہ نمک بن جائے، اسی طرح راکھ میں ڈال دیا جائے اور وہ راکھ بن جائے، یا اس جیسی دوسری چیزیں ہوں'' (المبدع فی شرح المقنع ۱ر ۲۴۲، المغنی ۱ر ۵۶)۔

غیر نجس العین میں اگر بنیادی اوصاف ختم ہو گئے تو شوافع کے یہاں اسی کی تطہیر ہو جائے گی، اس بابت علامہ نووی رقم طراز ہیں:

''بہر حال نجاست عینیہ تو ضروری ہے اس کے رنگ، بو، مزہ کا زائل کرنا، پس اگر اسے کیا گیا اور مزہ باقی رہا تو پاک نہیں ہوگا اور صرف رنگ باقی رہا اور اس کا زائل کرنا آسان تھا تو پاک نہیں ہوگا، اور اگر اس کا زائل کرنا مشکل ہو، جیسے حیض کا خون جو کپڑے میں لگ جائے اور بسا اوقات مبالغہ سے دھونے، ناخن وغیرہ سے کھرچنے کے باوجود وہ رنگ زائل نہیں ہوتا ہے، (تو اس خفیف رنگ کے باقی رہنے کے باوجود) وہ پاک ہو جائے گا'' (روضۃ الطالبین ۱ر ۲۷)۔

مالکیہ کے یہاں انقلاب ماہیت کا اعتبار ہے، جس طرح احناف کے یہاں ہے۔

علامہ دسوقی نے حاشیہ دسوقی میں اس کی طرف روشنی ڈالی ہے، شراب کے سرکہ ہو جانے یا کسی جز کو ڈال کر سرکہ بنالئے جانے کے بعد اس کی تطہیر کا حکم رقم فرماتے ہیں:

''واختلفوا فی تخلیلها فقیل بالحرمة لوجوب إراقها وقیل بالكراهة وقیل: بالإباحة وعلی كل یطهر بعد التخلیل'' (حاشیہ دسوقی ۱ر ۱۸۹)۔

فقہاء کے ان اقوال سے معلوم ہوا، احناف و مالکیہ کے یہاں انقلاب ماہیت کا اعتبار ہے اور نجس العین اور غیر نجس العین، اسی طرح ان دونوں کے مختلف اجزاء کے درمیان کوئی فرق

نہیں ہے، حنابلہ اور شوافع کے یہاں صرف غیر نجس العین میں ہے، اور نجس العین میں سوائے خمر کے انقلاب ماہیت کا اعتبار نہیں اور خمر کی تطہیر کی بھی، حنابلہ کے یہاں اعتبار اس وقت ہے جب کہ وہ خود سے خمر سے سرکہ بن گیا ہو، اگر آدمی کی اپنی کوشش کا اس میں دخل ہے تو ان کے یہاں دو قول ہے، راجح قول عدم تطہیر کا ہے، جب کہ شوافع کے یہاں ایسی بات نہیں (دیکھئے: المقنع ۱/ ۴۱۴)۔

۵- قلب ماہیت کے اسباب جو عموماً فقہاء کی کتابوں میں ملتے ہیں، ان میں تتریب (مٹی میں ملا دینا)، تشمیس (دھوپ دکھانا)، القاء شیٔ (کسی چیز کا ڈالنا) اور ہوا کے ذریعہ سکھانا ہے۔

فقہاء کے یہاں ان ہی چند چیزوں کا ذکر ملتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ آج کل کے دور میں جو چیزیں بھی انقلاب ماہیت کے لئے استعمال کی جائیں گی، وہ ان اشیاء میں سے کسی کے مثل ہوں گی۔ مثلاً دواؤں کے ذریعہ انقلاب ماہیت کریں تو القاء شیٔ کے زمرہ میں داخل ہوگی، اگر الیکٹرک یا کسی مشینی آلات کے ذریعہ انقلاب ماہیت کیا جائے، تو یہ تشمیس یا نار کی قبیل سے ہوگا، اگر ماحولیاتی کیفیات پیدا کر کے اس کی عینیت کو بدلیں تو یہ ریح (ہوا) کے حکم میں آجائے گی۔ الغرض آج کل جو بھی چیز اس کے لئے استعمال کی جائے بشرطیکہ وہ شیٔ پاک اور درست ہو تو وہ اس باب میں مؤثر ہو سکتے ہیں۔

۶- فلٹر کرنے، کشید کرنے، اسی طرح، ناپاک پانی سے ناپاک عنصر نکالنے، شراب سے اس کے جوہری جزء نکالنے، کیمیاوی عمل کے ذریعہ کسی چیز کی خاصیت کو سلب کرنے جیسے عمل کو انقلاب ماہیت تو نہیں کہیں گے، البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ ان عمل کے ذریعہ اگر ناپاک جزء کو پاک کیا گیا، تو وہ جزء پاک ہو جائے گا، مثلاً پانی میں اگر غلاظت ملی ہوئی ہے، کسی عمل کے ذریعہ اس ناپاکی کو بالکل الگ کر لیا گیا، تو وہ پانی پاک ہو جائے گا، اس لئے علامہ شامی، حصکفی وغیرہم

نے تطہیر نجاست کی جو کئی صورتیں لکھیں ہیں ان میں سے ایک نزح ہے (شامی مع الدر ار ۷۱۵)۔

سوال میں یہ درج صورتیں اسی قبیل سے ہوں گی، البتہ اصلی شراب کو سد اللباب اس سے مستثنیٰ رکھنا مناسب ہوگا، کیونکہ اس عمل کو حیلہ بنا کر لوگ شراب پینے کو جائز سمجھنے لگیں گے، اور یہ بات تو واضح ہے کہ سب کو شراب کے جوہری جزء کی علاحدگی کا ادراک نہ ہوگا، خاص خاص لوگ ہی اس بات کو جانتے ہیں کہ اس عمل کشید کے بعد شراب کا جوہری جزء یقیناً ختم ہوگیا۔

فقہاء کے یہاں اس طرح کے جزئیہ کی بھی صراحت ملتی ہے کہ اگر خمر میں گوشت پکایا گیا تو اب اس کو پاک کرنے کے لئے صاف پانی میں دو تین بار ابال دیا جائے۔ اس طرح دو تین مرتبہ کے عمل سے شراب کا عنصر اس سے بذریعہ بھاپ نکل جاتا ہے، اس طرح وہ گوشت پاک ہو جاتا ہے (ہندیہ ار ۴۲)، یہ قول احناف میں سے امام ابو یوسف کا ہے۔

۷- نجاست کی تطہیر میں انقلاب حقیقت کا تو اعتبار ہے، لیکن اختلاط شی کا اعتبار نہیں، لہذا انقلاب حقیقت اور اختلاط شئ کے درمیان تمیز کرنا ضروری ہے، انقلاب حقیقت بولتے ہیں، کسی چیز کے آثار مختصہ کا اس میں باقی نہ رہنا، اگر بعض آثار زائل ہوجائیں یا بوجہ قلت، دکھائی نہ دیں تو یہ انقلاب حقیقت نہیں بلکہ اسے اختلاط کہا جائے گا، اور اختلاط کے سلسلہ میں فقہاء کی جزئیات میں اسی کی تصریح ملتی ہے کہ اس سے پاک شئ ناپاک ہوجایا کرتی ہے، اور ناپاک اپنی ناپاکی پر باقی رہتی ہے، جیسے اگر کسی نے آٹا شراب سے گوندھا تو آٹا ناپاک ہوجائے گا۔ بلکہ اگر اس سے روٹی پکالی گئی ہے تو وہ بھی ناپاک رہے گی۔

حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب نے ''کفایت المفتی'' میں اس پر روشنی ڈالی ہے، اور علامہ انور شاہ کشمیری کی اس پر تصویب موجود ہے (کفایت المفتی ۳ر ۳۸۳)۔

اب مسئولہ سوال پر غور کیا جائے، دوائیں جو تیار ہوتی ہیں، اگر جامد اشیاء سے تیار ہوتی ہیں، تو یہ خلط ہے، اگر وہ جامد شئ ناپاک ہے تو دواء ناپاک ہوگی، اگر سیال مادہ سے دوائیں تیار کی

گئی ہوں تو اس وقت اس کی کیفیت کا اثر ہوگا، چنانچہ سیال مادہ سے بنی دوا انقلاب حقیقت کی وجہ سے پاک کہلائے گی، میرے خیال میں اسی طرح جامد و سیال کے درمیان فرق کرنا مناسب ہے۔

آج کل جو دوائیں بنتی ہیں، ان میں اختلاط کی کیفیت نہیں ہوتی، بلکہ انقلاب ماہیت کی شکل پیدا ہو جاتی ہے، اور ''الکحل'' کا مادہ گو اپنا اثر رکھتا ہے، مگر اس کی اپنی حقیقت جو اسی میں سے بنی وہ نہیں رہتی، اس لئے الکحل کے ذریعہ تیار شدہ دوا انقلاب ماہیت کی وجہ سے قابل استعمال ہیں۔

۸- صابن جو عموماً چربی سے تیار ہوتے ہیں، تیار ہو جانے کے بعد اس کی حقیقت بدلی باقی ہے، اگر وہ چربی مذبوح ماکول اللحم کی ہو تو اس میں کوئی حرج ہی نہیں، وہ بلا شبہ درست اور طاہر ہے، اس طرح کی چربیوں سے تیار شدہ صابن کا استعمال نہ صرف جائز بلکہ بہتر ہے، لیکن اگر مردار یا خنزیر وغیرہ کی چربی سے صابن بنایا گیا ہو تو اب صابن بن جانے کے بعد اس کی حقیقت بدل گئی، اس لئے اب ایسے صابن یا اس جیسی چیزوں کا استعمال درست ہے، البتہ یہ بات واضح رہے کہ ایک مسلمان کے لئے مردار کی چربی یا خنزیر کی چربی سے اس طرح کی اشیاء تیار کرنا جائز نہیں ہے، گو تیار ہو جانے کے بعد اس کا استعمال ہو، لہذا غیر مسلموں کے ذریعہ بنائی ہوئی ایسی چیزوں کا استعمال میں لانا درست ہے، البتہ بسکٹ یا ٹوتھ پسٹ وغیرہ میں جو ہڈیوں کے پاؤڈر ملاتے ہیں، یہ از قبیل اختلاط ہوں گے، اس لئے اگر صحیح قرینہ سے معلوم ہو جائیں تو ان کا استعمال درست نہ ہوگا۔ انقلاب حقیقت تطہیر نجاست کی ایک شکل ہے، نہ کہ اختلاط۔

۹- شروع میں یہ بات گزر چکی ہے، اشیاء نجس کے پاک کرنے کے مختلف طریقے ہیں: ان میں سے ایک طریقہ ذبح بھی ہے، اگر جانور ماکول اللحم ہے تو اس جانور کے گوشت پوست اور ہڈی وغیرہ استعمال کرنے میں تو کوئی مضائقہ نہیں، لیکن اگر غیر ماکول اللحم اور غیر نجس

العین ہے تو اس وقت ذبح کے بعد اس کے گوشت کی حلت کا تو حکم نہیں لگایا جا سکتا ہے، البتہ اس کے چمڑے، ہڈی وغیرہ کھانے کے علاوہ دوسری چیزوں میں استعمال میں لائے جا سکتے ہیں، لیکن خون دونوں کا حرام ہے، خواہ ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول اللحم، اس لئے خون جس جانور کا ہو اس کا استعمال درست نہ ہوگا، اگر دواؤں میں اسے ملایا گیا تو وہ دوا ناپاک رہے گی۔

اگر انقلاب حقیقت کی شکل پیدا ہوگئی تو اس پر پاکی کا حکم لگایا جا سکتا ہے، مذکورہ بالا وضاحت سے باقی اعضاء کے احکام سمجھے جا سکتے ہیں۔

۱۰- جلاٹین کی جو صورت سوال میں درج کی گئی ہے، اس سے یہ بات صاف معلوم ہوتی ہے کہ اس میں دباغت کا عمل نہیں ہوا، دواء کے ذریعہ صرف اسے گلا دیا گیا، لہذا یہ انقلاب حقیقت نہیں ہوا، اب اگر تحقیق سے معلوم ہو جائے کہ خنزیر یا مردار کے چمڑے یا ہڈی پر یہ عمل کیا گیا ہے اور پھر اسے بسکٹ، ٹافی اور آئس کریم میں استعمال کیا گیا ہے، تو ان کا استعمال کرنا درست نہ ہوگا، اس کے علاوہ دوسرے ماکول اللحم جانور کا ہو تو اس وقت ان چیزوں کا استعمال درست ہوگا۔

خلاصہ بحث

۱- کسی بھی شئ کے بنیادی عناصر رنگ، مزہ، بو اور صورت وشکل ہیں، ان کی موجودگی کے ساتھ دیگر تغیرات کا کوئی اعتبار نہیں۔

۲- انقلاب ماہیت کا مطلب کسی بھی شئ کا اپنی حقیقت مختصہ کو چھوڑ کر دوسری حقیقت میں تبدیل ہو جانا ہے، اور اس کے لئے اس کے بنیادی عناصر رنگ، مزہ، بو اور صورت کا بدلنا ضروری ہے۔

۳- نئی اشیا اپنی اصل سے موروثی طور پر کچھ خصوصیات لئے ہوئے ہوں، اگر وہ

خصوصیات اس کے اوصاف مختصہ میں سے ہوں تو اس کا اعتبار ہے، ورنہ وہ کالعدم کے درجہ میں ہے، جیسے پاک چربی سے تیا ہوا صابن، اس میں اگر چہ دسومت باقی رہتی ہے، اس کے باوجود فقہا اس صابن کی حلت کے قائل ہیں۔

۴- حنفیہ و مالکیہ کے یہاں کوئی فرق نہیں، ناپاک شئ انقلاب حقیقت کی وجہ سے پاک ہو جاتی ہے، خواہ نجس العین ہو یا غیر نجس العین، شوافع و حنابلہ کے یہاں فرق ہے، ان کے یہاں نجس العین کی تطہیر سوائے خمر کے نہیں ہو سکتی، غیر نجس العین کی تطہیر انقلاب ماہیت کے ذریعہ کی جاسکتی ہے۔

۵- کتب فقہ میں انقلاب ماہیت کے جن اسباب کا تذکرہ ملتا ہے، آج کل کے مشینی دور میں وہ تمام چیزیں ان کے مثل کی قبیل سے ہیں۔

۶- فلٹر کرنے، کشید کرنے یا کیمیاوی عمل کے ذریعہ ناپاک جزء کو علیحدہ کرنے کا عمل انقلاب ماہیت کی قبیل سے نہیں ہے، لہذا ان جیسے عمل سے بھی تطہیر ہو سکتی ہے۔

۷- اگر جامد مادے سے دوائیں تیار کی گئی ہیں تو وہ از قبیل اختلاط نہیں، لہذا وہ ناپاک ہوں گی، اگر سیال مادہ سے ہی تیار کی گئی ہیں تو وہ انقلاب ماہیت ہے، لہذا اس کا استعمال درست ہوگا، الکحل سے تیار شدہ دوا انقلاب ماہیت کے حکم کے تحت آ کر جائز کہلاتی ہے۔

۸- صابن میں انقلاب ماہیت کی صورت پیدا ہو جاتی ہے، لہذا ایسے صابن کا استعمال جو ناپاک چربی سے بنائے گئے ہوں درست ہوگا، گو یہ عمل فی نفسہ درست نہیں اور ایک مسلمان کے لئے ایسا کرنا جائز نہیں، ٹوتھ پسٹ بسکٹ میں انقلاب ماہیت نہیں ہوتا ہے، اس لئے ناپاک ہڈیوں کے پاؤڈر سے تیار شدہ ٹوتھ پسٹ وغیرہ کا استعمال درست نہیں۔

۹- خون بہر حال حرام ہے، خواہ مأکول اللحم ہو یا غیر مأکول اللحم، دواؤں میں ان کا ملانا حرام ہے، اگر انقلاب حقیقت کی صورت پیدا نہ ہو تو دوا بھی حرام ہوگی، اور بقیہ اعضاء مذبوح

یا ماکول اللحم کے جانور کے ہوں تو وہ درست ہیں ورنہ نہیں۔

۱۰- جلاٹین کے سوال میں درج صورت انقلاب ماہیت کی قبیل سے نہیں ہے، اس لئے اگر وہ ناپاک جانوروں کے چمڑے اور ہڈی ہوں تو ان سے بنی اشیاء کا استعمال درست نہیں ہے۔

انقلاب ماہیت کی صورتیں

مولانا محمد صادق مبارکپوری ☆

۱- جب تک کسی شئ کا اثر، کیفیت اور خاصیت نہ بدلے اس کو قلب ماہیت نہیں کہیں گے۔

۲- انقلاب ماہیت کا مطلب یہ ہے کہ پہلی حقیقت معدوم ہو کر نئی حقیقت اور نئی ماہیت بن جائے، نہ پہلی حقیقت و ماہیت باقی رہے، نہ اس کا نام باقی رہے، نہ اس کی صورت اور کیفیت باقی رہے، نہ اس کے خواص و آثار باقی رہیں، بلکہ سب چیزیں نئی ہو جائیں، نام بھی دوسرا، صورت بھی دوسری اور آثار و خواص و علامات اور امتیازات بھی دوسرے پیدا ہو جائیں، جیسے شراب سے سرکہ (منتخبات نظام الفتاوی ر ۲۹۱)۔

مزہ، بو، خاصیت میں سے ہر ایک کا بدلنا ضروری ہے، بدائع الصنائع میں ہے: ''إن النجاسة لما استحالت و تبدلت أوصافها و معانيها خرجت عن كونها نجاسة'' (۱ر ۳۲)۔

۳- شئ کا جوہری عنصر ختم ہو جائے، نام بدل جائے اور مجموعی مزاج میں تبدیلی آجائے، اس کی دو صورت ہے:

پہلی صورت یہ ہے کہ کوئی اثر اور خاصیت باقی نہ رہے۔

☆ جامعہ عربیہ احیاء العلوم مبارک پور، اعظم گڈھ یوپی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اس کا مختص اثر اور خاصیت باقی رہے، ان دونوں میں یہ فرق ہے کہ شی اول میں انقلاب ماہیت ہو جائے گی، شی ثانی میں انقلاب ماہیت نہیں ہوگی، بعض کیفیات غیر مختصہ کا باقی رہنا مانع انقلاب نہیں۔

۴-نجس العین اور غیر نجس العین دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، دونوں انقلاب ماہیت سے پاک ہو جائیں گے (کفایت المفتی ۲/ ۳۱۱)۔

فتاوی عالمگیری میں ہے: "**الحمار والخنزير إذا وقع فصار ملحا..... يطهر عندهما خلافا لأبي يوسف**" (۱/ ۴۵، کذا فی الدر المختار ۱/ ۲۳۹، حلبی کبیری/ ۱۸۸)۔

۶-مذکورہ عمل قلب ماہیت کے تحت نہیں آئے گا، بلکہ تجزیہ کے تحت آئے گا، اس میں محض اس کے بعض اجزاء کسی طرح الگ کر لئے جاتے ہیں، تو اس کی وجہ سے احکام نہیں بدلیں گے، ناپاک شی ناپاک ہی رہے گی (نظام الفتاوی ۱/ ۲۹۱)۔

۷-یہ قلب ماہیت نہیں ہوگا، بلکہ یہ شی کا اختلاط اور خلط ہوگا، لہذا اس سے تبدیلی ماہیت نہ ہوگی۔

۸-یہ قلب ماہیت ہے، فقہاء کرام نے اس کو دو وجوہ سے پاک قرار دیا ہے، ایک ایسے ناپاک اجزاء صابن میں مل کر اپنی اصلی حقیقت کھو دیتے ہیں، کوئی شی جب اس حد تک پہنچ جائے تو اس کے استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں، جیسے مشک ناپاک خون ہے، لیکن جب مشک بن گیا تو پاک ہے، وجہ دوم: اس کا استعمال اس قدر کثیر ہے کہ اس سے بچنا دشوار ہے، ایسی چیز کو فقہائے کرام کی اصطلاح میں عموم بلوی کہتے ہیں، اس کی وجہ سے حکم میں نرمی آجاتی ہے، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ ایسے صابن کا استعمال جائز اور درست ہو، علامہ شامی لکھتے ہیں:

"**جعل الدهن النجس في صابون يفتي بطهارته لأنه تغير والتغير يطهر عند محمد ويفتي به للبلوى**" (۱/ ۳۱۱، عالمگیری ۱/ ۴۵)۔

۹- جانوروں کا خون دوا میں ڈالنے سے نجس شی کا اختلاط اور خلط ہوگا، انقلاب ماہیت نہیں ہوگا: "نظیره فی الدر المختار اذا وقعت نجاسة... ولو قطرة بول أو دم فی بئر دون القدر الكبير ينزح كل مائها بعد اخراجه(۱/ ۱۵۶)۔

۱۰- اگر خنزیر وغیرہ کے چمڑے اور ہڈی کی حقیقت و ماہیت کیمیائی عمل کے ذریعہ بالکل بدل چکی ہو تو اس صورت میں اس کی نجاست اور حرمت کا حکم ختم ہو جائے گا، اگر اس کی حقیقت و ماہیت نہیں بدلی ہے تو پھر وہ حرام اور نجس ہے اور جس چیز میں وہ شامل ہوگی، وہ حرام ہو جائے گی (فقہی مقالات مولانا محمد تقی صاحب عثمانی ۱/ ۱۵۵)۔

تبدیلی ماہیت کے مختلف اسباب

مولانا محمد بن طیب الکومان قاسمی ☆

۱- کسی شیٔ کی حقیقت اور ماہیت کا بدلنا یعنی ناپاک چیز کا پاک ہونا، یا پاک چیز کا ناپاک ہونا، اس کے لئے عموماً مسائل میں یہ صورت دیکھنے کوملتی ہے، کہ پاک چیز کے ناپاک ہونے کے لئے تو صرف ایک وصف یا چند اوصاف کا بدلنا کافی ہوتا ہے، جیسے پانی کا ایک وصف ہے، اس کا مطہر ہونا۔ لیکن جب اس پانی کے اندر نجاست گرتی ہے تو پانی کے اندر انقلابِ ماہیت ہو جاتا ہے، حالانکہ پانی کے عین میں یہاں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی بلکہ اس کے صرف ایک وصف یعنی اس کی ''طہوریت'' میں تبدیلی واقع ہوئی ہے تو معلوم ہوا کہ پاک چیز کے ناپاک ہونے کے لئے عین میں تبدیلی ضروری نہیں، بلکہ کسی ایک وصف کا بدل جانا تبدیلیٔ ماہیت کے لئے کافی ہے۔''و کل ماءٍ وقعت فیه النجاسة لم یجز الوضوء به...''(البنایۃ فی شرح الہدایہ ار ۳۴۴)، رہی بات عین شیٔ کے بدلنے سے پاک چیز کا ناپاک ہونا تو اس میں کوئی شبہ نہیں۔

اور ناپاک چیز کے پاک ہونے کے لئے عموماً یہ صورت دیکھنے میں آتی ہے کہ اس کے لئے شیٔ کے عین اور حقیقت کا بدلنا ضروری ہوتا ہے، جیسے گدھے کا نمک کی کان میں گر کر نمک بن جانا، یا گوبر اور دیگر نجاستوں کا جلانے کی وجہ سے راکھ بن جانا، یا کنویں میں نجاست کا گر کر کیچڑ بن جانا کہ یہ ناپاک چیزیں جو پاک ہوئی ہیں، وہ نجاست کے عین کے بدلنے کی وجہ سے ہوئی

☆ ریسرچ اسکالر المعہد العالی الاسلامی، حیدرآباد۔

ہیں:"لا یکون نجساً رماد قذر ...... ولا ملح کان حماراً أو خنزیراً ولا قذر وقع فی بیر فصار حمأة لا نقلاب العین" (الدر المختار ۱/ ۵۵)۔

لیکن کبھی وصف کے بدلنے سے بھی ناپاک چیز پاک ہو جاتی ہے، اور اس کے اندر انقلاب ماہیت ہو جاتا ہے جیسے ناپاک گیہوں کہ اگر اس کو پیس کر آٹا بنالیا جائے تو وہ پاک ہو جاتا ہے، حالانکہ اگر غور کیا جائے تو اس ناپاک گیہوں کے پاک ہونے میں عین میں تبدیلی واقع نہیں ہوئی کہ اب گیہوں کا کوئی جزء باقی نہیں رہا، بلکہ یہ آٹا تو بعینہ وہی گیہوں ہے، اور اس میں جو تبدیلی واقع ہوئی ہے، وہ وصف میں ہوئی ہے، کہ پہلے گیہوں دانے کی شکل میں اور سخت تھا اور اب پسنے کی وجہ سے وہ گیہوں باریک ہوگیا اور دانے کی شکل ختم ہوگئی، تو معلوم ہوا کہ ناپاک چیز کے پاک ہونے کے لئے ہمیشہ عین شی کا بدلنا ضروری نہیں، بلکہ وصف کا بدلنا بھی انقلابِ ماہیت کے لئے کافی ہو جاتا ہے (دیکھئے: رد المحتار ۱/ ۵۹)۔

۲- بیشتر فقہاء کا کہنا یہ ہے کہ انقلاب ماہیت یا استحالہ عین کسی شی کی پوری حقیقت کے بدلنے کے ذریعہ ہوتا ہے، کیونکہ انقلاب ماہیت کی وجہ سے طہارت کا حکم، جو کہ امام محمد علیہ الرحمہ کا مفتی بہ قول ہے، وہ پوری حقیقت اور ماہیت کے بدلنے ہی کی صورت میں ہے، لیکن اس انقلاب ماہیت کے ضمن میں جو مثالیں اور جزئیات بیان کی جاتی ہیں ان کو سامنے رکھتے ہوئے علامہ شامی نے اپنی رائے لکھی ہے، کہ "انقلابِ ماہیت" یا استحالۂ عین کبھی تو کسی شی کی پوری حقیقت بدلنے کے ذریعہ ہوتا ہے، جیسے شراب کا سرکہ بن جانا، یا گدھے کا کان میں گر کر نمک بن جانا، یا گندگی کو جلانے کی وجہ سے راکھ بن جانا وغیرہ کہ اس کے اندر جو انقلابِ ماہیت یا استحالہ عین ہوا ہے، وہ پوری حقیقت کے بدلنے کے ذریعہ ہوا ہے، اور کبھی انقلاب ماہیت کا تحقق صرف ایک یا چند اوصاف کے بدلنے کے ذریعہ بھی ہو جاتا ہے، جیسے نجس کشمش سے بنایا ہوا شیرہ، یا وہ نجس دودھ جس کی پنیر بنالی جائے، یا نجس گیہوں جس کا آٹا بنالیا جائے، یا نجس آٹے کی روٹی بنالی

جائے، کہ ان تمام کے اندر جو انقلاب ماہیت ہوا ہے، وہ وصف کے بدلنے سے ہوا ہے، نہ کہ پوری حقیقت کے بدلنے سے۔ اس لئے یہاں یہی کہا جائے گا، کہ انقلاب ماہیت کے لئے پوری حقیقت کا بدلنا ضروری نہیں بلکہ بعض اوصاف کا بدلنا بھی انقلابِ ماہیت کے لئے کافی ہے (دیکھئے: ردالمحتار ۱/ ۵۴۰)۔

۳- اگر کسی شئ میں ایسی تبدیلی ہو جائے کہ جس کی وجہ سے اس کے بنیادی عناصر بالکل ختم ہو جائیں اور اس کے مجموعی مزاج میں بھی تبدیلی آجائے حتی کہ نام بھی بدل جائے تو بہر حال اسے تبدیلئ ماہیت قرار دیا جائے گا، اور جو اشیاء انقلابِ ماہیت کے باوجود اپنی اصل سے موروثی طور پر کچھ خصوصیات برقرار رکھتی ہوں، تو ایسی بقاء تبدیلی ماہیت کے لئے مضر نہیں، اس لئے اس کو بھی تبدیلی ماہیت قرار دیا جائے گا: "إن الشرع رتب وصف النجاسة على تلك الحقيقة و تنتفي الحقيقة بانتفاء بعض أجزاء مفهومها فكيف بالكل" (رد المحتار ۱/ ۵۳۴)۔

۴- انقلابِ ماہیت کے مسئلے کے تحت مختلف نجس اشیاء کے مابین کوئی فرق نہیں ہوگا، خواہ وہ نجس العین ہوں یا غیر نجس العین، حنفیہ کے یہاں دونوں کا حکم یکساں ہے، اسی طرح ہر دو کے مختلف اجزاء سب یکساں حکم رکھتے ہیں، مثلاً خنزیر یا گدھا اگر نمک کی کان میں گر کر نمک ہو جائیں تو دونوں کا حکم یکساں ہوگا، اسی طرح ہر دو کے اجزاء بھی پاک قرار پائیں گے: "ولا ملح كان حماراً أو خنزيراً...... لا نقلاب العين به يفتى فإن الملح غير العظم واللحم" (شامی ۱/ ۵۳۴)۔

چنانچہ " فإن الملح غير العظم واللحم" سے پتہ چلتا ہے کہ انقلابِ ماہیت کے بعد جو حکم نجس اشیاء کا ہے، وہی حکم اس کے اجزاء کا بھی ہوگا۔

۵-انقلاب ماہیت کے مختلف اسباب

کسی بھی چیز کی حقیقت کے بدل جانے کے مختلف اسباب ہو سکتے ہیں، جن کو انقلاب ماہیت کے اسباب سے تعبیر کیا جا سکتا ہے، جو حسب ذیل ہیں:

۱-پتھر یا لکڑی کو تراشنا یا چھیلنا

۲-زمین کو اور مٹی کو الٹ پلٹ کر دینا

۳-گوبر اور گندگی کو جلا دینا

۴-ناپاک تیل کا صابون بنا دینا

۵-شراب کو سرکہ بنا دینا

۶-یا سرکہ کا خود بخود شراب بن جانا

۷-شرعی طور پر ذبح کرنا

۸-دباغت دینا

۹-روئی کو دھونا

۱۰-کنویں کا نجس ہونے کہ بعد خشک ہو جانا

۱۱-حلال گوشت جس پر گندگی لگی ہو اس کو پکالینا،

۱۲-کسی بھی چیز کی حقیقت اور عین کا بدل جانا جیسے جاندار وغیرہ کا نمک کی کان وغیرہ میں گر کر نمک بن جانا، کنویں، حوض وغیرہ میں گندگی کا گر کر کیچڑ بن جانا

۱۳-کسی چیز کے بنیادی اوصاف میں تبدیلی واقع ہو جانا جیسے دودھ کا پنیر میں ملا دینا،

یہ تمام انقلابِ ماہیت کے اسباب کے تحت آتے ہیں (ملخصاً عن رد المحتار ۱/ ۵۱۷)۔

۶-ایک شیٔ سے دوسری شیٔ اور دوسری شیٔ سے تیسری شی کا سلسلہ وار نکالنا، گندے پانی

سے اس کی گندگی کے عنصر کو نکالنا، اسی طرح مختلف شرابوں وغیرہ سے کیمیاوی عمل کے ذریعہ اس کی گندگی کے عنصر کو نکالنا اور اس طرح کی جو دیگر اشیاء جو سب کی سب فلٹر اور کشید کے عمل کے تحت آتی ہیں اور اس کی وجہ سے اس کی کیفیت اور خاصیت بدل جاتی ہے، یہ تمام قلبِ ماہیت کے تحت آئیں گی۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے شراب یا نمک وغیرہ ڈال کر اس کو سرکہ بنالیا جائے، یا شیرۂ انگور سے بنی شراب کو اتنا پکایا جائے کہ وہ دوثلث سے زائد خشک ہو جائے، چنانچہ اس کے اندر بھی وہی صورت ہو رہی ہے، جو کشید اور فلٹر کے عمل کی صورت میں اوپر کی صورتوں میں پیش آ رہی تھی، اس لئے ہم ان جزئیات کو مقیس علیہ بنا کر یہ کہہ سکتے ہیں کہ جس طرح شراب کے سرکہ بننے اور خشک ہو جانے کی صورت میں شراب میں انقلاب ماہیت کا تحقق ہو کر وہ پاک ہو گئی، اسی طرح اگر مذکورہ بالا گندی چیزوں میں ایک شئی کو دوسری شئی میں تبدیل کر دیا جائے اور اس کے لئے کچھ کیمیاوی اشیاء استعمال کی جائیں تو اس سے ان چیزوں میں بھی انقلاب ماہیت کا تحقق ہو جائے گا، اور وہ اشیاء بھی پاک ہو جائیں گی (تفصیل کے لئے دیکھئے: تکملۃ فتح الملہم ۳/ ۶۰۰-۶۰۸، رد المحتار ۱/ ۵۱۸)۔

۷- دوائیں وغیرہ مختلف اجزاء وعناصر سے ملا کر تیار کی جاتی ہیں، اگر یہ اجزاء وعناصر نجس ہوں چاہے سیال ہوں یا جامد اور ان کو ملانے کی صورت میں مجموعی شکل وتاثیر تو بدلتی ہو لیکن ہر جزء اپنی جملہ صفات اور خصوصیات کے ساتھ باقی رہتا ہو، تو اس کو انقلاب ماہیت قرار نہیں دیا جا سکتا اور اس کے ذریعہ سے جو چیزیں بنائی جائیں ان پر طہارت کا حکم نہیں لگایا جا سکتا ہے، کیونکہ طہارت کا حکم لگانے کے لئے ضروری ہے کہ نجس اشیاء کا عین اور اس کی ماہیت بدل جائے جو کہ ایک بدیہی بات ہے، اور جب نجس اجزاء اپنے تمام صفات اور خصوصیات کے ساتھ باقی ہوں تو کیونکر ان پر انقلاب ماہیت کا حکم لگایا جائے؟

رہی بات انگریزی دواؤں میں بکثرت ''الکحل'' کے استعمال کی تو اس کے اندر بھی یہی

دیکھا جائے گا کہ وہ الکحل ناپاک چیز سے نکالا گیا ہے، یا پاک چیز سے، اگر وہ ناپاک چیز سے نکالا گیا ہو یعنی جن اجزاء سے شراب بنائی جاتی ہے، ان میں کے نجس اجزاء سے اگر الکحل نکالا جائے اور دواء میں بھی اس کے اجزاء باقی رہے تو اس کو بھی قلب ماہیت نہیں قرار دیا جاسکتا، اور اگر قلب ماہیت ہو جائے تو اس کو پاک قرار دیا جائے گا۔

لیکن چونکہ ''الکحل'' عام طور پر ''اشربہ اربعہ محرمہ'' (یعنی شیرۂ انگور جس کو بالکل پکایا نہ گیا ہو یا وہ شیرۂ انگور جس کو دوثلث کم خشک ہونے تک پکایا گیا ہو یا کھجور اور کشمش کے شیرہ سے بنائی ہوئی وہ شراب جس کو بالکل پکایا نہ گیا ہو) کے علاوہ سے اخذ کیا جاتا ہے (تکملۂ فتح الملہم ۳/ ۵۵۱)۔

اور حنفیہ کے نزدیک چار شرابوں کے علاوہ دیگر شرابوں کو حد سکر سے کم پینا حلال ہے، اور وہ نجس بھی نہیں جیسا کہ ابھی گزرا، اس لئے باوجودیکہ ''الکحل'' شراب کی اصل ہے، لیکن جب وہ نجس اجزاء سے اخذ نہیں کیا جاتا تو پھر دواؤں وغیرہ میں اس کے استعمال کے لئے تبدیلیٔ ماہیت کی سرے سے ضرورت نہیں بلکہ اس کو بلا انقلاب ماہیت بھی استعمال کیا جاسکتا ہے (تکملہ ۳/ ۶۰۱)۔

۸- مردار اور خنزیر کو یا ان کے اجزاء کو صابن وغیرہ بنا کر استعمال کرنا یہ انقلاب ماہیت ہی میں شامل ہے، اور اس طرح قلب ماہیت کے ذریعہ خنزیر وغیرہ کو صابن وغیرہ بنا کر استعمال کرنا درست ہے، اور مغربی ممالک میں جو بسکٹ، ٹوتھ پیسٹ وغیرہ میں مردار کی اور خنزیر وغیرہ کی چربی اور ہڈیاں استعمال کی جاتی ہیں وہ تمام کی تمام قلب ماہیت کے تحت آنے کی وجہ سے حلال اور پاک ہوں گی۔ چنانچہ فقہاء نے خنزیر کے بارے میں تشریح کی ہے کہ اگر وہ نمک بن جائے تو وہ نجس نہیں ہوگا: ''ولا ملح کان حماراً أو خنزیراً'' (أی لا یکون نجساً) (رد المحتار ۱/ ۳۴۴) اور صابن کے سلسلے میں یہ صراحت لکھی ہے: ''ویطھر زیت تنجس بجعله

صابوناً به يفتى للبلوىٰ ...... وعليه يتفرع ما لو وقع إنسان أو كلب في قدر الصابون فصار صابوناً يكونا طاهراً لتبدل الحقيقة" (ردالمحتار ۱/ ۵۱۹)۔

ان عبارتوں میں گرچہ ہر جگہ خنزیر کے جواز کی عبارتیں نہیں ملتیں، لیکن ظاہری بات ہے کہ شریعت نے جو خنزیر کو حرام قرار دیا ہے وہ "نفسِ خنزیر" کے سلسلے میں ہے، نہ کہ "صابن" یا نمک" ہونے کے سلسلے میں، لہذا جس چیز پر حرمت کا حکم لگا تھا، جب وہی مفقود ہے، تو حرمت کا حکم بھی ختم ہو جائے گا۔

۹- مذبوح جانوروں کا خون اگر انقلاب ماہیت کے بعد استعمال کیا جاتا ہے تو وہ درست ہے ورنہ نہیں، کیونکہ "دم مسفوح" نجس العین ہے، "و نار كما لو أحرق موضع الدم من رأس الشاة" (ردالمحتار ۱/ ۵۱۸)۔

۱۰- میتہ غیر مأکول اللحم اور میتہ مأکول اللحم کی جلد (سوائے آدمی اور خنزیر کے) دباغت کی وجہ سے پاک ہو جاتی ہے، اس کے بعد اگر اس کو کھانے کے علاوہ گوند وغیرہ دیگر چیزوں میں استعمال کیا جائے تو یہ درست ہے، لیکن اگر اس کو کھانے کے لئے استعمال کیا جائے، تو حنفیہ کے نزدیک تو بہر حال اس کے جواز کا کوئی قول نہیں ملتا۔

"لكن إذا كان جلد حيوان ميت مأكول اللحم لا يجوز أكله وهو الصحيح" (شامی ۱/ ۲۵۶، طحطاوی علی مراقی الفلاح ر ۹۰)۔

اسی طرح میتہ غیر مأکول اللحم دونوں کی جلد کو دباغت دینے کے بعد کھانے کے جواز کے سلسلے میں کچھ اقوال ملتے ہیں، لیکن وہ غیر مفتی بہ ہیں (تفصیل کے لئے مراجعت کریں: المجموع شرح المہذب ۱/ ۲۲۹، ۲۳۰)۔

ادارۃ القرآن کراچی کی چند اہم اور مفید مطبوعات

اعلاء السنن تالیف: مولانا ظفر احمد عثمانی زیر نگرانی حضرت تھانوی تمام ابواب فقہ سے متعلق احناف کے مستدلات پر مشتمل ۱۹۲۱۰ احادیث احکام کا مجموعہ ۲۲ اجزاء مع الفہارس وترقیم الاحادیث	جامع احادیث الاحکام (متن اعلاء السنن ۲ جلد) تالیف مولانا ظفر احمد عثمانی	الفقہ الحنفی وادلتہ (من القرآن والحدیث) شیخ سعد محمد سعید صاغرجی۔ ۳ جلد اس کتاب میں ابواب فقہ کو نئے اسلوب سے مدلل پیش کیا گیا ہے	شرح الحموی علی الاشباہ والنظائر لابن نجیم (غمز عیون البصائر) ۳ جلدیں کمپوزنگ اور تصحیح شدہ اشاعت
شرح الزیادات للامام محمد شرح للعلامۃ قاضی خان تحقیق ڈاکٹر قاسم اشرف نور ۶ جلد ظاہر الروایہ کی اہم کتاب مکمل اشاعت قاضی خان کی شرح کے ساتھ	جمع الفوائد من جامع الاصول ومجمع الزوائد للعلامۃ محمد بن سلیمان ... مع تخریج احادیث اطراف المنور ... کتب حدیث کا مجموعہ جس میں تکرار اور طویل اسناد نکال کر احادیث کا جامع انتخاب پیش کیا گیا	مجموعہ رسائل لکھنوی علامہ عبدالحی لکھنوی مختلف علمی موضوعات پر نادر و نایاب ۳۶ رسائل کے مجموعہ کی پہلی اشاعت ۶ جلد	مصنف عبدالرزاق علامہ عبدالرزاق الصنعانی ۱۲ جلد مع فہرست
شرح الطیبی علی مشکوٰۃ المصابیح عالم اسلام میں پہلی اشاعت مع الفہارس	الکوکب الدری علی جامع الترمذی ۔ ۴ جلد علامہ گنگوہی	الدیباج شرح صحیح مسلم ابن الحجاج ۶ جلد علامہ سیوطی	انوار المحمود شرح سنن ابی داؤد تقاریر حضرت شیخ الہند حضرت کشمیری و حضرت علامہ شبیر احمد سہارنپوری و حضرت مولانا یحییٰ محمد یحییٰ
الہدایہ (درسی) حاشیہ عبدالحی لکھنوی تخریج: علامہ ... عثمانی عربی ٹائپ پر پہلی بار	کنز الدقائق مع حاشیہ مولانا اعزاز علی عربی ٹائپ پر پہلی بار	المختصر القدوری مع حاشیہ المعتصر الضروری عربی ٹائپ پر پہلی بار	شرح مقامات الحریری للشریشی علامہ شریشی
تسہیل القطبی تصحیح واضافہ مولانا محمد انور بدخشانی	القاموس الفقہی لغۃ واصطلاحا ڈاکٹر سعدی ابو جیب	شرح العینی علی الکنز مع شرح الطائی ۲ جلد	کشف الحقائق شرح کنز الدقائق ۔ ۲ جلد ۔ بحاشیہ شرح الوقایہ علامہ عبدالحکیم افغانی
الفہرس الموضوعی لآیات القرآن الکریم ترتیب الآیات حسب الموضوعات	مکانۃ الامام ابوحنیفہ بین المحدثین ڈاکٹر قاسم حارثی	درس ترمذی ۳ جلد تقاریر علامہ محمد تقی عثمانی ترتیب: رشید اشرف سیفی	جدید فقہی مباحث مولانا مجاہد الاسلام قاسمی ... جدید اسلامی معیشت و تجارت ... اور دیگر موضوعات ... فقہی مباحث

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ: گلشن اقبال کراچی، فون: ۴۹۶۵۸۷۷

جدید فقہی مباحث

اسلام اور امن عالم

بحث وتحقیق

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا

بانی

حضرت مولانا قاضی مفتی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب رحمۃ اللہ علیہ

جلد (۱۹)

ناشر

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی

جملہ حقوق محفوظ ہیں

مجمع الفقہ الاسلامی (الہند) Islamic Fiqh Academy (India)

اجازت نامہ سلسلہ مطبوعات اسلامی فقہ اکیڈمی

محترمی نعیم اشرف نور، فہیم اشرف نور سلمہم اللہ تعالیٰ: السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

دعائے عافیت دارین اللہ تعالیٰ آپ حضرات کی دینی وعلمی خدمات کو قبول فرمائے اور دینی ودنیاوی ترقیات سے نوازیں، آمین۔
اسلامی فقہ اکیڈمی کی جملہ مطبوعات کی پاکستان میں اشاعت وطباعت وتقسیم کے لیے آپ کے ادارے ''ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ'' کو اجازت دی جاتی ہے، اور پاکستان میں یہ حق صرف آپ کے ادارے کو حاصل رہے گا۔ تمام پرسان احوال کو میرا اسلام پہنچادیں۔

والسلام: مجاہد الاسلام قاسمی
صدر اسلامی فقہ اکیڈمی

باہتمام .... نعیم اشرف نور
ناشر .... ادارۃ القرآن گلشن اقبال
کراچی، فون: 021-34965877
اشاعت ۲۰۰۹ء

ڈسٹری بیوٹرز

☆ مکتبۃ القرآن، بنوری ٹاؤن کراچی 021-34856701
مرکز القرآن اردو بازار کراچی 021-32624608

ملنے کے پتے

☆ دارالاشاعت اردو بازار کراچی 021-32631861
☆ بیت القرآن اردو بازار کراچی 021-32630744
☆ ادارۃ المعارف، دارالعلوم کورنگی 021-35032020
☆ مکتبہ معارف القرآن دارالعلوم 021-35031565-6
☆ ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ H-8/1 اسلام آباد
☆ ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور 042-37353255
☆ بیت العلوم نابھہ روڈ پرانی انارکلی لاہور 042-37352483
☆ مکتبہ رحمانیہ لاہور 042-37334228
☆ مکتبہ رشیدیہ سرکی روڈ کوئٹہ 2668657

بسم اللہ الرحمن الرحیم

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمن الرحیم

افتتاحیہ

قرآن مجید نے ایسے خدا کا تصور پیش کیا ہے جو رحمٰن و رحیم اور رؤف و کریم ہے، اور اس نے پیغمبر اسلام حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ کا جن الفاظ میں خاص طور پر تعارف کرایا ہے، وہ یہ ہے کہ آپ کو پوری کائنات کے لئے رحمت بنا کر بھیجا گیا ہے، "وما أرسلناک إلا رحمة للعالمین"۔ اس لئے اسلام کی تمام تعلیمات شفقت و محبت اور حکمت و مصلحت پر مبنی ہیں، اسلام نے نہ صرف اپنوں سے محبت سکھائی ہے بلکہ دشمنوں سے بھی حسن سلوک کا سبق دیا ہے، کیونکہ دراصل یہ دین ہے ہی "دین محبت"، جس میں قدم قدم پر خدا سے محبت، رسول سے محبت، مسلمانوں سے محبت، پوری انسانیت سے محبت، یہاں تک کہ خدا کی تمام مخلوقات سے محبت کی تعلیم دی گئی ہے۔

ایمان کے بعد اس دین میں جو چیز سب سے زیادہ محبوب و مطلوب ہے وہ "عدل" ہے، اور کفر کے بعد جو چیز سب سے زیادہ مذموم اور ناپسندیدہ ہے وہ "ظلم" ہے، اسی لئے بڑی حد تک مسلمانوں نے اپنی قوت و شوکت کے عہد میں اس کا عملی ثبوت دیا ہے اور ظلم و جور سے اپنا دامن بچایا ہے، بلکہ بعض دفعہ سیاسی کشمکش میں ایسا تو ہوا ہے کہ خود مسلمانوں کے ایک گروہ نے

دوسرے گروہ پر زیادتی کی ہے، لیکن اس کی مثال شاذ و نادر ہی ملے گی کہ انہوں نے غیر مسلم رعایا کے ساتھ بدسلوکی کو روا رکھا ہو، اسی لئے ایک زمانہ تک بہت سی غیر مسلم اقلیتیں مسلمان حکومتوں کے زیر سایہ زندگی گذارتی رہی ہیں، اور انہوں نے اس خطہ کو امن و آشتی اور عدل و انصاف کے اعتبار سے اپنے ہم مذہب حکمرانوں سے بھی زیادہ مامون و محفوظ جگہ تصور کیا ہے۔

صلیبی جنگوں کے خاتمہ کے بعد سے مغربی دنیا نے اسلام، امت مسلمہ اور عالم اسلام پر یلغار کی ایک مستقل مہم شروع کر رکھی ہے، یہ مہم بیک وقت سیاسی و استعماری پہلو سے بھی ہے اور فکری اور نظریاتی جہت سے بھی، خلافت عثمانیہ کا سقوط اور مسلم ممالک کی چھوٹی چھوٹی ٹکریوں میں تقسیم عالم اسلام پر سیاسی اعتبار سے ایک ایسی کاری ضرب تھی جس کے زخم سے آج تک امت مسلمہ لہولہان ہے، دوسری طرف مستشرقین اور مغربی مصنفین نے اسلام کے بنیادی افکار، شریعت اسلامیہ کے مآخذ، اسلامی تاریخ، شرعی قوانین اور اسلام سے متعلق ایک ایک چیز کو نشانہ بنایا اور غلط فہمیوں اور پروپگنڈوں کی ایک ایسی طویل و عریض عمارت کھڑی کر دی کہ جن لوگوں نے ان کی کتابوں کے ذریعہ اسلام کو سمجھنے کی کوشش کی، وہ ان کی مغالطہ انگیزیوں کے دام سے نکل نہیں سکے۔

اسرائیل کے قیام اور عالمی سطح پر یہودیوں کے ایک طاقت بن جانے اور عیسائی دنیا کے دل و دماغ پر عملاً ان کے حکمراں ہو جانے کے بعد اسلام اور مسلمانوں کے خلاف ایک ایسی تحریک شروع ہوئی ہے، جو بیک وقت سیاسی بھی ہے اور فکری بھی، جس میں کشور کشائی اور قبضہ گیری بھی ہے اور مظلوم کو ظالم ثابت کرنے اور اخلاقی سطح پر انہیں ذلیل و رسوا کر دینے کی سازش بھی، چنانچہ اس وقت صورتحال یہ ہے کہ امریکہ اور اس کے اتحادی پہلے تو مسلمانوں اور بالواسطہ اسلام پر دہشت گردی کا الزام لگاتے ہیں، پھر باری باری مختلف مسلم ملکوں کو متعین طور پر نشانہ بنا کر حملہ کرتے ہیں، وہاں قتل و خون کا بازار بھی گرم ہوتا ہے، بڑے پیمانے پر انسانی حقوق بھی تلف

کئے جاتے ہیں اور انہیں کو ظالم اور دہشت گرد بھی قرار دیا جاتا ہے، اسرائیل اب تک کئی بار قتل عام کا مرتکب ہو چکا ہے، لیکن اسے یہودی دہشت گرد نہیں کہا جاتا، سربوں نے بوسنیا کے مسلمانوں پر ایسے مظالم روا رکھے ہیں کہ شاید درندے بھی انہیں دیکھ کر شرمسار ہوئے ہوں گے، لیکن انہیں عیسائی یا سرب دہشت گرد نہیں کہا جاتا، لیکن فلسطینی اگر ظلم کے خلاف آواز اٹھائیں توپ کے گولوں کے مقابلہ میں پتھر پھینکیں اور ہولناک میزائلوں کے جواب میں غلیل استعمال کریں تو وہ دہشت گرد کہے جاتے ہیں۔

انسانی فطرت یہی ہے کہ ردعمل میں بعض دفعہ قانون کے حدود ٹوٹ جاتے ہیں، اس لئے ایسے واقعات بھی سامنے آتے ہیں کہ بعض دفعہ اور بعض علاقوں میں انتقامی اور جوابی کارروائی میں شریعت کی مقرر کردہ حدوں سے تجاوز ہو جاتا ہے، مسلمان خواہ کتنے بھی دشوار حال میں ہوں وہ بہر حال خیر امت ہیں اور ان کی حیثیت انسانیت کے لئے داعی و ہادی اور رہبر و رہنما کی ہے، اس لئے انہیں ایک طرف مغرب کے پروپگنڈہ کا جواب دینا ہے، اور اسلام کی حقیقی تعلیمات بھی لوگوں کے سامنے پیش کرنی ہیں اور دوسری طرف مشکل اور صبر آزما حالات میں بھی اپنے آپ کو اسلامی تعلیمات پر ثابت قدم رکھنا اور عملی طور پر اسلامی اخلاق کی تصویر دنیا کے سامنے پیش کرنا ہے۔

اسی پس منظر میں اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کے چودہویں فقہی سمینار کے موضوعات میں ایک اہم موضوع ''اسلام اور امن عالم'' رکھا گیا تھا، جس میں اسلامی نقطۂ نظر سے دہشت گردی کی حقیقت، ریاستی اور عوامی دہشت گردی، ردعمل اور احتجاج کے سلسلے میں شرعی حدود، مدافعت کا حکم اور اس سلسلے میں شرعی اصول، نیز دہشت گردی کے تدارک کے لئے اسلامی تعلیمات جیسے اہم مسائل پر اہل علم کو بحث کی دعوت دی گئی تھی، بحمد اللہ دار العلوم سبیل السلام حیدرآباد میں منعقد ہونے والے اس سمینار میں علماء اور ارباب افتاء کے ۵۴ مقالات آئے،

ہندو بیرون ہند سے ۲۴۰ فضلاء شریک ہوئے، اور کافی غور وفکر اور بحث ومناقشہ کے بعد باتفاق رائے تجاویز منظور کی گئیں۔

یہ مجموعہ انہیں علمی کاوشوں پر مشتمل ہے، جس میں سمینار کے لئے جاری ہونے والے سوالنامہ اور منظور ہونے والی تجاویز پہلے ذکر کی گئی ہیں۔ کیونکہ یہی اصل میں سمینار کا متفقہ فیصلہ اور غور وفکر کا خلاصہ ہے، سمینار میں جو مقالات آئے ہیں، جناب مولانا ہشام الحق ندوی (رفیق شعبہ علمی، اسلامک فقہ اکیڈمی) کے قلم سے ان کی جامع تلخیص ہے، اور سمینار میں عارضین کی جانب سے پیش کی جانے والی بحثیں بھی شامل رکھی گئی ہیں، کیونکہ یہ تمام مقالات کا خلاصہ اور عطر ہیں، اس کے بعد سمینار میں آنے والی تحریروں کو تین حصوں میں تقسیم کیا گیا۔ پہلے تحریری آراء ہیں۔ دوسرے تفصیلی مقالات ہیں۔ تیسرے نسبتاً مختصر تحریریں ہیں، اخیر میں سمینار میں ہونے والے مناقشہ کی تفصیلات ہیں۔ محب عزیزی مولانا صفدر علی ندوی (رفیق شعبہ علمی) نے اس مجموعہ کو بڑی محنت کے ساتھ ایڈٹ کیا ہے، عربی عبارتوں کے ترجمے کئے گئے ہیں، بعض مقالات سے غیر متعلق بحثیں حذف کردی گئی ہیں اور اس طرح یہ مجموعہ قارئین کی خدمت میں پیش ہے۔

امید ہے کہ فقہی سمیناروں کے مقالات کے دوسرے مجموعوں کی طرح اس کو بھی اہل علم اور اصحاب ذوق کی پذیرائی حاصل ہوگی، اور اس کے ذریعہ جہاں اس مسئلہ سے متعلق شرعی موقف کی مدلل اور متوازن وضاحت ہوگی، وہیں اسلام کے بارے میں مثبت طور پر بہت سی غلط فہمیوں کا ازالہ بھی ہو سکے گا، واللہ ہو المستعان۔

خالد سیف اللہ رحمانی

(خادم اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا، دہلی)

سوالنامہ:

اسلام اور امن عالم

اسلام امن و آشتی اور صلح و سلامتی کا مذہب ہے، اس نے انسانی زندگی کی حرمت کو اتنی اہمیت دی ہے کہ ایک شخص کے قتل کو پوری انسانیت کے قتل کے مترادف قرار دیا ہے، اور اگر کسی مسلمان ملک میں غیر مسلم اقلیت آباد ہو تو اس کی جان و مال اور عزت و آبرو کے تحفظ کا پورا لحاظ رکھا گیا ہے، نیز نجی زندگی سے متعلق معاملات میں انہیں اپنے مذہب پر چلنے کی آزادی دی گئی ہے، اس نے نہ صرف ظلم و تعدی سے روکا ہے بلکہ ظلم کے جواب میں بھی دوسرے فریق کے بارے میں حد انصاف سے متجاوز ہو جانے کو ناپسند کیا ہے اور انتقام کے لئے بھی مہذب اور عادلانہ اصول و قواعد مقرر کئے ہیں۔

لیکن بدقسمتی سے زیادہ تر اسلام کے خلاف پروپگنڈہ کی نیت سے اور کسی قدر غلط فہمیوں کی بنا پر اس وقت عالمی سطح پر اسلام اور مسلمانوں کو دہشت گردی سے جوڑ دیا گیا ہے اور اس جھوٹ کو اس قدر دہرایا گیا ہے کہ اب ایک طبقہ اسلام اور دہشت گردی کو مترادف سمجھنے لگا ہے، ان حالات میں علماء، فقہاء اور ارباب افتاء کی ذمہ داری ہے کہ دہشت گردی کے بارے میں اسلامی نقطۂ نظر کو واضح کریں اور اسلام نے امن، صلح، عدل، مذہبی رواداری اور غیر مسلم بھائیوں کے ساتھ حسن سلوک کی جو ہدایات دی ہیں، ان کو واضح کریں، تاکہ لوگوں کے سامنے اسلام کی حقیقی اور سچی تصویر آسکے۔

اس پس منظر میں درج ذیل سوالات آپ کی خدمت میں پیش ہیں:

۱- اسلامی نقطۂ نظر سے دہشت گردی کی تعریف اور حقیقت کیا ہے؟

۲- یہ ایک حقیقت ہے کہ بعض اوقات حکومتیں اپنے ملک میں بسنے والے تمام طبقات کے ساتھ عدل و مساوات کا سلوک نہیں کرتیں، بلکہ بعض طبقات کے ساتھ سیاسی و معاشی ناانصافی روا رکھی جاتی ہے، اور کبھی تو ان کے جان و مال کے تحفظ میں بھی دانستہ کوتاہی سے کام لیا جاتا ہے یا سرکاری سطح پر ایسی تدبیریں کی جاتی ہیں کہ وہ طبقہ جانی و مالی نقصان سے دوچار ہو تو کیا حکومتوں کے اس غیر منصفانہ اور ظالمانہ رویہ پر بھی دہشت گردی کا اطلاق ہوگا؟

۳- اگر کسی گروہ یا طبقہ کے ساتھ ناانصافی روا رکھی جاتی ہے تو اس پر احتجاج اور ردعمل کا اظہار جائز ہے یا واجب؟ اس پر روشنی ڈالتے ہوئے اس بات کو بھی ملحوظ رکھا جائے کہ کیا مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا بھی دہشت گردی کے دائرہ میں آتا ہے؟

۴- اگر ایک طبقہ کی طرف سے ظلم و زیادتی ہو جس میں اس طبقہ کے کچھ افراد شریک ہوں تو کیا مظلوموں کو ظلم کرنے والے گروہ کے ان لوگوں سے بدلہ لینا جائز ہے جو بے قصور ہوں اور جو خود اس ظلم میں شامل نہ ہوں؟

۵- جہاں بھی دہشت گردی پیدا ہوتی ہے وہاں اس کے کچھ بنیادی اسباب و محرکات ہوتے ہیں، جیسے کسی گروہ کے ساتھ معاشی یا سیاسی ناانصافی، یا کسی گروہ کے اندر طاقت و قوت کے ذریعہ حکومت اور معاشی وسائل پر تسلط حاصل کر لینے کی خواہش، ان اسباب کے تدارک کے لئے اسلام کیا ہدایات دیتا ہے؟

۶- اگر کسی گروہ یا فرد کی جان و مال یا عزت و آبرو پر حملہ کیا جائے تو اس کے دفاع کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ حتی المقدور مدافعت واجب ہے، مباح ہے یا مستحب؟ نیز حق مدافعت کے حدود کیا ہیں؟

فیصلے:

اسلام اور امن عالم

۱- تشدد کا ہر وہ عمل جس کے ذریعہ کسی فرد یا جماعت کو کسی شرعی جواز کے بغیر خوف و ہراس میں مبتلا کیا جائے یا اس کی جان و مال، عزت و آبرو، وطن و دین اور عقیدے کو خطرے سے دو چار کیا جائے دہشت گردی ہے، خواہ یہ عمل کسی فرد کی طرف سے ہو یا جماعت و حکومت کی طرف سے۔

۲- کسی بھی حکومت و ریاست کی طرف سے ایسی تدبیریں اختیار کرنا جن سے کسی فرد اور جماعت کو اس کے واجبی حقوق سے محروم کیا جائے، یا ان کو کسی طرح کا نقصان پہنچایا جائے دہشت گردی میں داخل ہے۔

۳- (الف) کسی بھی طرح کی ناانصافی کے خلاف مناسب اور مؤثر طریقہ پر آواز کا اٹھانا مظلوم کا ایک حق ہے۔

ب- مظلوم کی طرف سے ظلم کا دفاع دہشت گردی نہیں ہے۔

۴- ظلم کرنے والوں کا تعلق جس طبقہ اور گروہ سے ہو، اس کا بے قصور افراد سے ظلم کا بدلہ لینا جائز نہیں ہے۔

۵- دہشت گردی کے سد باب کی صورت یہ ہے کہ تمام لوگوں کو مساوی طریقہ پر عدل

وانصاف فراہم کیا جائے، انسانی حقوق کا مکمل احترام، جان و مال اور آبرو کا مکمل تحفظ کیا جائے، نسلی، قبائلی، مذہبی اور لسانی امتیازات کا لحاظ کئے بغیر تمام انسانوں کو باعزت زندگی گذارنے کا موقع دیا جائے۔

۶ - کسی کی جان و مال اور عزت وآبرو پر حملے کی صورت میں اس کو مدافعت کرنے کا پورا حق حاصل ہے۔

✧ ✧ ✧

تلخیص مقالات:

اسلام اور امن عالم

تلخیص: مولانا محمد ہشام الحق ندوی

سوال نمبر ۱:

اسلامی نقطہ نظر سے دہشت گردی کی تعریف اور حقیقت کیا ہے؟

مقالہ نگار حضرات نے متعدد عربی، اردو لغات، فقہ اسلامی کے مستند مآخذ اور عصر حاضر کے بعض انگریزی اور اردو علمی مراجع سے استفادہ کرتے ہوئے اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کی ہے۔ بعض مقالہ نگار حضرات نے موضوع سے متعلق کچھ نئی بحثیں بھی چھیڑی ہیں، مثلاً یہ کہ دہشت گردی کے پیدا ہونے کے اسباب کیا ہیں؟ اسلامی نقطہ نظر سے انسداد دہشت گردی کی تدابیر کیا ہیں؟ کن امور پر دہشت گردی کا اطلاق ہوگا اور کن پر نہیں ہوگا؟ دہشت گردی اور جہاد، اور دہشت گردی اور آزادی کی لڑائی میں کیا فرق ہے؟

بعض حضرات نے دہشت گردی کی مغربی اور امریکی تعریفات بھی ذکر کی ہیں اور ان کا علمی جائزہ بھی لیا ہے۔ مقالہ نگار حضرات کا عام احساس یہ ہے کہ مسلمانوں کو مغربی میڈیا اور مغربی طاقتوں کی پیدا کردہ اس بدنام زمانہ اصطلاح سے مرعوب ہونے کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں اور یہ کہ امریکہ، عالمی صہیونیت اور یوروپی ممالک کے تصورات کے برعکس ہمیں قرآن وسنت اور اسلامی مصادر کی روشنی میں اس کی تعریف اور اس کے صحیح تصور پر غور کرنا چاہئے۔ (ملاحظہ ہو: مقالہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی (دمشق)، شیخ محمد علی تسخیری (ایران)، سید خورشید حسن رضوی، مولانا سید محمد

ذاکرحسین شاہ سیالوی (رکن اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان) مولانا محی الدین غازی فلاحی، مولانا اسعد قاسم سنبھلی وغیرہ)۔

اس سلسلے میں شیخ محمد علی تسخیری نے مندرجہ ذیل چار نکات پر زور دیا ہے:

اول: سب سے پہلے اسلامی مصادر کی طرف رجوع کیا جائے تاکہ تبدیلیوں کا سبب بننے والے بلند مقاصد کو ذہن میں رکھا جا سکے اور ان اصولوں کا علم حاصل ہو سکے جنہیں اسلام ان اغراض ومقاصد کے انسانی پہلوؤں کی اساس قرار دیتا ہے اور بالفاظ دیگر ان کو مسائل کے حل میں معیار بنایا جا سکے۔

دوم: محدود مفادات کی آمیزش سے پاک اصل انسانی فطرت کا استقراء کیا جائے تاکہ ایسے انسانی اصولوں کی تلاش کی جا سکے جنہیں عمومی انسانی معیار کے طور پر بین الاقوامی سطح پر پیش کیا جا سکے اور ہمارے نتائج تحقیق بین الاقوامی سطح کے مختلف میدانوں پر حاوی ہوں اور عمومی عملی نقشہ کار کی تشکیل کے لئے موزوں ہوں۔

سوم: مذکورہ انسانی اور اسلامی مبادیات کی روشنی میں ایسی عمومی تعریف اخذ کی جائے جو جامع یعنی دہشت گردی کے حقیقی عناصر کو محیط ہو اور مانع یعنی دہشت گردی کے مزعومہ مصداقات کو اپنے دائرہ میں درآنے سے روکنے والی ہو تاکہ بلند اور پاکیزہ اصولوں کو اس نام سے موسوم نہ کیا جا سکے۔

چہارم: اس کے بعد ہمیں دہشت گردی کے ان ماڈل تصورات کا جائزہ لینا چاہئے جو قومی اور بین الاقوامی سطحوں پر رائج کئے جا رہے ہیں۔ ہمیں نتائج واثرات کی روشنی میں ان کی تحقیق کرنی چاہئے پھر پوری دقت نظر کے ساتھ ان پر مناسب حکم لگانا چاہئے تاکہ کسی قسم کا التباس یا ابہام نہ رہ جائے اور ہر عمل کی حقیقی حیثیت متعین ہو جائے۔

شیخ محمد علی تسخیری، مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا محی الدین غازی فلاحی، مولانا

قمر الزماں ندوی، مولانا مجیب الرحمٰن عتیق سنبھلی ندوی، مولانا محمد شمس الدین، مفتی حبیب اللہ قاسمی اور مولانا ابراہیم گجیا فلاحی نے مغرب پر اس بات کے لئے سخت تنقید کی ہے کہ وہ اب تک اس اصطلاح کی کوئی جامع تعریف نہ کر سکا، نہ اقوام متحدہ کی زیر نگرانی دنیا کے بڑے بڑے ممالک دہشت گردی کی کسی جامع تعریف پر آج تک اتفاق کر سکے (الارہاب الدولي ڈاکٹر عزیز شکری، صفحہ ۱۱، مقالہ شیخ محمد علی تسخیری)۔

عمومی تعریف:

مولانا مبارک حسین ندوی اور مولانا محی الدین غازی فلاحی نے ''انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا'' کے حوالہ سے دہشت گردی کی مندرجہ ذیل تعریف نقل کی ہے:

"A systematic use of terror or unpredictable violence against Governments, Publics or individuals to attain a political objective"

(دہشت گردی سیاسی مقاصد کے حصول کی خاطر دہشت یا غیر متوقع تشدد کا منظم استعمال ہے، خواہ وہ حکومتوں کے خلاف ہو، عوام کے خلاف ہو یا افراد کے خلاف ہو)۔

مولانا محی الدین غازی فلاحی نے اس تعریف کو ناقص قرار دیا ہے، کیونکہ ان کے بقول اس تعریف کی رو سے اپنے غصب شدہ حقوق بشمول آزادی کے حصول کے لئے جدوجہد دہشت گردی قرار پاتی ہے اور اس کے برعکس حکومتوں کا اپنے ملک کے بعض طبقات پر ظلم کرنا اور طاقتور ملکوں کا کمزور ملکوں پر ظلم کرنا دہشت گردی نہیں قرار پاتا ہے۔

مولانا مجیب الرحمٰن عتیق سنبھلی ندوی اور مولانا مبارک حسین ندوی کے بقول انڈین نیشنل سیکورٹی ایکٹ ۱۹۸۶ء میں دہشت گردی میں ملوث شخص کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے:

''دہشت گرد ایسا شخص ہے جو کسی قانون کے ذریعہ قائم شدہ حکومت کو مرعوب و معطل کرنے کی غرض سے یا عوام یا ان کے ایک طبقہ میں خوف و ہراس پیدا کرنے کے لئے بم،

ڈائنامائٹ یا آتش گیر اشیاء یا پھٹ پڑنے والی اشیاء یا گولی چلانے والے ہتھیار یا دوسرے قاتلانہ ہتھیار، زہریلی گیس یا دیگر خطرناک وتباہ کن مادہ کا اس طرح استعمال کرتا ہے جو کسی کے زخمی ہونے یا مال واسباب کی تباہی یا قومی زندگی کی ضروریات کی ترسیل کے نظام کو درہم برہم کرنے کا ذریعہ ہے (Countering Terrorism": Mr. D.P. Sharma)۔

مولانا مجیب الرحمٰن عتیق سنبھلی نے F.B.I اور امریکن کانگریس کی طرف سے کی گئی دہشت گردی کی مندرجہ ذیل تعریفات بھی بالترتیب ذکر کی ہیں:

الف-"إنه استعمال أو التهديد باستعمال غير مشروع للعنف ضد أشخاص أو ممتلكات لتخويف أو إجبار حكومة أو المدنيين كلهم أو بعضهم لتحقيق أهداف سياسية أو اجتماعية" (بعض سیاسی و اجتماعی مقاصد کے حصول کے پیش نظر پورے سماج یا کچھ لوگوں پر یا کسی حکومت پر دباؤ ڈالنے یا دہشت پیدا کرنے کے لئے کچھ افراد یا اموال و جائداد کے خلاف غیر قانونی تشدد کا استعمال یا استعمال کی دھمکی کا نام دہشت گردی ہے)۔

ب-"إنه عنف واقع عن قصد وترويع وبدوافع سياسية تستهدف به منظمات وطنية صغيرة أو عملاء سريون جماعة غير محاربة يقصد منه في الغالب التأثير على مستمعين أو مشاهدين" (دہشت گردی ایک ایسا تشدد ہے جو بالارادہ اور سیاسی محرکات کی بنا پر دہشت پھیلانے کے لئے کیا جاتا ہے، اس کے ذریعہ ملکی سطح کے چھوٹے چھوٹے گروپس یا خفیہ ایجنٹس کسی غیر عسکری گروپ کو نشانہ بناتے ہیں۔ اس تشدد کا مقصد عموماً سننے والوں یا دیکھنے والوں پر اثر انداز ہونا ہوتا ہے) (الارہاب تعریفہ ومسبباتہ ص ۶، ڈاکٹر جعفر ادریس)۔

مولانا ابرار خاں ندوی نے سابق اسرائیلی وزیر اعظم بنجامین نیتن یاہو کی طرف سے کی گئی دہشت گردی کی مندرجہ ذیل تعریف نقل کی ہے:

''الإرهاب هو استخدام العنف الإرهابي ضد دولة معينة بواسطة دولة أخرى تستغل الإرهابيين لشن حرب من الأفراد ، كبديل للحرب التقليدية، وأحياناً يأتي الإرهاب من حركة أجنبية تتمتع بتأييد دولة مستقلة تسمح وتشجع نمو هذه الحركات على أرضها'' (دہشت گردی وہ دہشت گردانہ تشدد ہے جسے کسی مخصوص حکومت کے خلاف کسی دوسری حکومت کے واسطے سے جو دہشت گردوں کو پناہ دیتی ہو، روایتی جنگ کے متبادل کے طور پر افراد کی طرف سے جنگ چھیڑنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ اور کبھی دہشت گردی کسی غیر ملکی تحریک کے ذریعہ ہوتی ہے جس کی پشت پناہی کوئی آزاد وخود مختار حکومت کرتی ہے جو اپنی سرزمین پر ان تحریکات کو پروان چڑھنے کی اجازت دیتی ہے اور اس کی حوصلہ افزائی کرتی ہے) (استئصال الإرهاب ص ۵۵ بحوالہ رسالۃ الإخوان ۱۳/۹/۲۰۰۲ء)۔

اس تعریف کو نقل کرنے کے بعد انہوں نے اس پر یہ تبصرہ کیا ہے کہ اس تعریف کی رو سے وہ تمام عرب اور مسلم ممالک جو مظلوم فلسطینیوں کی مالی، سیاسی اور اخلاقی حمایت کرتے ہیں، اسی طرح آزادی فلسطین کے لئے جدوجہد کرنے والی تحریکات اسلامی جیسے حزب اللہ اور حماس یہ سب دہشت گرد ہیں۔ ان کے بقول اسی کتاب میں پوری مسلم دنیا اور اس کی مسلم جماعتوں کو دہشت گردی کا سرچشمہ قرار دیا گیا ہے۔

مولانا ابرار خاں ندوی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا محی الدین غازی فلاحی اور مولانا مجیب الرحمٰن عتیق سنبھلی ندوی کا خیال یہ ہے کہ مغرب کی طرف سے کی گئی دہشت گردی کی اس قسم کی تعریفات دراصل مغربی ممالک کے تعصب، ان کے جغرافیائی ونسلی امتیازات اور ان کے سیاسی مفادات کی آئینہ دار ہیں۔

شیخ محمد علی تسخیری نے دہشت گردی کی تعریف پر گفتگو کرتے ہوئے شمید نامی محقق کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس نے اس اصطلاح کی ایک سو نو تعریفات درج کی ہیں اور انہوں نے بطور مثال ایک قدرے تفصیلی تعریف نقل کر کے اسے لغو قرار دیا ہے (دیکھئے: الارہاب السیاسی، ۱-۲)۔

شیخ موصوف نے جنکنیز نامی اسکالر کی طرف منسوب یہ تعریف بھی درج کی ہے کہ دہشت گردی وہ کارروائی ہے جسے برے لوگ انجام دیتے ہیں!! اس تعریف پر تنقید کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ آخر نیک و بد اور بہتر اور بدتر کی تعیین کیسے ہوگی؟ کیا موجودہ دور کے وہ جابر و طاقتور حکمراں اس کا مصداق نہیں ہیں جو زبردستی انسانوں کی تقدیر کے مالک بن بیٹھے ہیں اور جن میں سرفہرست آج امریکہ ہے؟

اس کے بعد شیخ نے استاذ بسیونی کی مندرجہ ذیل تعریف بھی نقل کی ہے:

"إنه استراتيجية عنف محرم دوليا تحفزها بواعث عقائدية، وتتوخى إحداث عنف مرعب داخل شريحة خاصة من مجتمع معين لتحقيق الوصول إلى السلطة أو للقيام بدعاية لمطلب أو لمظلمة بغض النظر عما إذا كان مقترفو العنف يعملون من أجل أنفسهم ونيابةً عنها أم نيابةً عن دولة من الدول" (دہشت گردی بین الاقوامی قانون کے مطابق ناجائز تشدد کی ایسی حکمت عملی کا نام ہے جس کے پس پردہ اعتقادی اسباب کارفرما ہوتے ہیں۔ اس میں ایک متعین سماج کے ایک خاص طبقہ میں خوفناک تشدد پیدا کرنا پیش نظر ہوتا ہے تا کہ اقتدار تک پہنچا جا سکے یا کسی مقصد کی خاطر یا کسی حق تلفی کے خلاف پروپگنڈہ کیا جا سکے، اس سے قطع نظر کہ تشدد کا ارتکاب کرنے والے یہ تشدد اپنے لئے اور اپنی ذات کی طرف سے کر رہے ہوں یا کسی ملک کی طرف سے) (حوالہ الارہاب الدولی، ص ۱۶)۔

شیخ کا خیال ہے کہ استاذ بسیونی اگرچہ ایک ماہر قانون ہیں اور ۱۹۸۸ء میں ویانا میں

منعقد ہونے والی ماہرین قانون کی کانفرنس میں اگرچہ اس تعریف کو تسلیم کرلیا گیا تھا مگر پھر بھی '' ان کی تعریف میں بعض نقائص رہ گئے ہیں جن میں قابل ذکر نقص یہ ہے کہ انہوں نے اپنی اس تعریف میں ساری توجہ انفرادی دہشت گردی پر مرکوز کردی ہے۔ اس تعریف کا دوسرا نقص یہ ہے کہ یہ جامع نہیں ہے۔ شیخ موصوف کے بقول استاذ شکری نے ملکی قوانین جیسے فرانس اور شام کے قوانین میں نیز بین الاقوامی قانون میں اس اصطلاح کی تطبیقات کا جائزہ لیا تو انہوں نے اسے نامکمل پایا (دیکھئے: الإرہاب الدولی: باب اول)۔

ارھاب کا معنی و مفھوم:

مقالہ نگار حضرات نے دہشت گردی کی اسلامی نقطہ نظر سے تعریف کے ضمن میں لفظ ''اِرہاب'' کے مفہوم اور معنی میں اس سے قریب تر الفاظ پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ چنانچہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی اور مولانا ابرار خاں ندوی نے لفظ ''اِرہاب'' کے لغوی معنی خوف و دہشت پیدا کرنا اور رعب پھیلانا ذکر کئے ہیں۔ مولانا مبارک حسین ندوی کے بقول علامہ راغب اصفہانی نے اِرہاب کے معنی "مخافة مع تحرز واضطراب" یعنی احتیاط اور بے چینی کے ساتھ خوف وہراس، بیان کئے ہیں (مفردات القرآن رص ۲۶۳)۔ مجدالدین فیروز آبادی نے اس کے معنی "أخافه و توعده" یعنی ڈرانا اور دھمکانا ذکر کئے ہیں (القاموس المحیط رص ۸۱۷)۔ اور صاحب تاج العروس نے اس کے معنی ''الإزعاج والإخافة'' یعنی پریشان کرنا اور ڈرانا لکھے ہیں۔ ان کے بقول عیسائی مستشرق الیاس انطوان نے ''القاموس العصری'' میں اسے "Terrorism" سے تعبیر کیا ہے۔ مولانا خورشید احمد اعظمی نے ''اِرہاب'' بمعنی دہشت گردی کے لئے جبران مسعود کی کتاب ''الرائد'' ۱ر ۸۸ کا حوالہ دیا ہے۔ اِرہاب کے ایک معنی "Terrorism" کا ذکر مولانا مجیب الرحمن عتیق سنبھلی ندوی نے بھی کیا ہے۔ ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی، مولانا محی الدین غازی

فلاحی اور مولانا مجیب الرحمن عتیق سنبھلی ندوی کے نزدیک لفظ ''إرہاب'' دہشت گردی کا متبادل نہیں ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے اس لفظ کا ترجمہ ''دہشت آفرینی'' کیا ہے اور مولانا مجیب الرحمن عتیق سنبھلی ندوی نے دہشت گردی کا متبادل ''عدوان'' کو قرار دیا ہے، انہوں نے یہ رائے بھی ظاہر کی ہے کہ موجودہ دور میں مغربی میڈیا کی رائج کردہ اصطلاح دہشت گردی اپنی فطرت اور حقیقت کے لحاظ سے قریب قریب وہی چیز ہے جسے قدیم علماء سیاسیات نے ''استبداد''، ''استعباد''، ''اعتساف''، ''تسلط'' اور ''تحکم'' کے الفاظ سے تعبیر کیا ہے جن کی ضد ''شرع مصون''، ''حقوق محترمة'' اور حیاۃ طیبة'' کے الفاظ ہیں (ملاحظہ ہو: طبائع الاستبداد ص ۱۰)۔

ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی، مولانا محی الدین غازی فلاحی، مولانا سید امیر حسین گیلانی (رکن اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان)، قاضی محمد ہارون مینگل (رکن اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان)، مولانا حفیظ الرحمن عمری، مفتی انور علی اعظمی، مولانا سعید الرحمن فاروقی اور مولانا ابوالعاص وحیدی وغیرہ کے نزدیک دہشت گردی فساد فی الأرض ہی کی ایک صورت ہے اور اسلام اس پر اسی کے ضمن میں بحث کرتا ہے۔ مولانا ابوالقاسم عبد العظیم لکھتے ہیں کہ دہشت گردی کے مفہوم کی تعیین میں قرآن میں مذکور فساد کے علاوہ ''بغیاً وعدواً'' کی تعبیر بھی معاون ہوگی۔ شیخ محمد علی تسخیری نے دہشت گردی کے مفہوم کی تعیین میں اسلام کے احکام جنگ، احکام سرقہ، قتل، حرابہ، ''فتک''، ''غیلہ''، ''ائتمار'' سے بھی مدد لی ہے۔ مولانا محی الدین غازی فلاحی نے اس ضمن میں لفظ إرہاب کے قرآنی استعمالات پر غور کرنے کی ضرورت کا اظہار کیا ہے۔ مولانا مبارک حسین ندوی نے لفظ إرہاب کی لغوی تشریح کے ضمن میں لکھا ہے کہ قرآن کریم میں لفظ ''رہب'' سے مشتق تقریباً چھ الفاظ مختلف مقامات پر آئے ہیں:

سورۂ حشر میں ہے: ''لأنتم أشد رهبة''، سورۂ قصص میں ہے: ''جناحک من الرهب''، سورۂ نساء میں ہے: ''يدعوننا رغباً ورهباً''، سورۂ انفال میں ہے: ''ترهبون به

عدو الله"(اس آیت کا ذکر تقریباً تمام مقالہ نگاروں نے کیا ہے)۔سورۂ اعراف میں ہے:"واسترھبوھم"،سورۂ توبہ میں ہے:"وإياي فارھبون"۔مولانا موصوف کے بقول مجموعی طور پر ہر جگہ اس کا مفہوم ڈرنا اور ڈرانا ہی ہے۔ڈاکٹر وہبہ زحیلی ،ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مفتی عبدالرحیم قاسمی اور مولانا مجیب الرحمٰن عتیق سنبھلی ندوی نے سورۂ انفال میں مذکور"ترھبون به عدو الله" کو ایک عسکری حکمت عملی، دفاعی پوزیشن اور دشمن کو جارحیت سے باز رکھنے کی کوشش سے تعبیر کیا ہے اور اسے ایک معقول اور فطری انسانی تدبیر قرار دیا ہے۔سید خورشید حسن رضوی نے"اِرہاب" کو اسلام کی خارجی حکمت عملی کا ایک لازمی جز قرار دیا ہے۔

اسلامی تعریف:

بیشتر مقالہ نگار حضرات کے نزدیک دہشت گردی سے مراد فتنہ وفساد کی وہ تمام شکلیں ہیں جن کے ذریعہ کسی ایک فرد یا ایک طبقہ میں خوف وہراس پیدا کر کے اس کی جان ومال، عزت وآبرو، وطن، دین اور عقیدہ کو خطرہ سے دوچار کیا جائے، خواہ یہ عمل کوئی ایک شخص کرے یا ایک جماعت یا ایک حکومت کرے(دیکھئے: مقالہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی ،مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا برہان الدین سنبھلی، ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی، مولانا عبدالرشید قاسمی، مولانا تنظیم عالم قاسمی، مولانا محمد ارشد مدنی، مولانا سعید الرحمٰن فاروقی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مولانا ظفر عالم ندوی وغیرہ)۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے دہشت گردی کی مذکورہ نوعیت کو الٰہی شرائع، عقل ومنطق اور بین الاقوامی انسانی قانون سے متصادم عمل قرار دیا ہے۔وہ یہ بھی تحریر فرماتے ہیں کہ دہشت گردی اپنے محرکات، مناہج اور مقاصد میں ایک ناجائز عمل ہے اور جہاد ومقاومت کا ضابطہ قرآن وسنت نے اسی کے سدباب کے لئے وضع کیا ہے۔اس رائے کی تائید میں انہوں نے مندرجہ ذیل دلائل دیئے ہیں:

۱-اللہ تعالی کا ارشاد ہے:"وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم" (سورۂ انفال/۶۰)(فساد اور فتنہ کی بیخ کنی کے لئے جہاد وقتال کی مشروعیت پر بیشتر مقالہ نگار حضرات نے اس آیت سے استدلال کیا ہے)۔

۲-قرآن میں ہے:"وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين" (سورۂ بقرہ/۱۹۰)(اس آیت سے مولانا محمد ارشد مدنی، مولانا سعید الرحمن فاروقی اور مولانا تنظیم عالم قاسمی نے بھی استدلال کیا ہے)۔

۳-حدیث نبوی ہے:"لا يحل لمسلم أن يروع مسلما" (مسند احمد، سنن ابی داؤد، طبرانی)(کسی مسلمان کے لئے دوسرے مسلمان کو خوف زدہ کرنا جائز نہیں ہے) یعنی اگرچہ وہ مذاق ہی کیوں نہ کر رہا ہو، مثال کے طور پر اس کا تلوار، لوہے یا اژدہے سے اس کی طرف اشارہ کرنا یا اس کا سامان لے لینا جس کو وہ اپنے پاس موجود نہ پا کر گھبرا جائے۔

۴-"المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده" (فیض القدیر ۶/ ۲۴۷)(مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور جس کے ہاتھ سے مسلمان محفوظ رہیں)۔ ڈاکٹر صاحب کی رائے یہ ہے کہ یہ دو حدیثیں مسلمان اور غیر مسلم سب کے لئے عام ہیں۔ کیونکہ مسلم و کافر میں سے ہر ایک انسان ہے جس کو اللہ نے مکرم بنایا ہے اور اس کی جان، دین، عقل، آبرو اور مال کو محفوظ قرار دیا ہے، نیز اس لئے کہ اسلام نے دین و مذہب کی تفریق کے بغیر ہر انسان کے حقوق کو تحفظ عطا فرمایا ہے اور کسی بھی انسان پر کسی قسم کی زیادتی کو علی الاطلاق حرام قرار دیا ہے۔ کیونکہ ظلم بذات خود ایک جرم ہے جس کی تائید کوئی مذہب یا کوئی آسمانی ملت نہیں کرتی ہے۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی صاحب نے بین الاقوامی انسانی قانون کے ماہرین کی طرف سے کی گئی دہشت گردی کی مندرجہ ذیل تعریف نقل کر کے جان، مال، وطن اور آبرو کے دفاع کو اس سے مستثنی قرار دیا ہے:"هو عمل عنيف وراءه دافع سياسي، أيا كانت وسيلته،

يؤدي إلى نشر الرعب والهلع في قطاع معين من الناس ، شريطة أن يتعدى العمل الموصوف حدود دولة واحدة أو دول أخرى، سواء ارتكب العمل الموصوف في زمن السلم أو في زمن النزاع المسلح" (الإرہاب الدولی-دراسۃ قانونیۃ ناقدۃ: ڈاکٹر محمد عزیز شکری، سابق ڈین کلیۃ الحقوق دمشق یونیورسٹی رص ۲۰۴ طبع دار العلم للملایین ۱۹۹۱ء)

(دہشت گردی ایک ایسا پرتشدد عمل ہے جس کے پس پردہ کوئی سیاسی محرک ہو، خواہ اس کا ذریعہ کچھ بھی ہو اور اس کے نتیجہ میں لوگوں کے ایک خاص طبقہ میں خوف ودہشت پھیل جائے بشرطیکہ مذکورہ عمل کسی ایک ملک یا دوسرے ممالک کی حدود سے آگے بڑھ جائے ، ایسا عمل دہشت گردی ہے، خواہ زمانہ صلح میں کیا جائے یا مسلح جنگ کے زمانہ میں)۔

شیخ محمد علی تسخیری کے نزدیک دہشت گردی ہر وہ عمل ہے جو وسیلہ اور مقصد ہر حیثیت سے دینی اور اخلاقی اقدار سے متصادم ہو۔ شیخ نے مندرجہ ذیل سات نکات پر اس تعریف کا انطباق کیا ہے:

الف-فضائی ، بحری اور بری ڈاکہ زنی کی کارروائیاں۔

ب-ہر قسم کی استعماری کارروائیاں بشمول جنگ اور عسکری حملے۔

ج-اقوام کے خلاف اختیار کئے جانے والے عام آمرانہ طریقے اور آمریتوں کو تحفظ دینے والے تمام نظامات۔

د-ایسے تمام عسکری طور طریقے جو انسانی اقدار واعراف کے خلاف ہوں جیسے کیمیاوی، نیوکلیائی اور حیاتیاتی اسلحے، آبادیوں کو نشانہ بنانا، گھروں کو بارود سے اڑا دینا، شہریوں کو ترک وطن پر مجبور کرنا وغیرہ۔

ھ-جغرافیائی، ثقافتی اور میڈیائی ماحول کو آلودہ کرنے کی تمام کوششیں۔ بسا اوقات دہشت گردی کی تمام اقسام میں فکری دہشت گردی سب سے زیادہ خطرناک ہوتی ہے۔

و- ہر ایسا اقدام جو قومی یا بین الاقوامی اقتصادیات کو تباہ کرنے، محتاجوں اور وسائل سے محروم لوگوں کو ضرر پہنچانے، سماجی اور اقتصادی امتیازات کو بڑھانے اور اقوام کو بھاری قرضوں کے جال میں پھنسانے کا ذریعہ ہو۔

ز- ہر ایسا سازشی قدم جو اقوام کی آزادی وخود مختاری حاصل کرنے کی مرضی کو کچلنے اور ان پر ذلت آمیز معاہدے تھوپنے کے لئے اٹھایا جائے۔

شیخ موصوف نے مندرجہ ذیل امور کو دہشت گردی سے مستثنیٰ قرار دیا ہے:

الف- اقوام کا ان طبقات سے مقابلہ کرنا جو ہتھیار کے بل پر ان پر مسلط ہوں۔

ب- آمریتوں اور استبدادی طریقوں کو مسترد کرنا اور ان کے اداروں کو زک پہنچانا۔

ج- نسلی امتیاز کے خلاف جدوجہد کرنا اور اس کے مراکز کو نشانہ بنانا۔

د- کسی بھی قسم کی جارحیت کا اسی جیسی جارحیت سے جواب دینا اگر اس کے سوا دفاع کی کوئی صورت نہ ہو۔ اسی طرح ان کے نزدیک ہر ایسی جمہوری جدوجہد بھی اس سے مستثنیٰ ہے جس میں دہشت گردی کی آمیزش نہ ہو، اگرچہ وہ کسی انسانی مقصد کی حامل نہ ہو۔

مولانا نیاز احمد عبد الحمید مدنی، مولانا ابو العاص وحیدی، مفتی انور علی اعظمی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی اور مولانا ابرار خاں ندوی نے رابطہ عالم اسلامی کے وفد کی طرف سے جنوبی افریقہ کے شہر جوہانسبرگ میں ۲۶/۶/۲۳ ۱۴ھ کو منعقد عالمی چوٹی کانفرس میں پیش کی گئی دہشت گردی کی یہ تعریف ذکر کی ہے: "الإرهاب هو العدوان الذي يمارسه أفراد أو جماعات أو دول، بغياً على الإنسان، دينه و دمه و عقله و ماله و عرضه، ويشمل صنوف التخويف والأذى والتهديد والقتل بغير حق و ما يتصل بصور الحرابة واخافة السبيل وقطع الطريق وكل فعل من أفعال العنف أو التهديد، يقع تنفيذاً لمشروع إجرامي فردي أو جماعي، ويهدف إلى إلقاء الرعب بين

الناس، أو ترويعهم بإيذائهم أو تعريض حياتهم أو حريتهم أو أمنهم أو أحوالهم للخطر، ومن صنوفه إلحاق الضرر بالبيئة أو بأحد المرافق والأملاک العامة أو الخاصة، أو تعريض أحد الموارد الوطنية أو الطبيعية للخطر، فكل هذا من صور الفساد في الأرض التي نهى الله سبحانه و تعالى المسلمين عنها. "ولا تبغ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين" (القصص:۷۷) (العالم الاسلامی: شمارہ/ ۱۷۶۱، جمعہ ۶ /رجب ۱۴۲۳ھ)۔

(دہشت گردی وہ حد سے بڑھا ہوا ظلم ہے جس کا ارتکاب افراد، گروہ یا حکومتیں کسی انسان، اس کے دین، اس کے خون، اس کی عقل، اوراس کے مال اوراس کی عزت پر زیادتی کے طور پر کرتی ہیں، اس میں خوف زدہ کرنے، تکلیف پہنچانے، دھمکی دینے، ناحق قتل کرنے، خونریزی کی مختلف صورتیں، راستے کو پرخطر بنانے اورڈاکہ زنی کی تمام اقسام داخل ہیں، نیز اس میں تشدد یا دھمکی کی ہروہ کارروائی شامل ہے جو کسی فرد یا گروہ کے مجرمانہ منصوبہ کو بروئے کار لاتے ہوئے کی جائے اور جس کا مقصد لوگوں میں رعب پیدا کرنا یا ان کو تکلیف پہنچا کر خوف زدہ کرنا یا ان کی زندگی، ان کی آزادی، ان کی سلامتی اور ان کے حالات کو خطرہ سے دوچار کرنا ہو، اس کی اقسام میں ماحولیات کو بگاڑنا، انتفاع کی چیزوں یا عمومی یا پرائیوٹ املاک کو تباہ کرنا یا ملکی اورقدرتی ذرائع پیداوار کو خطرہ سے دوچار کرنا شامل ہے۔ یہ تمام کارروائیاں فساد فی الارض کی مختلف صورتیں ہیں جن سے اللہ تعالی نے مسلمانوں کو منع کیا ہے:" اور زمین میں فساد نہ مچاؤ، بے شک اللہ تعالی فساد پھیلانے والوں کو پسند نہیں فرماتا") مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مولانا ابرار خاں ندوی اور مفتی انور علی اعظمی نے ذکر کیا ہے کہ دہشت گردی کی تعریف انہی الفاظ میں رابطہ عالم اسلامی کے تحت قائم فقہی ادارہ "المجمع الفقہی الإسلامی مکہ مکرمہ" نے بھی کی ہے۔

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی کے نزدیک دہشت گردی وہ نظریہ اور مسلک ہے جو لوگوں

میں خوف وہراس پیدا کرے اوراس کا ذریعہ قتل وغارت گری ہو۔

مفتی محبوب علی وجیہی نے عدل وانصاف پر مبنی حکومت سے جنگ اور حکومت کی طرف سے رعایا کی حق تلفی کو دہشت گردی میں شمار کیا ہے۔

مولانا اسعد قاسم سنبھلی نے مولانا محمد رابع حسنی ندوی کی وہ تعریف نقل کی ہے جو انہوں نے سعودی روزنامہ ''الندوہ'' کو انٹرویو دیتے ہوئے فرمائی ہے: ''وانما يكون الارهاب عند ما يقوم رجل بالشدة والظلم بدون حق له في اختيار الشدة والاعتداء'' (دہشت گردی تو اس وقت ہوتی ہے جب کوئی شخص سختی اور دوسرے پر حملہ کا حق نہ رکھنے کے باوجود اس پر ظلم وزیادتی کرے)۔قاضی محمد ہارون مینگل اور سید خورشید حسن رضوی کی رائے ہے کہ دہشت گردی کی انسانی اور اسلامی تعریف یکساں ہے۔مولانا قمر الزماں ندوی اور مولانا ابراہیم گجیا فلاحی کے نزدیک موجودہ دور میں مختلف حکومتوں کے سیاسی مخالفین کی طرف سے اپنی حکومتوں کے خلاف تشدد اور غم وغصہ کا اظہار دہشت گردی کہلاتا ہے،جبکہ سیاسی مخالفین اپنے خلاف حکومتوں کی سخت یا فوجی کارروائیوں کو دہشت گردی قرار دیتے ہیں۔

مولانا حفیظ الرحمٰن عمری کے نزدیک دہشت گردی ایسی فضا پیدا کردینے کا نام ہے کہ مظلوم یہ جاننے کے باوجود کہ اس پر ظلم ہورہا ہے،اپنے حقوق نہ مانگ سکے۔مولانا سلطان احمد اصلاحی،مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی،مولانا سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی،سید خورشید حسن رضوی،مولانا سید اسرار الحق سبیلی،مولانا اسعد قاسم سنبھلی،مولانا اشتیاق احمد اعظمی اور مولانا مصطفیٰ قاسمی نے دہشت گردی کی تعریف کے ذیل میں مختلف شواہد اور مثالوں سے واضح کیا ہے کہ اس وقت ساری دنیا میں دہشت گرد غیر مسلم ہیں،کہیں عیسائی،کہیں یہودی اور کہیں ہندو،پھر بھی دہشت گردی کا الزام مسلمانوں پر ہی عائد کیا جارہا ہے۔یہ بجائے خود ایک دہشت گردی ہے۔

مختلف اقسام:

ڈاکٹر وہبہ زحیلی، شیخ محمد علی تسخیری، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا ابو القاسم عبدالعظیم، مفتی عبدالرحیم قاسمی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مولانا ابرار خاں ندوی، مفتی انور علی اعظمی اور مولانا ظفر الاسلام نے دہشت گردی کی مختلف قسمیں بھی ذکر کی ہیں، مثلاً انفرادی دہشت گردی، بین الاقوامی دہشت گردی، سیاسی دہشت گردی، مفادات پر مبنی دہشت گردی، اقتصادی دہشت گردی، اعتقادی دہشت گردی، مسلکی دہشت گردی، علمی دہشت گردی، سفارتی دہشت گردی، عسکری دہشت گردی۔ ڈاکٹر وہبہ زحیلی صاحب نے دہشت گردی کی ان قسموں کو غیر جانبدارانہ بین الاقوامی قانون دہشت گردی کے مطابق قرار دیا ہے۔ اس کی مختلف اقسام پر بحث کرتے ہوئے شیخ محمد علی تسخیری، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی، سید خورشید حسن رضوی اور مولانا سید اسرار الحق سبیلی نے ''ریاست کی حمایت یافتہ دہشت گردی'' (State Sponsered Terrorism) پر بطور خاص روشنی ڈالی ہے۔ ان حضرات نے اس ضمن میں اسرائیل کی دہشت گردی کو نمایاں طور پر ذکر کیا ہے اور فلسطینی قوم کی جدو جہد کو جائز، معقول اور منصفانہ قرار دیا ہے۔ شیخ محمد علی تسخیری نے تحریر فرمایا ہے کہ دہشت گردی کی یہ قسم سب سے پیچیدہ اور نازک ہے اور اس کی تعریف کرتے ہوئے وضاحت فرمائی ہے کہ اس سے مراد ہر وہ دہشت گردانہ عمل ہے جس کو بین الاقوامی سطح پر تسلیم شدہ کوئی ادارہ یا حکومت انجام دے، خواہ اس کو بروئے کار لانے والی اس ملک کی فوج ہو یا انفرادی عناصر۔

مفتی حمید اللہ جان (جامعہ اشرفیہ لاہور) فرماتے ہیں کہ اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے اور کمزور و مظلوم مسلمانوں کی آزادی کے لئے لڑنا عین جہاد ہے۔ اسی طرح جان و مال اور عزت و آبرو کے لئے جنگ کرنا بھی جہاد کے زمرہ میں آتا ہے۔ انہوں نے سورۂ نساء کی آیت: ''وما لکم لا تقاتلون في سبیل الله والمستضعفین من الرجال والنساء والولدان الذین

يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها" کے ذیل میں قرطبی کی تفسیر کا حوالہ دیا ہے (۲۷۹/۳)۔

مولانا موصوف نے حدیث: "من قاتل دون ماله فقتل فهو شهيد، ومن قاتل دون دمه فهو شهيد، ومن قاتل دون أهله فهو شهيد" (سنن نسائی ۱۷۲/۲) سے بھی استدلال کیا ہے۔ ڈاکٹر وہبہ زحیلی، قاضی محمد ہارون مینگل، مولانا ظفر الاسلام، مولانا سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا اسعد قاسم سنبھلی، مولانا ابوالقاسم عبدالعظیم، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا تنظیم عالم قاسمی، مولانا مبارک حسین ندوی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا حفیظ الرحمٰن عمری، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، مولانا محمد ارشد مدنی، مولانا مجیب الرحمٰن عتیق سنبھلی اور مولانا ابرار خاں ندوی نے اسی سے ملتی جلتی ایک حدیث سے استدلال کرتے ہوئے اس کی تائید کی ہے۔ ان حضرات کی نقل کردہ حدیث حضرت سعید بن زید سے مروی ہے، اور اس میں مزید یہ الفاظ ہیں: "من قتل دون دينه فهو شهيد" (ترمذی ۲۶۱/۱، نیز ابوداؤد اور دیگر کتب حدیث، فقہ السنۃ ۵۵۳/۲)۔

اسی طرح مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا مبارک حسین ندوی اور مولانا مجیب الرحمٰن عتیق سنبھلی نے فدائیانہ کارروائیوں کو درست قرار دیا ہے۔ مولانا مبارک حسین ندوی کے نزدیک ان کارروائیوں کے درست ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ تحریکات آزادی کی طرف سے یہ کارروائیاں کی جائیں یا حکومتیں جنگی حکمت عملی کے طور پر اس کا سہارا لیں لیکن اگر دہشت گرد تنظیمیں یہ کارروائیاں انجام دیتی ہیں تو یہ شرعاً صحیح نہیں ہیں۔ مولانا مجیب الرحمٰن عتیق سنبھلی نے اس کے جواز کو مندرجہ ذیل شرطوں کے ساتھ مشروط کیا ہے:

۱- حملہ کرنے والے کا مقصد خودکشی نہ ہو۔

۲- اسے گمان ہو کہ حملہ کے ذریعہ یا تو کامیاب ہو جائے گا یا کم از کم دشمن کا نقصان

ہوگا یا مسلمانوں میں ہمت پیدا ہوگی۔

۳-حملہ کے نتائج کا اندازہ یا تو خود حملہ کرنے والا لگائے گا یا امیر لشکر اس کا اندازہ کرے گا۔

۴-حملہ کا مقصد دین کی سربلندی ہو، نہ کہ فخر اور قومی جذبہ۔

۵-کسی پر ظلم وزیادتی مقصود نہ ہو۔

انہوں نے صلح حدیبیہ کے موقع پر آپ ﷺ کے صحابہ کرام سے موت پر بیعت لینے (بیعت رضوان) سے استدلال کیا ہے جب حضرت عثمان کی شہادت کی افواہ پھیل گئی تھی۔اسی طرح جنگ یمامہ میں حضرت براء بن مالک کے طرز عمل سے بھی انہوں نے استدلال کیا ہے۔ انہوں نے امام محمد کی کتاب ''السیر الکبیر'' ۴/ ۱۹۲، نیز ردالمختار ۱۳/ ۲۴۳ کا حوالہ بھی دیا ہے۔

سید خورشید حسن رضوی نے اِرہاب کی اسلامی تعریف اور اس کی تائید کرتے ہوئے دور رسالت کی چند اِرہابی کارروائیوں کی مثالیں بھی ذکر کی ہیں اور ان کو قابل فخر بتایا ہے، مثلاً مسلمانوں کی طرف سے قریش کے نام نہاد پرامن تجارتی قافلہ کو لوٹنے کی کوششیں جن میں سے آخری کوشش غزوۂ بدر کا سبب بنی، مدینہ کی اسلامی حکومت کی طرف سے اطراف کے قبائل کے خلاف سرایا اور فوجی دستوں کا بھیجا جانا، اور صلح حدیبیہ کے موقع پر جب قریش کے مسلمان ہو جانے والے نوجوانوں کو قریش نے مدینہ میں داخل ہونے سے روکا تو ان نوجوانوں کا سمندر کے کنارے مقام عیس میں جمع ہو جانا اور قریش کے قافلوں کو ڈرانا دھمکانا وغیرہ۔ان کے دلائل مندرجہ ذیل آیات قرآنی ہیں:

"فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم" (سورۂ بقرہ/ ۱۹۴)۔

"والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون" (سورۂ شوریٰ/ ۳۹)۔

"ولمن انتصر من بعد ظلمه فأولئک ما علیهم من سبیل" (سورۂ شوریٰ/ ۴۱)۔

تقریباً تمام مقالہ نگار حضرات نے دہشت گردی کے اسلامی اسپرٹ کے خلاف ہونے اور اسلام کی طرف سے اس کی سخت سزا تجویز کئے جانے پر مندرجہ ذیل آیات سے استدلال کیا ہے:

۱-''أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً''(سورۂ مائدہ/۳۲)(مقالہ مولانا سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی، مفتی عبد الرحیم قاسمی، مولانا محمد ارشد مدنی، مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا سید امیر حسین گیلانی۔ مؤخر الذکر مقالہ نگار نے حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی کی تفسیر کے حوالہ سے یہ بھی لکھا ہے کہ تورات میں بھی اس مفہوم کی آیت موجود ہے)۔

۲-''والفتنة أشد من القتل''(سورۂ بقرہ/۱۹۱)(مقالہ مولانا سید امیر حسین گیلانی، مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، مولانا محمد ارشد مدنی، مولانا ظفر عالم ندوی)۔

۳-''إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً''(سورۂ مائدہ/۳۳)(مقالہ مولانا سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی، مولانا حفیظ الرحمن عمری، مولانا عبد الرشید قاسمی، مولانا ظفر الاسلام)۔

۴-''ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها''(سورۂ اعراف/۵۶)(مقالہ مولانا سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی، مولانا مبارک حسین ندوی، مولانا ابرار خاں ندوی)۔

۵-''ولا تبغ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين''(سورۂ قصص/۷۷)(مقالہ مفتی انور علی اعظمی، مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا ابو العاص وحیدی، مولانا ظفر الاسلام وغیرہ)۔

۶-''ومن الناس من يعجبک قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلک

الحرث والنسل واللہ لا یحب الفساد"(سورۂ بقرہ: ۲۰۴-۲۰۶)(مقالہ ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی)۔

سوال نمبر ۲:

حکومت کا ظالمانہ رویہ:

یہ ایک حقیقت ہے کہ بعض اوقات حکومتیں اپنے ملک میں بسنے والے تمام طبقات کے ساتھ عدل و مساوات کا سلوک نہیں کرتیں بلکہ بعض طبقات کے ساتھ سیاسی و معاشی ناانصافی روا رکھی جاتی ہے اور کبھی تو ان کی جان و مال کے تحفظ میں بھی دانستہ کوتاہی سے کام لیاجاتا ہے یا سرکاری سطح پر ایسی تدبیریں کی جاتی ہیں کہ وہ طبقہ جانی ومالی نقصان سے دوچار ہو،تو کیاحکومتوں کے اس غیر منصفانہ اور ظالمانہ رویہ پر بھی دہشت گردی کا اطلاق ہوگا؟

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات کے درمیان اختلاف رائے واقع ہوا ہے۔بعض نے حکومتوں کی طرف سے فرائض کی ادائیگی میں کی جانے والی کوتاہی اور ناانصافی کو دہشت گردی قرار دیا ہے اور بعض نے اسے محض کوتاہی اور ناانصافی قرار دیا ہے۔پہلی رائے کے قائلین کے اسماء یہ ہیں:

ڈاکٹر وہبہ زحیلی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی، مولانا عبید اللہ اسعدی، مفتی محبوب علی وجیہی، مفتی جمیل احمد نذیری، مفتی حمید اللہ جان، مولانا

ابراہیم گجیا فلاحی، ڈاکٹر یوسف قاسم، مولانا حفیظ الرحمٰن عمری، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، ،مولانا عقیل الرحمٰن قاسمی، ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی، مولانا ابو القاسم عبد العظیم، مفتی عبد الرحیم قاسمی، مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی، مولانا قمر الزماں ندوی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا تنظیم عالم قاسمی، مولانا محمد ارشد مدنی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مولانا عبد الرشید قاسمی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مفتی انور علی اعظمی، مولانا ظفر الاسلام، مولانا نیاز احمد عبد الحمید مدنی، مولانا محی الدین غازی فلاحی، مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا سعید الرحمٰن فاروقی۔

دوسری رائے اختیار کرنے والوں کے نام یہ ہیں: قاضی محمد ہارون مینگل، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا خورشید احمد اعظمی، ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی، مولانا ارشاد قاسمی۔

اول الذکر رائے کے قائلین میں سے بیشتر نے اسے ریاستی دہشت گردی قرار دیا ہے، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مفتی محبوب علی وجیہی اور مولانا سید اسرار الحق سبیلی نے اسے بدترین اورانفرادی اور پبلک دہشت گردی سے زیادہ سنگین نوعیت کی دہشت گردی قرار دیا ہے۔

اس ضمن میں ڈاکٹر وہبہ زحیلی اور جناب سید شکیل احمد انور لکھتے ہیں کہ یہی ناانصافی ریاست کے سیاسی یا معاشی ظلم میں ملوث ہونے کا سبب بنتی ہے اور عوام کی طرف سے اس پر ردعمل کی صورت میں انتقام در انتقام کا ایک لامتناہی سلسلہ چل پڑتا ہے۔ مولانا عبد الرشید قاسمی کے بقول حکومتیں عوام کو ان کے شرعی حقوق نہ دینے اور مطالبہ حقوق شرعیہ کی تحریک کو بزور طاقت کچلنے کی وجہ سے دہشت گردی کی مرتکب ہوتی ہیں۔ ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے اس ظالمانہ کارروائی کے جواب میں اسی جیسا طریقہ اختیار کرنے کو مصلحت اور اسلامی منطق کے خلاف بتایا ہے۔ ان دونوں حضرات کے نزدیک جوابی کارروائی فتنہ کا باعث ہوگی اور معصوم عوام اس کا نشانہ بنیں گے جسے کسی بھی صورت میں درست نہیں قرار دیا جاسکتا۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی، مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی،

مولانا سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی، مولانا محمد شمس الدین اور مولانا ابرار خاں ندوی نے ریاستی دہشت گردی کی مثال میں حال ہی میں گجرات میں ہونے والی ناانصافی کو دہشت گردی قرار دینے کی وجہ یہ ذکر کی ہے کہ حکومتیں بلاتفریق مذہب ونسل ورنگ سماجی، سیاسی اور معاشی حقوق ادا کرنے کی پابند ہیں اور جب اس فرض میں انہوں نے نہ صرف غفلت برتی بلکہ قصداً انہوں نے ظلم کا ارتکاب کیا تو وہ ظالم اور دہشت گرد قرار پائیں گے۔ مولانا سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی کے خیال میں ایسی حکومتیں خواہ مسلم ہوں یا غیر مسلم بہر صورت وہ دہشت گرد ہیں، مولانا ابرار خاں ندوی نے '' نئے عالمی نظام'' اور'' گلوبلائزیشن'' کو اور مولانا ابوالقاسم عبدالعظیم نے اقوام متحدہ میں طاقتور ممالک کو ویٹو پاور دیئے جانے کی تحریک کو ریاستی دہشت گردی کی واضح مثال قرار دیا ہے۔ مولانا سید اسرارالحق سبیلی نے انفرادی دہشت گردی کی طرح ریاستی دہشت گردی کو بھی ایک حقیقت قرار دیتے ہوئے لکھا ہے کہ ظلم پسندوں کی کثرت تعداد کی وجہ سے ظلم کو انصاف نہیں قرار دیا جاسکتا ہے بالکل اسی طرح جس طرح دیگر جرائم کو جرائم قرار دیئے جانے میں مرتکبین کی تعداد ہرگز مؤثر نہیں۔ قرآن میں ہے: ''قل لا يستوي الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث'' (سورۂ مائدہ/ ۱۰۰)۔ ریاستی ناانصافی کے جواب میں ظاہر کئے جانے والے ردعمل پر بحث کرتے ہوئے مولانا سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی لکھتے ہیں کہ اگر عوام کے پاس طاقت ہو تو اسلام نے ان کو ایسی حکومت کے احکام ماننے سے روک دیا ہے، انہوں نے بخاری (۲/ ۱۰۵۷) کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے:

''مالم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة'' (جب تک اسے گناہ کا حکم نہ دیا جائے، جب حکومت گناہ کا حکم دے تو پھر نہ اس کی بات سنی جائے گی اور نہ اس کی اطاعت کی جائے گی)، مولانا سید اسرارالحق سبیلی، مولانا محی الدین غازی فلاحی اور مولانا ظفر عالم ندوی نے ریاستی دہشت گردی پر مندرجہ ذیل آیت سے استدلال کیا ہے: ''إن

الملوک إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة" (سورۂ نمل ۳۴)، مولانا سید اسرار الحق سبیلی نے علامہ ابن قدامہ کی یہ عبارت نقل کی ہے:"إن الجماعة إذا قتلوا واحداً، فعلى كل واحد منهم القصاص ... روى سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قتل سبعة من أهل صنعاء قتلوا رجلاً وقال: لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً، وعن علي رضي الله عنه أنه قتل ثلاثة قتلوا رجلاً، وعن ابن عباس رضي الله عنه أنه قتل جماعة لواحد، ولم يعرف في عصرهم مخالف فكان إجماعاً، ولأنها عقوبة للواحد على الواحد، فوجبت للواحد على الجماعة كحد القذف" (المغنی ۱۱، ۴۹۰، ۴۹۱ طبع دار عالم الکتب سعودیہ) (اگر ایک جماعت ایک شخص کو قتل کرے تو ان میں سے ہر ایک سے قصاص لیا جائے گا ...... حضرت سعید بن المسیبؒ سے منقول ہے کہ سیدنا عمر بن الخطابؓ نے صنعاء کے سات آدمیوں کو قتل کروایا جنہوں نے ایک آدمی کو قتل کیا تھا، اور انہوں نے فرمایا: اگر صنعاء کے تمام لوگ اس میں شریک ہوتے تو میں تمام کو قتل کروا دیتا۔ سیدنا علیؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے ایسے تین آدمیوں کو قتل کروایا جنہوں نے ایک شخص کو قتل کیا تھا۔ حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے ایک آدمی کے بدلہ میں ایک جماعت کو قتل کروایا۔ ان لوگوں کے زمانہ میں کسی نے اس سے اختلاف نہیں کیا، گویا اس پر اجماع ہو گیا، نیز یہ کہ ایک شخص کی خاطر ایک شخص کو سزا دی جاتی ہے۔ لہذا ایک شخص کی خاطر ایک جماعت کو سزا دی جائے گی جیسا کہ حد قذف میں ہوتا ہے)۔

مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا خورشید احمد اعظمی اور ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی نے ریاستی ناانصافی کو دہشت گردی کا عمل قرار دینے کے لئے یہ شرط عائد کی ہے کہ وہ حکومت کی طرف سے ظالمانہ اقدام پر مبنی ہو، اور مولانا خورشید احمد اعظمی اور ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی کے بقول اس میں تشدد اور جان و مال کو خطرہ لاحق ہونے کا اندیشہ ہو۔

مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا نیاز احمد عبدالحمید مدنی اور مولانا مبارک حسین ندوی نے لکھا ہے کہ اگر حکومتی ناانصافی کے جواب میں کوئی عملی اقدام کیا جائے گا تو اسے دہشت گردی نہیں قرار دیا جائے گا۔ مولانا ابوالعاص وحیدی کے بقول موجودہ سیکولر اور جمہوری دور میں تو یہ عین انصاف ہے۔ مولانا مبارک حسین ندوی نے اسے بھارتی دستور کی دفعہ ۲۹ کے تحت جس میں ہر مذہب کے ماننے والوں کو یکساں انسانی حقوق دیئے گئے ہیں، قانون عدل کی روح سے ہم آہنگ عمل قرار دیا ہے۔ مولانا نیاز احمد عبدالحمید مدنی کی رائے یہ ہے کہ اگر فتنہ پیدا ہونے کا اندیشہ ہو تو صبر کرنا چاہئے اور اپنا حق اللہ سے مانگنا چاہئے اور حاکم کا حق ادا کرتے رہنا چاہئے۔ کیونکہ ان کے بقول مسلمان کی جان بہت قیمتی ہے یہاں تک کہ اس کی حفاظت کے لئے حرام چیزیں بھی حلال ہو جاتی ہیں۔ انہوں نے صحیح مسلم کی ایک روایت کا حوالہ دیا ہے۔

مولانا ظفر الاسلام نے دہشت گردی کے ازالہ اور عدل و انصاف کے قیام کی ضرورت پر زور دیتے ہوئے حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کی تصنیف ''حجۃ اللہ البالغۃ'' سے مندرجہ ذیل عبارت نقل کی ہے:

''والرابعة: العدالة وهي ملكة في النفس تصدر عنها الأفعال التي يقام بها نظامَ المدينة والحي بسهولة'' (چوتھی صفت عدالت ہے اور یہ نفس کی ایک راسخ کیفیت ہے۔ اسی سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں جن سے قبیلہ اور مملکت کا نظام بسہولت قائم کیا جاتا ہے)۔

سوال نمبر ۳:

ظلم پر احتجاج:

اگر کسی گروہ یا طبقہ کے ساتھ ناانصافی روا رکھی جاتی

ہے تو اس پر احتجاج اور ردعمل کا اظہار جائز ہے یا واجب؟ اس پر روشنی ڈالتے ہوئے اس بات کو بھی ملحوظ رکھاجائے کہ کیا مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا بھی دہشت گردی کے دائرہ میں آتا ہے؟

بیشتر مقالہ نگار حضرات کے نزدیک نا انصافی پر احتجاج کا جواز یا وجوب حالات پر موقوف ہے۔اگر ظلم کے ازالہ پر قدرت ہواور کامیابی کا غالب گمان ہوتو احتجاج واجب ہے،اور اگر احتجاج اور ردعمل سے مزید نقصان لاحق ہونے کا خطرہ ہوتو ایسی صورت میں احتجاج محض جائز ہے، واجب نہیں (دیکھئے: مقالہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی ،مولانا برہان الدین سنبھلی،مفتی جمیل احمد نذیری،مولانا حفیظ الرحمٰن عمری،سید خورشید حسن رضوی،مولانا ظفر عالم ندوی،مولانا عبید اللہ اسعدی،ڈاکٹر یوسف قاسم،مولانا اسعد قاسم سنبھلی،مولانا سید اسرار الحق سبیلی ،مولانا ابوسفیان مفتاحی،مولانا ابرار خاں ندوی،مولانا ارشاد قاسمی،مولانا سعید الرحمٰن فاروقی،مولانا ابو القاسم عبدالعظیم (مولانا ابوالقاسم عبدالعظیم نے موسیٰ علیہ السلام، جادوگروں اور فرعون کے واقعات نیز نبی ﷺ کے غزوات وسرایا اور کعب بن اشرف وغیرہ کے حوالہ سے صورت حال کے اختلاف اوران کے نتیجہ میں موقف کے اختلاف پر استدلال کیا ہے،اور مولانا سید اسرار الحق سبیلی کے بقول ظلم پر احتجاج فرض کفایہ کے درجہ میں ہے)۔

مولانا نیاز احمد عبد الحمید مدنی، قاضی محمد ہارون مینگل،مفتی عبد الرحیم قاسمی،مولانا ابوالعاص وحیدی،مولانا محمد ارشد مدنی،مولانا خورشید احمد اعظمی،مولانا ابراہیم گجیا فلاحی اور مولانا مصطفیٰ قاسمی کے نزدیک ناانصافی پر احتجاج محض جائز ہے جبکہ مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی اور مفتی سبیب اللہ قاسمی کی رائے یہ ہے کہ ظلم پر احتجاج کرنا شریعت میں مطلوب ہے۔مولانا سلطان احمد اصلاحی،مولانا مجاہد الاسلام قاسمی،ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی،مولانا عطاء اللہ قاسمی،مولانا

مبارک حسین ندوی، مولانا عبد الرشید قاسمی، مولانا حفیظ الرحمٰن عمری اور مولانا ظفر الاسلام نے احتجاج کو واجب قرار دیا ہے۔

مولانا اشتیاق احمد اعظمی اور مفتی انور علی اعظمی نے ناانصافی کی مختلف صورتیں ذکر کر کے ان کے احکام درج کئے ہیں۔ چنانچہ ان کا خیال ہے کہ اگر حکومتوں کی طرف سے جائز حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی ہو مثلاً بجلی پانی وغیرہ کی سہولیات سے محروم کرنا اور ملازمتوں میں تعصب برتنا تو اس پر احتجاج مباح ہے، اور ایسی صورت حال میں ان دونوں حضرات کے نزدیک سیاسی حکمت عملی اپناتے ہوئے جائز حقوق کی حصولیابی کے لئے کوشاں رہنا چاہئے۔ مولانا عقیل الرحمٰن قاسمی اور مولانا محمد شمس الدین کا خیال ہے کہ اگر ناانصافی کا تعلق انسان کی ذات سے ہو تو احتجاج شرعاً جائز ہے، واجب نہیں، اور اگر ناانصافی کا تعلق دین و مذہب سے ہو تو احتجاج اور ردعمل کا اظہار واجب ہے۔ مولانا عقیل الرحمٰن قاسمی ناانصافی کی اس دوسری قسم کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ مثلاً اگر حکومت ہمارے ملک میں مندر تعمیر کرنے کی اجازت تو دے لیکن مساجد کی تعمیر پر پابندی لگائے تو ایسی صورت میں احتجاج واجب ہوگا اور اس میں ادنی سی کوتاہی پر بھی شدید گرفت ہوگی۔

مفتی حمید اللہ جان فرماتے ہیں کہ اگر ناجائز امور پر کسی کو مجبور کیا جائے تو احتجاج واجب ہے۔ ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی اور سید شکیل احمد انور صاحب کے نزدیک امن وقانون کے دائرہ میں رہ کر ظلم پر احتجاج کا مظلوم کو پورا پورا حق حاصل ہے۔ مولانا قمر الزماں ندوی کے نزدیک انسانی اور جمہوری دائرہ میں رہ کر احتجاج واجب ہے۔ مولانا محی الدین غازی فلاحی نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ اگر ناانصافی کے نتیجہ میں لاحق ہونے والے نقصانات محدود ہوں اور ان کی تلافی ممکن ہو تو احتجاج جائز ہے، اور اگر یہ نقصانات ناقابل تلافی ہوں اور آئندہ کی پوری نسلیں ان نقصانات کی زد میں آتی ہوں تو ان پر احتجاج اور دفاع کی ٹھوس حکمت عملی اور طویل مدتی

منصوبہ بندی واجب ہے۔

بیشتر مقالہ نگار حضرات نے ظلم کے خلاف احتجاج کے جواز پر مندرجہ ذیل دلائل پیش کئے ہیں:

۱-"لا یحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم" (سورۂ نساء، ۱۴۸) (مقالہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی، مولانا ارشاد قاسمی، مولانا محمد ارشد مدنی، مولانا عبد الرشید قاسمی، مفتی حمید اللہ جان، مولانا تنظیم عالم قاسمی، مولانا برہان الدین سنبھلی)۔

۲-"فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم" (سورۂ بقرہ، ۱۹۴) (مقالہ مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مفتی انور علی اعظمی، مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا محی الدین غازی فلاحی)۔

۳-" وجزاء سيئة سيئة مثلها" (سورۂ شوریٰ، ۴۰) (مقالہ مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا محمد شمس الدین، مولانا سید اسرار الحق سبیلی)۔

۴-"أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير" (سورۂ حج، ۳۹، ۴۰) (مقالہ مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، مولانا محمد ارشد مدنی)۔ مولانا محمد ارشد مدنی نے اس کی شان نزول کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے مطابق جب رسول اللہ ﷺ مکہ سے نکل جانے پر مجبور کردیے گئے تو یہ آیت نازل ہوئی اور حضرت ابوبکرؓ نے جب یہ آیت سنی تو فرمایا کہ اب جنگ ہوگی۔ مولانا خورشید احمد اعظمی نے آیت: "وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به" سے استدلال کیا ہے، نیز انہوں نے فقہی قاعدہ: "الضرر يزال" سے بھی استدلال کیا ہے۔

تمام ہی مقالہ نگاروں کے نزدیک مظلوم کا ظلم کے خلاف احتجاج کرنا ایک فطری انسانی حق ہے نہ کہ دہشت گردی۔ بیشتر کے نزدیک ظلم پر احتجاج اس لئے بھی ضروری ہے تا کہ ظالم شخص

یا ظالم طبقہ کمزوروں پر مزید مظالم ڈھانے کی جسارت نہ کرے۔ اس پر استدلال کرتے ہوئے بیشتر مقالہ نگاروں نے یہ حدیث نقل کی ہے:

۱-"انصر أخاک ظالماً أو مظلوماً، قالوا: یا رسول الله، هذا ننصره مظلوماً، فکیف ننصره ظالماً؟ قال: تأخذ فوق یدیه" (صحیح بخاری مع فتح الباری ۵؍۱۲۴) (مقالہ مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مفتی انور علی اعظمی، مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا مبارک حسین ندوی)۔ بیشتر مقالہ نگاروں نے ظلم کے خلاف احتجاج میں حتی المقدور اٹھ کھڑے ہونے کو درست قرار دیتے ہوئے مندرجہ ذیل حدیث نقل کی ہے:

"من رأی منکم منکراً فلیغیره بیده، فإن لم یستطع فبلسانه فإن لم یستطع فبقلبه، وذلک أضعف الإیمان" (مسلم، ترمذی ۲۱۸) (مقالہ مولانا حفیظ الرحمن عمری، مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی، مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی، مولانا عقیل الرحمن قاسمی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا مبارک حسین ندوی، مولانا ابرارخاں ندوی)۔ مفتی محبوب علی وجیہی اور مولانا ابرارخاں ندوی نے صیغہ "فلیغیره" سے وجوب مراد لیا ہے، مفتی محبوب علی وجیہی نے اس ضمن میں اصول فقہ کا یہ قاعدہ ذکر کیا ہے کہ جب وجوب سے پھیرنے والا کوئی قرینہ نہ ہو تو امر وجوب کے لئے ہوتا ہے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی نے مندرجہ ذیل آیات و احادیث سے استدلال کرتے ہوئے ظلم پر خاموشی کو ایک ناجائز امر قرار دیا ہے:

۱-"لا تظلمون ولا تظلمون" (سورۂ بقرہ ۲۷۹)۔

۲-"والذین إذا أصابهم البغي هم ینتصرون" (سورۂ شوریٰ ۳۹) (مولانا موصوف کے بقول اس سورہ کے مکی ہونے کی وجہ سے اس کے مضمرات میں مزید وسعت پیدا ہوجاتی ہے)۔

۳-"من مشى مع ظالم وهو يعلم أنه ظالم ليقويه فقد خرج من الإسلام" (جو شخص کسی ظالم کو جانتے ہوئے اس کا ساتھ دیتا ہے وہ اسلام سے اپنے رشتہ کو منقطع کر لیتا ہے) (بیہقی فی شعب الایمان بحوالہ مشکاۃ ۲، کتاب الآداب، باب الظلم فصل ثالث)۔

۴-"إذا رأيت أمتي تهاب الظالم أن تقول له: إنک ظالم فقد تودع منهم" (جب تم دیکھو کہ میری امت ظالم کو ظالم کہنے سے ڈرے تو وہ اللہ تعالی کی نصرت وحمایت سے محروم ہو جاتی ہے) (التیسیر بشرح الجامع الصغیر ۱/ ۹۸ بحوالہ مسند احمد، بیہقی فی شعیب الایمان بروایت عبداللہ بن عمرو بن العاص، طبرانی فی الکبیر، طبرانی فی الأوسط بروایت جابر بن عبد اللہ) (مؤخر الذکر راوی کی روایت کو محدثین نے درست قرار دیا ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے)۔ مولانا حفیظ الرحمٰن عمری نے مندرجہ ذیل آیت سے دفاع کے صحیح ہونے پر استدلال کیا ہے: "ولمن انتصر من بعد ظلمه فأولئک ما عليهم من سبيل، إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق أولئک لهم عذاب أليم" (سورۂ شوری/ ۴۱)۔

مفتی جمیل احمد نذیری نے حق کے حصول کے لئے کی جانے والی جدوجہد کو درست قرار دیتے ہوئے اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "إن الله لا يمنع ذا حق حقه" (اللہ تعالی کسی حق دار کو حق لینے سے نہیں روکتا ہے) (بیہقی فی شعب الایمان، مشکاۃ المصابیح ۲/ ۶ ۴۳ بروایت حضرت علی)۔ اس ضمن میں مولانا مبارک حسین ندوی اور مولانا سید اسرار الحق سبیلی نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشک أن يعمهم الله بعقاب منه" (جب لوگ کسی ظالم کو ظلم کرتے دیکھیں اور اس کا ہاتھ نہ روکیں تو اللہ تعالی تمام لوگوں کو سزا میں گرفتار کر سکتا ہے) (ابوداؤد: ۴۳۳۸)۔ مولانا سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی، مولانا ابرار خاں ندوی اور مولانا سید اسرار الحق سبیلی کے نزدیک ظالم حکام کی ظالمانہ پالیسیوں پر تنقید جہاد کی افضل ترین صورت ہے۔ ان حضرات نے اس حدیث سے استدلال کیا

ہے:"أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر"(افضل درجہ کا جہاد ظالم حکمراں کے سامنے انصاف کی بات کہنا ہے)(ابوداؤد: ۴۳۴۴)،مولانا مبارک حسین ندوی اور مولانا ابرار خاں ندوی نے ظلم پر خاموشی اختیار کرنے کو سنگین نتائج کا حامل قرار دیتے ہوئے فقہی قاعدہ:"كل ما يؤدي إلى المحظور يكون محظوراً" (اصول الفقہ الاسلامی لبدران أبی العینین بدران)اور"ما يفضي إلى الحرام حرام"سے استدلال کیا ہے۔مولانا ابرار خاں ندوی نے ظلم پر خاموشی کو ممنوع قرار دیتے ہوئے مندرجہ ذیل آیت سے استدلال کیا ہے:"لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داؤد وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون. كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانو يفعلون .ترى كثيراً منهم يتولون الذين كفروا لبئس ما قدمت لهم أنفسهم أن سخط الله عليهم وفي العذاب هم خالدون"(سورۂ مائدہ، ۷۸-۸۰)۔

مولانا سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی،مولانا ظفر الاسلام،مفتی حمید اللہ جان،مفتی محبوب علی وجیہی،مولانا تنظیم عالم قاسمی،مولانا عقیل الرحمن قاسمی،مولانا مبارک حسین ندوی اور مولانا اسعد قاسم سنبھلی نے حدیث رسول:"من قتل دون ماله فهو شهيد ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد ومن قتل دون أهله فهو شهيد"(جو اپنے مال کی حفاظت میں قتل کردیا جائے وہ شہید ہے،جو اپنی جان بچانے میں مارا جائے وہ شہید ہے،جو اپنے دین کے تحفظ میں مارا جائے وہ شہید ہے،جو اپنے گھر والوں کی حفاظت کرتے ہوئے مارا جائے وہ شہید ہے)(ترمذی ۱/ ۲۶۱،ابواب الدیات،نسائی ۲/ ۱۵۵ کتاب المحاربۃ) سے استدلال کرتے ہوئے جان ومال،عزت وآبرو اور دین کی خاطر لڑنے کو جہاد قرار دیا ہے(اس کی تفصیل سوال نمبر ۱ کی تلخیص کے ضمن میں گزر چکی ہے)۔مولانا ظفر الاسلام نے ان امور کو بنیادی ضروریات قرار دیتے ہوئے امام شاطبی کی"الموافقات"سے مندرجہ ذیل عبارت بھی ان

کی وضاحت میں نقل کی ہے:"اتفقت الأمة علی أن الشریعة وضعت للمحافظة علی الضرورات الخمسة وهي الدين والنفس والنسل والمال والعقل"(امت کا اس پر اتفاق ہے کہ شریعت پانچ قسم کی ضروریات یعنی دین، جان، نسل، مال اور عقل کی حفاظت کے لئے وضع کی گئی ہے)(۲۸،۲۷/۴)،مولانا عبدالرشید قاسمی اور مولانا سید اسرار الحق سبیلی نے ظلم کے خلاف احتجاج کی دلیل میں یہ حدیث بھی نقل کی ہے:"جاء رجل إلی رسول الله ﷺ يشكو جاره قال: اطرح متاعک علی الطریق، فطرحه، فجعل الناس یمرون علیه ویلعنونه، فجاء إلی النبي ﷺ فقال: یا رسول الله! ما لقیت من الناس، قال: وما لقیت منهم؟ قال: یلعنوني، قال: لعنک الله قبل الناس فقال: إني لاأعود، فجاء الذي شكاه إلی النبي ﷺ فقال: ارفع متاعک فقد كفيت" (مجمع الزوائد ۱۷۰/۸ باب ماجاء في أذى الجار)،مولانا سید اسرار الحق سبیلی نے ایک اور حدیث نقل کی ہے:"عن أبي الولید عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: بايعنا رسول الله علی السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره، وعلی أثرة علینا، وعلی أن لاننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله تعالی فيه برهان، وعلی أن نقول بالحق أینما كنا، لا نخاف في الله لومة لائم" (بخاری ۶،۵/۱۳،مسلم:۱۷۰۹)۔

مولانا خورشید احمد اعظمی نے ظلم پر احتجاج اور رد عمل کے طریقہ پر گفتگو کرتے ہوئے کتب سیرت میں موجود حضرت ابو بصیر اور حضرت ابو جندل کے واقعات بطور مثال پیش کئے ہیں۔مولانا ابرار خاں ندوی ظلم کے خلاف احتجاج کی تائید میں سیرت رسول سے حلف الفضول کی مثال پیش کرتے ہیں جس کی تائید وتحسین آپ ﷺ نے نبوت کے بعد بھی فرمائی۔

بیشتر مقالہ نگاروں نے ظلم کے خلاف رد عمل کے اظہار میں حتی الامکان عدم تشدد اور حد

سے تجاوز نہ کرنے پر زور دیا ہے۔(دیکھئے: مقالہ مولانا عقیل الرحمن قاسمی، ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی، مفتی عبد الرحیم قاسمی، مولانا محمد شمس الدین، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مولانا مصطفیٰ قاسمی وغیرہ)۔ مولانا ارشاد قاسمی نے اس سلسلے میں فقہی قاعدہ: ''درء المفاسد أولى من جلب المصالح'' (القواعد الفقہیہ المحمودۃ ص ۵) اور قاعدہ: ''الضرر لا يزال بالضرر'' سے استدلال کیا ہے۔ ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی، مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، اور مولانا عقیل الرحمٰن قاسمی کے نزدیک جمہوری ممالک میں احتجاج کے طریقے یعنی اسٹرائک، میمورنڈم وغیرہ پیش کرنا درست اور مفید ہے، جبکہ مولانا ابرار خاں ندوی اس طریقہ کو بے سود بتاتے ہیں۔ مفتی عبد الرحیم قاسمی نے کفایت المفتی (۹/ ۳۴۵، ۳۴۶) کے حوالہ سے لکھا ہے کہ پرامن احتجاج کے خلاف حکومت کی طرف سے کی جانے والی ظالمانہ کارروائیوں کی وجہ سے مظلوم کے فعل کو ناجائز کہنا اور اسے خودکشی کا مرتکب قرار دینا غلط ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک مثال کے طور پر دفعہ ۱۴۴ کی خلاف ورزی کرنے پر پولیس کی گولیوں سے مرنے والے مسلمان شہید قرار دیئے جائیں گے۔

سوال نمبر ۴:

بے قصور لوگوں سے بدلہ لینا:

اگر ایک طبقہ کی طرف سے ظلم و زیادتی ہو جس میں اس طبقہ کے کچھ افراد شریک ہوں تو کیا مظلوموں کو ظلم کرنے والے گروہ کے ان لوگوں سے بدلہ لینا جائز ہے جو بے قصور ہوں اور جو خود اس ظلم میں شامل نہ ہوں؟

تمام مقالہ نگار حضرات کے نزدیک مظلوموں کا ظالم گروہ کے بے قصور افراد سے انتقام لینا ناجائز اور غلط ہوگا، البتہ اگر وہ ظالم طبقہ کے کسی بھی طور پر معاون ہوں تو ان سے انتقام لینا جائز ہوگا، اور ظلم میں ان کے ملوث ہونے کے بقدر ہی ان سے انتقام لینا جائز ہوگا۔ (دیکھئے: مقالہ مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مفتی حمید اللہ جان، قاضی محمد ہارون مینگل، مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا نیاز احمد عبدالحمید مدنی، مولانا سعید الرحمن فاروقی وغیرہ)۔

بیشتر مقالہ نگار حضرات نے اس رائے پر مندرجہ ذیل آیت سے استدلال کیا ہے: "ولا تزر وازرة وزر أخرى" (مقالہ ڈاکٹر یوسف قاسم، مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، مولانا محمد ارشد مدنی، مولانا محی الدین غازی فلاحی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا مبارک حسین ندوی، مولانا محمد شمس الدین، مولانا عقیل الرحمن قاسمی، مولانا ظفر الاسلام وغیرہ)۔ مولانا اشتیاق احمد اعظمی اور مفتی انور علی اعظمی نے ان آیات سے استدلال کیا ہے:

۱-"ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لاتعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى" (سورۂ مائدہ/ ۸)۔

۲-"ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل" (سورۂ اسراء/ ۳۳)۔

مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا قمر الزماں ندوی، مولانا محمد ارشد مدنی، مولانا مصطفیٰ قاسمی اور مولانا خورشید احمد اعظمی نے آیت: "وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا" (سورۂ بقرہ/ ۱۹۰) سے استدلال کیا ہے۔ قاضی محمد ہارون مینگل نے آیت: "وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به" (سورۂ نحل/ ۱۲۶) سے اس پر استدلال کیا ہے، مولانا سید اسرار الحق سبیلی نے بے قصور افراد سے انتقام لینے کو ظالمانہ کارروائی قرار دیتے ہوئے مندرجہ ذیل دلائل ذکر کئے ہیں:

۱-حضرت یوسف کے سگے بھائی بنیامین پر جرم ثابت ہونے کے بعد جس کی سزا قید تھی، جب بنیامین کے دوسرے بھائیوں نے حضرت یوسف سے بنیامین کو چھوڑنے اور ان کی جگہ کسی دوسرے بھائی کو گرفتار کرنے کی درخواست کی تو سیدنا حضرت یوسف علیہ السلام نے فرمایا:"معاذ الله أن ناخذ إلا من وجدنا متاعنا عنده، إنا إذا لظالمون" (سورۂ یوسف، ۷۹) (ہم نے جس کے پاس اپنی چیز پائی ہے اس کے سوا دوسرے کو گرفتار کرنے سے اللہ کی پناہ چاہتے ہیں، ایسا کرنے سے ہم یقیناً ناانصافی کرنے والے ہو جائیں گے)۔

۲-"وجزاء سيئة سيئة مثلها" (سورۂ شوریٰ، ۴۰) (اور برائی کا بدلہ اسی جیسی برائی ہے)۔

۳-"فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم" (سورۂ بقرہ، ۱۹۴) (جو تم پر زیادتی کرے تو تم بھی اس پر اسی کے مثل زیادتی کرو جو اس نے تم پر کی ہے)۔

۴-"لا ضرر ولا ضرار، من ضار ضاره الله، ومن شاق شاق الله عليه" (مستدرک حاکم ۲/ ۵۷) (نہ ابتداءً نقصان پہنچایا جائے اور نہ جواباً نقصان پہنچانے میں حد سے تجاوز کیا جائے، جو شخص کسی کو نقصان پہنچائے اللہ تعالیٰ اسے نقصان پہنچائے گا، اور جو شخص کسی کو تنگی میں ڈالے اللہ تعالیٰ اسے تنگی میں ڈالے گا)۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی، مولانا ابرار خان ندوی اور مولانا مصطفیٰ قاسمی نے بے قصوروں سے انتقام کو جاہلی عمل قرار دیا ہے، جسے ان کے بقول ختم کرنے ہی کے لئے اسلام آیا ہے۔ ڈاکٹر وہبہ زحیلی اور مولانا سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی کے بقول معصوم افراد کو ظلم کا نشانہ بننے سے بچانے ہی کے لئے قصاص کا قانون وضع کیا گیا ہے اور ڈاکٹر وہبہ زحیلی کے بقول اسے مزید مؤثر بنانے کے لئے عدالت کے سپرد کیا گیا ہے اور حکومتوں کو اس بات کا پابند بنایا گیا ہے کہ وہ مظلوم کی حمایت کریں اور اسے شر پسندوں کے تسلط سے بچائیں۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی اور مولانا تنظیم عالم قاسمی نے اس ضمن میں اسلام کے اصول جنگ کی بھی وضاحت کی ہے۔ مولانا محمد ارشد مدنی، مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، مولانا ابرار خاں ندوی، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مولانا ابراہیم گجیافلاحی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا قمرالزماں ندوی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مولانا عقیل الرحمن قاسمی، مولانا سعید الرحمن فاروقی اور مولانا عبدالرشید قاسمی نے اسلامی دور اقتدار میں فوج کی روانگی سے قبل خلفاء کی طرف سے کی جانے والی نصیحتوں کا بطور خاص ذکر کیا ہے جن میں اس سلسلے میں خاص ہدایات موجود ہیں کہ حالت جنگ میں نشانہ بنانے کی حدود کیا ہیں؟ مولانا قمرالزماں ندوی، مولانا تنظیم عالم قاسمی اور مولانا محمد ارشد مدنی نے ابوداؤد کتاب الجہاد، باب في دعاء المشركين کے حوالہ سے رسول اللہ ﷺ کی وہ نصیحت نقل کی ہے جس میں آپ ﷺ نے لشکر اسلام کو مندرجہ ذیل ہدایات فرمائی ہیں: "انطلقوا باسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله ، ولا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً، ولا صغيراً، ولا امرأة، ولا تغلوا، وضموا غنائمكم وأصلحوا وأحسنوا إن الله يحب المحسنين" (جاؤ اللہ کا نام لے کر، اللہ کی مدد چاہتے ہوئے اور اللہ کے رسول کے طریقہ پر عمل کرتے ہوئے، قتل نہ کرو کسی بوڑھے کو، کسی بچہ کو، کسی کم سن کو اور کسی عورت کو، خیانت نہ کرو، اپنی غنیمتیں جمع کرو، اپنے معاملات ٹھیک رکھو اور حسن سلوک کرو، اللہ احسان کرنے والوں سے محبت کرتا ہے)۔ مولانا خورشید احمد اعظمی نے حضرت ابوبکرؓ کی وہ نصیحت نقل کی ہے جو انہوں نے لشکر اسامہ یا یزید بن ابی سفیان کو روانہ کرتے وقت فرمائی تھی: "لا تخونوا ولا تغدروا ولا تمثلوا، ولا تقتلوا طفلاً ولا شيخاً كبيراً ولا امرأة ولا تعقروا نخلاً ولا تحرقوه، ولا تقطعوا شجرة ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيراً إلا للأكل، وسوف تمرون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له" (خیانت نہ کرنا، عہد شکنی نہ کرنا اور مثلہ (مقتولین کی ناک کان وغیرہ کاٹنا) نہ کرنا،

نہ ہی کسی بچے، بوڑھے یا عورت کو قتل کرنا اور نہ باغات کو تباہ کرنا یا آگ لگانا، نہ کسی پھل دار درخت کو کاٹنا اور بکری، گائے یا اونٹ کو بلا مقصد نہ ذبح کرنا مگر کھانے کے لئے، اور تمہارا گزر کچھ ایسے لوگوں کے پاس سے ہوگا جنہوں نے اپنے آپ کو عبادت گاہوں تک محدود کر لیا ہے، ان سے چھیڑ چھاڑ مت کرنا)۔ مولانا محمد ارشد مدنی نے بھی یہ ہدایت تیسیر الرحمٰن لبیان القرآن (۱/۱۰۶) کے حوالہ سے نقل کی ہے، لیکن انہوں نے حضرت ابوبکرؓ کا نام نہیں ذکر کیا ہے۔ مولانا عبدالرشید قاسمی نے بھی ہدایہ (۲/ ۵۶۲) کے حوالہ سے یہ ہدایت نقل کی ہے۔ مولانا ابرار خاں ندوی نے اس سلسلے میں علامہ داماد آفندی کی کتاب '' مجمع الأنہر'' ۱/ ۶۳۶، ۶۳۷ کتاب السیر '' کا حوالہ دیا ہے۔ مولانا ظفر الاسلام اور مولانا اشتیاق احمد اعظمی نے بے قصوروں سے انتقام کو اسلامی تعلیمات کے خلاف قرار دیتے ہوئے '' کفایت المفتی '' ۹/ ۲۳۹ کا حوالہ دیا ہے۔ مولانا قمر الزماں ندوی نے بدایۃ المجتہد، نیل الاوطار، زاد المعاد، فتح القدیر اور فتح الباری کے حوالہ سے لکھا ہے کہ میدان جنگ سے بھاگتے ہوئے آدمی کا تعاقب کرنا اسلامی شریعت کی رو سے غلط ہے۔

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی نے حضرت عمر کے حوالہ سے اسی طرح کی ایک ہدایت اختصار کے ساتھ نقل کی ہے۔ مولانا محمد ارشد مدنی اور مولانا سعید الرحمٰن فاروقی نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی یہ روایت بھی نقل کی ہے: ''نهى عن قتل النساء و الصبيان'' (بخاری: کتاب الجہاد) (آپ ﷺ نے عورتوں اور بچوں کے قتل سے منع فرمایا)۔ مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی اور مولانا محمد ارشد مدنی نے سیرت سے یہ واقعہ بھی نقل کیا ہے کہ ایک غزوہ میں دشمن کیمپ کی ایک عورت مقتول پائی گئی تو آپ ﷺ نے اس حرکت کو ناپسند کرتے ہوئے فرمایا: ''ما كانت هذه لتقاتل'' (یہ تو شریک جنگ نہ تھی، یعنی پھر اسے کیوں قتل کیا گیا)، اس کے بعد آپ ﷺ نے فوج کے سپہ سالار حضرت خالد بن ولیدؓ کو کہلا بھیجا کہ عورتوں اور بچوں کو نہ قتل کریں (مسلم: کتاب الجہاد والسیر، مشکاۃ المصابیح ۲/ ۳۴۳، بخاری،

ابوداؤد)۔ مولانا ارشاد قاسمی نے بے قصوروں سے انتقام لینے کو غیر انسانی فعل قرار دیتے ہوئے بخاری، مسلم اور ابن ماجہ میں مذکور حضرت ابوہریرہ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: حضرات انبیاء میں سے کسی نبی کا پڑاؤ ایک درخت کے نیچے ہوا، ایک چیونٹی نے انہیں کاٹ لیا، اس پر انہوں نے تمام چیونٹیوں کو جلانے کا حکم دیا تو اللہ تعالی نے وحی بھیجی کہ ایک چیونٹی کی وجہ سے تم نے تمام چیونٹیوں کو کیوں سزا دی؟

مولانا ظفر الاسلام نے اس سوال کے جواب میں یہ بھی تحریر کیا ہے کہ اگر کبھی کبھار کسی مسلم حکومت کی طرف سے اقلیتوں پر ظلم ہوا بھی تو علماء اسلام نے اس کا سخت نوٹس لیا، انہوں نے اس سلسلے میں بلاذری کی ''فتوح البلدان'' کے حوالہ سے امام اوزاعی کے ایک مراسلہ کا ذکر کیا ہے، امام اوزاعی کو یہ مراسلہ اس لئے لکھنا پڑا کہ حکومت نے کچھ ایسے لوگوں کو جلاوطنی کا حکم دے دیا تھا جو مجرم نہ تھے؛ چنانچہ امام اوزاعی نے دنیائے اسلام کے عالم کی حیثیت سے اس پر حکومت کے محاسبہ کو اپنا فرض سمجھا۔ ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی نے عملاً جنگ میں حصہ نہ لینے والوں سے حسن سلوک کو اسلامی اخلاق سے ہم آہنگ بتاتے ہوئے اس آیت سے استدلال کیا ہے: ''**لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم**'' (سورۂ ممتحنہ/ ۷)۔

شہادت پسندانہ حملوں کے نتیجہ میں مارے جانے والے بچوں، عورتوں اور بے قصور افراد کا ذکر کرتے ہوئے مولانا سلطان احمد اصلاحی نے لکھا ہے کہ اس وقت ضرورت اس بات کی ہے کہ فلسطینی نوجوان مردوں اور عورتوں کے درد کو پوری طرح محسوس کیا جائے اور یہ جاننے کی کوشش کی جائے کہ وہ کیوں اپنی یقینی موت کے ساتھ دشمن کو زیادہ سے زیادہ نقصان پہنچانے کے لئے کوشاں رہتے ہیں۔ ان کے بقول آج کا عالمی ضمیر اتنا مردہ ہوگیا ہے کہ جب عراق اور افغانستان پر امریکی و برطانوی حملوں میں بلا امتیاز مرد، عورت، بوڑھے بچے نشانہ بنائے جاتے

ہیں تو اس پر کوئی احتجاج نہیں ہوتا، اور اگر فلسطینی ناگزیر صورت میں اپنی جان ہتھیلی پر رکھ کر اس صورت جنگ کا اعادہ کردیتے ہیں تو پوری دنیا معصوم فلسطینیوں کے خلاف سراپا مذمت و احتجاج بن جاتی ہے۔ انہوں نے اس کارروائی کو عذاب الٰہی کے مماثل قرار دیتے ہوئے لکھا ہے کہ جب اللہ تعالی کا عذاب کسی قوم پر آتا ہے تو اس کی زد میں ظالم مظلوم سب آتے ہیں۔ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة" (سورۂ انفال/۲۵)، اس کے بعد وہ فرماتے ہیں کہ بے قصوروں پر ہونے والے مظالم کے خلاف احتجاج کو یک طرفہ نہیں ہونا چاہئے۔

سوال نمبر ۵:

دہشت گردی کے اسباب ومحرکات اور ان کا تدارک:

جہاں بھی دہشت گردی پیدا ہوتی ہے وہاں اس کے کچھ بنیادی اسباب و محرکات ہوتے ہیں، جیسے کسی گروہ کے ساتھ معاشی یا سیاسی ناانصافی یا کسی گروہ کے اندر طاقت وقوت کے ذریعہ حکومت اور معاشی وسائل پر تسلط حاصل کرلینے کی خواہش، ان اسباب کے تدارک کے لئے اسلام کیا ہدایات دیتا ہے؟

بیشتر مقالہ نگار حضرات کے نزدیک دہشت گردی کے ازالہ کی واحد صورت یہ ہے کہ عدل وانصاف کا قیام ہو، انسانی حقوق اور انسان کی جان و مال کا احترام کیا جائے، حکومتیں نسلی، قبائلی اور مذہبی امتیازات کا لحاظ کئے بغیر تمام باشندوں کو باعزت زندگی گذارنے کا موقع دیں (دیکھئے: مقالہ مولانا عبید اللہ اسعدی، ڈاکٹر یوسف قاسم، مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، مولانا ارشاد

قاسمی، مولانا اسعد قاسم سنبھلی، مفتی انور علی اعظمی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، قاضی محمد ہارون مینگل، مولانا ظفر الاسلام، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مفتی جمیل احمد نذیری، مولانا تنظیم عالم قاسمی، سید خورشید حسن رضوی، مولانا سعید الرحمٰن فاروقی وغیرہ)۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی اور مولانا عبد الرشید قاسمی نے مختلف سماجی، سیاسی اور ملکی مسائل کے حل میں سنجیدہ مذاکرات، تعمیری گفت وشنید اور باہمی مفاہمت ورواداری کو اہم اور مؤثر قرار دیا ہے۔ ڈاکٹر وہبہ زحیلی، مولانا محمد شمس الدین، مولانا محمد ارشد مدنی، مفتی حمید اللہ جان، مولانا ابو القاسم عبد العظیم اور مولانا عبد الرشید قاسمی نے ضرورت پڑنے پر طاقت کے استعمال کو بھی مؤثر اور مناسب اقدام قرار دیا ہے۔

مولانا سید امیر حسین گیلانی کے نزدیک چونکہ دہشت گردی کے پیدا ہونے کا سبب حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی ہے، اس لئے اس کا انسداد حقوق کی ادائیگی سے ہوگا جو ایک معاشرتی اور اخلاقی ذمہ داری ہے۔ قاضی محمد ہارون مینگل کے بقول دہشت گردی کبھی معاشی ناہمواری سے ہوتی ہے، کبھی خود ساختہ تفوق وبرتری سے اور کبھی عقائد وافکار کو بزور قوت مسلط کرنے سے، ان کے بقول اسی لئے اسلام نے حقوق وفرائض کا ایک جامع نظام عطا کیا ہے۔

مولانا عطاء اللہ قاسمی، مولانا مبارک حسین ندوی، مولانا عقیل الرحمٰن قاسمی اور مولانا ابراہیم گجیا فلاحی کے نزدیک اسلام کے عطا کردہ عادلانہ نظام پر عمل ہی دہشت گردی کا واحد حل ہے۔ مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی کے نزدیک اسلام کا سیاسی نظام یعنی ان کے بقول شورائی خلافت ہی امن وسلامتی کے قیام اور دہشت گردی کے سد باب کی واحد ضمانت ہے، مولانا محی الدین غازی فلاحی نے لکھا ہے کہ اسلام کے عنایت کردہ حقوق وفرائض کا جامع نظام ہی دہشت گردی کے خاتمہ کا بہتر حل ہے۔

مولانا سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی کے نزدیک دہشت گردی کے خاتمہ کا واحد طریقہ

عدل وانصاف کا قیام ہے۔انہوں نے مندرجہ ذیل دو آیتوں سے استدلال کیا ہے:

"اعدلوا هو أقرب للتقوى" (سورۂ مائدہ، ۸)۔

"وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل" (سورۂ نساء، ۹۸)۔

اورعدل کا قیام ان کے بقول اقامت شہادت پر موقوف ہے۔دلیل یہ دو آیتیں ہیں:

"وأقيموا الشهادة لله" (سورۂ طلاق، ۲)۔

"ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه" (سورۂ بقرہ، ۲۸۳)۔

مولانا ابوالعاص وحیدی اور مولانا نیاز احمد عبدالحمید مدنی کے بقول اسلام نے دہشت گردی کے سد باب کے لئے مندرجہ ذیل ہدایات دی ہیں:

۱-انسانی بھائی چارہ کی بنیاد پر باہمی محبت۔

۲-زندگی گذارنے کے انفرادی آداب کی رعایت۔

۳-ایسا حکومتی نظام جو تمام لوگوں کے لئے عدل، امن اور بہتر اقتصادی زندگی کا ضامن ہو۔

مولانا ابوسفیان مفتاحی نے اس سوال کے جواب میں لکھا ہے کہ اگر حاکم مسلمان ہوتو جب تک نماز پڑھے اس کے خلاف بغاوت جائز نہیں ہے، اس صورت میں مظلوم کو صبر کرنا چاہئے، اور اگر حکمراں غیر مسلم ہوتو احتجاج کے لئے پرامن اور جمہوری طریقہ اختیار کیا جانا چاہئے۔مولانا سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی لکھتے ہیں کہ اگر معاشی ناانصافی کی وجہ سے دہشت گردی ہورہی ہوتو بہتر ملازمتوں کے انتظام سے اسے دور کیا جاسکتا ہے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی کے نزدیک دہشت گردی کے اسباب سے بچنے کے لئے معاشی ترقی، سیاسی قوت میں اضافہ، سائنس وٹکنالوجی، میڈیکل، انجنیرنگ اور کامرس وتجارت سمیت تعلیم کے تمام شعبوں میں سبقت، منتظمہ، مقننہ، عدلیہ اور تمام اعلی سرکاری ملازمتوں اور

مناصب پر فائز ہونا انتہائی ضروری ہے۔ ان کی رائے یہ ہے کہ ان مقاصد کے حصول کے لئے مدارس عربیہ کو بھی اپنے نصاب ونظام تعلیم میں مناسب اور قابل قبول اصلاح وترمیم کرنی چاہئے۔

مولانا برہان الدین سنبھلی کے نزدیک دہشت گردی کے اسباب کے تدارک کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ تجربہ سے مفید اور مؤثر ثابت ہونے والی تدابیر اختیار کی جائیں اور غیر جذباتی اور شرعی اصولوں سے واقف رہنماؤں سے رہنمائی حاصل کی جائے۔

بعض مقالہ نگار حضرات کے بقول مندرجہ ذیل نصوص سے دہشت گردی کے اسباب کے تدارک میں خاص رہنمائی حاصل ہوتی ہے:

۱-"يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين، إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما" (سورۂ نساء، ۱۳۵) (مقالہ مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مفتی جمیل احمد نذیری)۔

۲-"ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر" (سورۂ بنی اسرائیل، ۷۰) (مقالہ مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی)۔

۳-"من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً" (سورۂ مائدہ، ۳۲) (مقالہ مولانا سید اسرار الحق سبیلی)۔

۴-"يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلنكم شعوباً وقبائل لتعارفوا" (سورۂ حجرات، ۱۳) (مقالہ مولانا خورشید احمد اعظمی)۔

۵-"لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسک بالعروة الوثقى لا انفصام لها، والله سميع

علیم" (سورۂ بقرہ/۲۵۶) (مقالہ مولانا سید اسرار الحق سبیلی)۔

۶-"من مشى مع ظالم ليقويه وهو يعلم أنه ظالم فقد خرج من الإسلام" (بیہقی فی شعب الایمان بحوالہ مشکاۃ ۲/۴۳۶) (جو کسی ظالم کے ساتھ اسے قوت پہنچانے کے لئے چلا جبکہ جانتا تھا کہ وہ ظالم ہے، وہ اسلام سے نکل گیا) (مقالہ مفتی جمیل احمد نذیری)۔

۷-"الظلم ظلمات يوم القيامة" (متفق علیہ) (ظلم قیامت کی سخت تاریکی ہے) (مقالہ مفتی جمیل احمد نذیری)۔

۸-"ادفع بالتي هي أحسن" (سورۂ مومنون/۲۶) (مقالہ مولانا تنظیم عالم قاسمی)۔

سوال نمبر ۲:

دفاع کا حکم:

اگر کسی گروہ یا فرد کی جان و مال یا عزت و آبرو پر حملہ کیاجائے تو اس کے دفاع کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ حتی المقدور مدافعت واجب ہے، مباح ہے یا مستحب، نیز حق مدافعت کے حدود کیا ہیں؟

اس سوال کے جواب میں بیشتر مقالہ نگار حضرات نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ جان و مال اور عزت و آبرو پر حملہ کی صورت میں حتی المقدور مدافعت واجب ہے (دیکھئے: مقالہ مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا ابو القاسم عبد العظیم، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی، مفتی جمیل احمد نذیری، مفتی انور علی اعظمی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مولانا ارشاد قاسمی، مولانا محمد شمس الدین، مولانا قمر الزماں ندوی، مولانا ابراہیم گجیا فلاحی، مولانا حفیظ الرحمن

عمری، مولانا سعید الرحمن فاروقی) جبکہ مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا نیاز احمد عبدالحمید مدنی، مولانا عقیل الرحمن قاسمی، مولانا مجاہد الاسلام قاسمی اور مفتی محبوب علی وجیہی کے نزدیک جان و مال اور آبرو کا دفاع مطلقاً واجب ہے۔

مولانا اشتیاق احمد اعظمی اور مفتی انور علی اعظمی نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ فرقہ وارانہ فسادات کا نشانہ بننے والوں پر اپنا دفاع واجب ہے اور دوسروں کے لئے ان کا دفاع جائز ہے۔

مولانا سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی، مولانا اسعد قاسم سنبھلی، قاضی محمد ہارون مینگل، مولانا ابرار خاں ندوی اور سید شکیل احمد انور نے دفاع کو مظلوم کا ایک فطری اور مشروع حق قرار دیا ہے۔ مولانا محی الدین غازی فلاحی، مولانا محمد ارشد مدنی، مولانا مبارک حسین ندوی اور مولانا مصطفیٰ قاسمی کے نزدیک ظلم کی مدافعت شریعت میں مطلوب اور مستحسن ہے۔ مولانا محمد ارشد مدنی مظلومین کی طرف سے دفاع کو مطلوب امر قرار دیتے ہوئے مندرجہ ذیل آیت سے استدلال کرتے ہیں: "وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها" (سورۂ نساء، ۷۵)۔ ان کے بقول یہ آیت اس وقت نازل ہوئی جب مدینہ میں مسلمانوں کا دار الاسلام قائم ہو گیا اور وہ طاقت وقوت کے اعتبار سے مستحکم ہو گئے۔ اس سے پہلے شدید مشکلات کے باوجود ان کو صبر کی تلقین کی جاتی رہی یہاں تک کہ بیعت عقبہ کی رات میں آپ ﷺ کے ہاتھ پر بیعت کرنے والوں نے جن کی تعداد اسی سے زائد تھی، جب آپ ﷺ سے اجازت چاہی کہ منیٰ میں موجود مشرکوں کو قتل کر دیں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ مجھے اس کی اجازت نہیں دی گئی۔

ڈاکٹر یوسف قاسم، مولانا ظفر عالم ندوی، مفتی حمید اللہ جان اور مولانا تنظیم عالم قاسمی کے بقول جان اور عزت و آبرو کا دفاع واجب اور مال کا دفاع جائز اور مباح ہے۔ مولانا ظفر عالم ندوی کی رائے ہے کہ اگر مال کے دفاع میں بڑے نقصان کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں

دفاع سے بچا جائے گا۔ ڈاکٹر یوسف قاسم کے نزدیک اگر مال کے ترک سے ہلاکت یا شدید نقصان کا خطرہ ہوتو ایسی صورت میں مال کا بھی دفاع واجب ہے۔

اول الذکر رائے کے قائلین نے مندرجہ ذیل دلائل ذکر کئے ہیں:

۱-"من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد" (ترمذی ۱/۲۶۱، نیز ابوداؤد، نسائی وغیرہ کتب حدیث) (دیکھئے مقالہ: ڈاکٹر وہبہ زحیلی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا ابو القاسم عبد العظیم، مولانا سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی، مولانا تنظیم عالم قاسمی، مولانا مبارک حسین ندوی، مولانا حفیظ الرحمن عمری، قاضی محمد ہارون مینگل، مولانا مجیب الرحمن عتیق سنبھلی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، مولانا محمد ارشد مدنی)۔ اس حدیث کا ذکر پہلے بھی متعدد بار موقع کی مناسبت سے آچکا ہے۔

۲-"جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله! أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: فلا تعطه مالک، قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: قاتله. قال: أرأيت إن قتلني، قال: فأنت شهيد، قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: هو في النار" (مسلم کتاب الایمان) (مقالہ مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی، مولانا ابو القاسم عبد العظیم، قاضی محمد ہارون مینگل، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا مجیب الرحمن عتیق سنبھلی)۔

۳-"لا ينبغي للمؤمن أن يذل نفسه" (مقالہ مفتی حبیب اللہ قاسمی)۔

۴-"عن أبي المخارق عن أبيه قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: الرجل يأتيني فيريد مالي، قال: ذكره بالله قال: فإن لم يذكر؟ قال: فاستعن عليه بمن حولک من المسلمين، قال: فإن لم يكن حولي أحد من المسلمين

قال: فاستعن عليه بالسلطان، قال: فإن نأى السلطان عني؟ قال: قاتل دون مالک حتی تکون من شهداء الآخرة أو تمنع مالک" (فتح الملہم ۱/ ۲۸۴) (مقالہ مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا مجیب الرحمٰن عتیق سنبھلی)۔

اسی سے ملتی جلتی متعدد روایتیں مولانا ابوالقاسم عبدالعظیم نے بھی ذکر کی ہیں۔ مولانا ابوالقاسم عبدالعظیم نے قرآن کریم میں وارد "وقاتلوا"، "ولا تبغ"، "ولا تعتدوا" کی تعبیرات سے استدلال کرتے ہوئے اصول فقہ کا یہ نکتہ بھی ذکر کیا ہے کہ اگر وجوب سے پھیرنے والی کوئی دلیل نہ ہو تو امر ونہی کے صیغے وجوب پر محمول کئے جائیں گے۔ ڈاکٹر وہبہ زحیلی، ڈاکٹر یوسف قاسم، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مولانا سعید الرحمٰن فاروقی، مولانا تنظیم عالم قاسمی اور مولانا مجیب الرحمٰن عتیق سنبھلی نے لکھا ہے کہ جان کا دفاع جمہور یعنی حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک واجب اور آبرو کا دفاع بالاجماع واجب ہے۔ ڈاکٹر وہبہ زحیلی کے بقول جمہور نے مندرجہ ذیل دو آیتوں سے استدلال کیا ہے:

۱- "ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة" (سورۂ بقرہ/ ۱۹۵)۔

۲- "فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله" (سورۂ حجرات/ ۹)۔

ان حضرات کے بقول امام احمد کے نزدیک جان کا دفاع جائز اور مباح ہے، واجب نہیں۔ ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے دلیل یہ ذکر کی ہے کہ آپ ﷺ نے فتنہ کے سلسلے میں فرمایا: "اجلس في بيتک فإن خفت أن يبهرک شعاع النفس، فغط وجهک"، اور ایک روایت میں ہے: "تکون فتن فکن فيها عبد الله المقتول، ولا تکن القاتل" (ابن خیثمہ اور دار قطنی نے حضرت عبداللہ بن خباب بن الارت سے اس کی روایت کی ہے)۔

قاضی محمد ہارون مینگل نے لکھا ہے کہ اس صورت میں صبر عزیمت ہے اور دفاع

رخصت ہے، مولانا سید اسرار الحق سبیلی نے بھی ان دونوں پہلوؤں کا ذکر کیا ہے۔ ان دونوں حضرات نے حضرت آدمؑ کے بیٹے ہابیل کے طرز عمل سے استدلال کیا ہے (ملاحظہ ہو: سورۂ مائدہ، ۲۸--۳۰)، مولانا سید اسرار الحق سبیلی نے علامہ صنعانی کی سبل السلام کے حوالہ سے لکھا ہے کہ امام صنعانی نے حدیث کے الفاظ: "فکن عبد الله المقتول" (تم اللہ کے مقتول بندے بن جاؤ) سے جان کے سلسلے میں عدم مزاحمت پر استدلال کیا ہے (سبل السلام ۳، ۴۹۳)۔ قاضی محمد ہارون مینگل نے عدم مدافعت کے سلسلے میں حضرت عثمانؓ کے اسوہ سے بھی استدلال کیا ہے۔

بیشتر مقالہ نگار حضرات نے حدود دفاع کا تذکرہ کرتے ہوئے صراحت کی ہے کہ مظلوم فرد یا مظلوم طبقہ کو دفاع میں جارحیت اور زیادتی سے پرہیز کرنا چاہئے، نیز یہ کہ جوابی کارروائی میں حتی الوسع الأخف فالأخف کے اصول پر عمل کیا جائے، مثلاً اگر بات چیت سے اور دوسروں کی مدد سے ظلم کا دفاع کیا جاسکتا ہو تو مارنا حرام ہوگا۔ اگر ہاتھ کی ضرب سے کام چل جائے تو کوڑے کا استعمال حرام ہوگا اور اگر کوڑے سے دفاع ممکن ہو تو لاٹھی کا استعمال ممنوع ہوگا۔ اگر دشمن کے کسی عضو کو کاٹ کر دفاع کیا جاسکتا ہو تو اس کا قتل حرام ہوگا۔ الغرض قتل کو صرف آخری تدبیر کے طور پر ہی اختیار کیا جائے گا (ملاحظہ ہو: مقالہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی، مفتی انور علی اعظمی، مولانا مجیب الرحمٰن عتیق سنبھلی، مولانا مجاہد الاسلام قاسمی وغیرہ)۔ اس پر ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے مندرجہ ذیل فقہی قواعد سے استدلال کیا ہے: "الضرر لا يزال بالضرر"، "الضرورة أو الحاجة تقدر بقدرها" (مفتی مجاہد الاسلام قاسمی اور مولانا محمد شمس الدین نے بھی اس قاعدہ کا ذکر کیا ہے)۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے حدود دفاع کے ضمن میں یہ بھی لکھا ہے کہ مظلوم کی طرف سے جوابی کارروائی کے لئے ظلم کا عملاً واقع ہونا ضروری ہے، کسی ایسے ظلم کے خلاف جوابی کارروائی

نہیں کی جائے گی جو بعد میں پیش آنے والا ہو یا محض اس کی دھمکی دی گئی ہو، جبکہ ڈاکٹر یوسف قاسم لکھتے ہیں کہ ظلم کے وقوع سے قبل ہی خطرہ کو روکنے نیز اس کے واقع ہو جانے کے بعد اس کے تسلسل کو روکنے کے لئے دفاعی کارروائی اسلام میں مشروع ہے۔ مظلوم کے حق مدافعت کی تفصیل بیان کرتے ہوئے مولانا ابرار خاں ندوی نے ظلم کے آگے سپر انداز ہونے کو تقوی وتدین کے منافی عمل قرار دیا ہے، اور فتنہ وفساد سے نبرد آزما ہونے کو شریعت کا مقصود بتایا ہے۔ سید خورشید حسن رضوی مدافعانہ قوت کے بالکلیہ مفقود ہونے کی صورت میں سپر اندازی کو جائز قرار دیتے ہیں۔ حدود دفاع پر گفتگو کرتے ہوئے ڈاکٹر یوسف قاسم، مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا قمر الزماں ندوی اور مولانا محمد ارشد مدنی نے لکھا ہے کہ مدافعت میں ملکی دفاعی حکام اور عدالت سے مدد لینا ضروری ہے تاکہ ملک میں نظم ونسق اور امن وقانون کی صورت حال خراب نہ ہو۔

مولانا قمر الزماں ندوی نے مندرجہ ذیل حالات میں جنگ کو درست قرار دیا ہے:

۱- مسلمانوں پر ظلم کی صورت میں یعنی جب ان کو ان کے گھروں اور ان کی زمینوں سے نکالا جائے اور ان کے انسانی حقوق پامال کئے جائیں۔

۲- اگر صرف مسلمان ہونے کی بنا پر ان سے جنگ کی جائے تو ایسی صورت میں مذہبی آزادی کی خاطر ان کے لئے جنگ کرنا جائز ہے (الجہاد فی الاسلام از مولانا مودودی، ص ۶۳)۔

✧ ✧ ✧

عرض مسئلہ:

اسلام اور امن عالم

سوال نمبر ۱ تا ۴:

مولانا ولی اللہ مجید قاسمی
جامعۃ الفلاح، بلریا گنج، اعظم گڑھ

۱- دہشت گردی کی تعریف اور حقیقت:

تمام مقالہ نگاروں کا اتفاق ہے کہ دہشت گردی کے خمیر میں ظلم شامل ہے، لیکن کیا ظلم ہی کا دوسرا نام دہشت گردی بھی ہے؟ بعض مقالہ نگاروں کا خیال ہے کہ دونوں مترادف ہیں (مولانا برہان الدین سنبھلی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا افتخار عالم قاسمی، مولانا محمد ارشاد قاسمی، مولانا تنظیم عالم قاسمی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی)۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی کہتے ہیں کہ کسی وجہ اور سبب کے بغیر کسی فرد یا جماعت کے خون کو مباح کرلینا دہشت گردی ہے، جبکہ مولانا ابرار خاں ندوی کی رائے ہے کہ فقہاء کی اصطلاح میں جسے جنایت کہا جاتا ہے اسی کا دوسرا نام دہشت گردی ہے، اور مولانا ابوالعاص وحیدی صاحب لکھتے ہیں کہ دہشت گردی ہر وہ عمل ہے جو دولت و ملک گیری کی ہوس اور مذہبی جبر سے کیا جائے، اور مولانا ابوالقاسم عبدالعظیم کی رائے ہے کہ کسی بھی جمہوری طرز عمل میں افراط اور غلو غیر مقبول سے پیدا شدہ حالات کو دہشت گردی کہتے ہیں، اور مولانا عبید اللہ اسعدی کا خیال

ہے کہ حق وانصاف کو بالائے طاق رکھ کر، ظالم ومظلوم کے فرق سے آنکھ بند کرکے ذاتی ومتعینہ مفادات کے لئے کی جانے والی ہر کوشش دہشت گردی ہے۔

دیگر مقالہ نگاروں نے اپنی تعریف میں خوف وہراس اور دہشت کو بنیادی حیثیت دی ہے، الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ دہشت کے لفظ کو سامنے رکھ کر تعریف کرنے کی کوشش کی ہے، اس طرح کی تمام تعریفوں کا حاصل یہ ہے:

''کسی حق واختیار کے بغیر طاقت وقوت کا بیجا مظاہرہ، ظلم وستم اور جارحانہ سرگرمیاں مجرمانہ تشدد، اور خوف ودہشت پھیلا کر تخریبی کارروائیوں کو انجام دینا، خواہ اس کے لئے زبان وقلم کا سہارا لیا جائے یا دھما کہ خیز اشیاء کا استعمال کیا جائے، بالفاظ دیگر فساد فی الارض کا دوسرا نام دہشت گردی ہے''۔

(ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی، مولانا عقیل الرحمٰن قاسمی، مولانا ارشد مدنی، مولانا محی الدین غازی فلاحی، مولانا اسعد قاسم سنبھلی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مفتی جمیل احمد نذیری، مفتی مجاہد الاسلام قاسمی، مولانا قمر الزماں ندوی، مولانا مبارک حسین ندوی، مولانا ابراہیم گیافلاحی، قاضی محمد ہارون مینگل، مولانا ابوسفیان مفتاحی، سید امیر حسن گیلانی، مولانا شمس الدین، مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا مجیب الرحمٰن عتیق سنبھلی، مولانا فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مفتی انور علی اعظمی، مولانا قاری ظفر الاسلام، سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی)۔

جناب حمید اللہ کہتے ہیں کہ ذاتی مفاد کے لئے دوسرے کا حق چھیننا دہشت گردی ہے۔

مفتی محبوب علی وجیہی کے نزدیک بھی حق تلفی اور قتل وغارت گری کا نام دہشت گردی ہے۔

شیخ محمد علی التسخیری نے دہشت گردی کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

''وهو كل عمل يتنافى من حيث الوسيلة والهدف مع القيم الدينية والإنسانية ويتضمن تهديداً للأمن بأي نوع من أنواعه''۔

اور ڈاکٹر وہبہ زحیلی کہتے ہیں:

"هو كل عنف أو اعتداء ليس له مسوغ شرعي"۔

مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا نیاز احمد عبدالحمید مدنی، مولانا ابوالعاص وحیدی اور مولانا اشتیاق احمد اعظمی نے رابطہ عالم اسلامی کی طرف سے جاری کردہ تعریف بھی نقل کی ہے۔

۲-حکومتوں کے ظالمانہ رویہ اور جان و مال کے تحفظ میں دانستہ کوتاہی پر دہشت گردی کا اطلاق:

بیشتر مقالہ نگاروں نے لکھا ہے کہ حکومتوں کے ظالمانہ رویہ اور ناانصافی پر دہشت گردی کا اطلاق ہوگا، چنانچہ مولانا عبدالرشید قاسمی لکھتے ہیں: "الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً" (سورۂ مائدہ: ۳۳) کا صحیح مصداق اسی طرح کی حکومتیں ہیں۔ بعض حضرات نے لکھا ہے کہ بلاتفریق مذہب وملت عدل وانصاف کرنا اور ہر طبقہ کے حقوق کی نگہداشت حکومت کا فریضہ ہے۔ دلیل کے طور پر درج ذیل آیتیں نقل کی گئی ہیں:

۱-"لايجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى" (سورۂ مائدہ: ۸) (مولانا ابرار خاں ندوی)۔

۲-"إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل" (سورۂ نساء) (مولانا افتخار عالم قاسمی)۔

۳-"إن الله يأمر بالعدل والإحسان" (مفتی مجاہد الاسلام قاسمی)۔

۴-"إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة" (سورۂ نمل: ۳۴) (مولانا سید اسرار الحق، مولانا محی الدین غازی فلاحی)۔

بعض مقالہ نگاروں کا خیال ہے کہ اسے ظلم و جور، ناانصافی، حکومتی فرائض میں کوتاہی اور حق تلفی کہا جائے گا، اسے دہشت گردی میں شمار نہیں کیا جا سکتا ہے (ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی، مولانا محمد ارشاد قاسمی، قاضی محمد ہارون، مولانا خورشید احمد اعظمی)۔

البتہ بعض صورتوں میں اسے بھی دہشت گردی کہا جا سکتا ہے، چنانچہ ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی کہتے ہیں کہ جب کوئی حکومت اس طرح کے کام اقدامی طور پر کرے اور نسل انسانی کی زندگی اور جائداد کی بقا خطرے میں پڑ جائے اور ان میں خوف وہراس پیدا ہو جائے تو یہ حکومتی دہشت گردی ہے، اور مولانا خورشید احمد اعظمی کا خیال ہے کہ اگر ان ساری حرکتوں میں تشدد، جانی و مالی ضیاع کی دھمکی اور خوف وہراس شامل ہو تو اسے دہشت گردی کہا جائے گا۔

واضح رہے کہ زیادہ تر مقالہ نگاروں نے حکومتی ظلم اور جان و مال میں دانستہ کوتاہی کو دہشت گردی کی تعریف میں شامل مانا ہے، اس لئے انہوں نے الگ سے کوئی دلیل ذکر نہیں کی ہے۔

۳- ناانصافی پر احتجاج اور ردعمل کا اظہار جائز ہے یا واجب؟ کیا مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی ہے؟ سوال کے دوسرے حصے کے سلسلے میں تمام مقالہ نگاروں کا اتفاق ہے کہ مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی نہیں ہے۔ دلائل یہ ہیں:

۱-"ومالكم لاتقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء" (سورۂ نساء: ۷۵) (مولانا محمد ارشد مدنی، مولانا خورشید احمد اعظمی)۔

۲-"فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم" (سورۂ بقرہ: ۱۹۴) (مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مولانا محی الدین غازی فلاحی، مفتی افتخار عالم قاسمی، مفتی مجاہد الاسلام قاسمی)۔

۳-"من قتل مظلوماً فقد جعلنا لونيه سلطاناً فلا يسرف فى القتل" (مولانا خورشید احمد اعظمی)۔

۴-"ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض" (مولانا محی الدین غازی فلاحی)۔

۵-"والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون"۔

۶-لاتظلمون ولاتظلمون" (ظلم کرنا بھی ناجائز اور ظلم سہنا بھی ناجائز) (مولانا سلطان احمد اصلاحی)۔

۷-"لايحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم" (مولانا محمد ارشاد قاسمی، جناب حمید اللہ، مولانا افتخار عالم قاسمی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا مبارک حسین ندوی)۔

۸-"من قتل دون ماله فهو شهيد" (مولانا عقیل الرحمن قاسمی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا مبارک حسین ندوی، قاری ظفر الاسلام، مولانا اسعد قاسم سنبھلی)۔

۹-"انصرأخاک ظالماً أو مظلوماً قالوا: يا رسول الله هذا ننصره مظلوماً فكيف ننصره ظالماً، قال: تأخذ فوق يديه" (مفتی انور علی اعظمی، مولانا مبارک حسین ندوی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی)۔

۱۰-"إن الله لا يمنع ذا حق حقه" (رواہ البیہقی فی شعب الایمان) (مفتی جمیل احمد نذیری)۔

۱۱-"إذا رأيت أمتي تهاب الظالم أن تقول له إنک ظالم فقد تودع منهم" (مولانا سلطان احمد اصلاحی)۔

۱۲-"أعظم الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر" (ترمذی ۴۰۹/۴) (مولانا ابرار خاں ندوی)۔

۱۳-حضرت ابوبصیر اور حضرت ابوجندل کا واقعہ- "قال الحافظ: وفي قصة أبي بصير من الفوائد جواز قتل المشرک المعتدی غيلةً ولايعد ماوقع من أبي بصير غدراً" (فتح الباری ۳۵۱/۵) (مولانا خورشید احمد اعظمی)۔

مذکورہ سوال کے جواب میں سید خورشید حسن رضوی کا خیال ہے کہ اگر مظلوم دہشت گردی کو وسیلہ بنانا چاہے تو بالکل جائز ہے، اور جناب شکیل احمد انور نے لکھا ہے کہ مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی نہیں ہے، بشرطیکہ جمہوری طریقہ اختیار کیا جائے، مظلوم کو کسی حال میں ظالم کے کردار پر عامل ہونے سے بچنا چاہئے، مکی زندگی میں حضور ﷺ اور آپ کے صحابہ رضوان اللہ علیہم کا اسوہ ہمارے لئے مثالی ہے۔

سوال کے پہلے حصے کے متعلق بعض مقالہ نگاروں نے احتجاج کو جائز اور درست قرار دیا ہے (ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی، مفتی عبد الرحیم قاسمی، مفتی عبد الرشید جونپوری، مولانا ابراہیم گجیا فلاحی، مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی، مولانا نیاز احمد عبد الحمید مدنی، مولانا خورشید احمد اعظمی، قاضی محمد ہارون مینگل، مولانا تنظیم عالم قاسمی، مولانا ابوالعاص وحیدی، مفتی محبوب علی وجیہی، سید محمد ذاکر حسین شاہ)۔ مولانا فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی نے اسے ایمانی تقاضہ اور سید خورشید حسن رضوی نے انسانی فطرت اور مفتی حبیب اللہ قاسمی نے اسے مطلوبات شرعیہ میں سے قرار دیا ہے۔ اور بعض لوگوں کے نزدیک احتجاج واجب اور ضروری ہے (مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مولانا حفیظ الرحمٰن عمری، مولانا مبارک حسین ندوی، مفتی مجاہد الاسلام قاسمی، مولانا قمر الزماں ندوی، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا ظفر عالم ندوی، قاری ظفر الاسلام اعظمی)۔

اور بعض مقالہ نگاروں نے اس سلسلے میں کچھ تفصیلات لکھی ہیں، جو حسب ذیل ہے:

حسب استطاعت جائز بھی ہے اور واجب بھی (ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی)۔ حسب موقع وحالات جائز بھی ہے اور واجب بھی (مولانا عبید اللہ اسعدی)۔ جائز حقوق ادا نہ کرنے کی صورت میں جائز ہے، واجب نہیں، جیسا کہ حدیث میں ہے: "إنكم ستلقون بعدي أثرة فاصبروا حتى تلقوني على الحوض" (صحیح مسلم)۔

اور اگر جان و مال اور عزت و آبرو پر حملہ ہو تو دفاع واجب ہے، حدیث میں ہے: "انصر أخاک ظالماً أو مظلوماً الخ" (مفتی انور علی اعظمی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی)۔ اگر ناانصافی کا تعلق دین و مذہب سے نہ ہو تو احتجاج جائز ہے: "لا يحب الله الجهر بالسوء الخ"۔ اور اگر اس کا تعلق دین سے ہو تو صدائے احتجاج بلند کرنا واجب ہے: "من رأى منكم منكراً الخ" (مولانا عقیل الرحمٰن قاسمی، مولانا محمد شمس الدین)۔ احتجاج جائز ہے لیکن ناجائز امور پر مجبور کیا جائے تو واجب ہے: "لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق" (جناب حمید اللہ صاحب)۔ احتجاج اور ردعمل جائز ہے اور اگر اچھی خاصی قوت ہو تو واجب ہے (مولانا محمد ارشد مدنی)، ہڑتال اور دھرنا غیر اسلامی طریقہ ہے، شرعی طریقہ یہ ہے کہ عزیمت کو اختیار کرتے ہوئے ظالم کا ہاتھ پکڑ لیا جائے جو مطلوب ہے اور واجب ہے، اور طاقت وہمت کی عدم موجودگی میں صبر کرے (مولانا اسعد قاسم سنبھلی)۔ اگر ظلم کا ازالہ یقینی ہو تو واجب ہوگا ورنہ نہیں (مولانا برہان الدین سنبھلی)۔ امر ونہی سے معتد بہ ضرر لاحق نہ ہو تو احتجاج واجب ہے، ورنہ جائز (مولانا افتخار عالم قاسمی)۔ احتجاج مظلوم کا قانونی، جمہوری انسانی حق ہے جو جائز ہے اور بعض موقعوں پر واجب (مولانا محمد ارشاد قاسمی)، اگر ناانصافی وقتی ہو اور اس کے نقصانات محدود اور قابل تلافی ہوں تو احتجاج جائز ہے اور بصورت دیگر واجب (مولانا محی الدین غازی فلاحی)۔ ردعمل کسی خطرے اور بڑے مفاسد کا ذریعہ نہ بنے تو جائز ہے، اور اگر ناانصافی سے ملی

اجتماعیت کونقصان پہنچے تو واجب ہے (مولانا مجیب الرحمٰن عتیق سنبھلی)، ردعمل کے لئے مناسب قوت ہو تو دفاع واجب ہے ورنہ ناجائز ہے (ڈاکٹر وہبہ زحیلی) احتجاج جائز اور کبھی واجب مگر ردعمل جائز نہیں الا یہ کہ فتنہ کا اندیشہ نہ ہو (ڈاکٹر یوسف قاسم)۔

مجوزین اور موجبین وغیرہ کے دلائل مشترکہ طور پر یہ ہیں:

۱-"لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم" (سورۂ نساء ۱۴۸) (مفتی عبد الرشید جونپوری، مولانا عقیل الرحمٰن قاسمی، مولانا محمد ارشد مدنی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، جناب حمید اللہ، مولانا مجیب الرحمٰن عتیق سنبھلی، مولانا تنظیم عالم قاسمی، مولانا افتخار عالم قاسمی، مولانا محمد ارشاد قاسمی)۔

۲-"أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وان الله على نصرهم لقدير" (سورۂ حج:۳۹) (مولانا محمد ارشد مدنی، مفتی مجاہد الاسلام قاسمی)۔

۳-"وتواصو بالحق وتواصو بالصبر" (مولانا فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی)۔

۴-"ولمن انتصر من بعد ظلمه فأولئک ما عليهم من سبيل" (سورۂ شوریٰ:۴۱) (مولانا حفیظ الرحمٰن عمری، جناب خورشید حسن رضوی)۔

۵-"والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون" (سورۂ شوریٰ/۳۹) (مولانا سلطان احمد اصلاحی، جناب خورشید حسن رضوی)۔

۶-"وجزاء سيئة سيئة مثلها" (مولانا خورشید احمد اعظمی)۔

۷-"وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين"۔

۸-"أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر" (مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی)۔

۹-"من رأى منكم منكراً فليغيره بيده" (مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا عقیل الرحمٰن قاسمی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی، مولانا حفیظ الرحمٰن عمری، مفتی محبوب علی وجیہی، سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی، مولانا مبارک حسین ندوی، مفتی مجاہد الاسلام قاسمی)۔

۱۰-"جاء رجل إلى رسول الله ﷺ يشكوه جاره، قال: اطرح متاعک على الطريق، فطرحه، فجعل الناس يمرون ويلعنونه، فجاء إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله مالقيت من الناس، قال: وما لقيت منهم؟ قال: يلعنوني، قال: لعنک الله قبل الناس، فقال: إني لا أعود، فجاء الذي شكاه إلى النبي ﷺ، فقال: ارفع متاعک فقد كفيت" (مجمع الزوائد ۸/۱۷۰) (مولانا عبد الرشید جونپوری، مولانا سید اسرار الحق سبیلی)۔

۱۱-"عن عبادة بن الصامتؓ قال: بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره، وعلى أثرة علينا، وعلى أن لا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله تعالى فيه برهان، وعلى أن نقول بالحق أينما كنا، لا نخاف في الله لومة لائم" (بخاری: ۱۳/۵، ۶، مسلم: ۱۷۰۹)۔

اس حدیث میں کفر کا ذکر ہے مگر اس سے پہلی والی حدیث میں "کلمہ عدل" کا ذکر ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر طرح کی ناانصافی اور ظلم پر ارباب اقتدار سے احتجاج کرنا اور ان کی غلط پالیسیوں پر تنقید کرنا افضل ترین عبادت ہے (مولانا سید اسرار الحق سبیلی)۔

۱۲-"انصر أخاک ظالماً أو مظلوماً الخ" (مولانا فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا مبارک حسین ندوی)۔

۱۳-"إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشک أن يعمهم الله بعقاب منه" (مولانا مبارک حسین ندوی)۔

۴-ظالم گروہ کے بے قصور افراد سے بدلہ لینا:

تمام مقالہ نگار اس پر متفق ہیں کہ ظالم گروہ کے بے قصور افراد سے بدلہ اور انتقام لینا جائز نہیں ہے، دلائل یہ ہیں:

۱-"وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا" (سورۂ بقرہ:۱۹۰)۔

"ولا تعتدوا" کی تفسیر میں مفسرین نے لکھا ہے کہ نہ جنگ کی ابتدا تمہاری طرف سے ہونی چاہئے اور نہ جن سے جنگ کرنے سے منع کیا گیا ہے ان سے جنگ کرو، مثال کے طور پر عورتیں، بچے، پاگل، گرجوں میں رہنے والے (تیسیر الرحمٰن ۱/۱۰۶) (مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا محمد ارشد مدنی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا حفیظ الرحمٰن عمری، مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی، مولانا قمر الزماں ندوی، مولانا تنظیم عالم قاسمی)۔

۲-"ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى" (سورۂ مائدہ/۸) (مفتی انور علی اعظمی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مولانا تنظیم عالم قاسمی)۔

۳-"ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل" (سورۂ اسراء:۳۳) (مفتی انور علی اعظمی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی)۔

۴-"ولا تزر وازرة وزر أخرى" (مولانا عقیل الرحمٰن قاسمی، مولانا افتخار عالم قاسمی، مولانا محی الدین غازی، جناب خورشید حسن رضوی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، ڈاکٹر یوسف قاسم، مولانا محمد ارشد مدنی، مولانا مبارک حسین ندوی، مولانا محمد شمس الدین)۔

۵-"فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم" (مولانا

اسرار الحق سبیلی، مولانا حفیظ الرحمٰن، مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی)۔

٦-"قالوا يأيها العزيز إن له أباً شيخاً كبيراً فخذ أحدنا مكانه إنا نراك من المحسنين قال معاذ الله أن نأخذ إلا من وجدنا متاعنا عنده إنا إذا لظالمون" (سورۂ یوسف ر ٧٨-٧٩)(مولانا سید اسرار الحق سبیلی)۔

٧-"لاتقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً ولا صغيراً ولا امرأة" (ابوداؤد: کتاب الجہاد)۔

"نهى رسول الله ﷺ عن قتل الصبيان والنساء" (بخاری: کتاب الجہاد)۔

(مولانا عبد الرشید جونپوری، مولانا عقیل الرحمٰن قاسمی، مولانا محمد ارشد مدنی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مفتی مجاہد الاسلام قاسمی، مولانا عبد العظیم اصلاحی، مولانا ابرار خاں ندوی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا قمر الزماں ندوی، مولانا تنظیم عالم قاسمی)۔

٨-"لا ضرر ولا ضرار، من ضار ضاره الله، ومن شاق شاق الله عليه" (مستدرک حاکم ٢ر ٥٧)(مولانا سید اسرار الحق سبیلی)۔

٩-"قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: نزل نبي من الأنبياء تحت شجرة فلدغته نملة فأمر بجهازه فأخرج من تحتها وأمر بها فأحرقت بالنار، قال: فأوحى الله إليه فهلا نملة واحدة" (مسلم: ٢٣٦)(مولانا محمد ارشاد قاسمی)۔

١٠-زمانہ جاہلیت میں مقتول کے ورثاء قاتل سے متعلق کسی بھی فرد کو قتل کر کے قتل کا بدلہ لیا کرتے تھے، اللہ کے رسول ﷺ نے اس سے منع فرمایا (مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا افتخار عالم قاسمی، مولانا حفیظ الرحمٰن عمری)۔

١١-مجرموں کو گرفتار کرانا یا ان سے انتقام لینا صحیح ہے مگر اصل مجرم گرفتار نہ ہو سکیں تو ان کے عوض میں دوسرے بے گناہوں پر حملہ کرنا اور انہیں مارنا صحیح نہیں ہے (کفایت المفتی ٩ر ٣٣٩)

(مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی، قاری ظفر الاسلام)۔

۱۲-اگر کافر بالمقابل ہو یا مسلمان کو قتل کر چکا ہو یا اس سے خطرہ ہو یا قاتلین کی مدد کرتا ہو تو اسے مارا جا سکتا ہے اور اگر بے قصور ہو تو مارنا جائز نہیں ہے (فتاویٰ رحیمیہ ۱۰؍۱۷۴) (مولانا جمیل احمد نذیری)۔

۱۳-ایک موقع پر حکومت کی طرف سے ایسے لوگوں کو بھی جلا وطن کر دیا گیا جو مجرم نہ تھے تو امام اوزاعی نے علاقہ کے صوبیدار کے نام ایک مراسلہ لکھا کہ: چند خاص لوگوں کے جرم میں تمہیں کیا حق تھا کہ جرم میں جو شریک نہ تھے ان کو بھی سزا میں تم شریک کرو، قرآن کا حکم یہ ہے: "ولا تزر وازرۃ الخ" (مولانا قاری ظفر الاسلام بحوالہ بلاذری)، البتہ بے قصور کسے کہا جائے گا؟ اور کسے ظالم کا معاون اور مددگار سمجھا جائے گا؟ اس سلسلہ میں بعض مقالہ نگاروں نے کچھ شرائط، قیودات، وضاحت اور تحفظات کا اظہار کیا ہے، جو کچھ اس طرح سے ہیں: بے قصور افراد ظلم وزیادتی سے راضی ہوں تو ان کا شمار بھی ظالموں میں ہوگا (مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا نیاز احمد عبدالحمید)، اور ایسے ہی جو لوگ اپنی قوم کو ظلم سے نہ روکیں وہ خود ظالم ہیں۔ ابوبصیر اور ابوجندل کے کردار ہمیں یہی اصول عطا کرتے ہیں (مولانا اسعد قاسم سنبھلی)، ظلم میں کسی درجے میں تعاون کا غالب گمان ہو تو بدلہ لیا جا سکتا ہے (مولانا برہان الدین سنبھلی، جناب حمید اللہ جان)، ظلم انفرادی ہو تو انتقام ظالموں سے ہی لیا جائے گا، لیکن اگر قومی یا طبقاتی سطح پر ہو تو قوم حربی ہوتی ہے (ابوالقاسم عبدالعظیم)۔ جو افراد عملاً اور فکراً اس سے دور ہوں اور اسے ناپسند کرتے ہوں ان کو انتقام کا نشانہ بنانا درست نہیں ہے جبکہ امتیاز ممکن ہو۔ اگر امتیاز ممکن نہ ہو تو گنجائش ہے۔ جنگوں میں شب خون اس کی نظیر ہے (مولانا عبیداللہ اسعدی، قاضی محمد ہارون مینگل)۔

جو لوگ کسی ایسی سیاسی پارٹی کو ووٹ دیں جو کسی خاص قوم کی دشمن ہو یا خاموش تماشائی کا کردار ادا کریں اور سیاسی وسماجی طاقت سے ظلم کو روک سکتے ہوں لیکن نہ روکیں تو وہ بھی ظلم میں

شریک سمجھے جائیں گے (مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا محی الدین غازی فلاحی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا سلطان احمد اصلاحی)۔

انفرادی ظلم ہو تو متعین ظالم کے علاوہ بے قصور سے بدلہ لینا جائز نہیں ہے، اور اگر پارٹی کی طرف سے ظلم ہو تو اس کے ہر فرد کو شریک جرم سمجھا جائے گا، کیونکہ وہ اس حرکت میں معین ومددگار ہیں، کیونکہ پارٹی کے ایک فرد کو دوسرے سے تقویت ملتی ہے۔ درمختار کی عبارت: "وتجری الأحکام المذکورة علی الکل بمباشرة بعضهم الأخذ والقتل والإخافة" کے تحت علامہ شامی لکھتے ہیں: "لأنه جزاء المحاربة وهي متحقق بأن یکون البعض ردءاً للبعض" (۱۱۵/۴)۔ تیسری صورت یہ ہے کہ جس فرقے نے قتل وغارت گری کا معاملہ کیا ہے اس فرقے کے دوسرے لوگوں نے ساتھ نہیں دیا بلکہ خدمت کی تو ان سے بدلہ نہیں لیا جائے گا (مولانا محمد ارشاد قاسمی)۔

پابند قانون سماج میں رہ رہے ہوں اور جرم کی نوعیت انفرادی ہو اور انصاف کا حصول گروہی دباؤ سے آزاد ہو تو "لاتزر وازرة" پر عمل ضروری ہے، بصورت دیگر ظالم گروہ کے سارے افراد مجرم شمار ہوں گے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے بنو قریظہ کے سارے مردوں کو تہہ تیغ کروادیا تھا (جناب خورشید حسن رضوی)۔

بے قصوروں سے بدلہ لینا جائز نہیں ہے بلکہ قاتلوں سے بھی، بجائے اس کے عدالت سے فریاد کرنا چاہئے (ڈاکٹر وہبہ مصطفیٰ زحیلی، مولانا ابوسفیان مفتاحی)۔

✦ ✦ ✦

عرض مسئلہ:

اسلام اور امن عالم

سوال نمبر ۵، ۶:

مولانا راشد حسین ندوی
رائے بریلی

''اسلام اور امن عالم'' کے سوال ۵ اور ۶ پر عرض مسئلہ کا مجھے حکم دیا گیا ہے۔ اس موضوع پر ہندو بیرون ہند کے مختلف علاقوں سے اکیڈمی کو ۴۸ مقالات موصول ہوئے۔ ہم پہلے سوال ۵ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، جس میں یہ دریافت کیا گیا تھا کہ جہاں بھی دہشت گردی پیدا ہوتی ہے وہاں اس کے کچھ بنیادی اسباب ومحرکات ہوتے ہیں، جیسے کسی گروہ کے ساتھ معاشی یا سیاسی ناانصافی، یا کسی گروہ کے اندر طاقت وقوت کے ذریعہ حکومت اور معاشی وسائل پر تسلط حاصل کر لینے کی خواہش، ان اسباب کے تدارک کے لئے اسلام کیا ہدایات دیتا ہے؟

اس سوال کا جواب دیتے ہوئے اکثر مقالہ نگاروں نے تسلیم کیا ہے کہ دہشت گردی کے کچھ اسباب ومحرکات ہوتے ہیں۔ مولانا اسعد قاسم سنبھلی نے سوال ہی کو محل نظر قرار دیتے ہوئے کہا ہے کہ غیر مسلم حکومتیں اسلامی ہدایات کی پابند نہیں ہیں۔ مسلم حکومتیں پابند تو ہیں لیکن ان موضوعات کا بہانہ بنا کر ہم اسلامی حکومت کے خلاف انہیں بغاوت کی اجازت نہیں دیں گے۔

بقیہ حضرات نے تدارک کے لئے مختلف تدابیر کا ذکر کیا ہے، ان میں سے بعض تدابیر

کی ہمنوائی علماء کی بڑی جماعت نے کی ہے، جبکہ بعض تدابیر بعض علماء کی انفرادی رائے کی صورت میں سامنے آئی ہیں۔ ہم ترتیب کے پیش نظر پہلے ان تدابیر کا ذکر کررہے ہیں جن کو جماعت علماء کی تائید وحمایت حاصل ہے، پھران تدابیر کا ذکر کریں گے جو الگ الگ افراد نے اپنے علم وتجربہ کی روشنی میں انفرادی رائے کے طور پر تحریر فرمائی ہیں:

پہلی رائے:

مولانا محمد ارشاد قاسمی بھاگل پوری، مفتی جمیل احمد نذیری، مولانا ابراہیم گجیافلاحی (گجرات)، مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا نیاز احمد عبدالحمید مدنی، مولانا عبیداللہ اسعدی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، قاضی محمد ہارون مینگل، مفتی مجاہد الاسلام قاسمی (آسام)، مولانا مجیب الرحمٰن عتیق سنبھلی (ندوۃ العلماء لکھنؤ)، مولانا قمر الزماں ندوی، سید خورشید حسن رضوی (حیدرآباد)، قاری ظفر الاسلام، مفتی انور علی اعظمی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی (مئو)، ڈاکٹر یوسف قاسم (کلیۃ الحقوق جامعہ قاہرہ) کی ہے، ان حضرات کے نزدیک دہشت گردی کے مکمل خاتمہ کا ذریعہ اورحل وعلاج صرف یہ ہے کہ عدل وانصاف، مساوات، احترام انسانیت اور عدم اعتداء علی الغیر کا بنیادی اصول بروئے کار لایا جائے اوراس میں ہرطرح کی طبقاتی تقسیم کوترک کردیا جائے۔

مفتی انور علی اعظمی اورمولانا اشتیاق احمد اعظمی نے اس کی تائید میں مندرجہ ذیل آیات پیش کی ہیں:

۱-"اعدلوا هو أقرب للتقوى"۔

۲-"و إذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلک الحرث والنسل" (سورۂ بقرہ:۲۰۶)۔

۳-"وما أرسلناک إلا رحمة للعالمين"۔

۴-"ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين"۔

مفتی جمیل احمد نذیری صاحب نے یہ احادیث نقل کی ہیں:

۱-"الظلم ظلمات يوم القيامة" (مشکاۃ ۲/ ۴۳۴)۔

۲-"من مشى مع ظالم ليقويه وهو يعلم أنه ظالم فقد خرج من الإسلام" (ایضاً ۲/ ۴۳۶)۔

جبکہ قاری ظفر الاسلام صاحب نے "الاحکام السلطانیۃ" للماوردی ر ص ۶ کی اس عبارت سے استدلال کیا ہے:

"وأما أهل الإمامة فالشروط المعتبرة فيهم سبعة، أحدها: العدالة على شروطها الجامعة......الخ"۔

مفتی سید اسرار الحق سبیلی نے پہلے قدرے تفصیل سے دہشت گردی کے اسباب پر بحث کی ہے۔ موصوف کا کہنا ہے کہ ضروری نہیں ہے کہ ہر ملک میں دہشت گردی کے اسباب میں یکسانیت ہو، البتہ کچھ اسباب مشترک بھی ہو سکتے ہیں، پھر ۱۳ اسباب گنانے کے بعد اس کے تدارک کے لئے مذکورہ بالا ذرائع اور دلائل ذکر کرنے کے علاوہ مندرجہ ذیل ذرائع بھی تجویز فرمائے ہیں:

۱-دعوت اسلام عام کی جائے: "وأنزلنا إليک الكتاب بالحق" (سورۂ مائدہ: ۴۸)۔

۲-صبر اور اللہ سے دعا: "استعينوا بالله واصبروا" (سورۂ اعراف: ۱۲۸)۔

۳-احساس محرومی کا خاتمہ: "لا تأيسوا من روح الله" (سورۂ یوسف: ۸)۔

۴-دنیا کی ہوس کا خاتمہ: "وما الحيوة الدنيا إلا متاع الغرور" (سورۂ آل عمران: ۱۸۵)۔

۵-ایک دوسرے پر مذہب اور تہذیب مسلط نہ کرنا:"لا إکراہ في الدین" (سورۂ بقرہ:۲۵۶)۔

۶-غاصبانہ ذہنیت کا خاتمہ:"من غصب قید شبر من الأرض طوقہ من سبع أرضین" (بخاری ۵/۷۶، مسلم ۱۶۱۲)۔

دوسری رائے:

مولانا ارشد مدنی اور مولانا حمید اللہ صاحب (جامعہ اشرفیہ لاہور) کی ہے۔ان دونوں حضرات نے مسئلہ کی دو شقیں کی ہیں:

الف: سماجی یا معاشی ناانصافی کی وجہ سے پیدا ہونے والی دہشت گردی۔

ب: حکومت اور معاشی وسائل پر تسلط حاصل کرنے کی خواہش کی بنا پر دہشت گردی۔

شق (الف) کی دہشت گردی کے تدارک کے لئے ان حضرات کی بھی رائے پہلی رائے جیسی ہے، لیکن شق (ب) کے سلسلہ میں ان حضرات کا کہنا ہے کہ یہ ایک بغاوت ہے۔ اسلام ان کو پہلے راہ راست پر لانے کی دعوت دیتا ہے۔ اگر اس سے فائدہ نہ ہو تو تدبیر کے ذریعہ ان کے پروگرام کو ختم کیا جائے۔ آخری چارہ یہ ہے کہ بزور ان کو اس سے روکا جائے۔

مولانا ارشد مدنی صاحب نے اس پر استدلال آیت کریمہ "وأعدوا لهم ما استطعتم" (سورۂ انفال:۶۰) سے کیا ہے۔

تیسری رائے:

یہ ہے کہ اس کا تدارک صرف اسی صورت میں ہوسکتا ہے کہ پورے کے پورے اسلام کو زندگی میں داخل کردیا جائے۔ یہ رائے مولانا مبارک حسین ندوی نیپالی، مولانا محی الدین غازی فلاحی اور مولانا عقیل الرحمٰن قاسمی کی ہے۔ مولانا قاسمی صاحب نے اس کے لئے اس آیت

سے استدلال کیا ہے:

"تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم" (سورۂ آل عمران)۔

چوتھی رائے:

یہ ہے کہ دہشت گردوں سے سختی کے ساتھ نمٹنے کی ذمہ داری حکومت کی ہے۔ یہ رائے مولانا شمس الدین صاحب اور مفتی عبدالرحیم صاحب قاسمی کی ہے۔

ان آراء کے بعد ہم ان آراء کا ذکر کرتے ہیں جو اگرچہ بہت وقیع اور اہم ہیں لیکن انفرادی نوعیت کی ہیں:

۱- حضرت مولانا برہان الدین صاحب سنبھلی کے نزدیک ان کے تدارک کا ذریعہ یہ ہے کہ اس کے لئے سنجیدہ، مؤثر اور مفید کوششیں کی جائیں اور ایسے مسلمان رہنماؤں سے مشورہ لیا جائے جو غیر جذباتی، شرعی اصولوں سے واقف اور تجربہ کار ہوں۔

۲- مولانا مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی کے نزدیک خلافت کا شورائی نظام دنیا کے سامنے رکھا جائے اور دنیا اسے قبول کرلے۔

۳- مولانا ابوسفیان صاحب مفتاحی کے نزدیک مسلمان حاکم کے خلاف بغاوت جائز نہیں ہے، البتہ حاکم غیر مسلم ہو تو مروج طریقے دھرنے وغیرہ سے ان اسباب کے تدارک پر حکومت کو آمادہ کیا جائے۔ اس سے کام نہ چلے تو حاکم یا حکومت سے نبرد آزما ہونا جائز ہوگا۔

۴- مولانا عبدالرشید صاحب قاسمی کے نزدیک اس کا تدارک کرنا واجب ہے۔ اسباب تدارک میں دعا، استغفار، افہام وتفہیم، سربراہوں سے تعاون اور جنگ بھی شامل ہے۔ موصوف کی دلیل یہ احادیث ہیں:

۱-"إن العباد إذا أطاعوني حولت قلوب ملوكهم عليهم (الى) ولكن

اشغلوا أنفسكم بالذكر والتضرع أكفكم''(مجمع الزوائد ۵/ ۲۴۹)۔

۴-''من رأى منكم منكراً ''(الحدیث)(مشکاۃ ۲/ ۴۳۶)۔

۵- مولانا ابوالقاسم عبدالعظیم کے نزدیک اسلامی قانون عدل اور قانون جہاد اور قتال کو مکمل طور پر اپنایا جائے۔

۶- مولانا حفظ الرحمن صاحب عمری کے نزدیک اسلام کی ایک اہم ہدایت یہ ہے کہ مناسب وقت کا انتظار کیا جائے جیسے معرکہ بدر تک مسلمانوں کو ظلم کا بدلہ لینے کی اجازت نہیں دی گئی۔

۷- مولانا افتخار عالم قاسمی صاحب کے نزدیک اسلام اس کے لئے دو طرح کی ہدایات دیتا ہے:

الف- ہمت و طاقت ہے تو ان سے بڑھ کر ان سب چیزوں کو ختم کیا جائے:''ولولا دفع الله الناس ''(سورۂ حج: ۴۰)،''یجب علی کل من أطاق الدفع أن یقاتل مع الإمام'' (شامی ۶/ ۴۱۶ طبع بیروت)۔

ب- طاقت نہ ہو تو صبر اور دعا کرنا چاہئے، مسلم کی حدیث ہے:''تسمع وتطیع وإن ضرب ظهرک وأخذ مالک''(امداد الفتاوی ۵/ ۲۱)۔

۸- مولانا خورشید احمد صاحب اعظمی کے نزدیک اس کا مثبت طریقہ بھی ہے اور منفی بھی۔ مثبت طریقہ ان کی رائے میں رائے اول کے مطابق ہے، دلائل بھی تقریباً وہی ہیں، اور منفی طریقہ میں موصوف نے حدود و تعزیرات کا ذکر کر کے متعلقہ آیات ذکر کی ہیں۔

۹- ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی صاحب آیت کریمہ ''وما یتبع أکثرهم إلا ظناً'' کی روشنی میں تحریر فرماتے ہیں: اٹکل پر چلنے سے کام نہیں چلتا، اللہ ان کی دہشت گردی کے اسباب کی گرہ کھول دیتا ہے۔

۱۰- مولانا سلطان احمد اصلاحی صاحب کے نزدیک مسلمان اپنی معاشی اور سیاسی حالت مستحکم کریں، دینی تعلیم کے ساتھ ساتھ عصری علوم کی طرف توجہ کریں، اعلی ملازمتوں کے حصول کے لئے منصوبہ بند کوشش کریں، مدارس دینیہ اپنا کردار نبھائیں۔

۱۱- سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی (پاکستان) کے نزدیک اسلام دہشت گردی کے اسباب مثلاً غربت وغیرہ کو دور کرنے پر زور دیتا ہے، اور دہشت گردی شروع ہو جائے تو سارے حکومتی ذرائع سے اسے کچلنے کے بعد ان بنیادی اسباب کی طرف توجہ دینے کی ہدایت دیتا ہے۔ ان کی دلیل "الفقه على المذاهب الأربعة" کی ایک عبارت سے ہے۔

۱۲- مولانا تنظیم عالم قاسمی صاحب نے رائے اول کے مشابہ رائے ظاہر کر کے تقریباً وہی دلائل دیئے ہیں، ساتھ ہی آپ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ:

۱- دنیا کی بے حقیقتی ظاہر کی جائے: "وما الحيوة الدنيا إلا متاع الغرور"۔

۲- ایک کے بدلہ دوسرے کو نہ پکڑا جائے: "ولا تزر وازرة"۔

۳- احتجاج کا راستہ کھلا رکھا جائے، یہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے۔

۱۳- مولانا مصطفیٰ قاسمی نے اس کی دو شقیں کی ہیں:

الف- پہلی شق میں موصوف نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ تحفظ دین، جان، عقل وشعور، نسب اور مال کے لئے قتال کی اجازت ہے، دلائل:

۱- "إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله"۔

۲- "جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: الرجل يأتيني فيريد مالي (ثم جاء فيه) قال: قاتل دون مالک حتى تكون من شهداء الآخرة أو تمنع مالک" (المجتبی ۱۷۲،۱۷۱/۲)۔

ب- دوسری شق میں موصوف نے حکومت کے خلاف بغاوت کو شرعاً ناجائز قرار دیا

ہے، اور حدیث: "لا تسبوا الملوک" (مشکاۃ ۳۱۹/۲) سے استدلال کیا ہے۔

۱۴- شیخ محمد علی تسخیری (ایران) نے ان اسباب کے تدارک کے لئے حکام اور عوام کے لئے علاحدہ علاحدہ تجاویز رکھی ہیں:

موصوف لکھتے ہیں کہ حکومتی سطح پر اس کے لئے ضروری ہے کہ:

الف- اقوام متحدہ کے رکن ممالک کو مساوی درجہ دیا جائے، امتیازی سلوک ہی اکثر جگہ دہشت گردی کی بنیاد ہے۔

ب- فلسطینیوں پر ہو رہے ظلم کا خاتمہ کیا جائے۔

ج- ایک عالمی معاہدہ کیا جائے جو حکومتوں کو اس بات کا پابند بنا دے کہ دہشت گردوں کی مالی امداد نہ ہو سکے۔

د- جہل، فقر، اندھے تعصب نیز پستی کے تمام مظاہر کا مقابلہ کیا جائے۔

عوام کے لئے موصوف نے بارہ تجاویز پیش کی ہیں جن میں اہم تجاویز رائے اول کے مطابق ہیں، بقیہ میں امت کی وحدت، تعلیم، باہمی تنازعوں کے حل اور اسی طرح کی چند چیزوں پر زور دیا گیا ہے۔

۱۵- ڈاکٹر وہبہ زحیلی کے نزدیک مشکلات کا حل افہام وتفہیم میں ہے، لیکن اس سے مسئلہ حل نہ ہو تو ضرورتاً ظلم کو ظلم سے دور کیا جا سکتا ہے۔

۱۶- جناب سید شکیل انور صاحب کے نزدیک دہشت گردی کو معاشی یا سیاسی ناانصافی سے مربوط کرنا درست نہیں ہے۔

۱۷- مفتی محبوب علی وجیہی صاحب کے نزدیک بھی اسلام طاقت وقوت کے ذریعہ حکومت یا معاشیات ودیگر مسائل پر تسلط کی اجازت نہیں دیتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ اکثر حضرات نے یہ تسلیم کیا ہے کہ دہشت گردی کے کچھ بنیادی

اسباب ہوتے ہیں، پھر بعض نے اس کے تدارک کی ذمہ داری حکومتوں پر ڈالی ہے، بعض نے عوام پر اور بعض نے دونوں پر، اور انہوں نے اس کے تدارک کے متعلق اسلام کی مختلف ہدایات کا ذکر کیا ہے۔

ان ہدایات کے جائزے سے معلوم ہوتا ہے کہ دہشت گردی کا جڑ سے خاتمہ تبھی ممکن ہوگا جب ہر سطح سے ان ہدایات پر عمل کیا جائے۔

سوال (۶) سے متعلق آراء:

سوال (۶) یہ ہے کہ اگر کسی گروہ یا فرد کی جان و مال یا عزت وآبرو پر حملہ کیا جائے تو اس کے دفاع کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ حتی المقدور مدافعت واجب ہے، مباح ہے یا مستحب؟ نیز مدافعت کے حدود کیا ہیں؟

اس میں پہلی شق (دفاع کی شرعی حیثیت) کے بارے میں مقالہ نگاروں کی ۲ آراء ہیں:

پہلی رائے:

یہ ہے کہ دفاع کرنا مطلقاً یا بشرط استطاعت واجب ہے، یہ رائے مندرجہ ذیل حضرات کی ہے: مولانا عبدالرشید قاسمی، مولانا ابراہیم گجیا فلاحی، مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا اسعد قاسم سنبھلی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا حمید اللہ (پاکستان)، مولانا حفیظ الرحمٰن عمری، مولانا افتخار عالم قاسمی، مولانا محمد ارشاد قاسمی، مفتی جمیل احمد نذیری، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا مبارک حسین ندوی، مفتی مجاہد الاسلام قاسمی، مولانا نیاز احمد عبدالحمید مدنی، مولانا قمر الزماں ندوی، ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی، مولانا محمد شمس الدین، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا سید محمد ذاکر

حسین شاہ سیالوی، ڈاکٹر وہبہ زحیلی ،سید خورشید حسن رضوی، مفتی انور علی اعظمی، مولانا مصطفیٰ قاسمی اور مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی۔

ان حضرات نے عام طور سے یہ دلائل دیئے ہیں:

۱- حدیث: "من قتل دون ماله فهو شهيد" (نسائی، ترمذی)۔

۲- حدیث: "......أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي " (مسلم)۔

اور مولانا افتخار عالم قاسمی صاحب نے بطور استدلال اس آیت کریمہ کا بھی ذکر کیا ہے: "وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم" (سورۂ بقرہ)۔ مولانا قمر الزماں ندوی کا استدلال بھی اسی آیت سے ہے۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی اور مفتی حبیب اللہ قاسمی کا استدلال اس آیت کریمہ سے ہے: "ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة"۔ ثانی الذکر نے مزید آیت: "ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً"، اور حدیث: "لا ينبغي لمؤمن أن يذل نفسه " کو بطور استدلال نقل کیا ہے۔

دوسری رائے:

یہ ہے کہ دفاع کرنا مباح ہے، یہ رائے مفتی عبدالرحیم قاسمی، مولانا ارشد مدنی، قاضی محمد ہارون مینگل اور جناب سید شکیل احمد انورکی ہے۔

ان میں سے اکثر کا استدلال رائے اول میں مذکور حدیث نمبر ۱ سے ہے، قاضی محمد ہارون مینگل صاحب نے حدیث نمبر ۲ کو بھی ذکر کیا ہے۔

تیسری رائے:

یہ ہے کہ دفاع کرنا مستحب ہے۔ یہ رائے مفتی سید اسرار الحق سبیلی اور مولانا خورشید احمد اعظمی کی ہے۔ ان حضرات نے بھی دونوں احادیث سے استدلال کیا ہے، نیز مولانا اسرار الحق

صاحب نے (سورۂ مائدہ:۲۸-۳۰میں مذکور) ہابیل اور قابیل کے قصہ سے بھی استدلال کیا ہے۔

چوتھی رائے:

مسئلہ میں تفصیل کی ہے، یعنی جان وآبرو کی طرف سے دفاع کرنا واجب ہے، اور مال سے دفاع کرنا جائز ہے۔

یہ رائے ڈاکٹر یوسف قاسم (قاہرہ)، مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا اشتیاق احمد قاسمی، مولانا مجیب الرحمن عتیق سنبھلی، مولانا تنظیم عالم قاسمی، مولانا ظفر عالم ندوی اور قاری ظفر الاسلام صاحب کی ہے۔

ان حضرات نے مال کی طرف سے مدافعت کے جواز پر مذکورہ بالا احادیث کے علاوہ بعض فقہی عبارات اور شراح حدیث کے اقوال نقل کئے ہیں، مثلاً شیخ عبدالقادر عودہ کی یہ عبارت:

"أما الدفاع عن المال فأغلب الفقهاء یرونه جائزاً لا واجباً" (التشریع الجنائی ۱/۷۴۴) نیز (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵/۷۶۲، شرح مسلم للنووی ۱/۸۵)۔

اور جان وآبرو کی حفاظت کے وجوب پر ان کے دلائل یہ ہیں:

۱-"ولا تلقوا بأیدیکم إلی التهلكة" (سورۂ بقرہ:۱۹۵)۔

۲-"فقاتلوا التي تبغي حتی تفيء إلی أمر الله"۔

۳-"فمن اعتدی علیكم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیكم"۔

۴-"التشریع الجنائي الإسلامي" (۱/۷۴۴) کی یہ عبارت "قد اتفق الفقهاء علی أن دفع الصائل واجب"۔

۵-الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵/۷۵۹۔

پانچویں رائے:

مولانا ابوالقاسم عبدالعظیم کی ہے کہ مقتضائے حال کے مطابق دفاع کبھی واجب ہوگا، اورکبھی مباح یا مستحب، ان کا استدلال رائے اول میں ذکرکردہ احادیث کے علاوہ اس بات سے بھی ہے کہ قرینہ صارفہ مقتضائے حال کا بھی ہوتا ہے۔

چھٹی رائے:

مولانا محی الدین غازی صاحب کی ہے کہ دفاع کرنے پر مفسدہ کم ہونے کا امکان ہوتو دفاع مستحب ہوگا اور اگر مفسدہ اکبر کا اندیشہ ہوتو جائز ہوگا۔

جہاں تک دوسری شق یعنی حق مدافعت کے حدود کا تعلق ہے تو اکثر مقالہ نگاروں نے مختلف تعبیرات نیز اجمال اور تفصیل کے فرق کے ساتھ حدود مدافعت کا ذکر کرتے ہوئے دفاع کو اس بات سے مشروط کیا ہے کہ اس پر حقیقتاً ظلم وزیادتی کی جائے اور دفع ظلم میں الاخف فالاخف کا خیال رکھتے ہوئے آسان ترین طریقہ اختیار کیا جائے، اور دفع ظلم میں طاقت کا استعمال بقدر ضرورت کیا جائے۔

یہ رائے مندرجہ ذیل حضرات کی ہے:

ڈاکٹر وہبہ زحیلی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مفتی انورعلی اعظمی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، قاضی محمد ہارون مینگل، مولانا حفیظ الرحمٰن عمری، مولانا افتخار عالم قاسمی، مولانا اشتیاق احمد قاسمی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا مبارک حسین ندوی، مفتی مجاہد الاسلام قاسمی، مولانا مجیب الرحمٰن عتیق ندوی، مولانا محمد شمس الدین، سید محمد ذاکرحسین شاہ سیالوی، مولانا ابرار خاں ندوی اور مولانا ابراہیم گجیافلاحی۔

مولانا عطاء اللہ قاسمی، قاضی محمد ہارون مینگل، مولانا حفیظ الرحمٰن عمری اور مولانا افتخار

عالم قاسمی نے کم وبیش مندرجہ ذیل آیات سے استدلال کیا ہے:

"لا یجرمنکم شنآن قوم علی أن لا تعدلوا" (سورۂ مائدہ)۔

"فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم" (سورۂ بقرہ: ۹۴)۔

"ولا تعتدوا" (سورۂ بقرہ: ۱۹۰)۔

"فإن اعتزلوکم فلم یقاتلوکم" (سورۂ نساء: ۹۰)۔

جبکہ سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی اور مولانا مبارک حسین ندوی نے پیچھے ذکر کردہ حدیث: "جاء رجل فقال یا رسول الله ! جاء رجل یرید أخذ مالي...... الحدیث" سے استدلال کیا ہے۔

اور مولانا خورشید احمد اعظمی صاحب نے فتح الملہم ۱/ ۲۸۴ کے حوالہ سے تفصیل پر دلالت کرنے والی ایک حدیث کا ترجمہ ذکر کیا ہے۔

جبکہ مولانا محمد شمس الدین اور مفتی مجاہد الاسلام صاحب کا استدلال قاعدہ فقہیہ: "الضرورات تتقدر بقدرها" سے ہے۔

اور مولانا ابرار خاں ندوی اور مولانا مجیب الرحمٰن عتیق ندوی کا استدلال بعض فقہی عبارات سے ہے، مثلاً:

"ویبتدأ المدافع بالأخف فالأخف إن أمکن" (الموسوعۃ الفقہیہ ۲۸/ ۱۰۶)۔

"والأصل في هذا أن من قصد قتل إنسان أتم" (البدائع ۸/ ۹۲، ۹۳)۔

بعض دوسری آراء:

جبکہ مولانا ارشد مدنی صاحب اس پر مزید ایک شرط کا اضافہ کرتے ہیں کہ پہلے حکومت کو خبر کردے۔

اور مولانا ابوالعاص وحیدی صاحب اور مولانا نیاز احمد مدنی صاحب فرماتے ہیں: جب کسی بڑے فتنہ کا اندیشہ نہ ہو، دفاع میں ظلم وزیادتی نہ ہو، جائز حق کے لئے دفاع کیا جائے۔

اور مولانا قمر الزماں ندوی کہتے ہیں: جب کامیابی کے امکانات روشن نہ ہوں۔

مفتی فضیل الرحمٰن عثمانی کی رائے ہے کہ قانون کی حکمرانی باقی رکھتے ہوئے مدافعت کا حق استعمال کیا جائے۔

جبکہ ڈاکٹر یوسف قاسم صاحب حدود بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ظلم کے وقوع سے پہلے یا اس کے تسلسل کو روکنے کے لئے دفاع کی اجازت ہوگی اور جب ظلم کا وقوع ہو جائے تو پھر عدالت ہی کا دروازہ کھٹکھٹائے۔

اور مولانا ابو القاسم عبد العظیم نے وضاحت کے بغیر حدود پر دلالت کرنے والی ان آیات اور فقہی قول کا ذکر کیا ہے:

۱-"إلا الذين تابوا من قبل أن تقدر عليهم"۔

۲-"وقاتلوهم حيث ثقفتموهم"۔

۳-امام احمد کا قول:"قاتلهم حتى تمنع نفسك ومالك "(السنۃ للخلال ص۱۶۱، ۱۶۲)۔

✧ ✧ ✧

تحریری آراء:

مولانا برہان الدین سنبھلی

مفتی عبید اللہ اسعدی

مفتی جمیل احمد نذیری

مفتی شیر علی گجراتی

سید امیر حسین گیلانی

مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی

مفتی محبوب علی وجیہی

سید قدرت اللہ باقوی

مولانا زبیر احمد قاسمی

مولانا ابراہیم گجیا فلاحی

ڈاکٹر یوسف قاسم، قاہرہ

مولانا محمد قاسم مظفر پوری

مولانا حفیظ الرحمٰن عمری

مفتی حمید اللہ جان

قاضی محمد ہارون مینگل

اسلام اور امن عالم

مولانا برہان الدین سنبھلی (لکھنؤ)

۱- ظلم کرنا خواہ انفرادی ہو یا اجتماعی، اور خواہ فرد پر ہو یا جماعت پر، بہر حال ممنوع اور شرعاً حرام ہے۔

۲- ظلم کا مصداق ہوگا تو وہ دہشت گردی کہلایا جائے گا۔

۳- احتجاج یعنی مظلومیت کا اظہار، بعض موقعوں پر جائز بعض میں واجب ہوگا، مثلاً اگر ظلم کا ازالہ احتجاج سے یقینی ہو تو واجب ہوگا، ورنہ نہیں، اور مظلوم کا مظلومیت کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا اگر جائز طریقہ پر ہے تو وہ دہشت گردی کے دائرہ میں نہیں آ سکتا، وہ تو مظلوم کا حق ہے۔ آیت: ''لا یحب اللہ الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم'' سے اس کا ثبوت ملتا ہے، بشرطیکہ یہ احتجاج اور مظلومیت کا اظہار شرعی حدود کے اندر ہو۔

۴- ہرگز نہیں، الا یہ کہ ظلم میں تعاون کسی درجہ میں کرنے کا غالب گمان ہو، اس صورت میں تعاون کے جرم کے بقدر سزا کی گنجائش ہوگی اس سے زیادہ کی نہیں۔

۵- منصفانہ سنجیدہ مؤثر کوششیں کرنا کہ جن کا تجربہ سے مفید ہونا ثابت ہو چکا ہے، ان میں تجربہ کار، غیر جذباتی اور شرعی اصول سے واقف مسلمان راہنماؤں سے مشورہ لینا ضروری ہے۔

۶- واجب ہے، ازروئے حدیث نبوی شریف: ''من قتل دون ماله...... دون عرضه...... دون نفسه...... فهو شهيد''۔

✧ ✧ ✧

دہشت گردی اسلامی نقطہ نظر سے

مفتی عبید اللہ اسعدی، باندہ

۱- حق وانصاف کو بالائے طاق رکھ کر، اور ظالم ومظلوم کے فرق سے آنکھ بند کر کے ذاتی ومتعینہ مفادات ومقاصد کے لئے کی جانے والی ہر کوشش دہشت گردی ہے۔

۲- اس قسم کی حرکتیں عوام کریں یا جماعتیں، فرد کرے یا حکومت، سب دہشت گردی کے تحت آتا ہے۔

۳- ناانصافی کے خلاف احتجاج حسب موقع وحالات جائز بھی ہے اور واجب بھی، اور مظلوم کا اپنے حق کے لئے اٹھنا ولڑنا بہر حال دہشت گردی نہیں ہے۔

۴- ظالم طبقہ سے تعلق رکھنے والے وہ افراد جو عملاً وفکراً اس ظلم وستم سے دور اور اس کو ناپسند کرنے والے ہوں، ان کو ظالموں سے ظلم کے بدلہ وانتقام کے لئے شکار بنانا کسی طرح درست نہیں ہے، جبکہ انتقامی کارروائی کے حملوں میں امتیاز ممکن ہو۔ اگر امتیاز ممکن نہ ہو تو گنجائش ہے، جنگوں میں شب خون اس کی نظیر ہے۔

۵- دہشت گردی کے مکمل خاتمہ کا ذریعہ اور حل وعلاج صرف یہ ہے کہ عدل وانصاف کو بروئے کار لایا جائے اور کسی طرح کی طبقاتی تقسیم وغیرہ کے بغیر اور اس سے قطع نظر انسانوں اور انسانیت کی بھلائی کو سوچا جائے۔

۶ - اپنی جان وآبرو، اور مال کی حفاظت کے لئے دفاع جائز ہی نہیں بلکہ واجب بھی ہے، اور مدافعت میں اگر دوسرے کو نقصان پہنچایا تو ظلم وجرم نہیں، اور خود کا نقصان کیا تو مجاہد وشہید کا اجروثواب ملے گا، صحیح احادیث میں اس کا تذکرہ ملتا ہے۔

✧ ✧ ✧

امن عالم اور اسلام

مفتی جمیل احمد نذیری
جامعہ عربیہ عین الاسلام، نودواہ، مبارکپور

۱، ۲- دہشت کے معنی ہیں: ڈر، خوف، خطرہ۔

دہشت پسند: خوف وہراس پھیلا کر حکومت تبدیل کرنے والا۔

دہشت گردی: خوف وہراس پھیلانا (جامع فیروز اللغات/ص ۶۵۸)۔

اس لغت میں ''دہشت گرد'' کا لفظ نہیں ملا، ویسے ''دہشت گردی'' کا معنی سامنے رکھتے ہوئے ''دہشت گرد'' پر وہی معنی صادق آتا ہے جو ''دہشت پسند'' کا گزرا۔ یعنی ''خوف وہراس پھیلانے والا''۔ اس کے نتیجہ میں حکومت تبدیل ہو یا نہ ہو ''دہشت گردی'' سے خوف وہراس تو پھیلتا ہی ہے۔

راقم السطور کا خیال یہ ہے کہ ''دہشت گردی'' میں ''حکومت تبدیل کرنے کی کوشش'' داخل نہیں، البتہ خوف وہراس پھیلا کر لوگوں کی سوچ تبدیل کرانا ضرور مقصود ہوتا ہے، یا پھر کسی ایسے مسئلہ کی طرف لوگوں کی توجہ مبذول کرانا ہوتا ہے جسے لوگ بالکل بھلائے رکھتے ہیں، یا جس کی طرف زیادہ متوجہ نہیں رہتے۔

اب یہ لوگ خواہ ارباب اقتدار ہوں یا عوام الناس دہشت گرد انہیں لوگوں کو اپنے مسئلہ کی طرف متوجہ کرتا ہے۔

اگر بغور دیکھا جائے تو ''دہشت گردی'' کا بنیادی عنصر خوف وہراس پھیلانا ہے، اور خوف وہراس پھیلانے کا مقصد ہوتا ہے، اپنے مخالفین کو دبانا اور کچلنا، یعنی مرعوب کرنا، انہیں سر نہ اٹھانے دینا۔

اسلامی تعلیمات کی روشنی میں ''دہشت گردی'' کی حقیقت و ماہیت یہی ہے کہ خوف و ہراس پھیلا کر اپنے غیروں کو دبانا اور اپنی برتری ظاہر کرنا۔

ظاہر ہے کہ یہ ایک ظالمانہ اور غیر منصفانہ کارروائی ہے، لہذا اگر کوئی حکومت اپنے ملک کے کسی طبقہ کے ساتھ عدل ومساوات نہ کرے، دانستہ طور پر اس کے ساتھ سیاسی ومعاشی ناانصافی روا رکھے، اس کے جان ومال کے تحفظ میں کوتاہی برتے، اور جان بوجھ کر اس کو جان ومال کے نقصان سے دوچار کرنے کی کوشش کرے، اس طرح اسے دبائے اور کچلے تو بلاشبہ اس پر دہشت گردی کی تعریف صادق آئے گی۔

۳۔ ناانصافی پر احتجاج اور ردعمل کا اظہار جائز ہے، لیکن اسے واجب کہنے میں احقر کو تأمل ہے، یہ چیز حالات ومصالح پر منحصر ہے، البتہ اس میں کوئی شک وشبہ نہیں کہ مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی نہیں ہے، بلکہ دہشت گرد ہے وہ جو ظالم ہے۔

رسول اللہ ﷺ ارشاد فرماتے ہیں:

''إن الله لا يمنع ذا حق حقه'' (رواہ البیہقی فی شعب الایمان بحوالہ مشکوۃ المصابیح ۴۳۶/۲) (اللہ تعالی کسی حق والے کو حق لینے سے نہیں روکتا)۔

۴۔ مظلوموں کے لئے ظلم کرنے والے گروہ کے ان لوگوں سے بدلہ لینا جائز نہیں ہے جو بے قصور ہوں اور خود اس ظلم میں کسی طرح شامل نہ ہوں۔

مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوریؒ لکھتے ہیں:

’’اگر کافر بالمقابل ہو، یا مسلمان کو قتل کر چکا ہو، یا اس سے خطرہ ہو، یا قاتلین کی مدد کرتا ہو تو اسے مارا جا سکتا ہے، اور اگر بے قصور ہو تو مارنا جائز نہیں (فتاوی رحیمیہ ۱۰؍۱۷۴)۔

۵- اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ ہر ایک کے ساتھ عدل وانصاف کیا جائے، خواہ اپنا ہو یا غیر۔

"یا أیها الذین آمنوا کونوا قوامین لله شهداء بالقسط ولا یجرمنکم شنآن قوم علی ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوی‘‘ (المائدہ:۸) (اے ایمان والو! اللہ تعالی کے لئے پوری پابندی کرنے والے، انصاف کے ساتھ شہادت ادا کرنے والے رہو، اور کسی خاص قوم کی عداوت تمہارے لئے اس کا باعث نہ ہو جائے کہ تم عدل نہ کرو، عدل کیا کرو کہ وہ تقوی سے زیادہ قریب ہے)۔

کسی کو دبایا اور کچلا نہ جائے، کسی پر ظلم وزیادتی نہ کی جائے، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"الظلم ظلمات یوم القیامة ‘‘ (متفق علیہ بحوالہ مشکوۃ المصابیح ۲؍۴۳۴) (ظلم، قیامت کی سخت تاریکی ہے)۔

دوسری روایت میں ہے:"من مشی مع ظالم لیقویه وهو یعلم أنه ظالم فقد خرج من الإسلام ‘‘ (رواہ البیہقی فی شعب الایمان بحوالہ مشکوۃ ۲؍۴۳۶) (جو کسی ظالم کے ساتھ اسے قوت پہنچانے کے لئے چلا، جبکہ جانتا تھا کہ ظالم ہے، وہ اسلام سے نکل گیا)۔

۶- حتی المقدور مدافعت واجب ہے، فتاوی محمودیہ میں ہے:

’’اپنی جان کی حفاظت لازم ہے، اس کے لئے ہر مناسب تدبیر کو اختیار کیا جا سکتا ہے، دوسرے کی جان لینا مقصود نہ ہونا چاہئے، اس کا انجام دنیا وآخرت میں برا ہے (فتاوی محمودیہ ۱۱؍۳۸۰)، مال اور عزت وآبرو کی حفاظت کا بھی یہی حکم ہے۔

✧ ✧ ✧

اسلام میں امن وسلامتی

مفتی شیر علی گجراتی
مدرسہ فلاح دارین ترکیسر

۱۔ تعریف: دہشت گردی وہ حد سے بڑھا ہوا ظلم ہے جس کا ارتکاب افراد، جماعتیں یا حکومتیں کسی انسان کے دین، جان، مال اور عزت پر ناحق کریں۔

یہ تعریف خوفزدہ کرنے اور تکلیف پہنچانے کی ان تمام صورتوں کو شامل ہے جن سے اللہ تعالی نے مسلمانوں کو منع کیا ہے۔ ''اور زمین میں فساد نہ مچاؤ، بے شک اللہ تعالی فساد پھیلانے والوں کو پسند نہیں فرماتا'' (سورۂ قصص ر ۷۷)۔

۲۔ حکومتوں کے غیر منصفانہ اور ظالمانہ رویہ پر دہشت گردی کا اطلاق نہیں ہوگا، یہ رویہ محض کوتاہی اور ناانصافی کہلائے گا۔ لیکن یہی ناانصافی بسا اوقات ریاست بلکہ ملک میں تشدد اور دہشت گردی پھیلنے کا سبب بن جاتی ہے اور مظلومین کی طرف سے انتقام کا ایک غیر متناہی سلسلہ شروع ہو جاتا ہے، جیسے عراق، افغانستان اور فلسطین کی مثالیں ہمارے سامنے ہیں۔

۳۔ اگر کسی جماعت یا قوم کے ساتھ حکومت کی طرف سے واقعۃً ناانصافی اور ظلم ہو تو اس کو قانونی دائرہ میں رہتے ہوئے شور شرابا کئے بغیر پُر امن طریقہ پر حتی الامکان احتجاج کرنا ہی چاہئے بشرطیکہ اس احتجاج کا نتیجہ خلاف توقع نکلنے کا اندیشہ نہ ہو۔ لیکن اگر اس بات کا غالب گمان ہو کہ حالات بد سے بدتر ہو جائیں گے تو اسے صبر ہی کرنا چاہئے۔ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے:

"من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان" (مسلم شریف ۱/۵۱)۔

۴- مظلوموں کا ظالم گروہ سے ان کے ظلم کے بقدر بدلہ لینا جائز ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين" (سورۂ بقرہ/۱۹۴)۔ اور مظلوموں کا ظالم گروہ کے بے قصور افراد سے بدلہ لینا جائز نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "ولا يجرمنكم شنآن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام ان تعتدوا" (سورۂ مائدہ/۲)، اور "المظلوم لا يظلم غيره" (ہدایہ/ج ۳)۔

۵- دہشت گردی کے ازالہ کے لئے اسلامی ہدایات وتعلیمات یہ ہیں کہ عدل وانصاف قائم کیا جائے۔ تمام انسانی حقوق کا احترام کیا جائے اور حکومتیں تمام شہریوں کو باعزت زندگی گزارنے کا موقع دیں لیکن چونکہ مسلمانوں کے پاس حکومت نہیں ہے اس لئے حکومتوں کو قانون کے موافق عدل وانصاف قائم کرنے کی اور حقوق ادا کرنے کی تلقین اور اس کا مطالبہ کرتا رہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وجادلهم بالتي هي أحسن"۔ اور نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الايمان" (مسلم شریف ۱/۵۱)۔

۶- حتی المقدور جان، مال اور عزت وآبرو کی مدافعت واجب ہے، البتہ مال کی مدافعت کے لئے اپنی جان خطرہ میں نہ ڈالے، اس لئے کہ مال کے مقابلہ میں جان کی حفاظت زیادہ ضروری ہے۔ "إذا ابتليت ببليتين فاختر أهونهما"۔

حدود مدافعت: مظلوم کو جوابی کارروائی میں زیادتی سے پرہیز کرنا چاہئے اور

حتی الامکان تجاوز عن الحدود نہ کرنا چاہئے۔ جہاں تک تخفیف سے مدافعت ہو سکے تشدد نہ کرے، اللہ تعالی کاارشاد ہے:"فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم"۔ یہ سب باتیں رعایا سے متعلق ہیں حکومتوں سے نہیں۔

✧ ✧ ✧

دہشت گردی سے ممانعت کا حکم

سید امیر حسین گیلانی
جمعیۃ علماء اسلام پاکستان

اسلام نے دہشت گردی قطعی طور پر حرام قرار دی ہے، دہشت گردی کا مطلب ہے کسی کی جان لینا، مال لینا اور قتل وفساد برپا کرنا، جس کی قرآن پاک کی تعلیم میں ممانعت متعدد مقامات پر موجود ہے۔ دہشت گردی کے خلاف "والفتنة أشد من القتل" اس آیت سے بھی استدلال ہوسکتا ہے (پارہ ۲، آیت ۱۹۱)۔

سورہ مائدہ، آیت ر ۳۲ میں "أنه من قتل نفساً" سے شروع ہوکر "أحيا الناس جميعاً" تک۔ دہشت گردی اور قتل وقتال، فساد فی الأرض کو منع قرار دیتے ہوئے صریحاً حرام قرار دیا ہے۔ شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے اس کی تفسیر میں ۱۱۰ سے لے کر ۱۱۳ کے آخر تک یوں ارشاد فرمایا جس کو دیکھا جاسکتا ہے:

اس پورے رکوع پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ دہشت گردی کا اسلام میں کوئی جواز نہیں ہے۔ اسلام مسلمان ہی نہیں بلکہ غیر مسلم کے قتل کی بھی اجازت نہیں دیتا۔ اور اسلام حقوق کے حوالے سے تنبیہ کرتا ہے کہ ہر حق دار کو حق دینا یہ معاشرتی اور اخلاقی ذمہ داری ہے، ہمیشہ فساد اور لڑائیاں حقوق کی بنیاد پر ہوتی ہیں۔ اگر حقوق ادا کردیے جائیں تو پھر معاشرے میں امن وامان اور پرامن زندگی گزارنے کے اس قدر عظمت کے ساتھ مواقع حاصل ہوتے ہیں کہ

جھگڑے اور فساد کی بیخ کنی ہو جاتی ہے، لوگ باہم محبت اور پیار سے زندگی بسر کرنے لگتے ہیں۔ اور اسلام اسی کا داعی اور ضامن ہے۔ اس لئے دہشت گردی اور اسلام کا آپس میں کوئی جوڑ نہیں ہوسکتا۔ اول روئے زمین پر بڑا گناہ یہی ہوا کہ قابیل نے ہابیل کو قتل کیا اس کے بعد رسم پڑ گئی۔ اس سبب سے تورات میں اس طرح فرمایا کہ ''ایک کو مارا جیسے سب کو مارا''یعنی ایک ناحق خون کرنے سے دوسرے بھی اس جرم پر دلیر ہوتے ہیں۔ تو اس حیثیت سے جو شخص ایک کو قتل کر کے بدامنی کی جڑ قائم کرتا ہے گویا وہ سب انسانوں کے قتل اور ساری بدامنی کا دروازہ کھول رہا ہے۔ اور جو کسی ایک کو زندہ کرتا ہے یعنی کسی ظالم قاتل کے ہاتھ سے بچاتا ہے گویا وہ اپنے عمل سے سارے انسانوں کو بچانے اور مامون کرنے کی دعوت دے رہا ہے (تفسیر شیخ الاسلام حضرت مولانا شبیر احمد عثمانیؒ)۔

✧ ✧ ✧

اسلام میں دہشت گردی اور جہاد کا فرق

مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی
مالیر کوٹلہ، پنجاب

ابھی کچھ عرصے سے مسلمانوں کی مجاہدانہ آواز کو دبانے کے لئے ایک نیا نام دہشت گردی کا دیا گیا ہے، یہ کوئی نئی بات نہیں ہے کہ اسلامی جہاد کے خلاف اس کو بدنام کرنے کے لئے پہلے بھی آوازیں اٹھتی رہی ہیں۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اسلامی جہاد کا اپنا ایک مستقل تصور ہے جو انتہائی منصفانہ اور عادلانہ ہے، اسلامی جہاد کا تصور یہ ہے کہ انسان اپنے فکر و عمل میں آزاد ہے اور یہ آزادی اور اختیار جو انسان کو ملا ہے وہ اللہ کا عطا کیا ہوا ہے، کسی قوم کو یا کسی فرد کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ انسانوں کو اپنا غلام بنائے، ان پر جبر و ظلم کرے اور ان کی آزادی کو چھیننے کی کوشش کرے، اسلامی جہاد ظلم اور منکرات کو ختم کرنے کی جد و جہد اور کوشش کا نام ہے، اس لئے اس کی ضرورت ہر دور میں رہی ہے اور ہے۔

۱۔ اسلامی نقطۂ نظر سے دہشت گردی کی تعریف اور حقیقت یہ ہوگی کہ کسی پر ظلم کرنا، اس کے حقوق کو چھیننے کی کوشش کرنا اور اس کو دبانے کے لئے مختلف تدبیریں اختیار کرنا، ایسا ماحول پیدا کرنا کہ لوگ سچ کہتے ہوئے ڈرنے لگیں اور ان کے جان و مال، آبرو اور ان کی آزادی خطرے میں ہوں، دہشت گردی محرومی کے جواب میں قوت کا استعمال ہے جس کا مقصد مقابل کو

خائف کرنا ہے، اسلام نے انسان کے حقوق کو بڑی تفصیل سے قرآن وحدیث میں بیان کیا ہے اور آج کی اقوام نے بھی انسانی حقوق کے چارٹر کو منظوری دی ہے، ان حقوق کو مختلف طریقوں سے ہڑپ کرنے کی کوشش کرنا دہشت گردی ہے اور ان حقوق کی حفاظت کرنا اسلامی جہاد ہے۔

۲- بے شک دہشت گردی سرکاری سطح پر بھی ہوتی ہے اور اس کے بہت سے نمونے ہمارے ملک میں بھی سامنے آچکے ہیں، تازہ نمونہ گجرات کا ہے جس کو سرکاری دہشت گردی کے سوا کوئی نام نہیں دیا جاسکتا، اسرائیل کی فلسطین پر ریاستی دہشت گردی، شیشان پر روس کا فوجی کنٹرول اور مینڈانا پر فلپائن کی فوج کشی ریاستی دہشت گردی ہے۔

۳- حدیث میں آیا ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''مظلوم کی بھی مدد کرو اور ظالم کی بھی''، اس پر صحابہ کرامؓ نے فرمایا کہ یا رسول اللہ! مظلوم کی مدد کرنا تو ٹھیک ہے لیکن ظالم کی مدد کیسے ہوگی؟ اس پر آپ ﷺ نے فرمایا: ''ظالم کو ظلم سے روکنا یہ اس کی مدد کرنا ہے''۔

اور یہ حدیث تو بہت ہی مشہور ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''منکر کو دیکھ کر نظر انداز مت کرو، اگر طاقت ہے تو ہاتھ سے بدلنے کی کوشش کرو، ہاتھ میں طاقت نہیں تو زبان سے برائی کو برا کہو، اور زبانوں پر بھی تالے لگ چکے ہیں تو کم سے کم دل میں برائی کو برا سمجھو، اور یہ ایمان کا سب سے کم درجہ ہے''۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہمارے ایمان کے تقاضے میں یہ بات شامل ہے کہ ہم ظلم پر سراپا احتجاج بن جائیں اور حسب استطاعت اس کو ختم کرنے کی کوشش کریں، قرآن مجید کی آیت "تواصوا بالحق وتواصو بالصبر" کی تفسیر وتشریح ان تمام چیزوں کو سمیٹے ہوئے ہے۔

۴- ظاہر ہے کہ ان حضرات سے بدلہ لینا جو اس زیادتی اور ظلم کے ذمہ دار نہیں ہیں ہرگز جائز نہیں ہے، اندرا گاندھی کا قتل ان کے باڈی گارڈ نے کیا جو سکھ تھا، یہ کہاں کا انصاف ہے کہ

سارے سکھوں کو اس کا ذمہ دار سمجھا جائے اور ان کے خلاف انتقامی کارروائی کی جائے۔

۵- دراصل اسلام نے ایک منصفانہ سیاسی نظام شورائی خلافت دیا ہے تاکہ ہر طبقے کے ساتھ انصاف ہوسکے اور ہر ایک کو اس کا حق ملتا رہے، لوگوں کی گردنیں جبر سے آزاد ہوں اور ان کی زبانیں حق کہنے کے لئے تیار ہوں، اگر دنیا کے سامنے شورائی خلافت کا سیاسی نظام اپنے پورے خدوخال کے ساتھ رکھا جائے اور آج کی دنیا اس کو قبول کرلے تو وہ سارے محرکات جو دہشت گردی کا سبب بنتے ہیں ختم ہوجائیں گے۔

۶- جان و مال اور عزت وآبرو کی حفاظت انسان کی فطرت ہے، اگر مقدرت ہو تو واجب ہے، اور اگر طاقت وقوت نہ ہو تو مباح ہے، لیکن جہاں تک ہوسکے قانون کی حکمرانی کو باقی رکھتے ہوئے اپنی مدافعت کا حق استعمال کیا جائے، یعنی ہر فرد اور گروہ کو یہ اجازت نہیں ہے کہ وہ ازخود سزا دے بلکہ سزا دینا اور جرم کی حیثیت کا تعین کرنا قانونی اداروں کا کام ہے، اگر ہر شخص کو یا ہر جماعت کو یہ کھلی ہوئی چھوٹ دے دی جائے کہ مجرم کو سزا دیں تو قانون کی حکمرانی ختم ہوجائے گی اور انارکی پھیل جائے گی، حاصل یہ ہے کہ اپنا بچاؤ تو ضرور کیا جائے مگر بچاؤ کے نام پر قانون کو اپنے ہاتھ میں نہ لیا جائے۔

✧ ✧ ✧

دہشت گردی اور ظلم میں یکسانیت

مفتی محبوب علی وجیہی (رامپور)

۱- ایک منظم اور عدل وانصاف پر مبنی حکومت جو اس ملک کے رہنے والوں کی جان و مال کی حفاظت کرتی ہے اس کے مقابلہ پر جنگ و جدل، لوٹ مار حکومتی سطح پر دہشت گردی ہے، ایسے ہی حکومت کی جانب سے رعایا کی حق تلفی، ظلم وستم، قتل و غارتگری دہشت گردی ہے، یا بلا جواز شرعی اپنے ذاتی اغراض کے لئے لوگوں کا قتل، لوٹ مار بھی دہشت گردی ہے، اگر کسی ملک کا کسی مسئلہ میں اختلاف ہو تو دونوں ملکوں کو آپس میں بیٹھ کر اس کو حل کرنا چاہئے، اگر یہ نہ ہوسکے تو کسی ثالث کے ذریعہ معاملہ طے کرنا چاہئے، ایک دوسرے کے خلاف محض طاقت کی بنا پر جنگ وجدل اور اللہ کے بندوں کا قتل خصوصاً عورتوں اور بچوں کا اسلامی نقطۂ نظر سے صحیح نہیں ہے، جناب محمد رسول اللہ ﷺ یا خلفاء کی دیگر ملکوں سے اکثر جنگیں اقدامی نہیں ہیں بلکہ دفاعی ہیں، اور دفاع کا نام دہشت گردی نہیں ہے۔ اگر کسی حکومت نے پبلک سے یا کسی ملک سے کوئی معاہدہ کیا اور حکومت اپنی طاقت وقوت کے بل بوتے پر اس معاہدے کے مطابق اس کا حق نہ دے تو اس کے لینے کے لئے جدوجہد اور کوشش کرنا دہشت گردی نہیں ہے۔

۲- حکومت کے فرائض منصبی میں یہ ہے کہ اس ملک کے جو باشندے ہیں ان سب کے ساتھ خواہ نسلی، سماجی، معاشرتی، مذہبی، لسانی اختلاف ہو ایک سا سلوک کرے، جو حکومتیں اپنی رعایا کی جان و مال کی حفاظت میں دانستہ فرق کرتی ہیں یا کوتاہی کرتی ہیں یا سیاسی اور معاشی وغیرہ

میں عملاً یا قانوناً ناانصافی کرتی ہیں اور وہاں کی انتظامیہ کھلم کھلا قاتلوں اور ظالموں کا ساتھ دیں ہے اور حکومت تماشائی نہیں بلکہ در پردہ ان کی حمایت کرتی ہے تو ایسی حکومت بھی دہشت گرد ہے، اور پبلک کی دہشت گردی کے مقابلہ میں بڑی دہشت گرد ہے۔

۳- اس سلسلہ میں وہ حدیث پاک جس میں ہے: "**من رأى منكم منكراً فليغيره بيده اى بطاقته أو بلسانه أو بقلبه وذلك أضعف الإيمان**" (مسلم، ترمذی ۲۱۸)، اس سے معلوم ہوا کہ اگر مقابلہ کی پوری طاقت ہو تو اس برائی کو طاقت سے مٹائے، اور اگر وہ قوت حاصل نہیں ہے تو پھر احتجاج قولی، فعلی، تقریری، تحریری کرے، اور یہ بھی طاقت نہ ہو تو کم از کم دل سے برا سمجھے، نیز کسی مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا ہرگز دہشت گردی نہیں ہے، جیسے کہ ایک حدیث پاک میں ہے: "**من قتل دون نفسه فهو شهيد ومن قتل دون ماله فهو شهيد**" (ترمذی ۱/ ۲۶۱، نسائی ۲/ ۱۵۵)۔

۴- بدلہ انہیں لوگوں سے لیا جائے جو کسی نہ کسی نوع ظلم میں شریک ہوں، اور جو بے قصور ہوں اور اس ظلم میں شامل نہ ہوں بلکہ ظلم کو روکتے ہوں تو ان پر ظلم کرنا اور ان سے بدلہ لینا جائز نہیں ہے، ہاں اگر وہ اپنی سماجی یا سیاسی طاقت سے روک سکتے ہوں اور نہ روکیں تو وہ بھی اس ظلم میں شامل ہیں۔

۵- اولاً تو یہ سمجھنا چاہئے کہ اسلام کسی سطح پر چاہے سیاسی ناانصافی ہو یا سماجی، جس طرح مسلمان کے لئے جائز نہیں رکھتا ایسے ہی غیر مسلم کے لئے جائز نہیں رکھتا، اسی ناانصافی میں سے یہ بھی ہے کہ کوئی گروہ اپنی طاقت اور قوت کے ذریعہ حکومت یا معاشیات و دیگر مسائل پر تسلط وتغلب حاصل کرے تو اسلام اس کی بھی ہرگز اجازت نہیں دیتا۔

۶- اگر کسی گروہ یا فرد کی جان و مال یا عزت و آبرو پر حملہ کیا جائے تو اس کا دفاع شرعاً

واجب ہے، پہلے تو دفاع دیگر ذرائع سے کیا جائے لیکن اگر قتل وقتال کی حد تک بات پہنچے تو اس سے بھی گریز کیا جائے۔ حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص کی زمین پر کوئی شخص ناجائز قبضہ کرنا چاہتا تھا اور آپ کو یہ خیال تھا شاید قتل وقتال کی نوبت آ جائے تو جنگ کی تیاری کے ساتھ آپ باہر آئے، ایک شخص نے کہا کہ وہ مسلمان ہے آپ کیسے جنگ کریں گے؟ تو آپ نے فرمایا کہ نبی کریم علیہ التحیۃ والتسلیم نے فرمایا ہے: اگر اپنی جان و مال اور عزت وآبرو کے لئے جنگ کی جائے تو درست ہے، اور اس میں مارے جاؤ گے تو شہادت کا ثواب ملے گا، اور یہ حدیث ''**من رأى منكم منكراً فليغيره بيده**'' بھی اس کی دلیل ہے، کیونکہ کسی کی جان و مال، عزت وآبرو پر حملہ کرنا حرام ہے، اور یہاں اس کے دفاع کے لئے امر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، اور کوئی دلیل وجوب سے پھیرنے والی نہ ہو تو امر وجوب کے لئے آتا ہے جیسے کہ اصول فقہ میں مذکور ہے۔

✧ ✧ ✧

اسلامی نقطہ نظر اور دہشت گردی

ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی (میسور)

۱- **ظهر الفساد فى البر والبحر بما كسبت أيدى الناس** (سورۂ روم:۴۱) لوگوں کے دین فطرت پر قائم نہ رہنے کی وجہ سے ظلم وتشدد کا بازار بحر وبر میں گرم ہو چکا ہے، زمین میں قتل وغارتگری اور سمندروں میں لوٹ مار اور لڑائیوں کا طوفان شروع ہوگیا ہے، بر و بحر لوٹ مار، حرام کاری، شراب نوشی اور عزت ریزی میں عام ہوگئی جو نتیجہ ہے راہ راست سے الگ ہونے کا، اور یہی اسلامی نقطہ نظر سے دہشت گردی ہے۔

ومن الناس من يعجبك قوله فى الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما فى قلبه وهو ألد الخصام وإذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لايحب الفساد (سورۂ بقرہ:۲۰۵)۔

(اور بعض لوگ وہ ہیں جن کی بات دنیا کی زندگانی میں آپ کو پسند آتی ہے اور اپنے دل کی بات پر اللہ کو گواہ کرتا ہے اور وہ سخت ترین جھگڑالو ہے اور جب آپ سے پیٹھ پھیرتا ہے تو زمین میں دوڑ دھوپ کرتا ہے کہ وہ فساد مچائے اور کھیتی ومویشی ہلاک کرتا ہے اور اللہ فساد کو پسند نہیں کرتا)۔

اسی قسم کی دوسری آیتوں سے معلوم ہوتا کہ اجتماعی سکون وطمانینت کا اعتدال غائب کر دینا ہی فتنہ وفساد اور دہشت گردی ہے، اسی طرح ظلم وزبردستی کرنا، گھر بار لوٹنا، مذہبی حقوق میں

تشدد برتنا اور زندگانی برباد کر کے شہر بدر کر دینا بھی دہشت گردی ہے۔

۲- جی ہاں ایسی غیر منصفانہ اور ظالمانہ رویہ اختیار کرنے والی حکومتوں پر دہشت گردی کا اطلاق ہوتا ہے۔

۳- اگر کسی طبقہ پر ناانصافی ہو تو اس پر احتجاج اور ردعمل کا اظہار واجب ہے، مظلوم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی نہیں ہے۔

۴- بے قصور سے بدلہ لینا جائز نہیں ہے۔

۵- "وما یتبع أکثرهم إلا ظناً إن الظن لا یغنی من الحق شیئاً إن الله خبیر بما یفعلون" (سورۂ یونس:۳۶)، اس آیت کی روشنی میں اکثر محض اٹکل پر چلنے والے ہیں مگر اٹکل حق کے سوا کسی اور پر کام نہیں کرتا اللہ ہر کام پر قادر ہے ان کی دہشت گردی کے اسباب کی گرہ کھول دیتا ہے اور حق کی وضاحت کر دیتا ہے۔

۶- کسی گروہ یا فرد کی جان و مال یا عزت پر حملہ ہو تو حتی المقدور اس کی مدافعت واجب ہے۔

اسلام امن وآشتی کا مذہب

مولانا نازبیر احمد قاسمی
اشرف العلوم کنہواں، سیتامڑھی

بلاشبہ اسلام امن وآشتی اور صلح وسلامتی کا مذہب ہے، اور اس کا منشور ہی امن عالم اور ایک صالح نظام کی دعوت ہے۔ اسلام کا دہشت گردی سے کوئی جوڑ ہی نہیں ہے۔

دہشت گردی درحقیقت صرف ان جارحانہ اقدام کو کہا جاسکتا ہے جو کسی امن پسند قولاً یا عملاً معاہد فرد وافراد، قوم وجماعت اور ملک کے خلاف ہو۔ محض ظلم وعدوان، ناحق فتنہ وفساد برپا کر کے ایک صلح پسند معاشرہ وسماج میں خوف وہراس کی نفسیات اور بے چینی وبے اطمینانی کی کیفیت پیدا کردے اور معاہد افراد وگروہ یا ملک کی جان ومال عزت وآبرو کو خطرہ کی زد میں لے آئے، ایسا جارحانہ اقدام یقیناً عقل ومنطق کے خلاف ہونے کے ساتھ اصول اسلام اور ضابطہ شریعت سے متصادم ہے۔

بایں ہمہ اگر کوئی غلط طور پر اسلام کا سرا دہشت گردی سے جوڑتا ہے تو وہ دراصل اجتماع ضدین کی ایک ناممکن اور عبث ولا حاصل کوشش کرتا ہے۔ اور یہ مذبوحی حرکت مسلمانوں کے ڈرنے اور سہمنے کی چیز نہیں۔ یہ کوئی آج کی بدعت نہیں اسلام مخالف گروہ کی طرف سے ہمیشہ ہی ایسا ہوتا آیا ہے۔

جب اللہ سبحانہ وتعالی لو باپ بنا کے چھوڑا گیا، اور رسول اللہ ﷺ جیسی انمول اور

بے داغ شخصیت کو کاہن وساحر کہنے سے باز نہیں رہا گیا تو آج ان ہی کے لائے ہوئے دین اسلام کو اس کی حقیقت کے خلاف کچھ اور باور کرانے کی ناپاک کوشش پر حیرت واستعجاب ہی کیوں؟

ہاں حیرت بلکہ افسوس کے قابل خود مسلمانوں کا یہ طرزِ عمل ہوسکتا ہے کہ بر خود غلط قسم کے دشمنانِ اسلام کے پروپگنڈوں اور متعصبانہ طعنوں سے ڈر کر احساس کمتری کا شکار ہو کر مداہنت کی روش اختیار کی جائے۔

بہرحال دہشت گردی کا جو مفہوم ہم نے سمجھا ہے اور جسے میں نے پہلے بھی عرض کیا ہے اس کی روشنی میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کسی باغی وطاغی، جارح، وحشی اور سفاک وعیار ظالم کے خالف دفاعی اقدام جس طور اور جس انداز سے ہوا سے دہشت گردی ہرگز نہیں کہا جاسکتا بلکہ اپنی عزت وآبرو، اپنی جان ومال، اپنے دین وایمان کی حفاظت کے لیے دفاعی کوشش ہی کا نام دیا جاسکتا ہے جو ہر باغیرت باحمیت انسان، گروہ اور ملک کا ایک فطری حق ہے، ایسی تمام کوششوں کی یقیناً حوصلہ افزائی ہونی چاہیے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"یسئلونک عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير، و صد عن سبيل الله و كفر به و المسجد الحرام و اخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل" (سورۂ بقرہ/۲۱۷)۔ حضرت تھانویؒ کے بیان وتشریح کے مطابق جب حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے بطور خطاء اجتہادی شہر حرام میں قتل وقتال ہو گیا اور کفار نے طعنہ آمیز اعتراض کیا تو اولاً تحقیقی جواب یہ دیا جاتا ہے کہ ان مہینوں میں خاص طور پر عمداً قتال ممنوع وجرم ہے کہ خطاً۔ اس کے بعد الزامی جواب یہ دیا جاتا ہے کہ کفار ومشرکین کو کسی طرح منھ ہی نہیں کہ وہ مسلمانوں کے ایک خطاء اجتہادی والے فعل پر اعتراض کرے، کیونکہ خود کفار کی جو حرکتیں ہیں یعنی دین سے لوگوں کو روکنا، اللہ کے ساتھ اور مسجد حرام کے ساتھ کفر کرنا، اور مسجد

حرام کے اہل رسول اللہ اور مومنوں کو تنگ و پریشان کر کے وہاں سے نکلنے پر مجبور کرنا، یہ تو شہر حرام میں قتال سے بڑھ کر جرم ہے، کیونکہ مسلمانوں کے فعل سے دین حق کا کوئی نقصان نہیں، قصداً قتال ہوتا تو صرف ایک گناہ ہوتا، لیکن کفار کی ان حرکتوں سے تو دین حق کی ترقی رکی، دینداروں کے حق گویا حق العباد کا اتلاف ہوا، پھر اعتراض علی فعل المسلمین کا ان کو کیسے حق ہو سکتا ہے۔

دوسری آیت: " **ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم**" (سورۂ بقرہ/۱۹۱) آخری جملہ کا ترجمہ حضرت تھانویؒ نے کیا ہے: اگر کفار خود ہی لڑنے کا سامان کرنے لگیں تو تم کو اجازت ہے کہ تم بھی ان کو مارو دھاڑو۔ اور حاشیہ نمبر ۵ میں فرماتے ہیں: **حملاً على المجاز لضرورة الاجماع على عدم توقف جواز قتالهم على عين القتال منهم۔**

بہر حال میرا خیال ہے کہ ان دونوں آیتوں کی مذکورہ بالا تشریح وتفصیل کی روشنی میں ہم لوگوں پر حق ہے کہ افغانی اور فلسطینی مسلمانوں کے اپنے اپنے حالات وامکانات کے تحت کئے جانے والے ہر اقدام کی تصویب اور پرزور تائید کریں۔ افغانستان میں اسلام دشمنوں نے ایک نوخیز اسلامی حکومت کی بیخ کنی کر کے صدعن سبیل کا مظاہرہ کیا ہے، اور فلسطین میں "**إخراج أهله من المسجد الحرام**" کی جگہ "**إخراج أهله من المسجد الأقصى**" جیسی ظالمانہ حرکت کی جارہی ہے۔

✧ ✧ ✧

امن عالم اور اسلام

مولانا ابراہیم گجیا فلاحی
بارڈولی گجرات

۱- دہشت گردی کی متفقہ اور مسلمہ تعریف اب تک متعین نہیں کی جاسکی ہے، تاہم یہ اصطلاح عالمی سطح پر استعمال کی جارہی ہے، حکومتیں اپنے سیاسی مخالفین کے تشدد اور غم وغصہ کے اظہار کو دہشت گردی قرار دیتی ہیں، اور ان کے سیاسی مخالفین حکومت کی سخت یا فوجی کارروائیوں کو سرکاری دہشت گردی کا نام دیتے ہیں۔

دہشت گردی مجرمانہ تشدد اور خوف وہراس اور لوٹ مار کرنے کو کہا جاتا ہے، اور اسلامی نقطہ نظر سے بھی دہشت گردی یہ ہے کہ بے قصور لوگوں کو ظلم وستم کا شکار بنایا جائے۔

۲- یہ ایک حقیقت ہے کہ بعض اوقات حکومتیں اپنے ملک میں بسنے والے تمام طبقات کے ساتھ عدل ومساوات کا سلوک نہیں کرتی، بلکہ بعض طبقات کے ساتھ سیاسی ناانصافی برتی جاتی ہے اور کبھی تو ان کے جان ومال کے تحفظ میں دانستہ کوتاہی سے کام لیا جاتا ہے یا سرکاری سطح پر ایسی تدبیریں کی جاتی ہیں کہ وہ طبقہ جانی ومالی نقصان سے دوچار ہو تو ظاہر ہے کہ یہ بھی ایک قسم کا ظلم اور دہشت گردی ہی ہے، اس کو بھی دہشت گردی ہی کہا جائے گا۔

۳- اگر کسی گروہ اور طبقہ کے ساتھ ناانصافی روا رکھی جائے تو اس پر ردعمل اور احتجاج شریعت کی حدود میں رہ کر جائز ہے۔ اور مظلوموں کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا [illegible]

نہیں، کیونکہ دراصل دہشت گردی ناانصافی، اعتدال اور توازن سے انحراف کے نتیجہ میں پیدا ہوتی ہے۔

۴- مظلوموں کو ظالموں کے اس گروہ سے بدلہ لینا جائز نہیں جو ظلم نہیں کرتے، جیسے عورتیں، بچے، عبادت میں بیٹھے رہنے والے لوگ وغیرہ۔

۵- جہاں دہشت گردی پیدا ہوتی ہے وہاں اس کے کچھ بنیادی اسباب ومحرکات ہوتے ہیں، جیسے کسی گروہ کے ساتھ معاشی یا سیاسی ناانصافی یا کسی گروہ کے اندر طاقت وقوت کے ذریعہ حکومت اور معاشی وسائل پر تسلط حاصل کرنے کی خواہش، تو اسلام ان حالات میں یہ ہدایت دیتا ہے کہ اس ناانصافی کو دور کرنے کی کوشش کروائی جائے، اور اسلام کا انصاف پسندانہ نظام لوگوں کے سامنے لایا جائے اور مسلمان ان حالات میں اپنے حقوق کو منواتے رہیں۔

۶- اگر کسی گروہ کی جان، مال عزت وآبرو پر حملہ کیا جاوے تو حتی المقدور دفاع واجب ہوگا، اور شرط یہ ہوگی کہ ظلم وزیادتی نہ ہو۔

✧ ✧ ✧

دہشت گردی - اسلامی موقف

ڈاکٹر سید یوسف قاسم، قاہرہ
ترجمہ: صفدر زبیر ندوی

۱- حقیقت یہ ہے کہ اسلام پر دہشت گردی کا الزام لگانے والی بات ناکام ہوچکی ہے، اور اسلام پوری طرح اس سے بری ہے۔

۲- ہاں غیر منصف حکومتیں اپنے ظالمانہ اور غیر عادلانہ موقف رکھنے ہی کی وجہ سے اس قسم کی دہشت گردی کی ذمہ دار ہیں۔

۳- احتجاج کرنا جائز ہے، اور کبھی واجب بھی ہوتا ہے، لیکن ردعمل کا اظہار کرنا جائز نہیں ہے مگر اس وقت جبکہ فتنہ کا خطرہ نہ ہو۔

۴- اللہ تعالی فرماتا ہے: ''ولا تزر وازرۃ وزر أخری''، لہذا معصوم افراد سے بدلہ لینا مطلقاً درست نہیں ہے۔

۵- مظلوم افراد سے ظلم کو روکا جائے گا، اور ہر حق والے کو اس کا حق دیا جائے گا، جیسا کہ اللہ تعالی کا حکم ہے۔

۶- خطرہ کو دور کرنے کے لئے اس کے پیش آنے سے پہلے اور مستقل جاری ظلم کو روکنے کے لئے دفاع کرنا مشروع ہے، لیکن اگر ظلم بالفعل ہو رہا ہو تو جس پر ظلم ہو رہا ہے اس کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے کہ وہ اپنے حق کے حصول کے لئے عدالت کا سہارا لے۔

پوری قوت کے ساتھ اپنے نفس سے دفاع کرنا جمہور فقہاء کے نزدیک واجب ہے، اورعزت کی طرف سے دفاع کرنا بالاتفاق واجب ہے، اور مال کی طرف سے دفاع کرنا مباح ہے،لیکن اگر دفاع چھوڑ دینے پر ہلاکت یا شدید تکلیف پہنچ رہی ہوتو اس وقت دفاع کرنا واجب ہوگا۔اورحق دفاع کی حد یہ ہے کہ تکلیف کواس کے پیش آنے سے پہلے دور کیا جائے، یا مستقل جاری رہنے کی صورت میں اسے روکا جائے۔اگر ضرر بالفعل پیش آجائے تو عدالت کی طرف رجوع کرنا واجب ہوگا۔

دہشت گردی کی حقیقت اسلام کی نظر میں

مولانا محمد قاسم مظفر پوری
مدرسہ رحمانیہ سوپول، دربھنگہ

۱،۲- اسلام وایمان کا مادہ ہی صلح وامن ہے، یہاں کسی کی جان و مال، عزت وآبرو کو برباد کرنا یا اس کو خوفزدہ کرنا جائز ہی نہیں ہے، دہشت گردی کی حقیقت اور اس کے اجزاء ترکیبی میں میرے خیال میں چند چیزیں شامل ہیں:

الف- کسی کی جان کو ناحق خطرہ میں ڈالنا، یا ہلاک کرنا۔

ب- مالوں کو لوٹنا، چھیننا، برباد کرنا۔

ج- عزت وآبرو پر حملہ کرنا۔

د- کسی کے مذہبی شعائر کو منہدم کرنا۔

ھ- یا مذہبی اعمال پر پابندی لگانا، اس سے روکنا، اور ان چیزوں کے لئے جملہ وسائل استعمال کرنا۔

و- آئینی حق کو سلب کرنے کی راہیں نکالنا۔

یہ سبھی اجتماعی اور انفرادی حیثیت سے دہشت گردی میں داخل ہیں، اسی طرح کسی طبقہ کی حق تلفی اور اس کا استحصال، یا اس کی ملکیت سے اس کی بے دخلی، اس کے املاک پر غاصبانہ استیلاء، یہ سب دہشت کے مفہوم کلی کے جزئی افراد ہیں۔

"انما جزاء الذین یحاربون الله ورسوله ویسعون فی الأرض فساداً" (مائدہ: ۳۳)۔ فساد فی الارض کی سعی جس سے انسانیت لرز اٹھے اور بجائے امن وآشتی کے ماحول کے بغض وایذاء رسانی کے رویے اپنائے جائیں اور ہر انصاف پسند اس طرح کے اقدامات کو برا سمجھے، اس آیت کے خلاف اور دہشت گردی میں شامل ہے، خطبہ کی آیت میں "ینھی عن الفحشاء والمنکر" کے بعد "البغی" کا جو لفظ ہے وہ بھی دہشت گردی کی فی الجملہ تعبیر ہے، اس آیت کے مفہوم میں سرکشی، تعدی، یعنی اپنی قوت اور طاقت کے بل بوتے پر دوسرے کو مغلوب کرنے اور ناجائز فائدہ اٹھانے کی سعی بھی داخل ہے، نیز خلاف عدل اقدامات بھی دہشت گردی میں شامل ہیں۔

یہ آیت تو دہشت گردی کے تمام پہلوؤں کو بتاتی ہے، جو "ینھی" کے ذیل میں ہے، اور دنیا سے دہشت گردی، ظلم وتعدی، خوف وہراس کی فضا کو ختم کرنے کا نظام بتاتی ہے، پس ظلم وتعدی، حق تلفی، جان، مال اور عزت وآبرو کی بربادی، خواہ فرد کرے یا جماعت یا حکومت، یہ سبھی دہشت گردی کے مفہوم میں داخل ہے۔

۳- نا انصافی اور ظلم کے خلاف پر امن احتجاج اور اظہار حق نہ صرف یہ کہ جائز ہے بلکہ یہ واجب ہے، اور ظلم کے خلاف اٹھنا بشرطیکہ ظلم کی سیڑھی سے نہ ہو تو یہ جائز ہی نہیں بلکہ ضروری ہے، اللہ تعالی نے دو مقام پر یہ حق دیتے ہوئے فرمایا: "فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم" (سورۂ بقرہ: ۱۹۴)، اور دوسری جگہ "فإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به" (سورۂ نمل: ۱۲۶) یعنی بدلہ لینا ضروری نہیں، لیکن اگر بدلہ لے تو اتنا ہی بدلہ لے جتنا کسی کے ساتھ کیا گیا، جرم وسزا میں تساوی ہو، ایسا نہ ہو کہ اینٹ کا جواب پتھر سے دے، کیونکہ حدود سے تجاوز اور ممنوعات ومنہیات کا پہلو اختیار کرنا اسلام میں جائز نہیں۔ یہ معاملہ چونکہ انتہائی نازک ہے، اس

لئے اسلام کی تعلیم یہ ہے:"ولئن صبرتم لهو خير للصابرين"(سورۂ نحل:۱۲۶)۔

۴- اگر ایک طبقہ کی طرف سے ظلم وزیادتی ہو جس میں کچھ افراد شریک ہوں، تو مظلوم طبقہ کو ظلم کرنے والے کے خلاف قانونی چارہ جوئی کی طرف جانا چاہئے، ظالم یا اس کے گروہ سے انتقام لینے کا حق اسلام میں کسی مظلوم کو نہیں دیا گیا ہے، مجرموں کو ان کے جرائم کی سزا خود مظلوم افراد دینا شروع کردیں تو پورے ملک میں لاقانونیت ہوگی، جرائم کی سزا کے لئے حاکم اور حکمراں طبقہ مقرر کیا گیا ہے، یہ اب اس کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ مجرموں کو سزا دے، عام حالات میں اسلام کا متفقہ اصول یہی ہے، اگر ہر مظلوم یا اس کا گروہ ظالم سے یا اس کے گروہ سے بدلہ لینا شروع کردیں تو قانون حکومت بے معنی ہو جائے اور انتشاری کیفیت عام ہو جائے گی، کبھی اصل مجرم چھوٹ جائے گا، غیر مجرم زد میں آجائے گا، مجرم کی شناخت اور اس کے ظلم کی تعیین وغیرہ عمل کا تعلق قانونی ذمہ داری اور حکومت سے ہے۔ پس ظالم سے یا اس کے گروہ سے مظلوم کا یا اس کے گروہ کا بدلہ لینا ملکی اور شرعی دونوں ہی قانون سزا کے خلاف ہے۔

۵- دہشت گردی کے جو بھی اسباب وعوامل ہوں ان کے لئے مختلف الجہات کوششوں کی ضرورت ہے:

الف- پہلی کوشش تو یہ ہو کہ قانونی طور پر اس کے دفاع کے لئے جو گنجائش ہو اسے قانون کے دائرے میں رہتے ہوئے دفع کیا جائے۔

ب- قانون کی بالادستی ہر ملک کے لئے سلامتی کی بنیاد ہے۔

ج- ظلم وناانصافی کو واضح کرنے کے لئے مثبت دلائل کے ساتھ کلیدی عہدہ داروں سے لے کر دیگر ماتحت ذمہ داروں تک ظلم وناانصافی کی شکایت تحریری طور پر مختلف زبانوں میں پہنچایا جائے۔

د-اخبارات وجرائد اور ذرائع ابلاغ کو انٹرویو دیئے جائیں، اور انصاف پسند گروہوں کی تائید بھی حاصل کی جائے۔

٦- جان و مال، عزت و آبرو کی حفاظت شرعی اور قانونی حق ہے، یہاں دفاع فرض ہے، اس راہ میں اگر جان گئی تو وہ شہید ہوگا، نبی علیہ السلام کا فرمان ہے: "من قتل دون ماله فهو شهيد ومن قتل دون عرضه فهو شهيد"، البتہ جان و مال کے دفاع کے لئے ظالموں کے خلاف قانون کی راہ کو ہی اپنایا جائے۔

دہشت گردی کے بارے میں اسلامی نقطۂ نظر

مولانا حفیظ الرحمٰن عمری، عمرآباد

۱- اسلام کی لغت میں دہشت گردی ایک اجنبی لفظ ہے، اسلام امن وسکون اور شانتی وسلامتی کا سرچشمہ ہے۔ دنیا میں امن وسکون قائم کرنا ہی اس کا مقصد اور مشن ہے، جو لوگ دنیا میں فساد پھیلاتے ہیں ایسے لوگوں کے سلسلے میں اسلام کہتا ہے: ''إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فی الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض'' (سورۂ مائدہ: ۳۳)، اس سے معلوم ہوا کہ دہشت گردی کا تصور تک اسلام میں نہیں ہے۔ تاہم اسلامی نقطۂ نظر سے دہشت گردی کی تعریف اگر کی جائے تو وہ یہ ہوسکتی ہے: ظلم وتشدد اور فتنہ وفساد برپا کرنا، بے گناہ انسانوں کو ہراساں اور پریشان کرنا اور ایسی فضا پیدا کرنا کہ لوگوں کے حقوق ہڑپ کردیئے جانے اور ان پر ظلم کئے جانے کے باوجود وہ اپنے حقوق مانگنے سے ڈرنے لگیں یہ دہشت گردی ہے۔

۲- اپنے ملک میں بسنے والے تمام طبقات کے ساتھ عدل ومساوات کا سلوک کرنا حکومت کا فرض ہے۔ بعض طبقات کے ساتھ حکومت کا سیاسی ومعاشی ناانصافی روا رکھنا اور کبھی جان ومال کے تحفظ میں بھی دانستہ کوتاہی کرنا یا سرکاری سطح پر ایسی تدبیریں کرنا کہ وہ طبقہ جانی ومالی نقصان سے دوچار ہو تو حکومت کے اس ظالمانہ اور غیر منصفانہ رویے پر بھی دہشت گردی کا

اطلاق ہوگا، کیونکہ ایسی چیرہ دستی جو کسی کی جان و مال اور عزت وآبرو پر دست درازی کرے وہ دہشت گردی ہی ہے، اگر چہ کہ وہ حکومتوں کی جانب ہی سے کیوں نہ کی جائے۔

۳- اگر کسی گروہ یا طبقے کے ساتھ ناانصافی روا رکھی جاتی ہے تو اس پر احتجاج اور ردعمل کا اظہار حتی المقدور واجب ہے، جیسا کہ ارشاد نبوی ہے: "من رأی منکم منکراً فلیغیره بیده وإن لم یستطع فبلسانه وإن لم یستطع فبقلبه وذلک أضعف الإیمان" (ترمذی ر ۲۱۸)۔ مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا یہ اس کا فطری حق ہے، کیونکہ فطرت ظلم نہیں، انصاف چاہتی ہے، اس سے دہشت گردی کا کوئی تعلق نہیں ہے: "ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئک ما علیهم من سبیل إنما السبیل علی الذین یظلمون الناس ویبغون فی الأرض بغیر الحق أولئک لهم عذاب ألیم" (الشوری:۴۱)۔

۴- اگر ایک طبقے کی طرف سے ظلم و زیادتی ہو جس میں اس طبقے کے کچھ افراد شریک ہوں تو مظلوموں کو ظلم کرنے والے گروہ کے ان لوگوں سے بدلہ لینا ہرگز جائز نہیں ہے جو بے قصور ہوں اور جو خود اس ظلم میں شامل نہ ہوں۔ اسلامی نقطۂ نظر سے صرف انہیں لوگوں سے برابر کا بدلہ لینا جائز ہے جنہوں نے ظلم روا رکھا ہے، اس سے تجاوز کیا گیا تو مظلوم ظالم کی صف میں آ جائے گا: "وقاتلوا فی سبیل الله الذین یقاتلونکم ولا تعتدوا" (سورۂ بقرہ:۱۹۰)، "فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم واتقوا الله" (سورۂ بقرہ:۱۹۴)۔ بے قصوروں سے بدلہ لینے کی یہ شکل جاہلیت میں تھی جسے "ثأر" کہا جاتا تھا، یعنی ایک آدمی اگر قتل کیا جائے تو قاتل کے قبیلے کے کسی بھی فرد سے مقتول کے قبیلے کا کوئی بھی فرد اس کا بدلہ لے سکتا تھا، اور اس میں اکثر و بیشتر بے گناہ ہی مارے جاتے تھے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے اس کی سخت ممانعت فرمائی۔

۵- جہاں بھی دہشت گردی پیدا ہوتی ہے وہاں اس کے کچھ بنیادی اسباب ومحرکات ہوتے ہیں، ان اسباب کے تدارک کے لئے اسلام نے بہت سی ہدایات دی ہیں، ان میں سے ایک اہم ہدایت یہ ہے کہ مناسب وقت کا انتظار کیا جائے۔ جیسے معرکہ بدر تک مسلمانوں کو ظلم کا بدلہ لینے کی اجازت نہیں دی گئی:"أذن للذین یقاتلون بأنهم ظلموا......"(سورۂ حج/۳۹)۔

۶- اگر کسی گروہ یا فرد کی جان و مال یا عزت وآبرو پر حملہ کیا جائے تو حتی المقدور اس پر مدافعت واجب ہے(النساء:۷۵)، ایسا آدمی اپنے مال و جان اور دین و خاندان کی حفاظت میں مارا جائے تو اس کا شمار شہیدوں میں ہوگا، جیسا کہ ارشاد نبوی ہے:"من قتل دون ماله فهو شهيد و من قتل دون دمه فهو شهيد ومن قتل دون دينه فهو شهيد ومن قتل دون أهله فهو شهيد"(ابوداؤد)۔

جہاں تک حق مدافعت کے حدود کا تعلق ہے، ان میں سے ایک بات تو یہ ہے کہ مظلوم اس بات کی کوشش کرے کہ اس کی طرف سے زیادتی نہ ہو، جیسا کہ ارشاد باری ہے:"فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم......"(سورۂ بقرہ:۱۹۴)، نیز"وقاتلوا فی سبیل الله الذین یقاتلونکم ولا تعتدوا......"(سورۂ بقرہ:۱۹۰)، نیز"فإن اعتزلوکم فلم یقاتلوکم......"(سورۂ نساء:۹۰)۔

دوسری بات یہ ہے کہ اسلام مظلوم کو جارحیت کی اجازت نہیں دیتا، اس کو اس بات کی بھی اجازت نہیں ہے کہ وہ خود محتسب بن کر اپنے اوپر ہونے والے ظلم کا بدلہ جیسے چاہے لے لے۔ انتقام لینے کے لئے عدالتی چارہ جوئی کرنی ہوگی اور عدالت اس کو اس پر ہونے والے ظلم کے مطابق بدلہ دلائے گی، قانون کو اپنے ہاتھ میں لینے کی اجازت اسلام میں ہے ہی نہیں۔ یہ رویہ صرف مسلم ممالک ہی کے لئے نہیں ہے بلکہ ان غیر مسلم ممالک میں بھی یہی رویہ اختیار کیا جائے گا جن میں قانون کی حکمرانی ہے۔

دہشت گردی - اسلامی نقطہ نظر

مفتی حمید اللہ جان
جامعہ اشرفیہ، لاہور

۱- اسلام میں اعلاء کلمۃ اللہ اور مظلوم، کمزور وضعیف مسلمانوں کی رہائی اور آزادی کے لئے لڑنا جہاد ہے۔ نیز مال، جان، عزت کے تحفظ کے لئے لڑنا بھی جہاد کے زمرے میں آتا ہے۔ ارشاد خداوندی ہے:

"ومالكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء و الولدان الذين الخ "(سورۂ نساء:۷۵)۔

علامہ قرطبی اس کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

فيه ثلاث مسائل:"الأولى–قوله تعالى:(ومالكم لا تقاتلون في سبيل الله)حض على الجهاد، وهو يتضمن تخليص المستضعفين من أيدى الكفرة المشركين الذين يسومونهم سوء العذاب، و يفتنونهم عن الدين، فأوجب تعالى الجهاد لإعلاء كلمته وإظهار دينه واستنقاذ المؤمنين الضعفاء من عباده، وإن كان في ذلك تلف النفوس، وتخليص الأسارى واجب على جماعة المسلمين إما بالقتال وإما بالأموال، وذلك أوجب لكونها دون النفوس إذ هي أهون منها" (الجامع لاحکام القرآن المعروف بہ تفسیر القرطبی ۲۷۹/۳، پارہ۵)۔

(اس میں تین مسائل ہیں: اول: اللہ تعالی کا قول:''وما لکم لا تقاتلون فی سبیل الله'' جہاد پر ابھارنا ہے، اور اس میں ان کا فرمشرکوں کے قبضہ سے کمزوروں کو آزاد کرانا بھی شامل ہے، جوان کو بدترین عذاب دیتے ہیں، اور دین کے تعلق سے انہیں فتنہ وآزمائش میں ڈالتے ہیں، چنانچہ اللہ تعالی نے اپنے کلمہ کو بلند کرنے، دین کو غالب کرنے اور اپنے کمزور مومن بندوں کو بچانے کے لئے جہاد کو واجب قرار دیا، اگر چہ ایسا کرنے میں جان کا ضیاع ہی کیوں نہ ہو، اور قیدیوں کو چھڑانا جماعت مسلمین پر واجب ہے خواہ قتال کر کے ہو یا مال کے ذریعہ ہو، اور یہ زیادہ واجب ہے کیونکہ اس میں جان کی بہ نسبت کم درجہ کا نقصان ہے)۔

فرمان نبوی ہے:''من قاتل دون ماله فقتل فهو شهيد ومن قاتل دون دمه فهو شهيد ومن قاتل دون أهله فهو شهيد''(نسائی ۲/ ۱۷۲)۔

جبکہ دہشت گردی میں مندرجہ بالا اشیاء ملحوظ خاطر نہیں ہوتیں، بلکہ دہشت گردی میں اپنے ذاتی مفاد کے لئے دوسروں کا حق چھیننا اور اپنی بدمعاشیوں، عیاشیوں اور تکبر کی وجہ سے دوسرے کے حقوق اور مال اور آرام وراحت پر ڈاکہ ڈالنا مقصود ہوتا ہے۔

۲- حکومتوں کا بعض طبقات کے ساتھ ظالمانہ اور غیر منصفانہ رویہ رکھنا حکومتی دہشت گردی کے زمرے میں آتا ہے۔

۳- اگر کسی گروہ یا طبقہ کے ساتھ ناانصافی روا رکھی جاتی ہو تو وہ اس پر احتجاج اور ردعمل کا اظہار کرسکتا ہے، اس لئے کہ مظلوم کا ظالم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی نہیں بلکہ یہ دفاع کے تحت آتا ہے۔

اللہ تعالی کا ارشاد ہے:''لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم''(سورۂ نساء: ۱۴۸)۔

اگر ان مظلوموں کو ناجائز امور پر مجبور کیا جاتا ہو تو احتجاج اور ردعمل کا اظہار کرنا واجب ہے "لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق" کی وجہ سے، ورنہ جائز ہے۔

۴۔ مظلوم صرف ظالموں سے بدلہ لے سکتا ہے، ظلم کرنے والے گروہ کے ان لوگوں سے شرعاً بدلہ نہیں لے سکتا جو بے قصور ہیں، اور جو نہ خود اس ظلم میں شامل ہوئے ہوں، اور نہ ان کا اس ظلم میں کسی طور پر عمل دخل ہو، لیکن اگر انہوں نے خود ظلم نہیں کیا، لیکن ظلم میں ان کا تعاون یا مشورہ بھی شامل ہے، چاہے وہ کسی مرتبہ میں کیوں نہ ہو، ان سے بھی بدلہ لے سکتا ہے۔

۵۔ مذکورہ فی السوال صورت میں دہشت گردی کے دونوں اسباب کے بارے میں اسلامی تعلیمات کا خلاصہ یہ ہے:

پہلی صورت میں ان لوگوں کی معاشی یا سیاسی ناانصافیوں کو دور کرنا چاہئے، بشرطیکہ وہ حقیقت میں بھی ناانصافی ہو، ان کا اپنا مفروضہ نہ ہو۔

دوسری صورت میں اگر ان کی یہ خواہش اسلام کے تقاضوں کے مطابق ہو تو پھر ان کو دہشت گردی کہنا صحیح نہیں بلکہ جہاد ہے، لیکن اگر ان کی یہ خواہش اسلام کے تقاضوں کے مطابق نہ ہو تو اسلام پہلے اس کو راہ راست کی طرف لانے کی دعوت کا حکم کرتا ہے، اور اگر وہ دعوت قبول نہ کرے اور آمادہ نہ ہو تو پھر اس کے پہلے تدبیر سے ان کے اس پروگرام کو ختم کرنا چاہئے، اگر تدبیر سے نہ ہو سکے تو پھر طاقت کے استعمال سے ان کو روکا جائے۔

۶۔ اپنی جان کے تحفظ کے لئے دفاع کرنا واجب ہے، اور عزت و مال کا دفاع کرنا جائز ہے۔

✧ ✧ ✧

امن عالم اور اسلام

قاضی محمد ہارون مینگل
رکن اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان

۱- دہشت گردی کی تعریف اسلامی نقطہ نظر سے ہو یا انسانی نقطہ نظر سے اس کے معنی یکساں ہیں کہ دہشت گرد بلا امتیاز مذہب، رنگ و نسل ملک میں فساد کر کے ہر کس و ہر فرد کو قتل کر کے لوگوں میں خوف و ہراس پیدا کرنا چاہتا ہے، وہ اس میں یہ امتیاز نہیں کرتا کہ قصور کس کا ہے اور سزا کس کو مل رہی ہے، وہ جنونی حالت میں ہوتا ہے اور صرف خون کی ہولی کھیلنا چاہتا ہے، اسے نہ کسی کی جان کی پرواہ ہوتی ہے اور نہ کسی کے مال کی، وہ لوگوں کو تڑپتے ہوئے دیکھ کر مزے لیتا ہے۔

اس کی وجوہات مختلف ہوتی ہیں، کبھی معاشی ناہمواری انسان کو دہشت گرد بنا دیتی ہے، کبھی طاقت اور خود ساختہ تفوق و برتری انسان کو دہشت گردی پر اکساتا ہے، تو کہیں اپنے عقائد و ادیان اور افکار و نظریات کو دوسروں پر بزور مسلط کرنے کا جنون اس کا باعث بنتا ہے، اسلام نے انسانوں کے باہمی حقوق و فرائض کا ایک مکمل اور ہر لحاظ سے جامع نظام صرف اسی لئے وضع کیا ہے تا کہ انسان اپنے جذبات سے مغلوب ہو کر ان حقوق و فرائض کی بجا آوری میں کسی کوتاہی کا مرتکب نہ ہو، چہ جائے کہ وہ دہشت گرد ہو۔

۲- اس حکومتی رویہ کو دہشت گردی میں شمار کرنا مشکل ہے، البتہ اسے آپ حکومتی فرائض

میں کوتاہی کہہ سکتے ہیں مگر دہشت گرد کوئی اور چیز ہے۔ جیسا کہ اس کی تفصیل سوال نمبر ا کے جواب میں آ گئی۔

۳- ناانصافی کے خلاف احتجاج کرنا اس طبقہ کا حق ہے، وہ اگر اپنا حق استعمال کرنا چاہے تو اسے ایسا کرنے سے کوئی منع نہیں کرسکتا بلکہ اسے ایسا کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے، اسے ہم جائز کہہ سکتے ہیں واجب نہیں۔ باقی رہا یہ کہ مظلوم اگر ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہو تو کیا یہ دہشت گردی کے زمرے میں آتا ہے اس کا جواب نفی میں ہے، یہ اس وقت تک دہشت گردی نہیں جب تک مظلوم تعدی وتجاوز نہ کرے۔

۴- اسلام میں اس کی گنجائش نہیں، قرآن مجید میں فرمان الٰہی ہے:

"وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولمن صبرتم لهو خير للصابرين" (النحل/۱۲۶)، ہاں اگر امتیاز مشکل ہو تو کچھ نہیں کہا جاسکتا، اسلام اس کی اجازت نہیں دیتا کہ کرے کوئی اور بھرے کوئی اور۔

۵- اسلامی ہدایات بہت واضح ہیں کہ حکومت کی ذمہ داری ہے کہ وہ تمام طبقات کے ساتھ یکساں سلوک کرے، ہر ایک فرد کے حقوق کی ادائیگی حکومت کی ذمہ داری ہے، حضرت عمرؓ کا طرز حکومت ہمارے لئے مشعل راہ ہے، انہوں نے نہ صرف یہ کہ راتوں کو گشت کر کے لوگوں کا حال معلوم کر کے محروم طبقات کو ان کے حقوق ان کے دروازوں پر پہنچا دیئے، بلکہ یہاں تک بھی انہوں نے فرمایا کہ اگر فرات کے کنارے پر کوئی کتا بھوک سے مر جائے تو قیامت کے دن عمر سے پوچھا جائے گا۔

ظاہر ہے حکومت جب اپنی ذمہ داری پوری نہیں کرتی، طبقاتی فرق روا رکھا جاتا ہے تو اس کا ردعمل دہشت گردی کی صورت میں سامنے آ جاتا ہے، اس لئے اس کا حل اسلامی ہدایات

واحکامات پر عمل کرنے میں مضمر ہے، جس سے غیر مسلم بجائے خود مسلم حکومتیں بھی کتراتی ہیں، ان ناانصافیوں اور دہشت گردیوں کا حل یہ ہے کہ ناانصافی ختم کی جائے، ہر ایک حقدار کو اس کا حق دیا جائے، طبقاتی تفوق اور فرق کو مٹایا جائے، نسلی اور مذہبی فرق کو حقوق کے مابین حائل نہ ہونے دیا جائے، تب امن وامان ہوگا، لوگ چین وآرام سے رہیں گے، اخوت ومحبت پیدا ہوگی، قتل وغارت گری بند ہوجائے گی، لوگوں کی عزت نفس بحال ہوگی، مال وناموس محفوظ ہوں گے، تمام خدشات ختم ہوں گے، ورنہ ہر انسان اپنے حق کے لئے لڑے گا اور اسے یہ حق حاصل رہے گا، پھر یہ دہشت گردی کے زمرے میں نہیں آئے گا۔

۶- شرعاً حق مدافعت مباح ہے، اگر کوئی شخص کسی کی جان لینا چاہتا ہے تو اسے حق حاصل ہے کہ وہ اپنا دفاع کرے، اور اگر صبر کرتا ہے اور حضرت ہابیل کی سنت پر عمل کرتا ہے یا حضرت عثمان غنی کی سنت کو اپنا کر شہید ہونا چاہتا ہے تو یہ عزیمت ہے اور وہ رخصت ہے جسے چاہے اختیار کرے، اگر رخصت کو اختیار کر کے دفاع کرتا ہے اور دفاع میں حملہ آور کی جان چلی جاتی ہے تو دافع گناہگار نہ ہوگا، بشرطیکہ دفاع کوئی اور طریقہ سے اس سے آسان نہ ہو، اسی طرح کسی کی عزت اور آبرو پر حملہ ہو تو اسے دفاع کا حق حاصل رہے گا، حضور ﷺ کا فرمان ہے:

"من قتل دون ماله فهو شهيد ومن قتل دون دمه فهو شهيد ومن قتل دون دينه فهو شهيد ومن قتل دون أهله فهو شهيد" (ترمذی ۱/۲۶۱)۔

ایک اور حدیث میں ہے: "عن أبي هريرةؓ قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله! أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: لا تعطه مالک، قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: قاتله، قال: أرأيت إن قتلني؟ قال: فأنت شهيد، قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: فهو في النار" (رواہ مسلم بحوالہ الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۵/ ۶۸)۔

البتہ دفاع کو دفاع کی حد تک رکھا جائے، تعدی نہ ہو، ارشاد باری تعالی ہے:

''جو کوئی تم پر زیادتی کرے تو تم بھی اس کا جواب اتنا ہی دے دو جتنا کہ اس نے تم پر زیادتی کی ہے، اور اللہ تعالی سے ڈرتے رہو اور جانتے رہو کہ اللہ پرہیز گاروں کے ساتھ ہے'' (سورہ بقرہ/ ۱۹۴)۔

✧ ✧ ✧

تفصیلی مقالات:

مولانا ابرار خاں ندوی

مفتی سید اسرار الحق سبیلی

ڈاکٹر وہبہ مصطفیٰ زحیلی

مولانا مجیب الرحمن عتیق سنبھلی

مولانا بدر احمد مجیبی

محمد علی تسخیری، ایران

مولانا مبارک حسین نیپالی

مولانا محمد ارشد (جامعہ الامام ابن تیمیہ)

مولانا عبد الرشید جونپوری

سید ذاکر حسین شاہ سیالوی

مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی

مولانا افتخار عالم قاسمی

مولانا ابوسفیان مفتاحی

مولانا محمد ارشاد قاسمی

مفتی انور علی اعظمی

مولانا اشتیاق احمد اعظمی

مولانا خورشید احمد اعظمی

مولانا قمر الزماں ندوی

اسلام امن کا مذہب

محمد ابرار خاں ندوی
جامعۃ الہدایہ، جے پور

ذرائع ابلاغ، اخبار و رسائل، ریڈیو، ٹیلیویژن اور انٹرنیٹ پر سب سے زیادہ جو لفظ استعمال کیا جارہا ہے وہ ''دہشت گردی'' کا لفظ ہے، قابل افسوس اور تشویش ناک بات یہ ہے کہ اسلام جو امن و آشتی کا مذہب ہے، جس نے سسکتی انسانیت کو چین وسکون عطا کیا، بلکتی اور تڑپتی دنیا کو راحت واطمینان سے سرشار کیا، مظلوم کو اس کا حق دلایا، ظالم کو ظلم سے روکا، یتیموں، بیواؤں اور محتاجوں کی دست گیری کی، پریشان حال، حق سے محروم، بیمار اور محتاج افراد کے ساتھ ہمدردی، محبت، نصرت، امداد، غمخواری وغم گساری کی تعلیم دی ہے، ظلم و جور، درندگی و سفا کی اور ناانصافی کا خاتمہ کیا ہے، اسی مذہب کو آج دہشت گردی سے جوڑا جارہا ہے۔

جہاں تک دہشت گردی کی تعریف کی بات ہے تو ابھی تک عالمی پیمانہ پر اس کی ایسی جامع اور واضح غیر جانبدار تعریف جس پر ساری علمی دنیا کا اتفاق ہو نہیں ہوسکی ہے، بہر حال چند تعریفات ذیل میں کی جارہی ہیں

دہشت گردی کی صہیونی تعریف:

اسرائیل کے سابق وزیر اعظم بنیامین نتنیاہو جس کا تعلق دائیں بازو کی انتہا پسند یہودی

جماعت سے ہے، اس نے دہشت گردی کی تعریف اپنی کتاب ''استئصال الإرہاب'' میں یہ کی ہے:

"الإرهاب هو استخدام العنف الإرهابي ضد دولة معينة ، بواسطة دولة أخرى تستغل الإرهابيين ، لشن حرب من الأفراد، كبديل للحرب التقليدية، وأحياناً يأتي الإرهاب من حركة أجنبية تتمتع بتأييد دولة مستقلة، تسمح و تشجع نمو هذه الحركات على أرضها" (رسالۃ الإخوان رص ۶، مورخہ ۶ ررجب ۱۴۲۳ھ ماخوذ استئصال الإرہاب رص ۵۵)۔

(یہ وہ دہشت گردانہ تشدد ہے جس کو کسی مخصوص حکومت کے خلاف استعمال کیا جاتا ہے، کسی ایسی دوسری حکومت کے واسطہ سے جو دہشت گردوں کو پناہ دیتی ہے، افراد کے خلاف جنگ چھیڑنے کے لئے روایتی جنگ کے متبادل کے طور پر، بسا اوقات دہشت گردی کسی اجنبی نئی تنظیم کے ذریعہ ہوتی ہے جس کی پشت پناہی کوئی مستقل حکومت کرتی ہے جو اپنی سرزمین پر ان تحریکوں کو پروان چڑھانے میں پوری بہادری وفیاضی سے کام لیتی ہے)۔

مذکورہ بالا تعریف کی رو سے وہ تمام عرب یا مسلم ممالک جو غاصب یہودیوں کے خلاف برسرپیکار فلسطینی مجاہدین، اور قیدیوں اور ضرورت مندوں کی کسی بھی طرح مالی یا غیر مالی امداد کرتے ہیں وہ دہشت گرد ممالک ہیں، اور دہشت گردوں والی سزا کے مستحق ہیں، اسی طرح فلسطینی تحریکوں کے وہ افراد اور دستے جو شام، لبنان جیسے ممالک میں موجود ہیں، یا وہ تحریک جو صہیونیت سے نبرد آزما ہے، مثلاً لبنان کی حزب اللہ اور ہر وہ اسلامی تحریک جو فلسطینی باشندوں کی مدد کے لئے یہودیوں سے لڑنے کے لئے اپنے کو تیار کر رہی ہے وہ دہشت گردی کی اس تعریف میں شامل ہے۔

لیکن علماء اسلام، مسلم دانشوروں، فقہ اسلامی کے ماہرین اور شریعت اسلامیہ کا گہرا علم

رکھنے والے اصحاب علم وفن نے فقہ اسلامی اور نصوص کو سامنے رکھ کر دہشت گردی کی جامع، مدلل ومفصل تعریف کی ہے، ذیل میں اس کی تعریف واقسام، اسباب ومحرکات اور اس کے تدارک کی تدابیر تفصیل سے پیش کی جاتی ہیں:

دہشت گردی کی قابل قبول تعریف:

دہشت کے معنی خوف اور ڈر کے ہیں، دہشت گردی یہ فارسی کا لفظ ہے، ہندی میں آتنک واد، انگریزی میں (Terrorism) اور عربی میں "إرهابية" کہتے ہیں، لغت میں اس کے معنی خوف وہراس اور ہیبت پیدا کرنے کے ہیں (دیکھئے: قومی انگریزی اردو لغت رص ۲۰۶۱، از جمیل احمد جالبی، نیز دیکھئے: فرہنگ تلفظ رص ۵۳۵، از شان الحق حقی) یعنی خوف زدہ کرنا، ہیبت پھیلانا اور ہراساں و پریشان کرنا، اور اصطلاح میں ظلم، تعدی، عدوان، فساد فی الارض، تخریب اور قتل ناحق کے مجموعہ کا نام دہشت گردی ہے، فقہاء کی اصطلاح میں اسے جنایت کہتے ہیں (بدایۃ المجتہد ۲ر ۳۹۴، ۳۹۵ کتاب الجنایات)۔

دوسرے لفظوں میں اس کی تعریف یوں کر سکتے ہیں: اپنے مقاصد کے حصول کے لئے معصوم، بے گناہ، بے قصور، بے خطا لوگوں کی جان، مال، عزت وآبرو، اور مذہب کو نشانہ بنانا، اور ان کو ڈرانا دھمکانا اور ظلم وزیادتی کرنا دہشت گردی ہے۔

اس میں خوف، ہیبت، اور ڈر میں مبتلا کرنا، ظلم وجور، قتل وغارت گری، لوٹ کھسوٹ، اغوا، رہزنی، آتش زنی، ڈاکٹر کے ذریعہ زہریلے انجکشن دلوا کر مارنا، بے خطا شخص کو جیل کی سلاخوں میں بند کرنا سب شامل ہے، یہ عمل افراد کی طرف سے بھی ہوسکتا ہے، اور ملک، قوم، گروہ، جماعت اور تنظیم کی جانب سے بھی۔

مجمع الفقہ الاسلامی مکہ مکرمہ کی تعریف:

رابطہ عالم اسلامی کے تحت قائم فقہی ادارہ ''المجمع الفقہی الاِ سلامی'' نے اپنے سولہویں اجلاس عام میں دہشت گردی کی جامع تعریف کی ہے۔ اور اس تعریف کو رابطہ عالم اسلامی کے وفد نے جنوبی افریقہ کے شہر جوہانسبرگ میں چوٹی عالمی کانفرنس منعقدہ ۲۶/۶/ ۱۴۲۳ھ کو حقوق انسانی کی سرکاری وغیر سرکاری تنظیموں کے سامنے پیش کیا تو سب نے اس کو سراہا اور خیر مقدم کیا، اس کی تعریف یہ ہے:

"الإرهاب: هو العدوان الذى يمارسه أفراد أو جماعات أو دول، بغياً على الإنسان، دينه و دمه و عقله و ماله و عرضه، يشمل صنوف التخويف والأذى والتهديد والقتل بغير حق و ما يتصل بصور الحرابة وإخافة السبيل وقطع الطريق، وكل فعل من أفعال العنف أو التهديد، يقع تنفيذاً لمشروع إجرامي فردى أو جماعي، ويهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس، أو ترويعهم بإيذائهم أو تعريض حياتهم أو حريتهم أو أمنهم أو أحوالهم للخطر، ومن صنوفه إلحاق الضرر بالبيئة أو بأحد المرافق والأملاك العامة أو الخاصة، أو تعريض أحد الموارد الوطنية أو الطبيعية للخطر، فكل هذا من صور الفساد فى الأرض التى نهى الله سبحانه و تعالى المسلمين عنها: "ولا تبغ الفساد فى الأرض إن الله لا يحب المفسدين'' (العالم الاسلامی، رجب ۱۴۲۳ھ العدد: ۱۷۶۱)۔

(دہشت گردی: وہ حد سے بڑھا ہوا ظلم ہے، جس کا ارتکاب افراد، گروہ یا حکومتیں کرتی ہیں، کسی شخص کے دین و نقل، اس کی جان و مال، عزت و آبرو اور عقل وفکر پر زیادتی کے طور پر، جس کا اطلاق ایسی تمام سرگرمیوں پر ہوتا ہے، جن کا مقصد دہشت پھیلانا، ایذا رسانی، ڈرانا

ودھمکانا وقتل ناحق ہے، نیز خونریزی اور راستوں کو پرخطر بنانا اور ڈاکہ زنی جیسے تمام غیر انسانی افعال اس کی فہرست میں داخل ہیں، اسی طرح تشدد اور خوف و ہراس برپا کرنے کی ہر ایسی کارروائی جو فرد یا گروہ کی کسی مجرمانہ منصوبہ بند سازش کی تکمیل کرتی ہو اور جس کا مقصد لوگوں کے اندر رعب ڈالنا یا ان کو ایذارسانی کا خوف دلانا یا ان کی زیست وآزادی سے چھیڑ چھاڑ کرنا یا ان کے امن وامان اور ماحول کو خطرات سے دوچار کرنا ہو، اور ماحولیات کو زک پہنچانا یا عام یا خاص انتقام کی چیزوں کو یا سرکاری وغیر سرکاری املاک کو تباہ و برباد کرنا، یا ملکی قدرتی ذرائع پیداوار کے لئے خطرہ پیدا کرنا، پس یہ تمام سرگرمیاں زمین میں فساد پھیلانے کی مختلف صورتیں ہیں، جس سے اللہ تعالی نے تمام مسلمانوں کو منع کیا ہے کہ" تم زمین میں فساد نہ مچاؤ، کہ اللہ تعالی فساد پھیلانے والوں کو پسند نہیں فرماتا ہے")۔

دہشت گردی کا یہ عمل اور جارحانہ منصوبہ و پلان فرد، جماعت، گروہ، اور حکومت سبھی کی طرف سے ہوسکتا ہے، اس اعتبار سے اس کی کئی قسمیں بنتی ہیں:

انفرادی دہشت گردی:

اکیلا کوئی فرد اپنے جارحانہ عزائم اور تخریبی کارروائی کے ذریعہ دوسرے فرد، جماعت، گروہ یا پوری ریاست کے اندر خوف و ہراس کی فضا پیدا کردے، اس دہشت گردی کی ابتداء قابیل نے اپنے بھائی ہابیل کو قتل کر کے کی تھی، یہ انسانی تاریخ کی سب سے پہلی دہشت گردی ہے، اور اسلام نے اس دہشت گردی کو پورے سماج بلکہ پورے انسانی معاشرہ کے ساتھ دہشت گردی کہا ہے:

"من أجل ذلک کتبنا علی بني إسرائیل أنه من قتل نفساً بغیر نفس أو فساد فی الأرض فکأنما قتل الناس جمیعاً"(سورۂ مائدہ:۳۲)۔

(اسی سبب سے لکھا ہم نے بنی اسرائیل پر کہ جوکوئی قتل کرے ایک جان کو بلاعوض جان کے، یا بغیر فساد کرنے کے ملک میں، تو گویا قتل کر ڈالا اس نے سب لوگوں کو)۔

انفرادی دہشت گردی کے واقعات اخبار ورسائل، ریڈیو وٹیلیویژن میں بکثرت آتے رہتے ہیں کہ فلاں شخص نے فلاں کا قتل کر دیا، شوہر نے جہیز کم لانے پر بیوی کو جلا کر مار ڈالا۔

ریاستی دہشت گردی:

دہشت گردی کی تیسری قسم یہ ہے کہ بعض حکمراں مذہبی، لسانی اور نسلی یا سیاسی بنیاد پر اپنے ہی ملک کی رعایا کے ساتھ ظلم و جور، درندگی و سفاکی کا معاملہ کرتے ہیں، ان کے ساتھ ناانصافی اور دوہرا معیار اپناتے ہیں، اور انہیں دستوری حقوق سے محروم کیا جاتا ہے، ان کی رائے، ضمیر، مذہب اور عقیدہ کی آزادی پر پابندی عائد کی جاتی ہے، اسی طرح طاقتور ریاست کمزور ریاست پر سیاسی تسلط قائم کرنے اور اس آزاد ریاست کے معدنی، قدرتی وسائل و ذخائر سے فائدہ اٹھانے کے لئے اسے اپنی جارحیت کا نشانہ بناتی ہے، یہ ریاستی دہشت گردی ہے، اس طرح کی دہشت گردی سے دنیا کے ملکوں کی تاریخ بھری پڑی ہے۔ مثال کے طور پر روس کا افغانستان اور چیچنیا پر جارحانہ حملہ اور ظلم و بربریت کا شرمناک عمل، سرب افواج کا بوسنیائی مسلمان مردوں وعورتوں کا اجتماعی قتل عام اور اجتماعی آبروریزی، ۱۹۴۸ء سے آج تک فلسطین میں اسرائیل کا قبضہ، مسجد اقصی کی بے حرمتی اور فلسطینیوں کا قتل عام، کوسوفو میں اٹھارہ لاکھ البانوی نژاد مسلمانوں کا ملک بدر کیا جانا اور قتل و غارتگری کی دلدوز داستان، ہندوستان میں برطانیہ کا قبضہ اور ۱۹۴۷ء تک ہندوستانیوں پر ظلم و جبر کی خونی تاریخ۔ ۱۹۴۷ء میں ملک کی آزادی کے بعد سے حکومت کی سرپرستی میں ہونے والے فسادات اور حکومت کے اداروں میں مسلمانوں کی برائے نام شمولیت اور ان کے حقوق کی پامالی۔

دہشت گردی اور اسلام:

اسلام امن وآشتی کا مذہب ہے، سارے انسانوں کو ہمدردی، غمگساری، پیار ومحبت، لطف وکرم، یتیموں کی دستگیری، بیواؤں کی خبر گیری، غریبوں کی امداد، مریض کی عیادت، بیمار کی مزاج پرسی، پریشان حال کی دادرسی، مظلوم کی نصرت، بھٹکے ہوئے راہ گیر کی رہبری، حسن اخلاق اور خدمت خلق، چھوٹوں پر شفقت اور بڑوں کے احترام کی تعلیم دیتا ہے، ظلم وجور، فتنہ وفساد، تخریب کاری ودہشت گردی کا سخت مخالف ہے اور دنیا میں فساد مچانے کو سختی سے منع کرتا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"ولا تفسدوا فی الأرض بعد إصلاحها" (سورۂ أعراف:۵۶) (اور مت خرابی ڈالو زمین میں اس کی اصلاح کے بعد)، اسی طرح اللہ تعالی تخریب کاروں ودہشت گردوں کو پسند نہیں کرتا ہے، ارشاد باری ہے:

"إن الله لا یحب المفسدین" (سورۂ قصص:۷۷) (اللہ کو بھاتے نہیں خرابی ڈالنے والے)۔

اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا کہ مظلوم کی مدد کرو، اور ظالم کو ظلم کرنے سے روک دو۔ "أنصر أخاک ظالما أو مظلوما" (بخاری مع فتح الباری ۵ / ۱۲۴)۔

دہشت گردی اور تشدد کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں ہے، یہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں، دہشت گرد اپنے عمل سے لوگوں میں خوف وہراس پیدا کرتا ہے، قتل وغارت گری بھی کرتا ہے، اور انسانی جان کی اس کے نزدیک کوئی قیمت نہیں ہوتی ہے، لیکن اسلام لوگوں کو صرف خدا کا خوف دلاتا ہے، اور اس کے نزدیک انسانی جان کی قیمت یہ ہے کہ وہ ایک شخص کے قتل کو پوری انسانیت کا قتل قرار دیتا ہے۔

"من قتل نفساً بغير نفس أو فساد فی الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً" (سورۂ مائدہ: ۳۲) (جو کوئی قتل کرے ایک جان کو بلا عوض جان کے، یا بغیر فساد کرنے کے ملک میں، تو گویا قتل کر ڈالا اس نے سب انسانوں کو)۔

لہذا اسلام کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ دہشت گردی سکھاتا ہے، ظلم وتشدد کی تعلیم دیتا ہے، یہ ایک بے بنیاد الزام ہے، اسلام کی تصویر کو مسخ کرنے کی ناپاک سازش ہے۔

حکومت کا غیر منصفانہ برتاؤ دہشت گردی پیدا کرنے کا سبب:

حکومت کے ذمہ داروں اور زعمائے سلطنت کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے ماتحت بسنے والے تمام انسانوں کے مابین عدل وانصاف کریں، سماجی، معاشی اور مالی واقتصادی ان کے جو حقوق ہیں ان کو دیئے جائیں، اس میں رنگ ونسل، مذہب، زبان، قومیت، کسی کی تفریق نہ ہو، یہ اسلام کی تعلیم ہے اور دنیا کے دیگر قوانین میں بھی یہ موجود ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا، إعدلوا هو أقرب للتقوى" (سورۂ مائدہ: ۸) (اور کسی قوم کی دشمنی کے باعث انصاف کو ہرگز نہ چھوڑو، عدل کرو، یہی بات زیادہ نزدیک ہے تقوی سے)۔

اگر کوئی حکومت اپنے ملک میں بسنے والے تمام طبقات کے ساتھ عدل ومساوات کا سلوک نہیں کرتی، بلکہ بعض طبقات کے ساتھ سیاسی ومعاشی ناانصافی روا رکھی جاتی ہے، کبھی تو ان کی جان ومال کے تحفظ میں کوتاہی سے کام لیا جاتا ہے، یا سرکاری سطح پر ایسی تدبیریں کی جاتی ہیں کہ وہ طبقہ جانی ومالی نقصان سے دوچار ہو، حکومت کا یہ ظالمانہ وغیر منصفانہ رویہ کھلی دہشت گردی ہے، جسے معاشی واقتصادی دہشت گردی کہہ سکتے ہیں۔

معاشی واقتصادی دہشت گردی کا سایہ تو پوری دنیا پر منڈلا رہا ہے، سرمایہ دارانہ نظام

واشتراکیت کے ٹکراؤ، پھر اشتراکیت کے خاتمہ کے بعد سرمایہ دارانہ نظام کوفروغ دینے کے لئے دنیا کے کمزور ممالک کی اقتصادیات پر قبضہ کیا گیا، اور عالمی پیانہ پر اقتصادیات ومعاشیات کے ایسے ضابطے بنائے گئے کہ غریب ممالک مزید غربت وافلاس کا شکار ہو جائیں، اور'' نیانظام عالم'' اور'' گلوبلائزیشن'' کے نام پر دنیا کی اقتصادیات اور مال کی غیر منصفانہ تقسیم کا عمل شروع کر دیا گیا، یہ سراسر ناانصافی ہے اور کمزور ممالک کے ساتھ غیر مساویانہ سلوک، امتیازی برتاؤ اور معاشی واقتصادی دہشت گردی ہے۔

ناانصافی کے خلاف احتجاج کرنا:

ظلم و ناانصافی بہت ہی مذموم چیز ہے، دنیا کے کسی بھی مذہب وقانون میں اس کی اجازت نہیں ہے، اسلام جوسراپا عدل وانصاف کا داعی اور انسانی مساوات کا نقیب ہے وہ اس کا سخت مخالف ہے کہ ریاست کے کسی بھی گروہ وطبقہ کے ساتھ ناانصافی برتی جائے، اور اگر کہیں اقتدار وسلطنت کے مالک افراد اپنی ریاست کے کسی گروہ یا طبقہ کے ساتھ غیر مساویانہ برتاؤ کریں، یا ان کو انکے آئینی حقوق سے محروم کیاجائے تو ان لوگوں کا فرض ہے کہ (طاقت بھر) اپنے حقوق کے مطالبے اوران کے حصول کے لئے اٹھ کھڑے ہوں، اور قانون کا سہارا لے کر عدالت کا دروازہ کھٹکھٹائیں، اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا:''من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، ومن لم يستطع فبلسانه، ومن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان'' (سنن ترمذی ۴/۴۰۸ باب ماجاء فی تغییر المنکر بالید أو باللسان أو بالقلب، حدیث: ۲۱۷۲) (جو کسی منکر کو دیکھے تو اس کو ہاتھ سے روک دے اور جو ہاتھ سے نہ روک سکے تو زبان سے، اور جو اس کی طاقت نہ رکھے وہ دل سے برا سمجھے، یہ ایمان کا سب سے کم تر درجہ ہے)۔

اس لئے کہ ظلم وناانصافی کو برداشت کرلینا اور اپنے حقوق سے محروم رہنا، ظلم وناانصافی

کو بڑھاوا دینا ہے، انسانی سماج کو سماجی ناانصافی سے پاک کرنا اور معاشرہ کے محروم طبقات کو ان کے حقوق دلانا ہر فرد کی ذمہ داری ہے، اور اس کے لئے ہر مفید کوشش کرنا لازم وضروری ہے، یہی نہیں بلکہ ایسے ظالم وغیر منصف حکمراں کے سامنے حق بات کہنا، اور اپنے جائز حقوق کا جرأت مندی اور بے باکی سے مطالبہ کرنا اللہ کے رسول ﷺ نے اسے عظیم ترین جہاد قرار دیا ہے۔

''إن من أعظم الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر'' (سنن الترمذی ۴/۴۰۹ باب ماجاء أفضل الجہاد کلمۃ عدل، حدیث: ۲۱۷۴ دار الکتب العلمیہ بیروت) (ظالم وجابر بادشاہ کے سامنے حق وانصاف کی بات کہنا سب سے بڑا جہاد ہے)۔

اللہ کے رسول ﷺ نے ہمیشہ مظلوم کا ساتھ دیا اور ہر شخص کو اس کا حق دلایا، نبوت سے قبل کا واقعہ ہے کہ:

''زبید کا ایک شخص مکہ میں کچھ سامان تجارت لے کر آیا، اور قریش کے ایک سردار عاص بن وائل نے یہ سب سامان خرید لیا، لیکن اس کا حق اس کو نہیں دیا، زبیدی نے سرداران قریش کی حمایت حاصل کرنا چاہی، لیکن عاص بن وائل کی حیثیت ووجاہت کی وجہ سے انہوں نے اس کا ساتھ دینے سے انکار کر دیا، اور اس کو سخت سست کہہ کر واپس کر دیا، اب زبیدی نے اہل مکہ سے فریاد کی، اور ہر باحوصلہ، صاحب ہمت اور حق وانصاف کے حامی شخص سے جو اسے مل سکا، شکایت کی، آخر ان لوگوں میں غیرت نے جوش کیا اور یہ سب لوگ عبد اللہ بن جدعان کے مکان پر جمع ہوئے، انہوں نے ان سب کی دعوت وضیافت کی، اس کے بعد انہوں نے اللہ کے نام پر یہ عہد و پیمان کیا کہ وہ سب ظالم کے مقابلہ اور مظلوم کی حمایت میں ایک ہاتھ کی طرح رہیں گے، اور کام کریں گے، جب تک ظالم مظلوم کا حق نہ دے دے، قریش نے اس معاہدہ کا نام حلف الفضول رکھا، ...... پھر سب مل کر عاص بن وائل کے پاس گئے اور زبیدی کا سامان واسباب ان سے زبردستی لے کر زبیدی کو واپس کیا''۔

رسول اللہ ﷺ اس معاہدہ سے بہت خوش تھے، اور بعثت کے بعد بھی آپ نے اس کی تعریف وتحسین کی، اور فرمایا کہ میں عبداللہ بن جدعان کے مکان پر ایک ایسے معاہدہ میں شریک تھا جس میں اگر اسلام کے بعد بھی مجھے بلایا جاتا تو میں ضرور شریک ہوتا، انہوں نے اس پر یہ معاہدہ کیا تھا کہ وہ حق، حق دار تک پہنچائیں گے اور یہ کہ کوئی ظالم، مظلوم پر غلبہ حاصل نہ کر سکے گا

(دیکھئے: نبی رحمت ؍ص ۱۱۲ از مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ، ماخوذ سیرت ابن کثیر ۱؍ ۲۵۸)۔

لیکن جو لوگ واقعتاً مجبور، بے بس ولاچار ہیں، ظالم کا مقابلہ کرنے کی ان کے اندر بالکل قوت وطاقت نہیں ہے، حکومت کی جانب سے ایسی شدید پابندیاں اور سخت قانون لاگو ہیں کہ کسی کو زبان کھولنے کی قطعاً اجازت نہیں ہے، اگر حکومت کی ناجائز پالیسی وغیر مساویانہ برتاؤ کے خلاف آواز بلند کرنے کی کوشش کی گئی تو اس کا سخت ردعمل ہوگا، جو خود اس کی ذات اور پوری ملت کے لئے شدید خطرناک ثابت ہوسکتا ہے تو ایسی صورت حال میں خاموش رہنے اور احتجاج نہ کرنے کی اجازت ہے، اگر مقابلہ کرنے کی کچھ طاقت ہے تو پھر اس کے خلاف آواز بلند کرنا اور مؤثر ومفید احتجاج کرنا ضروری وواجب ہے۔

ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی نہیں ہے:

مظلوم کا ظالم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا، اور اس کے ظلم وناانصافی کو برملا کہنا، اور ظالم کو بے نقاب کرنا پسندیدہ امر ہے، اس سے فائدہ یہ ہوگا کہ سارے لوگ اس سے بچیں گے اور نجات کی راہ تلاش کریں گے، اسی طرح ظالم وجابر شخص کو عدالت کے کٹہرے میں کھڑا کرنا اور قانون کے شکنجہ میں کسنا بھی اس کے جبر واستبداد کے روکنے کا مؤثر ذریعہ ہے، بلکہ قدرت ہو تو بزور طاقت روک دینا افضل ایمان کی دلیل ہے، معروف فقیہ علامہ داماد آفندی تحریر فرماتے ہیں:

"ولا غيبة لظالم يؤذي الناس بقوله وفعله، قال عليه الصلاة والسلام:

اذكرو الفاجر بما فيه لكي يحذره الناس، ولا إثم في السعي به أي بالظالم إلى السلطان ليزجره لأنه من باب النهي عن المنكر ومنع الظلم"(مجمع الأنہر ۲ / ۵۵۲، ۵۵۳، کتاب الکراہیۃ فصل فی المتفر قات)۔

(وہ ظالم جو اپنے قول وفعل سے لوگوں کو ایذا پہنچاتا ہو، اس کے ظلم کا تذکرہ غیبت میں شامل نہیں ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: فاسق وفاجر کے اندر کی برائیوں کو بیان کرو، تاکہ لوگ اس سے دور رہیں، اور ظالم کو بادشاہ کے پاس حاضر کرنے کی کوشش کرو تاکہ بادشاہ اس کی ڈانٹ ڈپٹ کرے، اس میں کوئی گناہ نہیں)۔

مظلوم کا حق وانصاف کے لئے لڑنا دہشت گردی نہیں ہے بلکہ یہ تو مطلوب ہے، لیکن اگر مظلوم حدود سے تجاوز کر جائے تو پھر اس کا یہ عمل خلاف شریعت ہوگا۔

شیخ بدران ابوالعینین بدران لکھتے ہیں:

"كل مايؤدي إلى المحظور يكون محظوراً" (اصول الفقہ الإسلامی رص ۳۴۲، از بدران ابوالعینین بدران)۔

(ہر وہ چیز جو ممنوع تک لے جائے وہ بھی ممنوع ہوگی)۔

غیر متعلق افراد سے بدلہ لینا جائز نہیں:

اسلام ظلم کا بدلہ لینے کی اجازت دیتا ہے، مگر یہ بدلہ صرف ان لوگوں سے لیا جائے گا جنہوں نے ظلم وجور کا ارتکاب کیا ہے، وہ لوگ جن کا ظالم کے مذہب، نسل، وطن، یا خاندان سے تعلق ہے مگر وہ اس ظلم میں شریک نہیں ہیں، یعنی نہ وہ جسمانی طور پر شریک ہیں، نہ اس کی مالی معاونت کی ہے، اور نہ ہی منصوبہ سازی و پلاننگ میں ساتھ رہے ہیں، تو ایسے بے قصور، غیر مکلف افراد سے صرف اس بنیاد پر بدلہ لینا کہ وہ ظالم کے ہم مذہب یا ہم وطن ہیں اسلامی اصول وقوانین

کے خلاف ہے، اور نہ ہی دنیا کے کسی قانون میں اس کی اجازت ہے، یہ چیز تو زمانہ جاہلیت میں تھی کہ اگر کوئی شخص کسی کو قتل کر دیتا تو مقتول کے ورثاء قاتل کے قبیلہ و خاندان کے کسی بھی آدمی کو قتل کر کے مقتول کے قتل کا بدلہ لیتے ،لیکن اسلام نے اس چیز کو ختم کر دیا کہ بدلہ اس سے لو جس نے ظلم کیا ہے، قتال اس سے کرو جو تم سے قتال کرے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"وقاتلوا فی سبیل الله الذین یقاتلونکم ولا تعتدوا" (سورۂ بقرہ:۱۹۰) (اور لڑو اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے جو لڑتے ہیں تم سے، اور کسی پر زیادتی مت کرو)۔

اسلام نے تو حالت جنگ میں بھی یہ پابندی رکھی ہے کہ وہ لوگ جو جنگ کے اہل نہیں ہیں اور غیر مکلّف ہیں مثلاً عورتیں، بچے، بوڑھے، معذور، بیمار، مذہبی لوگ ان کو نہ مارا جائے۔ لیکن اگر یہ لوگ اسلام اور مسلمانوں کے خلاف جنگ میں جسمانی طور پر تو شریک نہ ہوں، مالی و اقتصادی طور پر شریک ہوں مثلاً مال خرچ کریں، اسلحہ دیا ہو یا تحریر و تقریر سے ان کو اسلام کے خلاف بھڑکائیں، منصوبہ سازی و پلاننگ کریں، یعنی مال و اسباب، تحریر و تقریر اور رائے و مشورہ اور منصوبہ و پلاننگ کے ذریعہ جنگ میں شریک ہوں تو ان کو قتل کیا جائے گا، جیسے آج کل میدان جنگ میں تو فوج لڑتی ہے، منصوبہ و پلان اور جنگ کا نقشہ دوسرے لوگ تیار کرتے ہیں۔

معروف فقیہ علامہ داماد آفندی لکھتے ہیں:

"ونهى عن قتل امرأة أو غير مكلف......إلا أن يكون أحدهم قادراً على القتال أو ذا رأى فى الحرب أو ذا مال يحث أى يحرض الكفار على القتال به أى بالرأى أو المال أو يكون أحدهم ملكاً فحينئذ يقتل لتعدى ضرره إلى العباد" (مجمع الأنہر ار ۶۳، ۶۳۶، کتاب السیر) (آپ ﷺ نے جنگ میں عورت اور غیر مکلّف کو قتل کرنے سے منع فرمایا ہے، لیکن اگر ان میں سے کوئی جنگ کی قدرت رکھتا ہو، یا جنگ میں رائے و مشورہ اور مال سے شریک ہو، اور منصوبہ بندی و مال کے ذریعہ کفار کو مسلمانوں سے جنگ

پر ابھارتا ہو، یا بادشاہ ہوتو اسے قتل کر دیا جائے گا، اس لئے کہ اس کا ضرر لوگوں کو پہنچتا ہے)۔

انسان کے بنیادی حقوق:

اللہ تعالی نے انسان کو اشرف المخلوقات بنایا ہے اور اس کو بہت سارے حقوق عطا کئے ہیں، آزادی کا حق، زندہ رہنے کا حق، عزت نفس کا حق وغیرہ، اور یہ حقوق اسے بغیر رنگ ونسل اور مذہب کی تفریق کے ملے ہیں، اور انسان کی پیدائش کا مقصد بھی انہیں حقوق کے تحفظ پر موقوف ہے۔

عالم عرب کے معروف فقیہ سید سابق رقم طراز ہیں:

"ولا يمكن أن يحقق الإنسان أهدافه، ويبلغ غاياته إلا إذا توفرت له جميع عناصر النمو، وأخذ حقوقه كاملة، وفي طليعة هذه الحقوق التي ضمنها الإسلام: حق الحياة، وحق التملك ، وحق صيانة العرض، وحق الحرية، وحق المساواة، وحق التعلم، وهذه الحقوق واجبة للإنسان من حيث هو إنسان بقطع النظر عن لونه أو دينه أو جنسه أو وطنه أو مركزه الاجتماعي" (فقہ السنۃ ۲/ ۵۹۴، المحافظۃ علی النفس)۔

(انسان کے لئے اپنے اہداف کا حصول، اور مقاصد کو بروئے کار لانا اسی وقت ممکن ہے جبکہ ترقی کے تمام وسائل اسے مہیا ہوں، اور اس کے تمام حقوق اسے حاصل ہوں، اور وہ بنیادی حقوق جن کی اسلام نے ضمانت فراہم کی ہے، یہ ہیں: زندہ رہنے کا حق، کسی شی کے مالک بننے کا حق، عزت کے تحفظ، آزادی کا حق، مساوات کا حق اور تعلیم کا حق۔ بحیثیت انسان یہ حقوق ہر شخص کے لئے ضروری ہیں، قطع نظر اس سے کہ اس کا رنگ، مذہب، جنس، وطن اور مرکز اجتماعی کیا ہے؟)۔

اور شریعت کا مقصد بھی ان حقوق کا تحفظ ہے، اور ان حقوق کے تحفظ کے لئے ضمانت فراہم کرنے کا نام مصلحت ہے۔

امام غزالی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

"ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم" (المستصفی للغزالی ص۲۸۶) (مخلوق کی بابت (احکام میں) مقاصد شریعت پانچ ہیں، اور وہ یہ ہے کہ وہ ان کے دین، ان کی جان، ان کی عقل، اور ان کی نسل اور ان کے مال کی حفاظت کرے)۔

حقوق کی حفاظت و مدافعت:

اسلام نے فرد کو اپنی جان، مال، عزت و آبرو اور مذہب کے تحفظ کا حکم دیا ہے، ان پر حملہ ہو تو ہر شخص کو ان کی مدافعت کا پورا حق ہے، بلکہ جنگ کی مشروعیت کی حکمت بھی یہی ہے کہ اسلام سلامتی کا مذہب ہے، اس نے صرف دو حالتوں میں جنگ کی اجازت دی ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ جب کسی کی جان، مال، عزت، مذہب اور وطن خطرہ میں ہو، تو اس کے تحفظ و دفاع کے لئے جنگ کی جائے گی۔

سید سابق علیہ الرحمہ اس پر روشنی ڈالتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

"الحالة الأولى: حالة الدفاع عن النفس والعرض والمال والوطن عند الاعتداء" (فقہ السنۃ ۲/ ۵۵۲)۔

(پہلی صورت جس میں جنگ کی اجازت ہے وہ جان و مال، عزت و آبرو اور وطن پر سے زیادتی کی مدافعت کے لئے ہے)۔

مدافعت کی حکمت :

جبر واستبداد کے خلاف طاقت کے استعمال کرنے کا مقصد صرف یہ ہے کہ جارح کو ظلم و جارحیت سے باز رکھا جائے۔

''الأمر بقتال الذين يبدأون بالعدوان، ومقاتلة المعتدين لكفّ عدوانهم'' (فقہ السنۃ ۲ / ۵۵۳)۔

(ظلم وعدوان کی شروعات کرنے والوں سے قتال کا حکم ہے، اوران سرکشوں سے جنگ کا مقصدان کو سرکشی سے روکنا ہے)۔

مدافعت کے حدود :

اسلام میں ہر چیز کے لئے اصول وضابطے مقرر ہیں، جن کا لحاظ ضروری ہے، یہاں بھی مدافعت کے اصول وحدود متعین ہیں، وہ یہ کہ مظلوم جارحیت کے خلاف دفاع میں زیادتی نہ کرے، ''بدلہ بقدر ظلم'' کے قاعدہ پر عمل کرے، اور ''جزاء سيئة سيئة مثلها'' پیش نظر رہے، اشتعال انگیز نعروں اور گالی کا جواب بندوق کی گولی سے نہ دے، ورنہ خود مظلوم جارحیت کے خلاف مدافعت کرنے کے نام پر جارح بن جائے گا، اور ظلم کے خلاف صف آراء ہو کر ظالموں کی صف میں شامل ہو جائے گا۔

اب آگے جان، مال، عزت وآبرو اور مذہب کے دفاع کو قدرے تفصیل اور وضاحت سے تحریر کیا جاتا ہے۔

حفاظت جان کا حق :

ہر شخص کو زندہ رہنے کا حق ہے اور اس کے تحفظ وصیانت کا بھی اسے حق ہے، کسی کو یہ

اجازت نہیں کہ بلاوجہ اس کے حق حیات کو پامال اور سلب کرے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"لاتقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق" (سورۂ انعام:۱۵۱)(اور مار نہ ڈالو اس جان کو جس کو حرام کیا ہے اللہ نے مگر حق پر)۔

کسی کے حق حیات کو سلب کرنا حرام ہے، لیکن اگر اس نے دوسرے کے اس حق حیات کو ختم کیا ہے، یا زمین میں فساد و دہشت گردی میں ملوث ہے تو پھر ایسے دہشت گرد و فسادی کو زندہ رہنے کا حق قطعاً نہیں ہے۔

سید سابق تحریر فرماتے ہیں:

"لكل فرد حق صيانة نفسه وحماية ذاته، فلا يحل الاعتداء إلا إذا قتل، أو أفسد في الأرض فساداً يستوجب القتل" (فقہ السنہ ۲/ ۵۴۹)(ہر شخص کو اپنی جان کے تحفظ اور اپنی ذات کی حمایت کا حق ہے، اس پر زیادتی روا نہیں ہے، الا یہ کہ وہ کسی کو قتل کردے، یا زمین میں بگاڑ و فساد برپا کردے تو وہ مستوجب قتل ہوگا)۔

خود اس کے لئے بھی جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے نفس اور اپنی جان کو نقصان پہنچائے۔ حدیث میں ہے:

"عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: من تردى من جبل فقتل نفسه، فهو في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً، ومن تحسى سمًا فقتل نفسه من يده يتحساه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً، ومن قتل نفسه بحديدة، فحديدته في يده يجأ بها في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً" (صحیح البخاری ۴/ ۲۳، کتاب الدیات، باب شرب السم، طبع دار المعرفہ بیروت ۱۹۷۸ء)۔

(حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس نے پہاڑ سے گر کر خودکشی کی وہ ہمیشہ ہمیشہ جہنم کی آگ میں رہے گا، اور جس نے زہر کھا کر خودکشی کی وہ جہنم کی

آ گ میں ہمیشہ ہمیشہ کے لئے اپنے ہاتھ سے زہر کھاتا رہے گا، اور جس نے لوہے کی چیز سے خودکشی کی وہ جہنم کی آ گ میں ہمیشہ ہمیشہ کے لئے لوہے کی اس چیز سے اپنے آپ کو زخمی کرتا رہے گا)۔

انسان کا یہ فطری حق ہے اور اس کی غیرت کا تقاضا بھی ہے کہ کسی جانب سے اس کے یا اس کے اہل خانہ یا کسی بھی انسان کی جان پر حملہ ہو تو اس کا بھرپور دفاع کرے، حتی کہ اس جارح وحملہ آور کی جان بھی لینی پڑ جائے تو یہ بھی کیا جا سکتا ہے، اور اگر وہ خود مدافعت کرنے میں جارح کی جارحیت کا شکار ہو کر راہی آخرت ہو جائے تو شہادت کے اعلی مرتبہ پر سرفراز ہوگا۔ حدیث شریف میں اس کی تفصیل یوں ہے:

"عن سعید بن زید قال: سمعت النبیﷺ یقول: من قتل دون دینه فهو شهید ومن قتل دون دمه فهو شهید ومن قتل دون ماله فهو شهید ومن قتل دون أهله فهو شهید" (فقہ السنۃ ۲/ ۵۵۳)۔

(حضرت سعید بن زید روایت کرتے ہیں کہ میں نے نبی کریم ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا کہ جو دین کی حفاظت کی خاطر مارا گیا وہ شہید ہے، اور جو اپنے خون کی حفاظت کے لئے مارا گیا وہ شہید ہے، اور جو اپنے مال کی حفاظت کرتے ہوئے مارا گیا وہ شہید ہے، اور جو اپنے اہل وعیال کی حفاظت کی خاطر مارا گیا وہ شہید ہے)۔

جان کی مدافعت اور اس کی خاطر قتل وقتال کی اجازت دنیا کے قانون اور ہر مذہب وشریعت نے دی ہے۔

سید سابق تحریر فرماتے ہیں:

"والمقاتلة دفاعاً عن النفس أمر مشروع فی کل الشرائع وفی جمیع المذاهب وهذا واضح من قوله تعالى وقاتلوا فی سبیل الله الذین یقاتلونکم"

(جان کی مدافعت میں لڑنے کی اجازت، ہر شریعت اور ہر مذہب وقانون نے دی ہے، اور یہ اللہ کے اس قول "وقاتلوا فی سبیل الله الذین یقاتلونکم" (کہ اللہ کے راستہ میں ان لوگوں سے قتال کرو جو تم سے قتال کرتے ہیں) سے بالکل صاف اور عیاں ہے)۔

مدافعت کے حدود:

البتہ مدافعت میں اس کا خیال ضرور رہے کہ زیادتی نہ ہونے پائے، جہاں تک ممکن ہو اسہل کو اپنانے کی کوشش کی جائے، اگر کسی نے گالی دی ہے، بدزبانی کی ہے، تھپڑ مارا ہے، یا ڈنڈا مارا ہے، تو اس کو قتل کرنا جائز نہیں ہوگا، اسی طرح اگر کوئی قتل کے ارادہ سے تو آئے مگر اس کا قوی امکان اور امید ہے کہ اگر شور وہنگامہ کیا جائے، اور لوگوں کو مدد کے لئے پکارا جائے تو وہ بھاگ جائے گا اور اس طرح جان بچائی جاسکتی ہے، تو ایسی صورت میں بھی اس کی جان لینا جائز نہ ہوگا، لیکن اگر وہ ہتھیار بند، بندوق کو لوڈ کئے ہوئے مکان یا بستی پر حملہ آور ہوگیا ہے یا پوری جمعیت ہے جو حملہ کرنا چاہتی ہے اور جان بچانے کی کوئی صورت نہیں ہے سوائے اس کو قتل کرنے کے، تو اس کو قتل کرکے اپنے نفس کا دفاع کیا جائے گا۔

ملک العلماء علامہ کاسانی (متوفی ۵۸۷ھ) نے اس سلسلہ میں بڑی اصولی اور عمدہ بحث کی ہے، وہ تحریر فرماتے ہیں:

"والأصل فی هذا أن من قصد قتل إنسان لا ينهدر دمه، ولكن ينظر إن كان المشهور عليه يمكنه دفعه عن نفسه بدون القتل لا يباح له القتل وإن كان لا يمكنه الدفع إلا بالقتل، يباح له القتل لأنه من ضرورات الدفع، فإن شهر عليه سيفه، يباح له أن يقتله، لأنه لا يقدر على الدفع إلا بالقتل، ألا ترى أنه لو استغاث الناس لقتله قبل أن يلحقه الغوث إذ السلاح لا يلبث فكان القتل من

ضرورات الدفع، فيباح قتله، فإذا قتله فقد قتل شخصاً مباح الدم فلا شيء عليه" (بدائع الصنائع ۷ر ۹۳، ۹۲، دار الکتب العلمیہ بیروت، نیز دیکھئے: الفتاوی الہندیہ ۶ر ۷) (اس سلسلہ میں اصولی بات یہ ہے کہ جس نے کسی ایسے شخص کے قتل کا ارادہ کیا جس کا خون حلال نہیں ہے، تو اس میں دیکھا جائے گا کہ جس پر تلوار سونتی گئی ہے اگر وہ اپنی جان کی مدافعت اس کو قتل کئے بغیر کرسکتا ہے تو اس کے لئے قتل جائز نہیں، اور اگر بغیر قتل دفاع ممکن نہ ہو تو اس کے لئے قتل کرنے کی اجازت ہے، اس لئے کہ قتل ضرورت ہے، اور اگر اس پر تلوار سونتے کھڑا ہے تو اس کے لئے قتل کرنا جائز ہے، کیونکہ بلا قتل کے مدافعت نہیں کرسکتا ہے، اس لئے کہ اگر وہ لوگوں کو مدد کے لئے بلائے گا تو مدد پہنچنے سے پہلے ہی وہ اس کو مار دے گا، کیونکہ ہتھیار رکے گا نہیں، تو قتل ضروریات دفاع میں سے ہے، تو اس کے لئے قتل کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ وہ ایسے شخص کو قتل کرے گا جس کا خون مباح ہے، لہذا اس پر کچھ بھی نہیں ہوگا)۔

مدافعت کا شرعی حکم:

قرآن وحدیث کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ نفس کا تحفظ اور اس کا دفاع واجب ہے، مدافعت نہ کرنا اپنے آپ کو ہلاک کرنے کے مترادف ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة" (سورہ بقرہ: ۱۹۵) (اور نہ ڈالو اپنی جان کو ہلاکت میں)، نیز دوسری جگہ ارشاد ہے: "فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله" (سورہ حجرات: ۹) (تو تم سب لڑو اس چڑھائی والے سے، یہاں تک کہ پھر آئے اللہ کے حکم پر)۔

یہاں پر امر کا صیغہ استعمال ہوا ہے اور امر وجوب چاہتا ہے۔

نیز فقہاء کرام کی تصریحات سے بھی یہی پتہ چلتا ہے کہ جان کی مدافعت واجب ہے، صاحب ہدایہ علامہ مرغینانی (متوفی ۵۹۳ھ) تحریر فرماتے ہیں:

"وقوله فعليهم وقول محمد فى الجامع الصغير فحق على المسلمين أن يقتلوه إشارة إلى الوجوب، والمعنى وجوب دفع الضرر" (الهدایہ مع تکملۃ الفتح ۱۰/۲۳۲، کتاب الجنایات، دار الفکر بیروت) (ان کا یہ "فعلیهم" کہنا اور جامع صغیر میں امام محمد کا یہ فرمانا کہ مسلمانوں پر حق ہے کہ وہ اس کو قتل کر ڈالیں، وجوب کی جانب اشارہ ہے، اور مطلب یہ ہے کہ ضرر کو دور کرنا واجب ہے)۔

علامہ ابن ہمام کی بھی یہی رائے ہے:

"وقوله والمعنى أى ومعنى الوجوب دفع الضرر، لأن الواجب هو دفع الشر على أى وجه كان، لا عين القتل" (تکملۃ شرح فتح القدیر ۱۰/۲۳۲ کتاب الجنایات، دار الفکر بیروت) (ان کے قول "والمعنى" کا مطلب ہے کہ ضرر کو دفع کرنا واجب ہے، اس لئے کہ واجب شر کو روکنا ہے جس طرح سے ممکن ہو، قتل کرنا ضروری نہیں ہے)۔

عالم عرب کے معروف فقیہ سید سابق علیہ الرحمہ کا نقطۂ نظر یہی ہے:

"لأن دفع الضرر عن النفس و المال واجب فإن لم يندفع إلا بالقتل فله قتله ولا شىء على القاتل" (فقہ السنۃ ۲/۵۵۲ دار الکتاب العربی بیروت) (اس لئے کہ جان و مال کو نقصان سے بچانا واجب ہے، اور اگر نقصان وضرر بغیر قتل کے ممکن نہ ہو تو وہ اس کو قتل کر دے، اور اس پر کوئی تاوان نہیں ہوگا)۔

اور یہ بدیہی چیز ہے کہ بھوک کی شدت ہو اور کھانے کے لئے کوئی حلال چیز نہ ہو تو جان بچانے کے لئے حرام کھانا جائز نہیں بلکہ ضروری ہے، ورنہ گنہگار ہوگا، تو جارحیت کا دفاع بدرجہ اولی ضروری ہوگا۔

علامہ داماد آفندی رقم طراز ہیں:

"من امتنع عن أكل الميتة حال المخمصة أو صام ولم يأكل حتى

مات أثم، لأنه أتلف نفسه"(مجمع الأنہر ۲/۵۲۵ کتاب الکراہیۃ)(جو کوئی بھوک کی حالت میں مردار کھانے سے باز رہے یا روزہ رکھے اور نہ کھائے، یہاں تک کہ مرجائے تو گنہگار ہوگا، اس لئے کہ اس نے اپنے آپ کو ہلاک کیا ہے)۔

اسی طرح جب گلے میں کھانے کا لقمہ اٹک جائے اور نگلنے کے لئے پانی وغیرہ نہ ہو تو جان بچانے کے لئے شراب کا استعمال ضروری ہے تو جان پر حملہ ہو تو اس کے بچانے کے لئے مدافعت کرنا کیوں ضروری نہ ہوگا۔

مال کی حیثیت:

مال اللہ کی نعمت ہے، اس کا ضیاع ممنوع ہے، اپنی اور اہل خانہ کی ضروریات اور اہل حاجت کی حاجت برآری، اور نیکی کے کاموں میں صرف کرنے کی ترغیب اور حوصلہ افزائی کی گئی ہے، لیکن یہاں بھی اسراف وتبذیر سے روکا گیا ہے، خود صاحب مال کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اپنے مال کو ضائع کرے، یا اس میں اسراف وتبذیر سے کام لے، اور نہ ہی کسی دوسرے کو یہ اجازت ہے کہ وہ کسی کا مال بغیر اس کی اجازت ورضامندی کے لے، یا ناجائز طریقہ پر اس کو استعمال کرے، اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے:

"یا أیها الذین آمنوا لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلا أن تکون تجارة عن تراض منکم"(سورۂ نساء:۲۹)(اے ایمان والو! نہ کھاؤ مال ایک دوسرے کے آپس میں ناحق، مگر یہ کہ تجارت ہو آپس کی خوشی سے)۔

اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے:

"من أخذ مال أخیه بیمینه، أوجب الله له النار، وحرم علیه الجنة، فقال رجل: وإن کان شیئًا یسیراً یا رسول الله؟ فقال: وإن کان عوداً من

أراک"۔ (جس نے اپنے بھائی کے مال کو لیا، اللہ اس کے لئے جہنم کو واجب کر دے گا، اور جنت کو حرام کر دے گا، ایک شخص نے کہا، اے اللہ کے رسول ﷺ اگر چہ معمولی چیز ہی ہو؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: گرچہ پیلو کی لکڑی کیوں نہ ہو)۔

مال کی مدافعت:

صاحب مال کی ذمہ داری ہے کہ وہ مال کی حفاظت کرے، اس کو چوری، غصب اور ضائع ہونے سے بچانے کی تدبیر و کوشش کرے، اور اگر کوئی اس کو غصب کرنے یا چوری کرنے کی کوشش کرے تو اس کی بھرپور مدافعت کرے، حتی کہ اس کی مدافعت میں حملہ آور، چور و غاصب کی جان بھی لی جا سکتی ہے، اور اگر وہ خود مارا جائے تو شہید ہوگا۔

"عن أبي هريرة قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله! أرأيت إن جاء رجل يريد أن يأخذ مالي؟ قال: "فلا تعطه مالک"، قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: "قاتله"، قال: أرأيت إن قتلني؟ قال: "فأنت شهيد"، قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: هو في النار" (نیل الاوطار ۵/۳۲۶) (حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص اللہ کے رسول ﷺ کی خدمت میں آیا اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! آپ کا کیا مشورہ ہے اگر کوئی آدمی آ کر میرا مال لینا چاہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: تم اپنا مال اسے مت دو، تو اس نے کہا: اگر وہ مجھ سے لڑائی کرے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: اس سے قتال کرو، تو اس نے کہا: اگر وہ مجھے مار ڈالے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: تو تم شہید ہو گے، پھر اس نے کہا: اگر میں اس کو قتل کر ڈالوں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: اس کا ٹھکانہ جہنم ہے)۔

دوسری حدیث میں اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

"من أريد ماله بغير حق فقاتل فقتل فهو شهيد" (سنن الترمذی ۴/ ۲۲، باب ماجاء فیمن قتل دون مالہ فہو شہید، حدیث: ۱۴۲۰) (جس کا مال ناجائز طریقہ سے لیا جائے تو وہ قتال کرے اور مارا جائے تو وہ شہید ہے)۔

مال کی اہمیت اتنی ہے کہ اس کی مدافعت وتحفظ میں مارے جانے پر شہادت کا رتبہ حاصل ہوگا۔

"من قتل دون ماله فهو شهيد" (سنن الترمذی ۴/ ۲۱ باب ماجاء فیمن قتل دون مالہ فہو شہید، حدیث: ۱۴۱۹) (جو اپنے مال کو تحفظ کرتے ہوئے مارا جائے وہ شہید ہے)۔

اور مال کو ناجائز طریقہ پر لینے والا مارا جائے تو کوئی حرج نہیں ہے، لیکن یہ چیز مطلق نہیں ہے بلکہ اس شرط کے ساتھ مقید ہے کہ مال کا بچاؤ حملہ آور و چور اور غاصب کو مارے بغیر ممکن نہ ہو، یعنی اس کے علاوہ کوئی چارہ کار نہ ہو مال کے تحفظ اور اس کے حصول کا اگر وہ لے کر بھاگ رہا ہو۔

فقہاء کرام نے اس پر بڑی واضح بحث فرمائی ہے، "فتاوی ہندیہ" میں ہے:

"ومن دخل عليه غيره ليلاً و أخرج السرقة، فأتبعه وقتله فلا شيء عليه، وتأويل هذه المسئلة إن كان لا يتمكن من الاسترداد إلا بالقتل" (الفتاوی الہندیہ ۶/ ۷) (رات کے وقت کسی کے گھر میں کوئی داخل ہو کر چوری کرے، اور وہ اس کا پیچھا کر کے اس کو قتل کر دے تو اس پر کچھ نہیں ہوگا، مسئلہ کی تاویل یہ ہے کہ جب بغیر قتل کئے مال کو واپس نہ لیا جا سکتا ہو)۔

اور اگر چور کی جان لئے بغیر مال کی حفاظت ہو سکتی ہے، مثلاً شور و ہنگامہ کر دیا جائے یا لوگوں کو مدد کے لئے آواز دی جائے تو چور بھاگ جائے تو پھر چور کو قتل کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

"وأما أنه لو صاح به يترك ما أخذه ويذهب، فلم يفعل هكذا، ولكن قتله كان عليه القصاص" (سابقہ حوالہ) (اور اگر شور و ہنگامہ کرنے سے چور مال چھوڑ کر بھاگ جائے تو وہ اس کو قتل نہ کرے، اور اگر اس نے قتل کر دیا تو اس پر قصاص ہوگا)۔

مدافعت مال کی شرعی حیثیت:

اس بابت فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ مال کی مدافعت کا شرعی درجہ کیا ہے، جائز ہے یا واجب، بعض فقہاء کی رائے ہے کہ مال کی مدافعت واجب ہے، لیکن اکثر حضرات کی رائے جواز کی ہے، لیکن جو لوگ وجوب کے قائل ہیں وہ اس صورت میں ہے جب کہ مال جاندار شئی ہو مثلاً جانور، یا دوسرے کا مال ہو جیسے وقف کا مال، یا ودیعت، رہن یا کرایہ کا سامان ہے، تو اس کی مدافعت ضروری ہے۔

شیخ عبدالقادر عودہ نے اس سلسلہ میں تفصیلی بحث کی ہے، تحریر فرماتے ہیں:

"أما الدفاع عن المال فأغلب الفقهاء يرونه جائزاً لا واجباً فللمعتدى عليه أن يدفع الصائل إن شاء، وأن لا يدفعه،...... ولكن بعض الفقهاء يرون أن الدفع عن المال واجب، إذا كان مالاً فيه روح، أى ليس جماداً، أو كان مالاً للغير فى يد المدافع كمال المحجور عليه أو الوقف أو مالاً مودعاً أو كان مالاً للمدافع ولكن تعلق به حق الغير كرهن وإجارة" (التشریع الجنائی الاسلامی ۱/۴۷۶، مؤسسۃ الرسالہ) (مال کی حفاظت کے لئے دفاع کرنا اکثر فقہاء کے نزدیک جائز ہے، نہ کہ واجب، معتدی علیہ (جس پر زیادتی ہو) کو اختیار ہے، چاہے تو حملہ آور کا دفاع کرے، چاہے تو نہ کرے، لیکن بعض فقہاء کی رائے ہے کہ مال کا دفاع واجب ہے، جبکہ مال جاندار چیز ہو، یعنی بے روح چیز نہ ہو، یا مدافع کے پاس جو مال ہے وہ دوسرے کا ہو جیسے محجور علیہ کا مال، یا وقف کا مال ہو یا

ودیعت کا مال ہو، یا مال تو مدافع کا ہو لیکن اس سے دوسرے کا حق متعلق ہو جیسے رہن واجارہ کا مال)۔

نیز علامہ شوکانی نے نقل کیا ہے کہ جمہور کے نزدیک مال کی مدافعت جائز ہے، بعض علماء نے واجب کہا ہے، اور بعض مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر مال معمولی ہو تو مدافعت میں مقاتلہ جائز نہیں ہے۔

علامہ موصوف تحریر فرماتے ہیں:

"وأحاديث الباب فيها دليل على أنها تجوز مقاتلة من أراد أخذ مال إنسان من غير فرق بين القليل والكثير إذا كان الأخذ بغير حق، وهو مذهب الجمهور كما حكاه النووی والحافظ فی الفتح، وقال بعض العلماء إن المقاتلة واجبة، وقال بعض المالكية: لا تجوز إذا طلب الشیء الخفيف" (نیل الاوطار ۵/ ۳۶۷، باب دفع الصائل، داراحیاء التراث العربی) (اس باب سے متعلق جو احادیث وارد ہوئی ہیں، وہ اس پر دلالت کرتی ہیں کہ جو شخص کسی کا مال ناجائز طریقہ سے لینا چاہے، اس سے جنگ اور قتال کرنا جائز ہے، خواہ وہ مال تھوڑا ہو یا زیادہ، یہی جمہور کا مسلک ہے، جیسا کہ امام نووی نے اور حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں بیان کیا ہے، اور بعض علماء کے نزدیک مقاتلہ واجب ہے، اور بعض مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر وہ معمولی و تھوڑی چیز لینا چاہے تو اس سے قتال جائز نہیں ہے)۔

عالم عرب کے معروف فقیہ سید سابقؒ وجوب کے قائل ہیں، لکھتے ہیں:

"لأن دفع الضرر عن النفس والمال واجب" (فقہ السنۃ ۲/ ۵۲۱،۵۲۲) (مال اور نفس کی جانب سے ضرر کا دور کرنا واجب ہے)۔

اور یہی رائے علامہ ابن تیمیہ کی ہے (الاختیارات الفقہیہ من فتاوی ابن تیمیہ ص ۲۹۱، ویلزم الدفع عن مال الغیر الخ)۔

اس سلسلہ میں راقم کی رائے یہ ہے کہ مال کی جانب سے مدافعت واجب نہیں ہے کہ اس کے ترک کرنے پر گناہ یا سزا مرتب ہو، بلکہ مدافعت کا صرف جواز ہے، اگر چاہے تو مدافعت ومزاحمت کرے، اور چاہے تو نہ کرے، اس لئے کہ مال میں دوسرے کو استعمال کرنے کی اجازت دینا، اور اس دوسرے شخص کے لئے اس کا استعمال کرنا، دونوں جائز ہے، یعنی اجازت کے بعد اس کا استعمال جائز ہوتا ہے، اس کے برعکس عزت ونفس میں ایسا نہیں ہے کہ اس میں استعمال وتصرف کی نہ اجازت دینا جائز ہے اور نہ ہی دوسرے کے لئے بغیر حق کے استعمال وتصرف میں لانا درست ہے، جواز کے قائلین کی یہی دلیل ہے (التشریع الجنائی الاسلامی ۱/۴۷۶)۔

عزت وآبرو کا حق:

اللہ تعالی نے ہر انسان کو باعزت ومحترم بنایا ہے، اور یہ عزت وآبرو انسان کا بیش قیمتی اثاثہ ہے، اور اس کی حفاظت کا اسے پورا حق حاصل ہے، خصوصاً صنف نازک کی عزت وعصمت کے تحفظ کے سارے وسائل شریعت نے عطا کئے ہیں اور اسے پورا حق دیا ہے کہ وہ اس کی حفاظت کرے، اور دوسروں کو سختی سے اس بات سے روکا ہے کہ وہ کسی عورت کی عصمت وعفت کو داغدار کریں۔

سید سابق رقمطراز ہیں: "لا یحل انتهاک العرض" (فقہ السنۃ ۲/۵۵۰) (عزت کو پامال کرنا جائز نہیں ہے)۔

مدافعت عزت کا حکم:

اگر کسی عورت کی عفت وعصمت پر حملہ ہو تو دیکھنے والے پر ضروری ہے کہ اس کی عفت وعصمت کی حفاظت کرے، اور خود عورت پر بھی ضروری ہے کہ وہ اپنی عزت وآبرو کی حفاظت اور

مدافعت ومزاحمت کرے، ورنہ گنہگار ہوگی، اس لئے کہ عورت کو اپنے اوپر کسی مرد کو قدرت دینا حرام ہے، اور مدافعت نہ کرنا جبر و زیادتی کرنے والے کو قدرت دینا ہے، اور اپنے آپ کو اس کے حوالہ کر دینا ہے، اور یہ حرام و ناجائز اور باعث شرم و حیا ہے۔

باتفاق فقہاء عورت پر عزت و آبرو کی مدافعت واجب ہے، اس کے لئے حملہ آور کی جان بھی لی جاسکتی ہے، عبدالقادر عودہ نے تفصیل کے ساتھ نقل کیا ہے:

"قد اتفق الفقهاء على أن دفع الصائل واجب على المدافع في حالة الاعتداء على العرض ، فإذا أراد رجل امرأة على نفسها ولم تستطع دفعه إلا بالقتل كان من الواجب عليها أن تقتله إن أمكنها ذلک، لأن التمكين منها محرم، وفي ترک الدفاع تمكين منها للمعتدى، وكذلک شأن الرجل يرى غيره يزني بامرأة أو يحاول الزنا بها، ولا يستطيع أن يدفعه عنها إلا بالقتل فإنه يجب عليه أن يقتله إن أمكنه ذلک" (التشریع الجنائی الاسلامی ۱؍۴۷۴)۔

(تمام فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ عزت و آبرو پر دست درازی کی حالت میں مدافع پر حملہ آور کا دفاع کرنا واجب ہے، اگر کوئی مرد کسی عورت کی عزت پر حملہ کرنا چاہے اور اس عورت کے لئے مدافعت کی صورت نہ ہو سوائے قتل کے، تو عورت پر واجب ہے کہ وہ اس کو قتل کر دے، اگر یہ اس کے لئے ممکن ہو، کیونکہ اس کو اپنے اوپر قدرت دینا عورت کے لئے حرام ہے، اور مدافعت نہ کرنا زیادتی کرنے والے کو اپنے اوپر قدرت دینا ہے، اور اسی طرح مرد کی ذمہ داری ہے کہ جب وہ کسی مرد کو دیکھے کہ وہ کسی عورت کے ساتھ زنا کر رہا ہے، یا زنا کرنے کی کوشش میں ہے، اور عورت کی مدافعت میں قتل کے علاوہ کوئی صورت نہ ہو تو اگر اس کے لئے ممکن ہو تو اس کا قتل کرنا اس پر واجب ہے)۔

علامہ ابن تیمیہ اس پر روشنی ڈالتے ہوئے رقم طراز ہیں:

''ومن طُلب منه الفجور كان عليه أن يدفع الصائل عليه، فإن لم يندفع إلا بالقتل كان له ذلک باتفاق الفقهاء'' (الاختیارات الفقہیہ من فتاوی ابن تیمیہ ص۲۹۱)۔

(جس شخص سے برائی کا مطالبہ کیا جائے تو اس پر واجب ہے کہ اپنے اوپر حملہ آور کا بھرپور دفاع کرے، اور اگر مدافعت بلاقتل ممکن نہ ہو تو باتفاق فقہاء اس کو قتل کرنے کی اجازت ہے)۔

✧ ✧ ✧

دہشت گردی اور اسلامی موقف

مفتی سید اسرار الحق سبیلی
(رفیق المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد)

دہشت گردی آج کل ایک سلگتا ہوا موضوع ہے، آج دنیا میں بہت سے ممالک کو دہشت گردی کا سامنا ہے، یا وہ دہشت گردی کا خطرہ محسوس کررہے ہیں، ۱۱ر ستمبر ۲۰۰۱ء کے بعد یہ موضوع عالمی صورت اختیار کر گیا ہے، آج دنیا میں دہشت گردی پھیلانے والوں میں مختلف مذاہب اور طبقات کے لوگ شامل ہیں، اور حالیہ عرصہ میں ان کی دہشت ناکی کا شکار ہونے والے زیادہ تر مسلمان ہیں، اس کے باوجود آج دہشت گردی کو اسلام سے جوڑ دیا گیا ہے، اور اس پروپگنڈہ کی اس قدر وسیع پیمانہ پر تشہیر کی جارہی ہے کہ اسلام اور دہشت گردی، مسلمان اور دہشت گرد ہم معنی ہوکر رہ گئے ہیں، یہ بہت ہی گندا الزام ہے جو اسلام اور مسلمانوں پر لگا دیا گیا ہے، اب مسلمانوں کی ذمہ داری ہے کہ وہ کیا حکمت عملی اور منصوبہ تیار کریں، جس سے کہ حقیقی دہشت گرد کا پتہ چل جائے، اور اسلام اور مسلمانوں کے تئیں یہ غلط فہمی دور ہوجائے، اس طرح کی کوشش اسلام اور مسلمانوں کی بہت بڑی خدمت ہوگی، اس کے لئے دیر سے سہی کچھ انفرادی کوشش کی گئی ہے، اور اس موضوع پر بعض مفید تحریریں سامنے آئی ہیں، لیکن یہ موضوع جس قدر نازک اور اہم ہے اس کے لئے ٹھوس اجتماعی کوششیں ضروری ہیں، اجتماعی کوششوں کے ذریعہ ہی ہم صحیح نتیجہ تک پہنچ سکتے ہیں، اسلامک فقہ اکیڈمی نے اپنے سمینار کے لئے یہ موضوع تجویز کرکے

دین کی اہم خدمت انجام دینے کی کوشش کی ہے، اللہ کرے آنے والا سمینار نتیجہ خیز ثابت ہو، اور اس کے ذریعہ پورے عالم کو غور وفکر کی ایک نئی جہت عطا ہو، اور یہ فیصلہ کرنا بالکل آسان ہو جائے کہ اسلام اور مسلمانوں کا دہشت گردی سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

۱- دہشت گردی کی حقیقت:

اسلامی نقطۂ نظر سے قرآن وحدیث کی روشنی میں دہشت گردی کا مطلب افساد، فساد، تباہی، ظلم اور تعصب ہے، یعنی انسان حق وانصاف سے منہ موڑتے ہوئے بے قصور افراد کو اپنے ظلم اور تشدد کا نشانہ بنائے، چنانچہ قرآن پاک میں ہے:

﴿ومن الناس من يعجبک قوله فی الحياة الدنيا ويشهد الله على ما فی قلبه وهو ألدّ الخصام، وإذا تولى سعى فی الأرض ليفسد فيها و يهلک الحرث والنسل والله لا يحب الفساد، وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد﴾ (البقرہ: ۲۰۴، ۲۰۶)۔

(بعض آدمی ایسا بھی ہے کہ تم کو اس کی گفتگو جو محض دنیوی غرض سے ہوتی ہے، مزہ دار معلوم ہوتی ہے، اور وہ اللہ تعالی کو حاضر وناظر بتاتا ہے، اپنے مافی الضمیر پر، حالانکہ وہ سخت جھگڑالو ہے، جب وہ پیٹھ پھیرتا ہے، تو اس دوڑ دھوپ میں لگا رہتا ہے کہ شہر میں فساد کرے، اور (کسی کے) کھیت اور مویشی کو تلف کردے، اور اللہ تعالی فساد کو پسند نہیں فرماتے، جب اس سے کوئی کہتا ہے کہ اللہ کا خوف کر، تو نخوت اس کو گناہ پر آمادہ کردیتی ہے، تو ایسے شخص کے لئے جہنم کی سزا کافی ہے، اور بہت بری آرام گاہ ہے)۔

۲- سرکاری دہشت گردی:

دہشت گردی کی تعریف سے، جب یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ دہشت گردی ظلم،

استحصال اور نا انصافی کی ایک تحریک ہے، تو اہل عقل و دانش کو یہ فیصلہ کرنے میں تامل نہیں ہوگا کہ ظلم و نا انصافی چاہے فرد کی طرف سے ہو، یا جماعت اور ارباب حکومت و اقتدار کی طرف سے ہو، وہ بہر حال ظلم و نا انصافی اور دہشت گردی ہی ہے، بلکہ انتہائی خطرناک درجہ کی دہشت گردی ہے، گرچہ ظلم پسند لوگوں کی ایک بڑی تعداد اسے دہشت گردی شمار نہ کرے، افراد کی کثرت اور قلت کی وجہ سے کسی بھی برائی کو اچھائی کا درجہ نہیں دیا جا سکتا، قرآن کی زبان میں:

﴿قل لا يستوى الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث﴾

(المائدہ: ۱۰۰)۔

(آپ فرما دیجئے کہ ناپاک اور پاک برابر نہیں ہو سکتے، گو کہ تم کو ناپاک کی کثرت بھلی لگتی ہو)۔

سرکاری دہشت گردی کا ذکر قرآن میں اس طرح کیا گیا ہے:

﴿إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة﴾

(النحل: ۳۴)۔

(بادشاہ جب کسی بستی میں گھستے ہیں، تو اسے اجاڑ دیتے ہیں، اور وہاں کے باعزت لوگوں کو ذلیل کر دیتے ہیں)۔

فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کسی شخص کو ایک جماعت نے قتل کیا ہو، تو ان تمام سے قصاص لیا جائے گا، افراد کی کثرت کی بنا پر ان کی حوصلہ افزائی نہیں کی جائے گی، چنانچہ علامہ ابن قدامہ کا بیان ہے:

"إن الجماعة إذا قتلوا واحداً فعلى كل واحد منهم القصاص...... روى سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قتل سبعة من أهل صنعاء قتلوا رجلا وقال: لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً، وعن على رضى الله

عنه، أنه قتل ثلاثة قتلوا رجلا، وعن ابن عباس رضي الله عنه أنه قتل جماعة لواحد، ولم يعرف في عصرهم مخالف فكان إجماعاً، ولأنها عقوبة للواحد على الواحد، فوجبت للواحد على الجماعة كحد القذف" (المغنی ۱۱/۴۹۰، ۴۹۱ طبع دار عالم الکتب سعودیہ)۔

(ایک جماعت جب ایک شخص کو قتل کرڈالے، تو ان میں سے ہر ایک سے قصاص لیا جائے گا،...... سعید بن میسبؒ سے منقول ہے کہ سیدنا عمر بن خطابؓ نے سات آدمیوں کو قتل کروایا جنہوں نے ایک آدمی کو قتل کیا تھا، اور انہوں نے فرمایا: ''اگر صنعاء کے تمام لوگ اس میں شریک ہوتے تو میں تمام کو قتل کروادیتا''۔ سیدنا علیؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے ایسے تین آدمیوں کو قتل کروایا جنہوں نے ایک شخص کو قتل کیا تھا۔ سیدنا ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے ایک آدمی کے بدلہ میں ایک جماعت کو قتل کروایا۔ ان کے زمانہ میں کسی نے اس کی مخالفت نہیں کی، گویا اس پر اجماع ہوگیا، نیز یہ کہ ایک شخص کی خاطر ایک شخص کو سزادی جاتی ہے، لہذا ایک شخص کی خاطر ایک جماعت کو سزادی جائے گی، جیسا کہ حد قذف میں ہوتا ہے)۔

ان تمام اقتباسات سے یہ بات بالکل واضح ہوجاتی ہے کہ ظلم اور دہشت گردی چاہے فرد کی طرف سے ہو یا جماعت اور ارباب حکومت کی طرف سے ہو، وہ بہر حال ظلم اور دہشت گردی ہی ہے، بلکہ بڑے پیمانہ پر اور بدترین درجہ کی دہشت گردی ہے، اس کی وجہ سے تباہ کاری بھی بڑے پیمانہ پر ہوتی ہے، جس طرح چوری اور غصب فرد کی طرف سے ہو تو بھی برا ہے اور قابل ملامت ہے، اور اگر ایک مہذب جماعت یا سرکار کی طرف سے ہو تو بھی برا ہے اور قابل ملامت ہے، مہذب یا سرکار کا لیبل لگ جانے سے چوری اور غصب کوئی اچھا عمل قرار نہیں دیا جاسکتا ہے۔

۳-احتجاج اور ردعمل:

ایک جمہوری ملک میں تو کسی ظلم و ناانصافی پر پرامن احتجاج کی عام اجازت ہوتی ہے، اسلام میں بھی اس کی اجازت ہے، چنانچہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

﴿لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم﴾ (النساء:۱۴۸)۔

(اللہ تعالی برائی کے ساتھ آواز بلند کرنے کو پسند نہیں فرماتا، مگر مظلوم کو اجازت ہے)۔

اور حدیث میں ہے: "إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه" (ابوداؤد:۴۳۳۸)۔

(لوگ جب کسی ظالم کو (ظلم کرتے) دیکھیں اور اس کا ہاتھ نہ روکیں، تو اللہ تعالی تمام لوگوں کو سزا میں گرفتار کر سکتے ہیں)۔

نیز حدیث میں یہ بھی ہے: "أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر" (ابوداؤد:۴۳۴۴)۔

(افضل درجہ کا جہاد ظالم حکمراں کے سامنے انصاف کی بات کہنا ہے)۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ احتجاج صرف جائز ہے یا واجب؟ اور اگر واجب ہے تو کن لوگوں پر واجب ہے؟ تو یہ لوگوں کی استطاعت و صلاحیت پر موقوف ہے، مثال کے طور پر جن حضرات کے پاس سیاسی طاقت اور اثر ورسوخ ہے، یا جنہیں عوامی مقبولیت حاصل ہے، یا جن کے پاس قلم اور میڈیا کی طاقت ہے تو ان کے لئے اپنی استطاعت کے مطابق احتجاج واجب ہے، گویا یہ فرض کفایہ کے درجہ میں ہے۔

احتجاج کے بارے میں عہد نبوی کے اس واقعہ سے بھی استدلال کیا جا سکتا ہے:

"جاء رجل إلى رسول الله ﷺ يشكو جاره، قال: اطرح متاعک على الطريق، فطرحه، فجعل الناس يمرون عليه ويلعنونه، فجاء إلى النبى ﷺ فقال: يا رسول الله! مالقيت من الناس، قال: وما لقيت منهم؟ يلعنونی، قال: لعنک الله قبل الناس، فقال: إنی لا أعود ، فجاء الذی شکاه إلى النبي ﷺ، فقال: ارفع متاعک فقد کفيت" (مجمع الزوائد: ۸ / ۱۷۰ باب ماجاء فی أذی الجار)۔

(ایک آدمی رسول اللہ ﷺ کے پاس اپنے پڑوسی کی شکایت لے کر آیا، آپ ﷺ نے فرمایا: تم اپنا سامان راستہ میں ڈال دو، اس نے ڈال دیا، وہاں سے گزرنے والے لوگ اس پڑوسی پر لعنت کرنے لگے، وہ نبی ﷺ کے پاس آیا اور کہا: اے اللہ کے رسول! مجھے لوگوں سے تکلیف پہنچی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: لوگوں سے کیا تکلیف پہنچی؟ اس نے بتایا: وہ مجھ پر لعنت بھیج رہے ہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: لوگوں سے پہلے تو اللہ تعالی نے تم پر لعنت کی ہے، اس نے کہا: میں آئندہ ایسا نہیں کروں گا، اتنے میں شکایت کرنے والا شخص نبی ﷺ کے پاس پہنچ گیا، آپ ﷺ نے اس سے فرمایا: ''اپنا سامان اٹھالو، اتنا کافی ہوگیا'')۔

مذکورہ ذیل حدیث بھی ارباب حکومت سے احتجاج کرنے کے بارے میں اشارہ کرتی ہے:

"عن أبی الوليد عبادة بن الصامت رضی الله عنه قال: بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة فی العسر واليسر والمنشط والمكره، وعلى أثرة علينا، وعلى أن لا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله تعالى فيه برهان، وعلى أن نقول بالحق أينما كنا، لا نخاف فی الله لومة لائم" (بخاری: ۱۳ / ۵-۶، مسلم: ۱۷۰۹)۔

(سیدنا عبادہ بن صامتؓ سے روایت ہے، فرماتے ہیں: ہم نے رسول اللہ ﷺ

سے سمع وطاعت اختیار کرنے کی بیعت کی، چاہے تنگی کی حالت ہو یا خوشحالی کی، خوش دلی سے ہو یا ناپسندیدگی کے ساتھ، خواہ ہم پر کسی کو ترجیح دی جائے، اور یہ کہ ہم صاحب حکومت سے اس کی حکومت کے بارے میں نہیں جھگڑیں گے، مگر یہ کہ ہم صریح کفر دیکھ لیں، جس کی بابت ہمارے پاس اللہ تعالیٰ کی طرف سے واضح دلیل موجود ہو، اور اس بات پر بھی بیعت کی کہ ہم جہاں بھی ہوں حق بات کہیں گے، اللہ کی بات کہنے میں ہم ملامت کرنے والے کی ملامت سے نہیں ڈریں گے۔

اس حدیث میں ''کفر'' کا ذکر ہے، مگر اس سے پہلے والی حدیث میں ''کلمۂ عدل'' کا ذکر ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر طرح کی ناانصافی اور ظلم پر ارباب اقتدار سے احتجاج کرنا اور ان کی غلط پالیسیوں پر تنقید کرنا افضل ترین عبادت ہے۔

نیز بہ حیثیت ایک داعی امت کے مسلمانوں کو اس حدیث پر بھی عمل کی ضرورت ہے:

''**من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلک أضعف الإيمان**'' (مسلم:۴۹)۔

(جو کوئی ناپسندیدہ کام دیکھے، اس کو چاہئے کہ اپنے ہاتھ سے روکے، اگر اس کی طاقت نہ ہو تو زبان سے روکے، اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو دل ہی دل میں برا خیال کرے، مگر یہ ایمان کا بہت کمزور درجہ ہے)۔

بعض روایت کے آخر میں یہ الفاظ بھی ہیں:

''وليس وراء ذلک من الإيمان حبة خردل'' (مسلم:۵۰)۔

(ان تینوں سے ہٹ کر رائی کے دانے کے برابر بھی ایمان نہیں رہ جاتا)۔

اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ مظلوم کا ظلم کے خلاف احتجاج کرنا اور ظلم سے رکنے کا مطالبہ کرنا دہشت گردی نہیں ہے، بلکہ ظالموں کو ظلم ترک کرنے اور انصاف پر آمادہ کرنے کی

دعوت وکوشش ہے، جس کی ترغیب قرآن وحدیث میں دی گئی ہے، اور جوامت مسلمہ کے لئے فرض کفایہ کا درجہ رکھتا ہے۔

۴- بے قصور افراد سے بدلہ لینا:

کسی ایک طبقہ کی طرف سے ظلم وزیادتی ہو، جس میں اس طبقہ کے کچھ افراد شریک ہوں تو مظلوموں کو ظلم کرنے والے گروہ کے ان لوگوں سے بدلہ لینا جائز نہیں ہوگا جو بے قصور ہیں، اور جو اس ظلم میں کسی طور سے شریک نہیں ہیں، اور اگر دوسرے بے قصور افراد سے بدلہ لیا جائے تو یہ بھی ظلم ہوگا، جیسا کہ سورۂ یوسف میں ہے کہ سیدنا یوسفؑ کے سگے بھائی پر جرم ثابت ہوا، جس کی سزا قید تھی، بنیامین کے دوسرے بھائیوں نے سیدنا یوسفؑ سے درخواست کی کہ بنیامین کے ابا بہت بوڑھے ہیں، بہتر ہوگا کہ ان کی جگہ دوسرے کسی بھائی کو قید کرلیا جائے، تو سیدنا یوسفؑ نے فرمایا: اگر ہم ایسا کریں تو ہم ظالم قرار دیئے جائیں گے۔

﴿قالوا يا أيها العزيز إن له أباً شيخاً كبيراً فخذ أحدنا مكانه، إنا نراك من المحسنين، قال معاذ الله أن ناخذ إلا من وجدنا متاعنا عنده إنا إذا لظالمون﴾ (سورۂ یوسف: ۷۸-۷۹)۔

(انہوں نے کہا کہ اے عزیز مصر! اس کے والد بہت بڑی عمر کے بالکل بوڑھے شخص ہیں، آپ اس کے بدلے ہم میں سے کسی کو گرفتار کرلیجئے، ہم دیکھتے ہیں کہ آپ بڑے نیک نفس ہیں، یوسف علیہ السلام نے کہا کہ ہم نے جس کے پاس اپنی چیز پائی ہے اس کے سوا دوسرے کی گرفتاری کرنے سے اللہ کی پناہ چاہتے ہیں، ایسا کرنے سے ہم یقیناً ناانصافی کرنے والے ہوجائیں گے)۔

نیز قرآن کی دوسری آیات ہیں:

﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ (سورۂ أعراف: ۱۶۴)۔
(اور کوئی کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا)۔
﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾ (سورۂ شوری: ۴۰)۔
(اور برائی کا بدلہ اسی جیسی برائی ہے)۔
﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾ (سورۂ بقرہ: ۱۹۴)۔
(جو تم پر زیادتی کرے تو تم بھی اس پر اسی کے مثل زیادتی کرو جو اس نے تم پر کی ہے)۔

اور حدیث میں ہے:

"لا ضرر ولا ضرار، من ضار ضاره الله، ومن شاق شاق الله عليه" (مستدرک حاکم: ۲/۵۷)۔

(نہ ابتداءً نقصان پہنچایا جائے، اور نہ جواباً نقصان پہنچانے میں حد سے تجاوز کیا جائے، جو شخص کسی کو نقصان پہنچائے اللہ تعالی اسے نقصان پہنچائیں گے، اور جو شخص کسی کو تنگی میں ڈالے اللہ تعالی اسے تنگی میں ڈال دیں گے)۔

یہ تو اس مسئلہ کا ایک سادہ پہلو ہے، لیکن ہمیں اس بات پر بھی غور کرنا ضروری ہے کہ جو لوگ براہ راست ظلم میں شریک تو نہ ہوئے ہوں، مگر بالواسطہ ان کا ساتھ دیا ہو، یا ان کی تائید کی ہو، تو کیا وہ لوگ بالکل معصوم سمجھے جائیں گے؟ جبکہ جمہوری ملکوں میں اقتدار اعلی عوام کے پاس ہوتا ہے، عوام سیاسی امور میں رہنمائی اور نمائندگی کے لئے اپنے قائدین کو اقتدار حوالہ کرتے ہیں، اب اگر عوام کو معلوم ہے کہ فلاں پارٹی ایک خاص فرقہ کی دشمن ہے، اور ماقبل میں اس نے اس فرقہ کے خلاف زبردست تباہی مچائی ہے، اور منظم طور پر نسل کشی کی ہے، پھر بھی وہاں کی عوام

ایسی فرقہ پرست اور ظالم پارٹی کو ووٹ دے، اور وہ پارٹی دوبارہ برسر اقتدار آ کر ویسی ہی تباہی مچائے، تو کیا وہاں کی عوام کو ویسے ہی بے قصور سمجھا جائے گا؟

۶-دہشت گردی کے اسباب ومحرکات:

دہشت گردی کے اسباب ومحرکات کا پتہ چلانا دراصل نفسیات کے ماہرین کا کام ہے۔مختلف ممالک میں دہشت گردی کے اسباب مختلف ہو سکتے ہیں، البتہ چند اسباب مشترک بھی ہیں، چنانچہ مندرجہ بالا ممالک کی سرکاری دہشت گردی کے چند اسباب یہاں ذکر کئے جاتے ہیں:

۱-مذہبی تنگ نظری اور عدم رواداری۔

۲-اپنے مذہب اور تہذیب میں دوسروں کو ضم کرنے کی کوشش۔

۳-ملکی توسیع پسندی اور ہوسناکی۔

۴-دوسرے ممالک کے قدرتی وسائل پر غاصبانہ نظر۔

۵-بہ طور خاص امریکہ اور برطانیہ کا پوری دنیا پر اپنی اجارہ داری، استعماریت اور برتری قائم کرنے کی کوشش۔

جبکہ انفرادی یا غیر سرکاری دہشت گردی کے اسباب مندرجہ ذیل ہیں:

۶-حق وانصاف سے انحراف۔

۷-مذہبی تعلیمات کی غلط تفہیم وتشریح اور غلط رہنمائی۔

۸-احساس محرومی۔

۹-قانونی راستہ سے حقوق حاصل کرنے اور ناانصافیوں کو دور کرنے میں رکاوٹ۔

۱۰-معاشی محرومی، یعنی کسی خاص قوم کو پسماندہ بنادینے کی دانستہ کوشش۔

۱۱- سیاسی محرومی۔

۱۲-قومی ناانصافی ،یعنی استحقاق کے باوجود کسی خاص قوم کومراعات دینے سے گریز۔

۱۳-فرقہ وارانہ زیادتی، جیسے ۱۹۸۴ء کا سکھ مخالف فساداور ملک میں مسلم مخالف فسادات اورنسل کشی کا وقفہ وقفہ سے جاری رہنا۔

دہشت گردی کا تدارک:

ہمیں اسلامی ہدایات کی روشنی میں ان اسباب وخصائل رذیلہ کے تدارک کی کوشش کرنی چاہئے ،اوراس پیغام امن کوعام کرنے کی کوشش کرنی چاہئے ،اس کے لئے سب سے پہلے ضروری ہے:اسلام کی دعوت۔

یعنی یہ واضح کیا جائے کہ اسلام ہی نجات دہندہ اور مکمل مذہب ہے، دنیا میں وقفہ وقفہ سے جتنے انبیاء کرام تشریف لائے ،سب کا مقصد ایک ہی تھا کہ انسانیت کوایک اللہ کا فرمانبردار بنایا جائے ،جس پیغام اوردین کو لے کرانبیاء علیہم السلام تشریف لائے ،وہ محمد عربی ﷺ پر مکمل ہوا،جس دین کی بنیاد سیدنا آدم علیہ السلام کے ہاتھوں رکھی گئی ،اس عمارت کی تکمیل آخری نبی سیدنا محمد ﷺ کے ہاتھوں ہوئی ،اس کوحضور ﷺ نے خاتم النبیین کی مثال دیتے ہوئے بیان بھی فرمایا ہے،لہذا دین اسلام پچھلے تمام ادیان کا مجموعہ ہے،اورقرآن کریم تمام آسمانی کتابوں کا خلاصہ، جامع ایڈیشن اورقیامت تک تبدیل نہ ہونے والا جدید نصاب ہے،اسی پرایمان لانے میں آخرت کی کامیابی منحصر ہے،اللہ تعالی کاارشاد ہے:

﴿وأنزلنا إليک الکتاب بالحق مصدقاً لما بین یدیه من الکتاب ومهيمناً عليه، فاحکم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواء هم﴾ (سورۂ مائدہ:۴۸)۔

(ہم نے آپ کی طرف حق کے ساتھ یہ کتاب نازل فرمائی ہے، جواپنے سے اگلی

کتابوں کی تصدیق کرنے والی اور ان کی محافظ ہے، اس لئے آپ ان کے آپسی معاملات میں اللہ کی اسی اتاری ہوئی کتاب کے ذریعہ فیصلہ کیجئے، اس حق سے ہٹ کر ان کی خواہشوں کے پیچھے نہ جائیے)۔

آج خاص طور پر یہود ونصاری مسلمانوں کے خلاف دہشت پھیلا رہے ہیں، اس لئے سب سے بہتر طریقہ یہ ہے کہ حکمت ومصلحت کے ساتھ انہیں اسلام کی دعوت دی جائے:

﴿يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً، ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله، فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون﴾ (سورۂ آل عمران: ۶۴)۔

(آپ کہہ دیجئے کہ اے اہل کتاب! ایسی انصاف والی بات کی طرف آؤ جو ہم میں اور تم میں برابر ہے کہ ہم اللہ تعالی کے سوا کسی اور کی عبادت نہ کریں، نہ اس کے ساتھ کسی کو شریک بنائیں اور نہ اللہ کو چھوڑ کر آپس میں ایک دوسرے کو ہی رب بنائیں، تو اگر وہ منہ پھیر لیں، تو تم کہہ دو کہ گواہ رہو کہ ہم تو مسلمان ہیں)۔

دوسرا کام صبر اور اللہ سے مدد کی درخواست ہے، یعنی حکمت عملی، فراست اور منصوبہ بند طریقہ اختیار کرتے ہوئے حق وصداقت پر جمے رہنا اور حالات کا پامردی اور حوصلہ مندی سے مقابلہ کیا جائے، اور اللہ سے بہتر نتیجہ کی امید رکھی جائے، جیسا کہ سیدنا موسی علیہ السلام نے اپنی قوم سے کہا تھا:

﴿إستعينوا بالله واصبروا، إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده، والعاقبة للمتقين، قالوا أوذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ماجئتنا، قال عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون﴾ (سورۂ أعراف: ۱۲۸، ۱۲۹)۔

(موسی علیہ السلام نے اپنی قوم سے فرمایا: اللہ تعالی کا سہارا حاصل کرو اور صبر کرو، یہ زمین اللہ تعالی کی ہے، اپنے بندوں میں سے جس کو چاہے وہ مالک بنا دیتا ہے، اور آخری کامیابی ان ہی کی ہوتی ہے جو اللہ سے ڈرتے ہیں، قوم کے لوگ کہنے لگے کہ ہم تو ہمیشہ مصیبت ہی میں رہے، آپ کی تشریف آوری سے قبل بھی اور آپ کی تشریف آوری کے بعد بھی، موسی علیہ السلام نے فرمایا کہ بہت جلد اللہ تمہارے دشمن کو ہلاک کردے گا اور بجائے ان کے تم کو اس سرزمین کا خلیفہ بنادے گا، پھر تمہارا طرز عمل دیکھے گا)۔

دہشت پسندی کا ایک اہم سبب احساس محرومی و مایوسی ہے، اسلام اس منفی احساس کو ختم کرنے اور اللہ سے بہتر امید رکھنے کی تلقین کرتا ہے:

﴿لا تایئسوا من روح الله، إنه لا يايئس من روح الله إلا القوم الكافرون﴾ (سورۂ یوسف:۸۷)۔

(اللہ کی رحمت سے ناامید نہ ہو، یقیناً اللہ کی رحمت سے ناامید وہی ہوتے ہیں جو کافر ہوتے ہیں)۔

دہشت پسندی کی ایک اہم وجہ دنیا کی ہوسناکی بھی ہے کہ انسان دنیا ہی کو سب کچھ سمجھ لیتا ہے، اور اسے غیر معمولی اہمیت دیتا ہے، جب کہ اسلام کے مطابق دنیا ایک دھوکہ اور سراب کا سودا ہے:

﴿وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور﴾ (سورۂ آل عمران:۱۸۵)۔

(اور دنیا کی زندگی تو صرف دھوکے کا سامان ہے)۔

اس لئے کم از کم مسلمانوں کو تو دنیا کے مقابلہ میں آخرت کی کامیابی پر زیادہ دھیان دینا چاہئے۔

اس موقعہ پر قرآن عظیم کی لمبی نصیحت نقل کردینا مناسب سمجھتا ہوں:

﴿إعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد، كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفراً، ثم يكون حطاماً، وفي الآخرة عذاب شديد و مغفرة من الله و رضوان، وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور، سابقوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها كعرض السماء والأرض، أعدت للذين آمنوا بالله ورسله، ذلک فضل الله يوتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم، ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها، إن ذلک على الله يسير، لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم، والله لا يحب كل مختال فخور﴾ (سورۂ حدید: ۲۰-۲۳)۔

(خوب یادرکھو کہ دنیا کی زندگی صرف کھیل، تماشا، زینت اور آپس میں فخر وغرور اور مال واولاد میں ایک دوسرے پر برتری جمانا ہے، جیسے بارش اور اس کی پیداوار کسانوں کو اچھی معلوم ہوتی ہے، پھر وہ خشک ہوجاتی ہے، تو زرد رنگ میں تم اس کو دیکھتے ہو، پھر وہ بالکل چورا چورا ہوجاتی ہے، اور آخرت میں سخت عذاب، اللہ کی مغفرت اور اس کی خوشنودی ہے، اور دنیا کی زندگی بجز دھوکے کے سامان کے اور کچھ بھی نہیں، دوڑو اپنے پروردگار کی مغفرت کی طرف اور اس جنت کی طرف جس کی وسعت آسمان وزمین کی وسعت کے برابر ہے، یہ ان کے لئے بنائی گئی ہے جو اللہ پر اور اس کے رسولوں پر ایمان رکھتے ہیں، یہ اللہ کا فضل ہے، جسے چاہے دے، اور اللہ بڑے فضل والا ہے، نہ کوئی مصیبت دنیا میں آتی ہے، نہ خاص تمہاری جانوں میں، مگر اس سے پہلے کہ ہم اس کو پیدا کریں، وہ ایک خاص کتاب میں لکھی ہوئی ہے، یہ کام اللہ پر بالکل آسان ہے، تاکہ تم اپنے سے فوت شدہ کسی چیز پر رنجیدہ نہ ہوجایا کرو، اور نہ عطا کردہ چیز پر اترا جاؤ، اور ہر اترانے والے اور شیخی بگھارنے والے کو اللہ پسند نہیں فرماتا)۔

دہشت گردی کا ایک اہم سبب یہ ہے کہ انصاف پر قائم نہیں رہا جاتا، جب کوئی بڑا ملک، قوم یا اس کا حلیف ظلم کرتا ہے، اور مظلوم انصاف حاصل کرنا چاہتا ہے، تو انصاف کا مطالبہ کرنے والوں کی آواز دہشت گردی معلوم ہونے لگتی ہے، لیکن جب کسی بڑے ملک پر ظلم ہوتا ہے، تو وہ اپنے حلیفوں اور دوسروں سے بے جا حمایت حاصل کرنا شروع کردیتا ہے، انصاف کے معاملہ میں اس طرح کا دوہرا معیار اختیار کرنے کے اسلام قطعاً خلاف ہے:

﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء للّه ، ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين، إن يكن غنياً أو فقيراً فاللّه أولى بهما﴾ (سورۂ نساء:۱۳۵)۔

(اے ایمان والو! عدل وانصاف پر مضبوطی سے جم جانے والے اور خوشنودیٔ مولا کے لئے سچی گواہی دینے والے بن جاؤ، گو وہ تمہارے اپنے خلاف ہو، یا اپنے ماں باپ کے، یا رشتہ دار عزیزوں کے، وہ شخص امیر ہو یا فقیر، دونوں کے ساتھ اللہ کو زیادہ تعلق ہے)۔

دوسری جگہ ارشاد ہے:

﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين للّه شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا، إعدلوا هو أقرب للتقوى، واتقوا اللّه إن الله خبير بما تعملون﴾ (سورۂ مائدہ:۸)۔

(اے ایمان والو! تم اللہ کی خاطر حق پر قائم ہو جاؤ، راستی اور انصاف کے ساتھ گواہی دینے والے بن جاؤ، کسی قوم کی عداوت تمہیں خلاف عدل پر آمادہ نہ کرے، عدل کیا کرو، جو پرہیزگاری کے زیادہ قریب ہے، اور اللہ سے ڈرتے رہو، یقین مانو کہ اللہ تعالیٰ تمہارے اعمال سے باخبر ہے)۔

دہشت گردی کی سب سے بڑی اور اہم وجہ یہ ہے کہ ایک قوم دوسری قوم پر اپنا مذہب

اور تہذیب مسلط کرنے کی کوشش کرتی ہے، جبکہ اسلام مذہب کے معاملہ میں کسی جبر اور تسلط کو پسند نہیں کرتا، چنانچہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

﴿لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي، فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسک بالعروة الوثقى، لا انفصام لها، والله سميع عليم﴾ (سورۂ بقرہ:۲۵۶)۔

(دین کے بارے میں کوئی زبردستی نہیں، ہدایت ضلالت سے روشن ہو چکی ہے، اس لئے جو شخص اللہ تعالی کے سوا دوسرے معبودوں کا انکار کر کے اللہ تعالی پر ایمان لائے، اس نے بڑے مضبوط حلقہ کو تھام لیا، جو کبھی نہ ٹوٹے گا، اور اللہ تعالی سننے والا جاننے والا ہے)۔

ایک جگہ ارشاد ہے:

﴿فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر، إنا اعتدنا للظالمين ناراً أحاط بهم سرادقها﴾ (سورۂ کہف:۲۹)۔

(جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے، ظالموں کے لئے ہم نے ایسی آگ تیار کر رکھی ہے، جس کی قناتیں انہیں گھیر لیں گی)۔

دہشت گردی کے رجحان میں اضافہ کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ انسانی جان کے احترام کا تصور دلوں سے نکل گیا ہے، اس لئے کسی فرد یا قوم کو ایذا پہنچانے کی جرأت پیدا ہوتی ہے، جبکہ اللہ تعالی نے سارے ہی انسان کو یکساں بزرگی عطا کی ہے۔

﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾ (سورۂ بنی اسرائیل:۷۰) (یقینا ہم نے اولاد آدم کو بڑی عزت عطا کی)۔

اللہ تعالی نے ایک انسان کے قتل کو پوری انسانیت کے قتل کے مترادف قرار دیا ہے، اور

ایک انسان کوزندہ رکھنے اورقتل سے بچانے کی کوشش کو پوری انسانیت کوقتل سے بچانے کے مماثل قراردیاہے:

﴿من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً﴾ (سورۂ مائدہ: ۳۲)۔

(جوشخص کسی کوبغیر اس کے کہ وہ کسی کا قاتل ہو، یا زمین میں فساد مچانے والا ہو، قتل کرڈالے گویااس نے تمام لوگوں کوقتل کردیا، اور جوشخص کسی ایک کی جان بچالے اس نے گویا تمام لوگوں کی زندگی بچالی)۔

دہشت گردی کے پس پردہ غاصبانہ ذہنیت بھی کارفرما ہوتی ہے، حدیث میں فرمایا گیا: ''جوشخص کسی کی ایک بالشت زمین ناحق غصب کرلےتواسے قیامت کے دن سات تہہ زمین میں دھنسایاجائےگا:''من ظلم قيد شبر من الأرض طوقه من سبع أرضين'' (بخاری۵/۷۶، مسلم: ۱۶۱۲)۔

۷-دفاع کی شرعی حیثیت:

اگرکسی گروہ یا فردکی جان و مال اورعزت وآبرو پرحملہ کیاجائےتواس کے دفاع کی شرعی حیثیت کیا ہوگی؟ حدیث سے یہ بات تو بالکل واضح ہے کہ ایسے موقعہ پر دفاع کرنے والا اپنی زندگی سے ہاتھ دھوبیٹھے،تواس کامرتبہ شہید کے برابرہوگا:

''من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد'' (ترمذی: ۱/۲۶۱)۔

(جوشخص اپنے مال کے دفاع میں ماراجائے وہ شہید ہے، اور جوشخص اپنی جان کے دفاع میں ماراجائے وہ شہید ہے، اور جوشخص اپنے دین کے دفاع میں ماراجائے وہ شہید ہے، اور

جوشخص اپنے گھر والوں کا دفاع کرتے ہوئے مارا جائے وہ شہید ہے)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دفاع کرنے والا مجاہد کے درجہ میں ہے، دوسری احادیث میں دفاع کرنے اور نہ کرنے دونوں کا ذکر ہے، مسلم کی حدیث میں دفاع کرنے کا حکم ہے:

"جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله! أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: "فلا تعطه مالک"، قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: "قاتله"، قال: أرأيت إن قتلني؟ قال: "فأنت شهيد"، قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: "هو في النار" (مسلم: کتاب الایمان؛ باب الدلیل علی أن من قصد)۔

(ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ کے پاس آ کر عرض کیا: اے اللہ کے رسول! آپ کا کیا خیال ہے اگر کوئی شخص میرا مال چھیننا چاہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اس کو اپنا مال نہ دو، اس نے کہا: اگر وہ مجھ سے لڑنا شروع کردے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تم بھی اس سے لڑو، اس نے کہا: اگر اس نے مجھے قتل کردیا تو میرا کیا ہوگا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تم شہید ہوگے، اس نے پوچھا: اگر میں اسے قتل کردوں تو اس کا کیا ہوگا؟ فرمایا: وہ جہنمی ہوگا)۔

اس کے برخلاف قرآن نے سیدنا آدم کے دو بیٹوں کا ذکر کیا ہے کہ ہابیل نے قابیل کا دفاع نہیں کیا، بلکہ اپنی جان اپنے بھائی کے حوالہ کردی:

﴿لئن بسطت إليّ يدک لتقتلني، ما أنا بباسط يدي إليک لأقتلک، إني أخاف الله رب العالمين، إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمک فتكون من أصحاب النار، وذلک جزاء الظالمين، فطوعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين﴾ (سورۂ مائدہ: ۲۸-۳۰)۔

(گو تم میرے قتل کے لیے دست درازی کرو، لیکن میں تیرے قتل کی طرف ہرگز اپنا

ہاتھ نہ بڑھاؤں گا، میں تو اللہ رب العالمین سے ڈرتا ہوں، میں تو چاہتا ہوں کہ تم میرا گناہ بھی اپنے سر پر رکھ لو، اور دوزخیوں میں شامل ہو جاؤ، ظالموں کا یہی بدلہ ہے، تو اسے اس کے نفس نے اپنے بھائی کے قتل پر آمادہ کردیا، اور اس نے اسے قتل کر ڈالا، جس سے وہ نقصان اٹھانے والوں میں سے ہوگیا)۔

اسی طرح صحیحین کی روایت میں ہے: "اور لوٹ کھسوٹ کرنے والا جب لوٹ کھسوٹ کرتا ہے، ایسی حالت میں کہ لوگ خوف و دہشت کے مارے مایوسی کے عالم میں اس کی طرف دیکھ رہے ہوں، تو اس کا ایمان باقی نہیں رہتا (بخاری و مسلم)۔

علماء نے اس پر بحث کی ہے، بلوغ المرام کے شارح علامہ محمد بن اسماعیل صنعانی (متوفی ۱۱۸۲ھ) لکھتے ہیں:

"وفي الحديث دليل على جواز المقاتلة لمن قصد أخذ مال غيره قليلاً كان المال أو كثيراً، وهذا قول الجماهير" (سبل السلام ۳ر ۴۹۳)۔

(ایسے شخص سے لڑائی جائز ہونے پر یہ حدیث دلیل ہے، جو کسی دوسرے کا مال لینے کا ارادہ کرے، خواہ مال تھوڑا ہو یا زیادہ، یہ جمہور علماء کا قول ہے)۔

آگے علامہ صنعانی نے دفاع نہ کرنے کے جواز پر بھی بحث کی ہے:

"فهل يجوز له، أي لمن يراد أخذ ماله ظلماً الاستسلام وترك المنع بالقتال؟ الظاهر جوازه ويدل له حديث: "فكن عبد الله المقتول" فإنه دال على جواز التسليم في النفس، والمال بالأولى، فيحمل قوله هنا: "ولا تعطه" على أنه نهي لغير التحريم" (سبل السلام ۳ر ۴۹۳)۔

(کیا ایسے شخص کے لئے جس کا مال زبردستی لینے کا ارادہ کیا جائے کوئی مزاحمت نہ کرنا جائز ہوگا؟ بظاہر اس کا جواز معلوم ہوتا ہے، حدیث کے لفظ "تم اللہ کے مقتول بندے بن

جاؤ'' سے اس کی تائید ہوتی ہے، یہ جان کے بارے میں عدم مزاحمت کے جواز کی دلیل ہے، تو مال کے بارے میں بہ درجہ اولی جائز ہوگا، لہذا حدیث کا لفظ'' اس کو اپنا مال نہ دو'' نہی لغیرہ کے درجہ میں شمار کیا جائے)۔

خلاصہ یہ ہے کہ دفاع کرنا بھی جائز ہے اور دفاع نہ کرنا بھی جائز ہے، اور یہ مبتلیٰ بہ کے حالات پر موقوف ہے، اگر دفاع کرنا مسلمانوں کی مصالح کے پیش نظر بہتر ہو، تو ضرور دفاع کرنا چاہئے، اکثر و بیشتر دفاع کرنے کی بنا پر یا دفاع کے لئے مستعد و تیار رہنے کی بنا پر دشمنوں کو حملہ کرنے کی ہمت نہیں ہوتی ہے، لیکن اگر کہیں مسلمان دفاع کرنے کے موقف میں نہ ہوں، اور وہ مصالحت کا طریق کار اپنانے کی کوشش کریں، تو ان کو دفاع نہ کرنے کا گناہ بھی نہ ہونا چاہئے۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ دفاع کی حدود کیا ہیں؟ دفاع کی ذمہ داری تو سب سے پہلے خود شہری پر عائد ہوتی ہے، پھر سرکاری انتظامیہ اور عدالت پر ذمہ داری عائد ہوتی ہے، مسلمانوں کو چاہئے کہ جس جگہ وہ اقامت پذیر ہوں، وہاں امن کمیٹی قائم کریں، پھر سرکاری انتظامیہ کی مدد لیں، اگر انتظامیہ ناقابل بھروسہ ہو یا جانب داری برتے، تو ایسی صورت میں عدالت / انسانی حقوق کمیشن / قومی اقلیتی کمیشن وغیرہ سے رجوع ہوں، گجرات کے واقعہ کے بعد اب مسلمانوں کے لئے ضروری ہوگیا ہے کہ وہ عدالتوں کے ذریعہ یا آئینی اداروں کے ذریعہ مسلمانوں / اقلیتوں کے تحفظ کے لئے ازسرنو لائحہ عمل مرتب کروانے کی کوشش کریں، کیونکہ اقلیتوں کے تحفظ کے لئے اب تک جو منصوبہ تیار کیا گیا، تقریباً سب ہی ناکام ہو چکا ہے۔

✧ ✧ ✧

امن وسلامتی کا مذہب اسلام

ڈاکٹر وہبہ مصطفیٰ زحیلی ،شام
اردو ترجمہ: صفدر زبیر ندوی

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه وبعد ۔

زیر نظر تحریر میں ان سوالوں کے جوابات پیش کئے گئے ہیں جو موجودہ مفہوم میں دہشت گردی کے بارے میں اسلامی موقف کو واضح کرنے کے لئے قائم کئے گئے ہیں، اس کا مقصد حقیقت کا اظہار اور ان اتہامات کی تردید ہے جنہیں مغربی نشریاتی ذرائع نے امریکہ کی قیادت میں پھیلائے ہیں، اور اس مسئلہ کے تعلق سے تمام مسلمانوں اور غیر مسلموں کے سامنے حکم شرعی کو واضح کرنا ہے تاکہ انصاف پسند حضرات کے سامنے یہ بات کھل کر آجائے کہ اسلام کسی بھی شکل میں موجودہ دہشت گردی کے مفہوم کو قانونا اور عملا کسی طرح تسلیم نہیں کرتا ہے، اور یہ بھی کہ مسلمان جو سچ میں مسلمان ہیں، کوئی دہشت گردانہ کارروائی نہیں کرتے ہیں، اگر بعض مسلمان کبھی کبھار اس قسم کی کارروائیوں میں ملوث ہو جاتے ہیں تو اس کے کچھ خارجی اسباب ہوتے ہیں جن کی وجہ سے بعض اجڈ اور آوارہ قسم کے لوگ مجرمانہ کارروائیاں کرتے ہیں، جن کی حالت یہ ہوتی ہے کہ وہ نشیلی اشیاء کے استعمال کے نتیجہ میں عقل وشعور سے بیگانہ ہوتے ہیں، ان جوابات میں ہم یہ بتائیں گے کہ دہشت گردی کے صحیح علمی مفہوم کو جاننا ضروری ہے، نہ کہ اس مطلب کو جاننا

ضروری ہے جسے امریکہ اور عالمی صہیونیت اور دوسرے ممالک بغیر کسی ٹھوس دلیل کے رواج دینا چاہتے ہیں، اور حقیقت یہ ہے کہ ان کا یہ مطلب الٰہی قانون، بین الاقوامی قانون اور وضعی قانون سب سے متعارض ہے۔

ا-اسلامی نقطہ نظر سے ارہاب (دہشت گردی) کی تعریف اور اس کی حقیقت کیا ہے:

ارہاب (دہشت گردی) لغت میں ڈرانا یا دھمکانا ہے اور دبدبہ قائم کرنا اور دہشت پھیلانا ہے، اور یہ دوران جہاد یا قتال اور جنگ کے میدانوں میں درست ہے۔ تا کہ اس کے ذریعہ دشمن پر فتح حاصل کی جا سکے، اور یہ چیز قابل قبول بھی ہے اور عقل کو لگتی ہوئی بھی ہے۔ اس لئے کہ قتال کرنے والا خواہ اس کا عقیدہ یا مذہب کچھ بھی ہو جنگی معرکہ آرائیوں میں فتح کو زبردستی حاصل کرنا چاہتا ہے اور شکست سے خوف کھاتا ہے، اور یہی اس آیت کریمہ کا مطلب ہے:"وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدوالله وعدو كم"(انفال/۶۰) یعنی معرکہ کے میدانوں میں قوۃ و طاقت اور غلبہ کا مظاہرہ کرنا ایک فطری، منطقی اور بدیہی امر ہے۔ یہی وہ مفہوم ہے جس کی بنیاد پر معاصر ممالک طاقتور لشکر تیار کر رہے ہیں اور مختلف قسم کی نئی ٹکنالوجی سے لیس اور خطرناک ہتھیار حاصل کر رہے ہیں، اس کا مقصد یہ ہے کہ دشمن کو روکیں اور دوسروں کو خوف زدہ کریں، تا کہ وہ ان کے ملک پر زیادتی کرنے اور ان کے حقوق چھیننے کے بارے میں نہ سوچ سکیں۔

اسلام میں جہاد کی سب سے اہم شرط یہ ہے کہ وہ کسی مسلم حکومت کی قیادت میں اعلانیہ ہو نہ کہ کسی فرد کی قیادت میں۔

اور ارہاب (دہشت گردی) کا موجودہ مفہوم یہ ہے کہ یہ ہر قسم کا ظلم و زیادتی کرنا، یا خوف زدہ کرنا، یا ہلاکت میں ڈالنا ہے، یا ملک کے مصالح کو بغیر کسی حق کے چھیننا، جبکہ عملی یا اعلانیہ جنگ کا کوئی وجود نہ ہو۔

اس وقت ارہاب جس کا مفہوم آج کل مشہور ہے یہ اس جہاد سے الگ ہے جو ایک شرعی اور قانونی جنگ ہے جو ناحق نہیں ہوتا ہے اور جہاد کے ساتھ حق کا پایا جانا لازم ہے، جبکہ ارہاب سرے سے حق ہے ہی نہیں۔

لیکن بعض ممالک اور خاص طور سے بڑے ممالک دہشت گردی کو غیر مشروع قرار دیتے ہیں خواہ وہ حق ہو یا ناحق، اور خواہ وہ مقابلہ ودفاع کی صورت میں ہو یا کسی اور صورت میں، اور ایسے وقت میں موجودہ طاقتور ممالک کے نزدیک ارہاب کا مفہوم اس مفہوم سے مختلف ہو جاتا ہے جو اسلام میں منطقی اور عقلی اعتبار سے بھی اور عالمی قانون کے ماہرین کے نزدیک صحیح ہے۔

اسلام، عقل یا عالمی قانون ہر ایک حقوق اور غصب شدہ ملک پر ہونے والی زیادتی کے خلاف جائز دفاع کے لئے ارہاب (دہشت گردی) کو صحیح قرار دیتے ہیں، لہذا ظلم وعدوان کے خلاف مزاحمت مشروع ہوگی، لیکن ناحق ظلم وزیادتی مشروع نہیں ہے، جیسا کہ مذکورہ بالا تعریف سے واضح ہوتا ہے۔

اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ عالمی عمومی قانون کے ماہرین کی اصطلاح میں ارہاب ایک پرتشدد عمل ہے، جس کے پیچھے سیاسی جذبہ کارفرما ہو، خواہ اس کے ذرائع کچھ بھی ہوں، اور جس کی وجہ سے کسی متعین طبقہ کے لوگوں میں ڈر اور خوف پھیل جائے، شرط یہ ہے کہ مذکورہ کارروائی کسی ایک ملک یا دوسرے ممالک کے حدود کو پار کر جائے، یہ کارروائی خواہ امن کے زمانہ میں انجام دی گئی ہو یا مسلم جھڑپ کے زمانہ میں (۱)۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ ارہاب کے بین الاقوامی غیر جانبدارانہ مفہوم میں منظم ارہاب کی مختلف قسمیں مثلاً: انفرادی، بین الاقوامی، سیاسی، مصلحتی، اقتصادی، اعتقادی یا مذہبی، یہ سب داخل ہیں، اور اس کے ایک سے زائد اسباب ہوتے ہیں لیکن نتیجہ ایک ہوتا ہے، اور وہ نتیجہ کچھ حلقوں میں خوف وہراس پیدا کرنا یا تخریب کاری کرنا ہوتا ہے، خواہ یہ اقدامی ہو یا مخالف شکن

دہشت گردی ہو، جبکہ اس کا مقصد نفس یا مال یا وطن یا عزت وحرمت کی طرف سے دفاع کرنا نہ ہو، اس لئے کہ دفاع کرنے والا اپنے عمل میں حق بجانب ہوتا ہے اور اپنے ردعمل میں معذور ہوتا ہے، اس سے یہ مطلب نکلتا ہے کہ ارہاب اپنے محرکات، منہج، طریقہ کار اور اہداف کے اعتبار سے ایک غیر مشروع عمل ہے، لیکن مقابلہ آرائی کرنا ایک جائز حق ہے کہ اپنے وجود، نفس، وطن، عزت وحرمت، مال ودولت اور دوسرے حقوق کی طرف سے دفاع کرے۔

اس سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ عالمی یا ملکی دہشت گردی یعنی تشدد یا ظلم وزیادتی یا مجرمانہ کارروائی کو کوئی شرعی جواز حاصل نہیں ہے، خواہ یہ سیاسی اسباب کی وجہ سے ہو یا جابرانہ نظام کے ساتھ جنگی کارروائی کے مقصد سے ہو، یا اعتقادی یا وطنی محرکات کی بنیاد پر ہو۔

ارہاب کا یہی وہ مفہوم ہے جس کو اسلام بیان کرتا ہے، اور عالمی قانون کے اعتدال پسند ماہرین اور دانشوروں کے نزدیک اپنے اسی مفہوم کو پیش کرتا ہے۔ اس لئے عالمی نظام یا اقوام متحدہ کا موجودہ چارٹر یہ دونوں ہی نفس اور وطن کی طرف سے دفاع کرنے کے اصول کو مانتے ہیں۔

اسلامی نقطہ نظر کے مطابق اس کے دلائل بہت ہیں، مثلاً جہاد جو کہ ظلم وعدوان کو روکتا ہے، کے ضابطہ کو بیان کرتے ہوئے اللہ تعالی نے فرمایا: "وقاتلوا فی سبیل الله الذین یقاتلونکم ولا تعتدوا إن الله لا یحب المعتدین" (بقرہ/۱۹۰) یعنی قتال دفاع کرنے کے لئے اور ظلم وزیادتی کرنے کی صورت میں ناجائز ہے۔

اسی طرح حدیث نبوی ہے: "لا یحل لمسلم أن یروّع مسلماً" (۲) (کسی مسلمان کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ کسی دوسرے مسلمان کو خوف زدہ کرے) اگرچہ بطور مذاق ہی ہو، جیسے تلوار یا لوہے یا سانپ کے ذریعہ اشارہ کرنا، یا اس کا سامان لے لینا کہ اس کے گم ہوجانے کی وجہ سے وہ گھبرا اٹھے، کیونکہ اس میں اس کو ضرر اور تکلیف میں مبتلا کرنا ہے، اور

مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے مسلمان محفوظ رہیں (۳)، شارحین حدیث یہی بات کہتے ہیں۔ اور یہ مسلم اور غیر مسلم دونوں کو شامل ہے، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک انسان ہے جسے اللہ نے معزز بنایا ہے، جس کی اللہ نے تکریم کی ہے، اور اس کے نفس، دین، عقل، عزت وآبرو اور مال کے اندر اس کے حقوق کی حفاظت کی ہے، اور اس لئے کہ اسلام نے انسان کے تمام حقوق کی حفاظت کی ہے، خواہ اس کا دین یا مذہب کچھ بھی ہو، اسی طرح اسلام نے کسی انسان پر ہر قسم کے ظلم وزیادتی کو حرام قرار دیا ہے، کیونکہ ظلم خود اپنی ذات میں ایک جرم یا جنایت ہے، جس کو کوئی دین یا کوئی آسمانی مذہب صحیح نہیں سمجھتا ہے۔

۲- یہ حقیقت ہے کہ حکومتیں بعض اوقات اپنے ہی ملک کے رہنے والی تمام جماعتوں کے ساتھ عدل ومساوات کا معاملہ نہیں کرتی ہیں، بلکہ بعض جماعتوں کے حق میں سیاسی اور اقتصادی طور پر ظلم روا رکھا جاتا رہا ہے، اور اس سے بڑی بات یہ ہے کہ ان کے جان ومال کے تحفظ میں قصداً کوتاہی برتی جاتی ہے، یا سرکاری سطح پر ایسی تدابیر اختیار کی جاتی ہیں کہ جن کے ذریعہ اس گروپ کو جانی ومالی نقصانات پہنچائے جاتے ہیں، اب سوال یہ ہے کہ کیا حکومتوں کے ان غیر عادلانہ اور ظالمانہ رویہ کو دہشت گردی کہا جائے گا؟

بلا شبہ موجودہ دہشت گردی کا منشا حکومت کو ہدف بنانا ہوتا ہے، خواہ دہشت گردانہ کارروائی کسی دوسرے ملک کی سرزمین پر کی جائے یا خود اپنے ہی ملک کے اندر کی جائے، عام طور پر مخالفانہ دہشت گردی کے محرکات کسی حکومت کا دوسری حکومت پر یا خود اپنے باشندوں پر ظلم کرنے ہی کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں، جس کے نتیجہ میں یہ حکومت سیاسی یا اقتصادی ظلم برپا کرنے لگتی ہے جس کا نشانہ اس ملک کی سرزمین میں رہنے والے بعض گروپ بن جاتے ہیں، اور اس کے بعد بعض شرپسند عناصر کو یہ اشارہ دے دیا جاتا ہے کہ وہ ایک متعین گروپ کی عبادت گاہوں، اداروں، تنظیموں اور افراد پر ایک خاص انداز سے ظلم کریں، اور حکومت بھی جان بوجھ کر چشم پوشی

سے کام لیتی ہے اور عمداً ملک کے کچھ باشندوں پر بعض باشندوں کی طرف سے ہونے والی مجرمانہ کارروائیوں پر چپ سادھ لیتی ہے۔ تاکہ انہیں نقصان پہنچایا جائے، یا ان کو ذلیل کیا جائے یا انتقام کے ارادے سے سخت تعصب اور بغض وکینہ سے پر جذبات کے ذریعہ ان کو غلامانہ زندگی گزارنے پر مجبور کردیا جائے۔

یہ تمام چیزیں دہشت گردی کے دائرہ میں آتی ہیں، اس لئے کہ یہ سب حکومتوں کا مہلک یا ظالمانہ موقف ہیں، اس کے باوجود مصلحت اور اسلامی منطق یہ نہیں ہے کہ ظلم کا علاج اسی طرح کے ظلم سے کیا جائے، کیونکہ اس کی وجہ سے فتنہ کی آگ بھڑک اٹھتی ہے جس کے شعلے پھیلتے چلے جاتے ہیں، اور پھر ضرر اور تکلیف عام ہوجاتی ہے، اور تمام باشندوں کو اس اندھے فتنہ یا کبھی کبھی تھوپے گئے فتنہ کا نتیجہ بھگتنا پڑتا ہے۔

۳-اگر کسی جماعت یا گروہ پر ظلم کیا جائے تو کیا اس کے خلاف احتجاج کرنا یا کسی ردعمل کا اظہار کرنا جائز ہے یا واجب؟ اس سوال پر روشنی ڈالنے کے ساتھ ساتھ اس دوسرے پہلو کو بھی پیش نظر رکھا جائے کہ کیا ظلم کے خلاف کسی مظلوم کا اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی میں شمار کیا جائے گا؟

الف-ظلم کے خلاف ردعمل کا اظہار یا نفس اور حقوق کی طرف سے دفاع کرنا واجب ہے، اگر ردعمل کے اظہار پر قدرت رکھتا ہو، لیکن یہ اس بات کا متقاضی ہے کہ پہلے صورتحال کا جائزہ لیا جائے، طاقتوں کا موازنہ کیا جائے اور اس پر مرتب ہونے والے نتائج کا اندازہ کرلیا جائے، اس لئے کہ اس قسم کی کارروائیوں میں حکمت مطلوب ہے، اور جان کو ہلاکت میں ڈالنا جائز نہیں ہے جبکہ جان جانے کا گمان غالب ہو، لیکن اگر غالب گمان یہ ہو کہ دفاع کرنا ظالم کو لگام دیدے گا اور اس کو ایک حد پر روک دے گا تو اس پر اقدامی کارروائی کرنا واجب ہوگا، اور اس کارروائی میں کوئی پس وپیش نہ کرے، اور اگر دفاع کرنے والے کو تکلیف پہنچنے کا یقین ہو یا ضرر لاحق ہونے کا گمان غالب ہو تو بہتر یہ ہے کہ صبر اور انتظار کرے، یہاں تک کہ کوئی مناسب

موقع ہاتھ آ جائے۔

قدرت ہونے کی صورت میں دفاع کرنے کی اجازت کی دلیل قرآن کی یہ آیت ہے:"لا یحب اللہ الجہر بالسوء من القول إلا من ظلم وکان اللہ سمیعاً علیماً" (سورۂ نساء:۱۴۸)۔

ب-ظلم کو روکنا یا نفس، یا انسانی یا دینی شرافت وکرامت کی طرف سے دفاع کرنا حنابلہ کے علاوہ جمہور علماء کے نزدیک واجب ہے، اس لئے کہ یہ ظالم کو روکنا، اس کی تنبیہ کرنا اور اس کو مستقل ظلم کرنے سے باز رکھنا ہے، اور اس لئے بھی کہ اس میں دفاع پر قدرت کے وقت مظلوم کی قوت کا احساس دلانا ہے، یہاں تک کہ اگر دفاع کرنے والا مر جائے تو وہ شہید مرے گا، اور ظلم کرنے والا جہنم میں جائے گا جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے۔

اسی بنیاد پر دفاع کرنا یا ظلم کو روکنا ارہاب کے مفہوم میں آتا ہی نہیں ہے، جس کا صحیح معنی اسلام میں اور اہل علم ودانش کے نزدیک اور عالمی قانون میں کیا گیا ہے، جیسا کہ ارہاب کے مفہوم کی تعریف میں پہلے بیان کیا جاچکا ہے، لیکن ظلم اور شر کی پشت پناہی کرنے والے لوگ دفاع کو دہشت گردی قرار دیتے ہیں، تاکہ ان کا تسلط برقرار رہے، ان کا دائرہ اختیار زیادہ سے زیادہ ہو، دنیا میں تنہا ان ہی کو سطوت وبرتری حاصل رہے، اور خود کو بڑا سمجھنے والے ملک کے اقتصادی مصالح کو تحفظ ملے، اور طاقتور ممالک خاص طور سے امریکہ کا کمزور ممالک خاص طور سے اسلامی ممالک واقوام پر کنٹرول ہو، یہ ایک طرح کا غرور اور تکبر ہے، اور اس میں طاقتور کا کمزور پر تسلط حاصل کرنا ہے، اور اللہ تعالیٰ ظالموں کو پسند نہیں کرتا ہے۔

۴-اگر ایک گروہ کی طرف سے ظلم وزیادتی ہو جسے اس گروہ کے بعض افراد نے انجام دیا ہو تو کیا مظلومین کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ ظالم گروہ کے ان معصوم افراد سے بدلہ لیں جو اس ظالمانہ کارروائی میں ملوث نہیں تھے؟

اسلامی شریعت میں معصوم افراد سے بدلہ لینا جائز نہیں ہے، یہاں تک کہ خود قاتل سے بھی نہیں، بلکہ معاملہ ملک کے محکمہ قضا کے سپرد کیا جائے گا، تا کہ فتنہ کو بھڑ کنے، اور شر کے جاری رہنے، اور قتل و غارتگری کے پھیل جانے کو روکا جا سکے، اور حکومت پر یہ لازم ہے کہ وہ مظلومین کی حفاظت کرے، ان کی طرف سے دفاع کرے، اور شر پسندوں کو ان پر تسلط حاصل کرنے سے باز رکھے۔

معصوم افراد پر ظلم و زیادتی کرنا عہد جاہلی کی خصلت ہے اور انارکی پھیلانے والی تنظیموں کی عادات میں سے ہے، اسی بنیاد پر اسلام میں قصاص کا قانون ہے، جو عدالت سے صرف قاتل کے قتل کے لئے صادر ہوتا ہے اور وہ مساوات پر مبنی ہوتا ہے، اور قاتل کے بدلہ ایک سے زائد شخص کو قتل نہیں کیا جاتا ہے۔

اسی طرح عدالت کی کارروائی صرف ظالموں سے متعلق ہوگی، ایسے لوگوں سے نہیں جو ظالم نہ ہوں اور افراد کے لئے شرعا یہ درست نہیں کہ وہ خود ظالم کو قتل کریں تا کہ انارکی کو روکا جا سکے، جب کسی شخص یا گروہ کے خلاف جو جرم ثابت ہو جائے تو اس کے جرم کے بقدر ہی سزا واجب ہوگی، دوسرے افراد کو سزا دینا درست نہیں جنھوں نے ظلم و سرکشی نہ کی ہو۔ اور یہ وہ بلند تہذیبی مظہر ہے جسے اسلام نے دکھایا ہے۔ اور جہاں تک مثل کے ذریعہ معاملہ کے اصول کی بات ہے تو وہ مسلمان اور غیر مسلم کے درمیان جاری جنگ کے دوران برتا جاتا ہے۔

۵- جہاں بھی دہشت گردانہ کارروائی ہوتی ہے وہاں اس کے کچھ اسباب و محرکات ہوتے ہیں، مثلاً کسی گروہ کے حق میں سیاسی یا اقتصادی ظلم پایا جائے یا کوئی گروہ قوت و طاقت کے بل بوتے پر حکومت اور اس کے اقتصادی وسائل پر قبضہ کرنا چاہتا ہو تو ان اسباب کے علاج کے تعلق سے اسلام کیا رہنمائی پیش کرتا ہے؟

یہ صحیح ہے کہ ارہاب کے متعدد اسباب ہوتے ہیں، مثلاً سیاسی، اقتصادی، سماجی، نسلی،

مذہبی، طبقاتی یا آزادی سے متعلق اسباب، ارہاب کی جڑیں انہیں اسباب میں پوشیدہ ہیں، اس کا علاج حکمت، اطمینان بخش طریقہ یا تعمیری گفتگو کے ذریعہ یا ایسی کارروائی کرنے والوں کے سربراہوں کے ساتھ یا ان لوگوں کے ساتھ جن کا فتنہ، سازش یا ظلم کرانے کے پیچھے ہاتھ ہوتا ہے، سنجیدہ ملاقاتوں کے ذریعہ کیا جانا چاہئے، اور یہ جبکہ کسی مثبت نتیجہ تک پہنچنے کی امید ہو، اور ساتھ ساتھ گفتگو کو آگے بڑھانے اور ان امور کو سلجھانے کے لئے نمایاں حیثیت والے اور قدرت رکھنے والے ایک گروہ کو تیار کیا جائے، تا کہ دہشت گردی کا جڑ سے خاتمہ ہو جائے۔

دہشت گردانہ عمل مثلاً تباہ و برباد کرنا، تخریب کاری کرنا، اور قتل وغیرہ کرنا، ان کے ذریعہ ظلم کا علاج کرنا شرعاً جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس جیسی کارروائی مسئلہ کو حل نہیں کرتی ہے بلکہ اس میں درندگی اور بدخلقی کا اضافہ کرتی ہے، اور اس کی بہت سی مثالیں ہیں، ہمیں کوئی ایسی واضح مثال نہیں ملی جس میں دہشت گردانہ دہشت گردانہ کارروائیوں کی وجہ سے کوئی نتیجہ برآمد کر سکے ہوں۔

بلاشبہ آپسی امن پسندی، باہمی گفتگو اور اچھی کوششیں ہی اسلام اور دوسری معتبر تنظیموں میں مشکلات کو حل کرنے اور تنازعات کو ختم کرنے کا بہترین ذریعہ ہیں۔

اگر ان تمام پرامن وسائل کے استعمال کے باوجود مایوسی پیدا ہو جائے، اور ظالم لوگ اپنے مقصد کے حصول میں لگے رہیں، اور اہل عقل و دانش اور اعتدال پسند حضرات کی آواز کا کوئی مثبت جواب نہ ملے تو اس وقت ضرورت کو مدنظر رکھتے ہوئے ظلم کا دفاع اسی طرح کے ظلم کے ذریعہ کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ جان اور جسم اور مقدس مقامات کی طرف سے دفاع کرنا شرعی اعتبار سے بھی اور منطقی اعتبار سے بھی جائز ہو جاتا ہے..........

۲- اگر کسی جماعت یا فرد کی جان، مال، عزت و کرامت پر ظلم و زیادتی ہو تو اس کی طرف سے دفاع کی شرعی حیثیت کیا ہوگی۔ کیا دفاع یعنی طاقت کا استعمال واجب ہے یا یا مباح یا

مندوب؟ نیز حق دفاع کے حدود کیا ہیں؟

مختلف تنظیمیں اور قوانین، جان یا مال یا عزت وعصمت یا شرافت وکرامت کی طرف سے شخصی دفاع کے حق کو تسلیم کرتے ہیں، اسی طرح اسلام دفاع کو اور ظلم کا جواب دینے کو اتنی ہی مقدار میں جائز قرار دیتا ہے جتنی کہ غلبہ ظن کے مطابق ظلم کا دفاع کرنے کے لئے لازم ہے، اگر ممکن ہوتو الاخف فالاخف کے اصول کو برتے، لہذا پہلے بات سے اور دوسروں کی مدد کے ذریعہ دفاع شروع کرے، پھر ہاتھ سے پٹائی کے ذریعہ، پھر کوڑے کے ذریعہ، پھر لاٹھی کے ذریعہ، پھر کوئی عضو کاٹ کر، پھر قتل کے ذریعہ دفاع کرے اس قاعدہ شرعیہ پر عمل کرتے ہوئے: ''ضرر کو ضرر کے ذریعہ دور نہیں کیا جائے گا'' اور جب اخف کے ذریعہ مقصد حاصل ہوسکتا ہوتو اشد پر عمل کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

اسی طرح اس قاعدہ پر عمل کیا جائے کہ ضرورت یا حاجت کی مقدار کا اندازہ لگایا جائے گا، اگر ظلم یا شر سے بھاگ کر یا قلعہ یا گھر یا جماعت میں پناہ لے کر چھٹکارا ممکن ہوتو ایسا کرنا واجب ہوگا، اور ظالم کو قتل کرنا حرام ہوگا، اس لئے کہ مظلوم کو الأھون فالأھون کے ذریعہ اپنی جان بچانے کا حکم دیا گیا ہے۔

اور دفاع کرنے والے پر کوئی ذمہ داری عائد نہیں، الا یہ کہ وہ دفاع شرعی حدود سے تجاوز کرے تو اس وقت تجاوز کرنا جرم سمجھا جائے گا، اور اس کے بارے میں جنائی قانون اور شہری قانون دونوں اعتبار سے پوچھا جائے گا۔

حق دفاع کے حدود یا اس کی شرطیں چار ہیں (۴)۔

۱- یہ کہ ظلم یا جرم کا وقوع ہو۔

۲- یہ کہ ظلم کا وقوع بالفعل ہو نہ کہ تاخیر سے ہو اور اس کی صرف دھمکی دی گئی ہو۔

۳- یہ کہ اشد طریقہ کو چھوڑ کر دوسرے اسہل طریقہ سے ظلم کا دفاع کرنا ممکن نہ ہو جیسا کہ گزرا۔

۴- یہ کہ اتنی ہی طاقت سے ظلم کا دفاع کیا جائے جتنا کہ اس کے دفاع کرنے کے لئے لازم ہو، یعنی اتنی ہی مقدار میں جتنی کہ ظلم یا زیادتی کو روکنے کے لئے غلبۂ ظن کے مطابق لازم ہے، اور الایسر فالایسر کے ذریعہ پھر اشد کے ذریعہ۔

اور جہاں تک اس حق کے واجب اور مباح اور مندوب ہونے کی حیثیت کا تعلق ہے تو وہ دفاع کی نوعیت کے مطابق ہوگی (۵)۔

اگر معاملہ نفس کی طرف سے دفاع کا ہو تو یہ جمہور (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ) کی رائے میں واجب ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة" (سورہ بقرہ: ۱۹۵)، نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله" (سورہ حجرات: ۹)۔

فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ دفاع کرنے والے پر شہری قانون یا جنائی قانون کسی ناحیہ سے بھی کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ بغاوت کرنے والے کا خون رائیگاں ہے۔

امام احمد کی رائے یہ ہے کہ نفس کی طرف دفاع کرنا جائز یا مباح ہے واجب نہیں ہے، اس لئے کہ فتنہ پیدا ہو جانے کی صورت میں نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "اپنے گھر میں بیٹھے رہو، اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ نفس کی شعاعیں تمہاری آنکھوں کو خیرہ کردیں گی، تو اپنے چہرہ کو ڈھک لو"، اور ایک روایت میں ہے: "اگر فتنہ پیدا ہو تو اس میں اللہ کا مقتول بندہ ہو، قاتل مت ہو" (۶)۔

اگر معاملہ عزت کی طرف سے دفاع کا ہو تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ عورت یا مرد پر دفاع کرنا واجب ہے اگر ایسا کرنا ممکن ہو، اس لئے کہ دفاعی عمل کو چھوڑ دینے سے ظالم کو طاقت ملے گی، اور ظالم کو قتل کرنا جائز ہے، اگر وہ قتل کر دیا جائے تو اس کا خون رائیگاں ہوگا جبکہ قتل کے ذریعہ سے ہی اس کا دفاع کرنا ممکن ہو۔ اور مذاہب اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ ایسی صورت میں دفاع کرنے والے سے نہ جنائی قانون کے تحت اور نہ شہری قانون کے تحت کوئی پوچھ گچھ ہوگی، لہذا اس سے نہ قصاص لیا جائے گا اور نہ اس کے لئے کوئی دیت ہوگی، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: ''جو اپنے اہل وعیال کی خاطر قتل کیا جائے تو وہ شہید ہوگا'' (۷)۔

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات

حواشی:

۱- الارهاب الدولي - دراسة قانونية ناقدة: ڈاکٹر محمد عزیز شکری، ص ر ۲۰۴، طبع دار العلوم للملايين ۱۹۹۱ء۔

۲- حدیث حسن ہے، اس کی روایت امام احمد، ابوداؤد، اور طبرانی نے متعدد صحابہ کے واسطے سے کی ہے کہ وہ نبی ﷺ کے ساتھ کہیں جا رہے تھے کہ ان میں سے ایک آدمی سو گیا، کسی صحابی کے پاس رسی تھی، اس سے ان کو جکڑ دیا گیا، تو وہ صحابی اس کی وجہ سے خوف زدہ ہو گئے، پھر اس کا ذکر رسول اللہ ﷺ سے کیا گیا۔

۳- فیض القدیر ۶ ر ۷ ۴ ۴۔

۴- التشریع الجنائی الاسلامی: استاذ عبد القادر عودة، ۱ ر ۸ ۷ ۴، مقالہ نگار کی کتاب نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ، ص ر ۱۳۶۔

۵- نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ، ص ر ۱۳۶-۱۴۰۔

۶- اس حدیث کی روایت ابن ابی خیثمہ اور دارقطنی نے عبداللہ بن خباب بن الارت سے کی ہے۔

۷- اس حدیث کی روایت ابوداؤد اور ترمذی نے کی ہے، اور ترمذی نے اسے سعید بن زیدؓ کے واسطہ سے صحیح قرار دیا ہے۔

عالمی امن کا اسلامی نظریہ

مجیب الرحمٰن عتیق سنبھلی ندوی
ندوۃ العلماء لکھنؤ

موجودہ میڈیا اور ذرائع ابلاغ نے خاص طور پر ۱۱ر ستمبر کے حملوں کے بعد دہشت گردی (Terrorism)، تشدد (Violence)، بنیاد پرستی (Fandamantalism)، انتہا پسندی وغیرہ کو خوب موضوع بنایا ہے، لطف یہ ہے کہ شر پسند عناصر اور مذہب بیزار لوگ دہشت گردی کے ڈانڈے مذہب سے خصوصاً اسلام سے ملاتے ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ آج پوری دنیا کی قومیں مسلمانوں کو دہشت گرد، تشدد پسند نہ صرف خیال کرتی ہیں بلکہ اسلام کا مترادف ''دہشت گردی''، ''بنیاد پرستی''، ''انتہا پسندی'' اور ''تشدد'' ہی سمجھتی ہیں، دہشت گردی (Terrorism) کیا ہے؟ اسلامی تعلیمات اس کے متعلق کیا ہیں؟ آئندہ سطور میں اس کا ایک طالب علمانہ جائزہ پیش ہے:

دہشت گردی (Terrorism) کیا ہے؟

''دہشت گردی'' فارسی کا لفظ ہے، اس کے لئے عربی میں ''ارہاب'' اور انگریزی میں (Terrorism) کی تعبیر استعمال کی جاتی ہے، لیکن یہ کیا چیز ہے؟ یہ سوال ابھی تک چیستاں ہے، اقوام متحدہ نے اپنے اجلاس مؤرخہ ۱۸ر ستمبر ۱۹۷۲ء سے لے کر ۷ر دسمبر ۱۹۸۷ء تک پندرہ

سال دہشت گردی کی تعریف میں گزارے مگر'' ہے یہ وہ لفظ جو شرمندہ معنی نہ ہوا''، یعنی دہشت گردی کی تعریف اوراس کے سیاسی انطباق پر اب تک اتفاق نہ ہوسکا، انڈین نیشنل سیکورٹی گارڈ ایکٹ ۱۹۸٦ میں دہشت گردی کی تعریف یہ کی گئی ہے:

دہشت گرد ایسا شخص ہے جو کسی قانون کے ذریعہ قائم شدہ حکومت کو مرعوب و معطل کرنے کی غرض سے یا عوام یا ان کے طبقہ میں خوف و ہراس پیدا کرنے کے لئے بم، ڈائنامائیٹ، یا آتش گیر اشیاء، یا پھٹ پڑنے والی اشیاء گولی چلانے والے ہتھیار یا دوسرے قاتلانہ ہتھیار، زہریلی گیس یا دیگر خطرناک وتباہ کن مادہ کا اس طرح استعمال کرتا ہے جو کسی کے زخمی ہونے یا مال واسباب کی تباہی یا قوم کی زندگی کی ضروریات کی ترسیل کے نظام کو درہم برہم کرنے کا ذریعہ ہے(Mr. D.P. Sharma: Countering Terrorism)-

F.B.I. کی تحقیق کے مطابق دہشت گردی کی تعریف یہ ہے:

''إنه استعمال أو التهديد باستعمال غير مشروع للعنف ضد أشخاص أو ممتلكات لتخويف أو إجبار حكومة أو المدنيين كلهم أو بعضهم لتحقيق أهداف سياسية أو اجتماعية'' (الارہاب تعریفہ ومسبباتہ: ڈاکٹر جعفر ادریس، ص ٦)۔

''یعنی کچھ سیاسی واجتماعی مقاصد کے حصول کے پیش نظر پورے سماج کو یا کچھ لوگوں پر یا کسی حکومت پر دباؤ ڈالنے یا دہشت پیدا کرنے کے لئے کچھ افراد یا اموال وجائداد کے خلاف غیر قانونی تشدد کا استعمال یا استعمال کی دھمکی کا نام دہشت گردی ہے''۔

امریکن کانگریس کے نزدیک دہشت گردی یہ ہے:

''إنه عنف واقع عن قصد وترو وبدوافع سياسية تستهدف به منظمات وطنية صغيرة أو عملاء سريون جماعة غير محاربة يقصد منه في الغالب التأثير على مستمعين أو مشاهدين'' (الارہاب تعریفہ ومسبباتہ، ص ٦)۔

انسائیکلوپیڈیا(ENCARTA) کے مطابق:

"إنه استعمال العنف أو التهدید باستعمال العنف من احداث جومن الذعر بین أناس معینین یستهدف العنف الإرهابی مجموعات وثنیة أو دینیة أو حکومات أو أحزاب سیاسیة أوشرکات أو مؤسسات إعلامیة" (الارہاب تعریفہ ومسبباتہ، ص ٦)۔

تنقید و تبصرہ:

جب ہم دہشت گردی کی مذکورہ تعریفات پر نظر ڈالتے ہیں تو اس کا مفہوم انتہائی ناقص بلکہ جانبدارانہ نظر آتا ہے، دہشت گردی کی آج تک متفق علیہ تعریف نہ ہونے کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ اس میں عوامی وسرکاری اور انفرادی واجتماعی دہشت گردی کے درمیان امتیاز کی بات کی جاتی ہے، دوسرے مختلف ممالک واقوام اپنے متضاد اغراض ومقاصد کے تحت ایک دوسرے کے خلاف دہشت گردی کا الزام رکھتے ہیں، چونکہ دہشت گردی (بالمعنی المعروف) کے سارے افعال مجرمانہ نوعیت کے ہوتے ہیں اور اس میں تشدد (Violence) اور تشدد کی دھمکی کو مرکزی حیثیت حاصل ہوتی ہے، اور ظاہر ہے کہ دہشت گردی اور تشدد کی زد براہ راست نہتے اور بے قصور، غیر محفوظ عوام پر پڑتی ہے، اس لئے دہشت گردی (بالمعنی المعروف) کا مفہوم ''ارہاب'' سے ادا نہیں ہوتا بلکہ لفظ ''عدوان'' کی صفت سے مقید کرنا ضروری ہے، موجودہ میڈیا نے جس چیز کو دہشت گردی سے تعبیر کیا ہے اس کی فطرت میں غالب عنصر ظلم وتعدی کا ہے، اوراس کی فطرت تقریباً وہ ہے جس کو قدیم علماء سیاست ''استبداد'' سے تعبیر کرتے ہیں، ملاحظہ ہو:

"وفی اصطلاح السیاسیین الاستبداد هو تصرف فرد أو جمع فی حقوق قوم بلا تبعة وقد تطرق مزیدات علی هذا المعنی فیستعملون فی مقام

كلمة استبداد كلمات استعباد واعتساف وتسلط وتحكم وفى مقابلتها كلمات "شرع مصون" ، "وحقوق محترمة"،"وحياة طيبة" (طبائع الاستبداد ص ۱۰، الرحالہ ک)۔

نیز جب ہم اس سے آگے بڑھ کر دہشت گردی (بالمعنی المعروف) کے فکرہ اور ابتدائی تخیل پر نظر کرتے ہیں تو بھی مذکورہ بالا تصور کی تائید ہوتی ہے، حکمائے صہیون کے پروٹوکولز میں دہشت گردی کا تصور اسی ظالمانہ و مجرمانہ نوعیت کا بڑی صفائی سے موجود ہے (ملاحظہ ہو: پروٹوکول اول)۔

"يجب أن يلاحظ أن ذوى الطبائع الفاسدة من الناس أكثر من ذوى الطبائع النبيلة وإذن فخير النتائج فى حكم العالم ما ينتزع بالعنف والإرهاب، لا بالمناقشات الأكاديمية......وما أندر من لا ينتزعون إلى إهدار مصالح غيرهم توصلا إلى أغراضهم الشخصية" (الخطر اليهودى (ترجمہ پروٹوکولات حکمائے صہیون) ص ر ۱۰۳، عباس محمود العقاد)۔

یہ بھی خیال رکھنا ضروری ہے کہ شریف اور سلیم الطبع انسانوں کے مقابلے میں شرپسند عناصر اور فاسد فطرت والے لوگ نسبۃً زیادہ ہیں، اس لئے دنیا پر حکمرانی کے خواب کو شرمندہ تعبیر کرنے کے لئے بہترین نتائج وہ ہوں گے جو تشدد اور دہشت گردی کے نتیجہ میں وجود میں آئیں، ایسے لوگوں کی کمی نہیں ہے جو اپنے ذاتی مفاد اور شخصی اغراض کی خاطر دوسروں کے مفاد اور مصالح کو پامال کر سکتے ہیں، اس روشنی میں اگر دہشت گردی کو دیکھیں تو درج ذیل باتیں سامنے آتی ہیں:

۱- دہشت گردی کا خمیر ظلم سے اٹھتا ہے اور تشدد (violence) کو اپنا ذریعہ بناتا ہے۔

۲-دہشت گردی میں انسان کے بنیادی حقوق پر دست درازی اور تمدن کی تخریب ہوتی ہے۔

۳-دہشت گردی کا نشانہ براہ راست عوام ہوتے ہیں۔

۴-دہشت گردی کے اغراض ومقاصد سیاسی، شخصی، قومی یا تعصبی ہوتے ہیں۔

لہذا معلوم ہوا کہ موجودہ بالمعنی المعروف دہشت گردی جس کا عربی ترجمہ "إرهاب" ہے اس کا تعلق قطعی طور سے قرآن کی تعبیر "ترهبون به عدو الله" سے دور دور تک نہیں ہے۔

اسلامی اعتبار سے ہر وہ عمل جو مبنی بر ظلم ہو، مجرمانہ نوعیت کا ہو، اس کے نتیجہ میں فساد و بدامنی پیدا ہوتی ہو یہ دہشت گردی ہے، خواہ یہ افراد کی جانب سے ہو یا حکومت کی جانب سے ہو اور خواہ کسی طبقہ اور کسی مذہب کی جانب سے ہو، قرآن نے اسے فساد، فتنہ اور محاربۃ اللہ جیسے الفاظ سے یاد کیا ہے، چنانچہ مشرکین مکہ کی دہشت گردی کو قرآن نے "ألفتنة أكبر من القتل" کہا ہے۔

دہشت گردی کے اسلامی تصور کو واضح کرنے کے لئے قرآن کی تعبیر فتنہ اور فساد کی مختصر تشریح حسب ذیل ہے:

قرآن میں فتنہ کا مفہوم:

فتنہ کے اصل معنی آزمائش اور کھرے کھوٹے کی پہچان کرنے کے ہیں، اگر اس لفظ کا فاعل اللہ ہو اور اس کی نسبت خدا کی طرف سے ہو تو آزمائش کے معنی ہیں، اور اگر اس کی نسبت انسانوں کی طرف ہو تو قرآن نے درج ذیل معنی میں فتنہ کو استعمال کیا ہے:

۱-کمزوروں پر ظلم، ان کے جائز حقوق سلب کرنا، دربدر کرنا، تکلیفیں پہنچانا، ارشاد ہے:

الف-"ثم إن ربک للذين هاجروا من بعد مافتنوا "(سورۂ نحل:۱۱۰)۔

ب-"وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل" (سورۂ بقرہ:۲۱۷)۔

۲-جبر واستبداد کے ساتھ حق کو دبانا اور قبول حق سے لوگوں کو روکنا، مثلاً:

"فما آمن لموسى إلا ذرية من قومه على خوف من فرعون وملائهم أن يفتنهم" (یونس:۱۸۳)۔

۳-لوگوں کو گمراہ کرنا اور حق کے خلاف خدع وفریب وطمع کی کوششیں کرنا:

"وإن كادوا ليفتنونك عن الذى أوحينا إليك لتفترى علينا غيره" (سورۂ بنی اسرائیل:۷۳)۔

۴-غیر حق کے لئے جنگ کرنا اور ناجائز اغراض کے لئے قتل وخونریزی کرنا:

"ولو دخلت عليهم من أقطارها ثم سئلوا الفتنة لآتوها وما تلبثوا بها إلا يسيراً" (سورۂ احزاب:۱۴)۔

"كلما ردوا إلى الفتنة أركسو فيها" (سورۂ نساء:۹۱)۔

۵-پیروان حق پر باطل پرستوں کا غلبہ اور ظلم وزیادتی:

"إلا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير" (سورۂ انفال:۷۳)۔

فساد کا مفہوم:

ہر وہ فعل جو عدل وصلاح کے خلاف ہو فساد ہے، قرآن میں عموماً اس کا اطلاق اجتماعی اخلاق اور نظام تمدن وسیاست کے بگاڑ پر کیا گیا ہے، مثلاً قرآن فرعون، عاد وثمود کو فساد کا مجرم قرار دیتا ہے:

"الذين طغوا في البلاد فأكثروا فيها الفساد" (سورۂ فجر:۱۱-۱۲)۔

قرآن میں وہ جرائم جو مذکورہ لوگ اختیار کئے ہوئے تھے اس تفصیل کے ساتھ بتائے گئے ہیں، مثلاً فرعون کے جرائم یوں ہیں:

الف- تکبر وسرکشی، رعایا کے درمیان نسلی امتیاز برتنا، کمزوروں کو ناحق قتل کرنا اوران پر ظلم کرنا:

"إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً يستضعف طائفة منهم يذبح أبنائهم ويستحي نسائهم إنه كان من المفسدين" (سورۂ قصص:۴)۔

ب- قبول حق سے لوگوں کو باز رکھنا، اور عبرتناک سزا کی دھمکی دینا:

"آمنتم له قبل أن آذن لكم إنه لكبيركم الذى علمكم السحر فلأقطعن أيديكم وأرجلكم من خلاف ولأصلبنكم في جذوع النخل ولتعلمن أينا أشد عذاباً وأبقى" (سورۂ طہٰ:۷۱)۔

ج- کمزوروں کو اپنا غلام بنالینا:

"وتلك نعمة تمنها عليّ أن عبدت بني إسرائيل" (سورۂ شعراء:۲۲)۔

د- طاقت کے بل پر خدائی کا دعوی استکبار وغرور:

"وقال فرعون يا أيها الملأ ما علمت لكم من إله غيري"...... "واستكبر هو وجنوده في الأرض بغير الحق وظنوا أنهم إلينا لا يرجعون" (القصص:۳۸، ۳۹)۔

ھ- رعایا کو اتنا ذلیل وپست بنانا کہ وہ غلامانہ اطاعت پر قناعت کرلیں:

"فاستخف قومه فأطاعوه" (سورۂ زخرف:۵۴)۔

و- ناجائز وغلط قانون کی بنیاد پر حکومت:

"فاتبعوا أمر فرعون وما أمر فرعون برشيد" (سورۂ ہود:۹۷)۔

اسی طرح سے قرآن نے عاد وثمود کے بھیانک ترین دینی، اخلاقی، معاملاتی، سماجی، معاشی جرائم کو بیان کیا ہے، ملاحظہ ہو: قرآن کی آیات (الشعراء:۱۳۰، سجدہ:۱۵)، ثمود کے

مفسدانہ اعمال کے لئے ملاحظہ ہو: (الشعراء:۱۵۱تا۱۵۲، النحل:۴۸، ۴۹وغیرہ)۔

اسی طرح بادشاہوں کی ملک گیری اور ظالمانہ اقتدار سے جو تباہی ہوتی ہے اس کو بھی قرآن فساد کہتا ہے:

"وإذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة" (النمل:۳۴)۔

وہ طرز حکومت جس میں حاکمانہ طاقت کو ظلم وستم کے لئے استعمال کیا جائے وہ بھی فساد ہے:

"وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل" (البقرہ:۲۰۵)۔

قرآن کی تعبیر فتنہ وفساد کی اس مختصر تشریح سے یہ بات مبرہن ہوجاتی ہے کہ ہر وہ عمل جو اخلاقی، سماجی، معاشی، سیاسی، ظلم وتعدی پر مبنی ہو، حقوق انسانی پر دست درازی اور پامالی کا ذریعہ ہو، جبر وتشدد اور خونریزی کا ذریعہ ہو، کمزوروں کو طاقتوروں کا غلام بنانے پر مبنی ہو، ناحق قتل وخونریزی کا باعث ہو، اس عمل کی نسبت خواہ افراد کی طرف سے ہو، جماعت کی طرف سے ہو یا حکومت کی طرف سے ہو، یہ سب فتنہ اور فساد ہے۔

مذکورہ بالا مفسدانہ اعمال سے تمدن انسانی میں بگاڑ، اور لوگوں میں خوف وذلت پیدا ہوتی ہے، لہذا یہ مجرمانہ اعمال موجودہ تعبیر کے لحاظ سے دہشت گردی ہیں جن کی جامع ترین تعبیر فتنہ وفساد ہے۔

قرآن کی تعبیر "ترهبون به عدو الله" کا مطلب:

قرآن کریم کی سورۂ انفال کی آیت: "وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله" میں لفظ ارہاب کی تعبیر استعمال کی ہے، جو آج کل دہشت گردی کے معنی میں استعمال ہوتی ہے، لیکن دہشت گردی (بالمعنی المعروف) کا قرآن کی

اس تعبیر سے ادنیٰ سا بھی کوئی تعلق نہیں، اس آیت کا مطلب صرف اتنا ہے کہ اپنی حفاظت اور شر پسند عناصر اعداء اللہ سے اپنی مدافعت اور دینی وسماجی اور انسانی حقوق کی حفاظت کے واسطے اپنی پوزیشن کو اتنا مضبوط بناؤ کہ انسانیت کے دشمن اور اللہ کے دشمن کسی شر انگیزی کی ہمت نہ کر سکیں، یعنی زیادہ سے زیادہ نتیجہ دو لفظوں میں یہ کہ ''جنگی تیاری'' یا ''دفاعی پوزیشن'' کو مضبوط رکھو، دہشت گردی (بالمعنی المعروف) کا اثبات یا تعلق اس تعبیر سے تو درکنار، ظلم وتعدی کے خلاف قانونی حدود میں جنگ کی تعیین بھی نہیں معلوم ہوتی، بلکہ اشارہ یہ ہے کہ اگر اللہ کے دشمنوں کے خلاف بغیر جنگ کے کام چل جائے تو بھی بہتر ہے، علامہ آلوسی نے خوب نکتہ پیدا کیا ہے: ''**وفي الآية إشارة إلى عدم تعيين القتال، لأنه قد يكون لضرب الجزية ونحوها**'' (روح المعانی ۱۰/۲۶)۔

اگر قرآن کا یہ حکم موجودہ دہشت گردی ہے تو پھر دنیا میں کسی ملک کے پاس فوج اور اسلحہ، جنگی قوت اور دفاعی پوزیشن بلکہ دنیا کے کسی بھی گھر، ایک بندوق تک رکھنا زمانے کی منطق کے مطابق حرام ہونا چاہئے، اللہ نے تو پھول کو بھی کانٹوں سے گھیر دیا ہے، اپنی حفاظت تو انسان کیا جانوروں کی بھی فطرت ہے، اگر اسی فطری تیاری کا نام دہشت گردی ہے تو پھر دنیا میں ہر انسان دہشت گرد ہے۔

دہشت گردی اور اسلامی تعلیمات:

دہشت گردی کا مزاج اسلامی تعلیمات کے بالکل خلاف ہے، اسلام امن وسلامتی اور سکون کا مذہب ہے، کوئی بھی ایسا عمل جو فتنہ اور فساد یا قتل وخونریزی کا ذریعہ ہو بنص قطعی حرام ہے، بلاوجہ کسی بھی انسان کی جان ومال یا آبرو پر ہاتھ ڈالنا خطرناک ترین جرم ہے، اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے:

"من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً" (المائدہ/۳۲)۔

(اگر کسی جان کو بغیر جان کے بدلہ قتل کیا یا بغیر زمین میں فساد کی وجہ سے قتل کیا تو گویا کے اس نے سارے انسانوں کو قتل کردیا)۔

علامہ ابن العربی "أو فساد فی الأرض" کی تفسیر میں فرماتے ہیں: "اختلف فیه، فقیل هو الکفر، وقیل هو إخافة السبیل (وأیضا) یقول: الفساد فی الأرض هو الإذایة للغیر" (أحکام القرآن لابن العربی ۲/۹۲) یہاں اخافۃ السبیل کی تعبیر قابل غور ہے، اسی طرح زمین میں فتنہ اور فساد برپا کرنے والوں سے متعلق اللہ تبارک وتعالی کا ارشاد ہے:

"إنما جزاء الذین یحاربون الله ورسوله ویسعون فی الأرض فساداً أن یقتلوا أو یصلبوا أو تقطع أیدیهم وأرجلهم من خلاف أو ینفوا من الأرض" (المائدہ/۳۳) یہ آیت صرف رہزنوں کے لئے ہی خاص نہیں ہے بلکہ محاربۃ اللہ، فتنہ وفساد، ڈکیتی ولوٹ مار، اخافۃ السبل، امن کو غارت کرنا سب اسی مفہوم میں شامل ہیں (حتی کہ ایک دوسرے مقام پر ایک بدترین معاشی جرم سود کو بھی قرآن اسی محاربۃ اللہ کے لفظ سے تعبیر کرتا ہے اگرچہ مذکورہ آیت میں سزائیں سود سے متعلق نہیں ہیں)۔

خلاصہ یہ کہ دہشت گردی (بالمعنی المعروف) جس میں ظلم وتعدی، تشدد وعدوان، انسانی حقوق پر دست درازی ہوتی ہے وہ قطعاً ناجائز ہے، اس کے مرتکبین دنیا وآخرت میں سزا کے مستوجب ہیں، اسلامی تعلیمات کے اندر تو جنگ برائے جنگ یا جہاد برائے شوق شمشیر زنی کا تصور تک نہیں ہے۔

ظلم کے خلاف احتجاج اور آواز اٹھانا:

اسلام اپنے متبعین کو نہ ظلم کرنے کی اجازت دیتا ہے اور نہ ہی ظلم پر خاموش رہنے کی اجازت دیتا ہے، بلکہ اگر کسی پر ناحق ظلم کیا جائے تو قرآن میں یہ حق دیا گیا ہے کہ وہ اس پر آواز اٹھائے اور احتجاج کرے، اپنے جائز حقوق کا مطالبہ اور دفاع کرے، اللہ تعالی ارشاد فرماتا ہے:

"لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم" (النساء)، مفسرین نے اس آیت کے مختلف معنی بیان کئے ہیں، مثلاً ظالم کے لئے بددعا کرنا، ظالم کو اس کے ظلم سے خبردار کرنا، ظلم کا انتقام لینا وغیرہ۔ علامہ ابوبکر جصاص رازیؒ فرماتے ہیں: "لا يحب الله الجهر، قال ابن عباس وقتادة إلا أن يدعو على ظالمه، وعن مجاهد رواية إلا أن يخبر بظلم ظالمه له وقال الحسن والسدى إلا أن ينتصر من ظالمه" (احکام القرآن للجصاص ۲/۲۹۱)۔

امام رازی اس مسئلہ کو اور وضاحت کے ساتھ لکھتے ہیں:

"المظلوم ماذا يفعل ؟ فيه وجوه، الأول : قال قتادة وابن عباس لا يحب الله رفع الصوت بما يسوء غيره إلا المظلوم فإن له أن يرفع صوته بالدعاء على من ظلمه، الثاني: قال مجاهد إلا أن يخبر بظلم ظالمه له، الثالث: لا يجوز إظهار الأحوال المستورة المكتومة.....لكن من ظلم فيجوز إظهار ظلمه بأن يذكر أنه سرق أو غصب، وهذا قول الأصم، الرابع: قال الحسن إلا أن ينتصر من ظالمه" (التفسیر الکبیر ۱۱/۹۱، القرطبی ۶/۱)۔

ترجمہ: مظلوم شخص کیا کرے؟ اس کے بارے میں چند اقوال ہیں:

الف- حضرت قتادہ اور ابن عباس فرماتے ہیں کہ ایسی بات کا برملا اظہار کرنا جس سے

دوسرے کو تکلیف ہو اللہ کو پسند نہیں ہے، ہاں مظلوم کے لئے اجازت ہے کہ وہ اپنے ظالم کے خلاف بددعا کرے۔

ب- علامہ مجاہد فرماتے ہیں کہ مظلوم کے لئے اجازت ہے کہ وہ اپنے اوپر ظلم کرنے والے کو اس کے ظلم سے آگاہ کرے اور متنبہ کردے۔

ج- تیسرا قول یہ ہے کہ پوشیدہ امور کو ظاہر کرنا درست نہیں، ہاں مظلوم کے لئے اجازت ہے کہ وہ اپنے اوپر ہونے والے ظلم کا تذکرہ کرے، بایں طور کہ وہ لوگوں کو بتائے کہ فلاں نے میرا مال چوری کیا ہے یا غصب کیا ہے۔

د- چوتھا قول حضرت حسن بصری کا ہے کہ مظلوم کے لئے ظالم سے بدلہ لینے کی اجازت ہے۔

سید رشید رضا لکھتے ہیں:

"لا یحب الله الجهر بالسوء من القول الخ أی لکن من ظلمه ظالم فجهر بالشکوی من ظلمه شارحاً ظلامته للحکام أو غیر الحکام ممن ترجی نجدته ومساعدته علی إزالة الظلم فلا جرح علیه في هذا الجهر" (المنار ۶/۵)

(لیکن اگر ظالم شخص کسی پر ظلم کرے اور حکام کے سامنے یا ان لوگوں کے سامنے جن سے ظلم کے خلاف مدد و تعاون کی امید ہو، ظلم کی تفصیل بتاتے ہوئے ظالم کی شکایت زور آواز میں کرے تو مظلوم پر آواز بلند کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے)

مفسرین کی مذکورہ بالا آراء سے معلوم ہوتا ہے کہ ظلم کے خلاف چرچا کرنا، احتجاج کرنا، ظالم کے لئے بددعا کرنا اور اس کو ظلم سے متنبہ کرنا جائز ہے، لیکن واضح رہے کہ ظلم کے خلاف آواز اٹھانے میں بھی اعتدال ملحوظ رہے، حد اعتدال سے بڑھنا جائز نہیں ہے (التفسیر الکبیر للرازی ۹۱/۱)۔ اسی طرح سے احادیث میں بھی یہ اجازت دی گئی ہے، بخاری شریف کی ایک حدیث اصول کا

درجہ رکھتی ہے: "إن لصاحب الحق مقالا" یعنی صاحب حق کو کہنے کی اجازت ہے۔

بہر کیف مذکورہ آیت سے چند امور مستفاد ہوتے ہیں:

۱- ظلم خواہ عوام کی طرف سے ہو یا حکام کی طرف سے اس پر آواز اٹھانا اور احتجاج کرنا جائز ہے۔

۲- ظالم کے لئے بددعا کرنا بھی جائز ہے۔

۳- ظالم کے ظلم کا چرچا یا اس کو متنبہ کرنا جائز ہے، موجودہ زمانہ میں احتجاجی جلسہ، اخباروں میں مذمت کے بیانات، احتجاجی جلوس، وغیرہ بشرطیکہ حد اعتدال کے اندر ہوں جائز ہے۔

۴- ظالم سے ظلم کا انتقام لینا بھی جائز ہے، بشرطیکہ کسی مفسدہ کا ذریعہ نہ ہو بلکہ ظلم کو ختم کرنے کا ذریعہ ہو۔

۵- مظلوموں کو اپنے حقوق کی بازیابی کی کوشش کرنا مطالبہ کے ذریعہ سے اور احتجاجی جلسوں کے ذریعہ سے جائز ہے۔

۶- ظلم کے خلاف ہر جگہ نرمی اور عفو و درگذر کافی نہیں ہوتا بلکہ اس ناسور کو ختم کرنے کی بھی ضرورت ہوتی ہے، جبکہ ظالم اس کے بغیر نہ مانے اور درپئے آزار ہو تو اسلام اپنی مدافعت کے لئے قتل وقتال کی بھی اجازت دیتا ہے (دیکھئے: اعلاء السنن: علامہ ظفر احمد عثمانی ۱۲/ ۶۶۷)۔

۷- اسلام ناجائز طور پر کسی بھی غیر ظالم پر ظلم کرنے، اس کی جان ومال اور آبرو پر ہاتھ ڈالنے، یا دھمکی دینے کی قطعاً اجازت نہیں دیتا۔

خودکش فدائی حملے اور شرعی نقطہ نظر:

موجودہ نظام جنگ میں اپنی مدافعت اور ظلم کی مخالفت کا ایک طریقہ "فدائی حملے" ہیں

جو کہ اقلیتوں پر برسر اقتدار طاقتوں کے مظالم کے ردعمل کا نتیجہ ہے، اس حملے کے ذریعہ ایک شخص دشمن کو نقصان پہنچانے کے لئے اپنی موت کو اس کا ذریعہ بناتا ہے، اس کے متعلق شرعی نقطہ نظر کی وضاحت کرنے سے پہلے چند امور کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے۔

الف- اسلام نے انسانی جان کو محترم بنایا ہے، ظلماً کسی کی جان لینا، کسی پر حملہ کرنا، ہلاک کرنا اور قتل وخونریزی ناجائز وحرام ہے۔

ب- ہر شخص اپنی جان کا مالک نہیں ہے بلکہ اس کا امین ہے، کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالے، اگر کوئی ایسا کرتا ہے تو وہ اللہ کی دی ہوئی امانت میں خیانت کرتا ہے۔

ج- حدیث میں صراحت کے ساتھ خودکشی کی ممانعت ہے، جس کی وجہ سے فقہاء بالاجماع خودکشی کو حرام کہتے ہیں۔

اس مختصر تمہید کے بعد ہم فدائی حملوں کے متعلق شرعی حکم اور اس کے بارے میں فقہاء کی آراء بیان کرتے ہیں:

اس مسئلہ کی دو نوعیتیں ہیں:

۱- کوئی شخص جنگ میں دشمنوں پر فدائی حملہ کرتا ہے جس کے نتیجہ میں اس کی جان جاتی ہے۔

۲- کوئی شخص ظالموں کے ہاتھ قید ہوگیا اور اب اس کو ان کے شدید ترین ظلم، عذاب دینے کا اندیشہ ہے، اس کے بچنے کے لئے وہ خودکشی کرتا ہے۔

مسئلہ کی نوعیت اول سے متعلق چند نصوص مندرجہ ذیل ہیں:

۱- سیرت نگار یہ واقعہ بیان کرتے ہیں کہ جب صلح حدیبیہ کے موقع پر حضرت عثمان کی

شہادت کی خبر مشہور ہوئی تو حضور ﷺ نے ''استماتہ'' پر صحابہ کرام سے بیعت کی جو تاریخ اسلام میں بیعت رضوان کے نام سے مشہور ہے، ظاہر ہے کہ اس کا مطلب یہی تو تھا کہ اپنی جان دینے پر دشمنوں سے جنگ کرنے کے لئے اپنے آپ کو حوالہ کرنا۔

۲- سیرت صحابہ میں حضرت براء بن مالک کا مشہور واقعہ ہے کہ جنگ یمامہ کے موقع پر جب مسیلمہ کی فوج قلع بند ہو کر مسلمانوں پر تیروں کی بارش کر رہی تھی اور مسلمانوں کا شدید ترین جانی نقصان ہو رہا تھا تو صحابی رسول حضرت براء بن مالک انصاری نے اپنے ساتھیوں سے عرض کیا کہ مجھے ایک ڈھال پر اٹھا کر اندر پھینک دو، اگر میں زندہ بچ گیا تو دروازہ کھول دوں گا، چنانچہ صحابہ کرام نے ان کو ڈھال پر بٹھا کر نیزوں پر اٹھایا اور اندر پھینک دیا جس کی وجہ سے انہوں نے اندر جنگ کر کے شدید ترین زخمی ہونے کے بعد دروازہ کے قریب جا کر دروازہ کھول دیا (سورمن حیاۃ الصحابہ، صحیح مسلم)۔

۳- حضرت عوف بن حارث بن عفراء نے حضور ﷺ سے عرض کیا: اے اللہ کے رسول!''ما یضحک الرب من عبده؟'' اللہ اپنے بندہ کی کونسی ادا سے خوش ہوتا ہے؟'' قال: غمسة یده فی العدو حاسرا (أی لادرع له ولا مغفر)''۔ سیرت نگار لکھتے ہیں کہ اس ارشاد نبوی کو سننے کے بعد ان صحابی نے زرہ کو اتار پھینکا اور تلوار لے کر دشمنوں میں گھس گئے یہاں تک کہ شہید ہوئے (السیرۃ الحلبیہ ۲/۲۱۱)۔

۴- امام محمدؒ اپنی مشہور کتاب ''السیر الکبیر'' میں فدائی حملوں سے متعلق ارشاد فرماتے ہیں: اگر کوئی شخص تنہا دشمنوں کے ایک ہزار کے گروہ پر حملہ کرے تو اگر اس کو یہ امید ہو کہ وہ کامیاب ہو جائے گا یا کم از کم ان کو نقصان پہنچا دے گا تو اس کا یہ عمل جائز ہے، اور اگر اسے یہ امید نہ ہو کہ اس کے عمل سے دشمن کو کچھ بھی نقصان پہونچے گا تو حملہ کرنا مکروہ ہے، کیونکہ یہ بے فائدہ

اپنی جان کو ہلاک کرنا ہے، نیز اگر یہ امید نہیں ہے کہ دشمن کو نقصان ہوگا تاہم اس کی موت کے ذریعہ مسلمانوں میں جرأت وہمت پیدا ہوجائے گی تب بھی اس میں انشاء اللہ کوئی مضائقہ نہیں ہے، ملاحظہ ہو:

"ولو أن رجلاً حمل على ألف رجل وحده فان كان يطمع أن يظفر بهم أو ينكأ فيهم فلا بأس بذلک لأنه يقصد بفعله النيل من العدو"۔ نیز اس کے بعد فرماتے ہیں:"وقد فعل ذلک بين يدى رسول الله ﷺ غير واحد من الأصحاب يوم أحد ولم ينكر ذلک عليهم رسول الله ﷺ، وبشر بعضهم بالشهادة حين استأذنه فى ذلک، وإن كان لم يطمع فى نكاية فإنه يكره له هذا الصنيع، لأنه يتلف نفسه من غير منفعة للمسلمين ولا نكاية فيه للمشركين" نیز اس کے بعد آگے فرماتے ہیں:"وإن كان لا يطمع فى نكاية ولكنه يجرى بذلک المسلمين عليهم حتى يظهر بفعله النكاية فى العدو فلا بأس بذلک إنشاء الله تعالى ، لأنه لو كان على طمع من النكاية جاز له الإقدام فكذلک إذا كان يطمع فى النكاية فيهم بفعل غيره"(کتاب السیر الکبیر ۴/ ۱۹۲، ردالمحتار ۳/ ۲۴۳)۔

مذکورہ بالا عبارات کی روشنی میں یہ مسئلہ بالکل واضح ہوجاتا ہے کہ دشمن پر ایسا حملہ جس کے نتیجہ میں جان چلی جائے (فدائی حملہ) جائز ہے، لیکن مذکورہ بالا عبارت سے ہی اس کے جواز کے چند شرائط مستفاد ہوتے ہیں، وہ درج ذیل ہیں:

۱-حملہ کرنے والے کا مقصد خودکشی نہ ہو۔

۲- یہ گمان ہو کہ اپنے حملہ کے ذریعہ یا تو کامیاب ہوجائے گا یا کم از کم دشمن کا نقصان ہوگا یا مسلمانوں میں ہمت وجرأت پیدا ہوگی۔

۳-حملہ کے نتائج کا اندازہ یا تو خود حملہ کرنے والا لگائے گا یا امیر لشکر اس کا اندازہ کرے گا۔

۴-حملہ کرنے کا مقصد دین کی سربلندی اور اِعلاء کلمۃ اللہ ہو، نفسانی اغراض، فخر وتکبر، عصبیت وقومی جذبہ نہ ہو۔

۵-مسلمانوں کا نفع اوران کی مصلحت مقصود ہو۔

۶-رضائے الٰہی مقصود ہو۔

۷-کسی پر ظلم وتعدی از خود مقصود نہ ہو۔

اگر ان مذکورہ بالا شرائط کے ساتھ ہے تو اس کے جواز میں کوئی شبہ نہیں، اور اس طرح سے یہ حملہ خودکشی نہیں شمار ہوگا بلکہ وہ عند اللہ شہید ہوگا۔

مسئلہ کا دوسرا جز یہ ہے کہ دشمن کی قید میں یا گرفتار ہونے کے بعد کوئی شخص ان کی اذیتوں سے بچنے کے لئے خودکشی کرتا ہے (مثلاً سلفاز وغیرہ استعمال کرتا ہے) تو اس کا شرعاً حکم کیا ہوگا؟ مسئلہ کا یہ پہلو اس زمانے میں غور وفکر کا محتاج ہے، جہاں پر تعذیب وآلام کے بھیانک ترین طریقے جن کو سن رونگٹے کھڑے ہو جائیں ایجاد ہو گئے ہیں، بلکہ بسا اوقات اس تعذیب کے ذریعہ ایسی معلومات اخذ کی جاتی ہیں جو کہ مسلمانوں کے اجتماعی مفاد کے لئے خطرناک ثابت ہوتی ہیں، یقیناً فقہاء نے تعذیب وآلام کو مصلحت قرار نہیں دیا ہے، یہ موضوع اہل علم کی توجہ کا محتاج ہے، علامہ ابن قدامہ حنبلی فرماتے ہیں: ''وإن خشی الأسر علی نفسه، فالأولی أن یقاتل حتی یقتل، فلا یسلم نفسه لأنه یفوز بالثواب والدرجة الرفیعة ویسلم من تحکم الکفار فیه بالتعذیب والاستخدام والفتنة''۔

اس کی روشنی میں راقم طالب علمانہ عرض کرتا ہے کہ اجتماعی مصالح کو بچانے کی خاطر

اوراس تعذیب سے بچنے کے لئے خودکشی (اگر چہ حقیقت کے اعتبار سے خودکشی یہ نہ ہو) مندرجہ ذیل شرطوں کے ساتھ جائز ہونی چاہئے:

الف-خودکشی کی نیت وقصد نہ ہو، اور نہ ہی تعذیب کے خوف سے ہو۔

ب-مصالح عامہ کونقصان پہنچنے کا غالب گمان ہو۔

ج-اپنے اوپر یہ غالب گمان ہو کہ تعذیب کی تاب نہ لاکر ایسی معلومات فراہم کردے گا جو عام مسلمانوں کے لئے نقصان کا باعث ہوں گی (بشرطیکہ اس کے پاس ایسی معلومات ہوں)۔

د-حتی الامکان ایسی شکل اختیار کرے کہ اپنے فعل سے موت نہ ہو۔

دفاعی احکام شریعت کی روشنی میں:

اگر کوئی ظالم کسی کی جان، یا آبرو پر ناجائز حملہ کرتا ہے تو شریعت اس کو مدافعت کا حکم دیتی ہے، اگر اپنا دفاع کرنے میں یہ شخص مارا جائے تو شہید کہلاتا ہے۔ حدیث ہے:

"عن سعيد بن زيد رضى الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن دون قتل أهله فهو شهيد. قال هذا حديث حسن **صحيح**" (ترمذی: کتاب الدیات، رقم الحدیث: ۱۴۲۱)۔

(حضرت سعید بن زیدؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ میں نے حضور ﷺ کو ارشاد فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جو شخص اپنے مال کا دفاع کرتے ہوئے مارا جائے وہ شہید ہے، اور جو شخص اپنے دین کی مدافعت میں مارا جائے وہ شہید ہے، اور جو شخص اپنی جان کے دفاع میں مارا

جائے وہ شہید ہے، اور جو شخص اپنے اہل وعیال کے دفاع میں مارا جائے وہ شہید ہے)۔

جہاں تک دفاع کے فقہی احکام اور اس کے طریقہ کا تعلق ہے تو اس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

دفاع کا حکم: دفاع کے حکم سے متعلق جب ہم کتب فقہ پر نظر ڈالتے ہیں تو ہم حسب ذیل تقسیم کر سکتے ہیں:

الف- دفاع عن النفس۔

ب- دفاع عن العرض۔

ج- دفاع عن المال۔

اسی طرح دفاع عن الغیر کی بھی یہی شکلیں ہوں گی، ان کے احکام مختلف ہیں۔

دفاع عن النفس:

اپنی جان کا دفاع کرنے کے بارے میں جمہور فقہاء وجوب کے قائل ہیں، خواہ حملہ آور کافر ہو یا مسلمان ہو یا جانور ہو، امام شافعیؒ وجوب دفاع کے لئے حملہ آور کے کافر یا جانور ہونے کی شرط لگاتے ہیں، البتہ امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک دفاع کرنا واجب نہیں ہے۔

"إذا هوجم الانسان بقصد الاعتداء على نفسه أو عضو من أعضاء سواء أكان من إنسان آخر أم بهيمة فيجب على المعتدى عليه أن يدفع عن نفسه في رأي أبي حنيفة والمالكية والشافعية إلا أن الشافعية قيد وجوب دفع الصائل في هذه الحالة بما إذا كان الصائل كافراً أو بهيمة لأن الاستسلام للكافر ذل في الدين والبهيمة تذبح لاستبقاء لإنسان وأما إذا كان الصائل مسلماً فالأظهر عند الشافعية أنه يجوز الاستسلام له بل يسن لخبر أبى داؤد:

كن خير ابن آدم.....وقال الحنابلة: إن دفع الصائل على النفس جائز لا واجب الخ" (الفقہ الإسلامی وأدلتہ ۵/ ۵۵۷)۔

(اگر کسی انسان کی جان یا کسی عضو پر ظلم کی نیت سے حملہ کیا جائے تو حملہ آور انسان ہو یا جانور ہو بہر کیف مظلوم پر امام ابوحنیفہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اپنی جان کا دفاع واجب ہے، البتہ شافعیہ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ حملہ آور کافر یا جانور ہو کیونکہ کافر کے سامنے خود سپردگی ذلت ہے، ہاں اگر حملہ آور مسلمان ہے تو شافعیہ کے نزدیک راجح ہے کہ اس سے مقابلہ نہ کرے بلکہ خود سپردگی جائز ہے، بلکہ ابوداؤد کی روایت "كن خير ابن آدم" (آدم کے بہتر بیٹے کی طرح ہو جاؤ) کی وجہ سے مسنون ہے، حنابلہ کے نزدیک دفاع عن النفس جائز ہے واجب نہیں)۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: "ويجب دفع من شهر سيفاً على المسلمين ولو بقتله إن لم يكن دفع ضرره إلا به" (ردالمحتار علی الدر المختار ۵/ ۳۵۱)۔

(جو شخص مسلمانوں پر تلوار اٹھائے اس سے دفاع واجب ہے اگر چہ اس کو قتل کرنا پڑے، اگر اس کے ضرر کو دور کرنے کا کوئی راستہ نہ ہو)۔ علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنا دفاع ترک کردے تو گنہگار ہوگا۔

"قوله فقتله المشهور عليه أي أو غيره دفعا عنه زيلعي وفي الكفاية، لو ترك المشهور عليه قتله يأثم" (ردالمحتار ۵/ ۳۵۱)۔

مولانا تھانویؒ کا فتوی:

''اگر حکام کی طرف سے کوئی ناگوار واقعہ پیش آئے تو تہذیب سے اپنی تکلیف کی طلاع کردو، اگر پھر بھی حسب مرضی انتظام نہ ہو تو صبر کرو اور عمل سے یا زبان سے یا قلم سے

مقابلہ مت کرو، اور اللہ تعالی سے دعا کرتے رہو کہ تمہاری مصیبت دور ہو، اگر کسی جگہ ظالم لوگ چھوڑ دینے پر نہ مانیں اور جان ہی لینے پر آمادہ ہوں تو مسلمانوں کو مقابلہ پر مضبوط ہو جانا ہر حال میں فرض ہے، "وهذا من باب القتال حيث تفرض عينا إذا هجم العدو لامن باب الإكراه" (حیاۃ المسلمین ص۱۷۹)۔

دفاع عن العرض:

اگر کوئی فاسق وظالم شخص کسی عورت کی آبرو کو پامال کرنا چاہے تو باتفاق علماء اس پر اپنی عزت وآبرو کی حفاظت واجب ہے، حتی کہ اس ظالم شخص کو قتل کرنا بھی جائز ہے، اور اس شکل میں اس مظلوم پر کوئی جرم نہیں ہوگا۔

اسی طرح اگر کوئی شخص کسی ظالم کو دیکھتا ہے کہ وہ کسی عورت کی آبرو پر حملہ کر رہا ہے تو دیکھنے والے شخص پر دفاع واجب ہے، اگر قتل کرنے کی نوبت آجائے تو قتل بھی جائز ہے، بشرطیکہ دیکھنے والا شخص اس پر قادر ہو اور اسے اپنی جان کا خوف نہ ہو۔

"إذا أراد فاسق الإعتداء على شرف إمرأة فيجب عليها باتفاق العلماء أن تدفع عن نفسها إن أمكنها الدفع، لأن التمكين منها للرجل حرام وفي ترك الدفاع تمكين منها للمعتدى ولها قتل الرجل المكره وكذلك يجب على الرجل إذا رأى غيره يحاول الإعتداء ولم يخف على نفسه" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵/۵۷۹، منتہی الارادات للفتوحی ۵/۱۶۳)۔

(اگر کوئی فاسق شخص کسی عورت کی عزت وناموس پر ظلم کا ارادہ کرے تو باتفاق علماء عورت پر واجب ہے کہ وہ اپنا دفاع کرے، اگر اس کے لئے ممکن ہو، کیونکہ مرد کو قابو دے دینا حرام ہے اور دفاع کو چھوڑنے میں ظالم کو اپنے پر قابو دینا ہے، اس عورت کے لئے ایسے ظالم کو قتل

کرنا بھی جائز ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص عورت کی عزت و ناموس پر دست درازی دیکھتا ہے تو اس پر بھی اس عورت کی جانب سے دفاع کرنا واجب ہے خواہ ظالم کو قتل ہی کرنا پڑے بشرطیکہ ایسے شخص کے لئے دفاع کرنا ممکن ہو اور اسے اپنی جان کا اندیشہ نہ ہو)۔

اس سے معلوم ہوا کہ اپنی عزت و ناموس کی حفاظت اور دفاع عورت پر واجب ہے، اگر وہ مجرم کو قتل کر دے تو نہ صرف یہ کہ اس پر کوئی مؤاخذہ نہیں بلکہ اس کو اس کی اجازت ہے۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ خود عورت ایسا کوئی اقدام کرتی ہے جس سے خود عورت کی موت واقع ہو جاتی ہے تو کیا اس کو خودکشی کہا جائے گا، یہ میرے خیال سے علماء کے لئے غور و فکر کا محتاج ہے، خاص طور سے موجودہ زمانہ میں جبکہ فسادات کے موقع پر ایک عورت سے نہایت وحشیانہ طریقہ پر دسیوں ظالم زنا بالجبر کرتے ہیں، حضرت تھانویؒ نے ایک ایسی عورت کے بارے میں جو اپنی عزت بچانے کے لئے ریل گاڑی سے کود کر خودکشی کرتی ہے درج ذیل فتوی ارشاد فرمایا تھا:

''عفیف عورتوں کو ایسے وقت میں حیا و عفت کا اکثر اتنا غلبہ ہوتا ہے کہ وقوع ہلاکت کی طرف توجہ بھی نہیں ہوتی، اس لئے ایسی حرکت بہ طریق اضطرار کے ہوتی ہے، نیز ہلاکت یقینی بھی نہیں ہوتی ہے، بہت سے ایسے لوگ اس طرح کود کر بچ گئے ہیں، البتہ چوٹ ضرور لگی ہے، سو ایسے غلبہ کے وقت حق تعالی کی رحمت سے امید ہے کہ معذور ہوں گی، اس لئے اس کو خودکشی نہ کہا جائے گا۔ **وقريباً من هذا أجاب أستاذي مولانا محمد يعقوب حين سئل عن النسوة اللاتي ألقين أنفسهم في البئر حين خفن على عفتهن في الزمان المعروف بالعذر**'' (غیر اسلامی حکومت کے شرعی احکام رص ۳۴ (مرتبہ: مفتی محمد زید مظاہری)۔

لہذا موجودہ زمانہ کا خیال رکھتے ہوئے یہی زیادہ اقرب الی الصواب معلوم ہوتا ہے کہ ایسے عمل کو خودکشی نہ کہا جائے، حضرت تھانویؒ نے جو علت بیان کی ہے وہ نہایت اہم ہے اور اس زمانے میں غور و فکر کی محتاج ہے۔

دفاع عن المال:

اگر کوئی ظالم شخص مال چھیننے کی کوشش کرتا ہے تو مال کا دفاع باتفاق فقہاء جائز ہے واجب نہیں، اگر مجبوراً قتال تک نوبت پہنچ گئی اور ظالم مارا گیا تو دفاع کرنے والے پر قصاص نہیں ہوگا، بشرطیکہ اس نے شرائط مدافعت کا لحاظ رکھا ہو (شرائط دفاع آگے مذکور ہیں)۔

"قرر جمهور الفقهاء أن الدفاع عن المال جائز لا واجب سواء أكان المال قليلاً أم كثيراً إذا كان الاعتداء بغير حق ولا قصاص على المدافع إن التزم الدفع بالأسهل فالأسهل" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵/ ۷۶۳)۔

البتہ شافعیہ نے مال کی تفصیل بیان کی ہے:

الف-وہ مال جو غیر ذی روح ہو اس کا دفاع واجب نہیں ہے، ب-اموال ذی روح (جانور مویشی وغیرہ) کا دفاع واجب ہے، بشرطیکہ اپنی جان وآبرو کے نقصان کا خوف نہ ہو، ج-وہ مال جس سے حق غیر متعلق ہے جیسے کہ رہن واجارہ وغیرہ اس کا دفاع بھی واجب ہے (ایضاً ۵/ ۷۶۳)۔

جو شخص کسی کے حرم میں چوری کی نیت سے مال لینے کے لئے داخل ہوتا ہے امام مالک اس کو "محارب" کے حکم میں مانتے ہیں۔ "من دخل على رجل في حريمه على أخذ ماله فهو عندي بمنزلة المحارب يحكم فيه كما يحكم في المحارب" (المدونۃ الکبری ۶/ ۳۰۴)۔ لہذا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کو اپنے مال کے دفاع کا بھی حق دیا گیا ہے، لیکن اس دفاع کی حیثیت جان وآبرو کے دفاع کے مقابلے میں کم ہے۔

حق مدافعت اور اس کے حدود:

اسلام نے اپنی جان ومال اور عزت کی حفاظت کی اجازت دی ہے، حتی کہ قتل وقتال

تک کی اجازت ہے، لیکن شریعت نے یہ اجازت مطلقاً بلا قید نہیں دی کہ جہاں ذرا خطرہ بھی محسوس ہو فوراً دفاعی پوزیشن اختیار کر کے قتل وقتال شروع کر دے، چنانچہ فقہاء اس ذیل میں چار شرطیں بیان کرتے ہیں:

۱-جس حملہ سے دفاع کر رہا ہے وہ شرعاً ظلم وعدوان کی حد میں آتا ہو، امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ ایسا مجرمانہ حملہ جس پر شریعت نے کوئی سزا مقرر کی ہو۔

۲-حملہ کا بالفعل وقوع ہو، ایسا نہ ہو کہ صرف دھمکی کی بنیاد پر ہی دفاعی طرز عمل اختیار کر کے قتل وقتال شروع کر دیا جائے۔

۳-حملہ کا دفاع کرتے ہوئے حتی الامکان اسہل فالاسہل طریقہ اختیار کیا جائے (تفصیل آگے آئے گی)، مثلاً اگر صرف شور مچانے سے ہی حملہ آور بھاگ جائے تو اس کو مارنا جائز نہیں۔

۴-دفاع کے علاوہ اور کوئی راہ ممکن ہی نہ ہو، یعنی دفاعی قتل وقتال و جنگ مجبوراً اختیار کی جاسکتی ہے (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۵/ ۷۵۴)۔

مدافعت کے شرعی اصول:

اگر کسی پر کوئی ظالم حملہ آور ہوتا ہے تو شریعت نے مدافعت کا طریقہ بتایا ہے، اس کا اصول اور طریقہ مندرجہ ذیل ہے:

الف-ازخود قتل وقتال شروع نہ کرے، حدیث ہے:

"عن أبی هريرة رضی الله عنه قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: فلا تعطه مالک، قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: قاتله، قال: أرأيت إن قتلني؟ قال: فأنت شهيد،

قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: هو في النار"(مسلم: کتاب الایمان، رقم الحدیث:۲۵)۔

(حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے عرض کیا: یا رسول اللہ! اگر کوئی شخص آ کر میرا مال چھیننے کی کوشش کرے تو کیا کروں؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اس کو اپنا مال نہ دو، اس نے کہا: اگر وہ قتال کرے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تم بھی قتال کرو، اس نے کہا: اگر وہ مجھے قتل کر دے؟ آپ ﷺ نے کہا: تم شہید ہو گے، اس نے کہا: اگر میں اس کو قتل کر دوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: وہ جہنم میں جائے گا)۔

قاضی عیاض اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں:"وأمره بقتاله دليل على جواز قتاله وإن طلب المال على وجوبه بكل حال"(اکمال المعلم ۱/۴۴۴)۔ بعض روایات میں اس سے بھی زیادہ تفصیل ملتی ہے:

"عن أبي المخارق عن أبيهؓ قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: الرجل يأتيني فيريد مالي؟ قال: ذكره بالله، قال: فإن لم يذكر؟ قال: فاستعن عليه بمن حولك من المسلمين، قال: فإن لم يكن حولي أحد من المسلمين؟ قال: فاستعن عليه بالسلطان، قال: فإن نآى السلطان عني؟قال: قاتل دون مالك حتى تكون من شهداء الآخرة أو تمنع مالك"(فتح الملہم ۱/۲۸۳)۔

(حضرت ابن مخارقؒ اپنے والد سے نقل کرتے ہیں کہ ایک شخص حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا: یا رسول اللہ! ایک ظالم شخص آ کر میرا مال لیتا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اس کو اللہ کی یاد دلاؤ، اس نے عرض کیا: اگر وہ پھر بھی نہ مانے؟ آپ نے فرمایا: اپنے قریب کے مسلمانوں سے اس کے خلاف مدد طلب کرو، اس نے عرض کیا: اگر میرے قریب کوئی (مددگار) مسلمان نہ ہو؟ آپ ﷺ نے فرمایا: سلطان وقت سے مدد طلب کرو، اس نے عرض کیا: اگر سلطان بھی مجھ سے دور ہو؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اپنے مال کی مدافعت میں

جنگ کرو، یہاں تک کہ یا تو تم شہید ہو جاؤ یا اپنے مال کو بچالو)۔

یہ احادیث اگرچہ مال کے بارے میں ہیں، لیکن فقہاء نے ان احادیث سے جو اصولی طریقہ مستنبط کیا ہے وہ یہ ہے:

"ویبتدئ المدافع بالأخف فالأخف إن أمكن، فإن أمكن دفع المعتدی بكلام واستغاثة بالناس حرم عليه الضرب، وإن أمكن الدفع بضرب اليد حرم استخدام السوط، وإن أمكن الدفع بالسوط حرم استعمال العصا، وإن أمكن الدفع بقطع عضو حرم القتل، وإن لم يمكن الدفع إلا بالقتل أبيح للمدافع القتل لأنه من ضرورات الدفع" (الموسوعۃ الفقہیہ ۲۸/۱۰۶، نہایۃ المحتاج ۸/۳۴، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵/۷۵۱، شرح الزرکشی علی متن الخرقی ۴/۱۱۵، کذا فی البدائع وغیرہا)۔

(دفاع کرنے والا حتی الامکان آسان سے آسان تر طریقہ اختیار کرنے کی کوشش کرے، اگر صرف زبان سے یا استغاثہ کے ذریعہ دفاع ممکن ہو تو مارنا حرام ہے، اگر ہاتھ کے ذریعہ سے دفاع ممکن ہو تو کوڑا استعمال کرنا حرام ہے، اگر کوڑے سے دفاع ممکن ہو تو لاٹھی کا استعمال حرام ہے، اگر کسی عضو کو کاٹنے پر اکتفا کے ذریعہ دفاع ممکن ہو تو قتل ممنوع ہے، اور اگر مجبوراً قتل تک نوبت پہنچ جائے تو قتال بھی جائز ہے کیونکہ یہ ایک دفاعی ضرورت ہے)۔

اس سے معلوم ہوا کہ حملہ آور ظالم کا دفاع کرنے میں اس ترتیب کا خیال رکھنا ضروری ہے، اگر اس کا خیال نہیں رکھتا ہے مثلاً ظالم صرف شور مچانے پر بھاگ سکتا تھا اس نے قتل کردیا تو ضامن ہوگا، لیکن فقہاء نے اس اصول سے مندرجہ ذیل شکلیں مستثنیٰ قرار دی ہیں:

۱- حملہ آور کو بھگانے کے لئے دفاع کرنے والے کے پاس صرف تلوار کے علاوہ اور کچھ نہیں اس نے مجبوراً اس سے دفاع کیا جس سے ظالم قتل ہوگیا۔

۲- دونوں میں باہم لڑائی شروع ہوجائے اور معاملہ سخت ہوجائے، کنٹرول سے باہر

ہوتو ترتیب کی رعایت وخیال رکھنا ضروری نہیں ہے۔

۳-دفاع کرنے والے کو اندازہ ہو کہ حملہ آور بغیر قتل کئے نہیں بھاگ سکتا ہے یا یہ اندیشہ ہو کہ ظالم درپئے قتل ہے، تو بغیر رعایت ترتیب قتال جائز ہے۔

۴-حملہ آور ایسا ہو کہ شرعاً اس کا خون ہدر ہو جیسے کہ مرتد، حربی، یا زانی محصن وغیرہ، تو بھی ترتیب ضروری نہیں ہے (الموسوعۃ الفقہیہ ۲۸/۱۰۷)۔

ان تفصیلات سے معلوم ہوا کہ اسلام نے دفاع کو کیا حیثیت دی ہے اور اس کے حدود کیا ہیں، ظاہر ہے کہ دفاع کرنے والے کے اندر دفاع کرنے کی صلاحیت واستطاعت کا ہونا بھی ضروری ہے، آج کل حکومتوں کے ظلم کے خلاف آواز اٹھانے اور دفاع کرنے میں یہ بھی خیال رکھنا ضروری ہے کہ کہیں اس سے زیادہ بڑے شر میں مبتلا نہ ہو جائے۔

حضرت تھانویؒ کا فتوی:

اس مسئلہ کی وضاحت کے لئے حضرت تھانویؒ کا ایک فتوی ملاحظہ ہو: ''استطاعت (قدرت) سے مراد یہ ہے کہ اس فعل پر قدرت ہونے کے ساتھ ساتھ اس میں ایسا خطرہ بھی نہ ہو جس کی مدافعت (دفع کرنا) بظن غالب عادۃً ناممکن ہو، ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس سے زیادہ شر میں مبتلا نہ ہو جائیں، مدافعت کی استطاعت کے لئے پہلی استطاعت، استطاعت لغویہ (محض کسی کام پر قدرت ہونا) کافی نہیں بلکہ استطاعت شرعیہ (جس کی تفصیل حضرتؒ نے اوپر بیان کی ہے) شرط ہے، اگر کامیابی کی توقع غالب نہ ہوتو ایسے افعال (مقابلہ کرنا) جائز نہیں اور نہ ان میں اجر ہے'' (مذہب وسیاست/ص ۱۱۵)۔

✧ ✧ ✧

عالمی امن وسلامتی-اسلامی نقطہ نظر سے

مولانا بدر احمد مجیبی
پھلواری شریف، پٹنہ

اسلام رحمت ورافت اور امن و سلامتی کا دین ہے۔ یہ ایسا مذہب ہے جس نے انسانیت کوسکون واطمینان کی دولت بخشی ہے اور جنگ وجدال سے اس کونجات دلایا ہے۔ اس نے ایک بے قصور انسان کے قتل کو پوری انسانیت کی تباہی اور اس کے قتل کے برابر بتایا ہے بلکہ بلاضرورت کسی جاندار چیز کو ہلاک کرنے سے بھی منع کیا ہے۔ دوسروں کے ساتھ حسن سلوک کا حکم دیا ہے۔ مسلم اور غیر مسلم سبھی پڑوسیوں کے حقوق ادا کرنے اور ان کے سماجی اور معاشرتی معاملات میں ہمدردی اور خیر خواہی کی تاکید کی ہے۔ ظلم وستم کو ہر طرح سے حرام قرار دیا ہے۔ ظلم کے خاتمہ کے لئے بدلہ لینے کی اجازت تو دی ہے لیکن اسی کے بقدر۔ اس سے تجاوز کرنے کی شدید ممانعت کردی ہے۔ غیر مسلموں میں اسلام کی تبلیغ و دعوت کا حکم دیا ہے لیکن کسی پر جبر وزبردستی کرنے پر روک لگادی ہے۔ اسلام کا مطالعہ کرنے والوں کے سامنے اسلام کی ایسی روشن، پاکیزہ اور تابناک تعلیمات آتی ہیں جن کا اعتراف غیر مسلم بھی کرتے ہیں۔

لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ ابتداء سے ہی دشمنان اسلام کا ایک گروہ برابر اسلام مخالف سرگرمیوں میں ملوث رہا ہے اور اسلام کے روشن اور تابناک چہرے کو داغدار اور بھیانک صورت میں پیش کرنے کی کوشش کرتا رہا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام کی پاکیزہ اور عدل ومساوات پر مبنی تعلیمات اس گروہ کے ذاتی مفادات سے ہم آہنگ نہیں ہیں۔ اور ان تعلیمات کی کشش سے

وہ خوفزدہ ہے۔ آج بھی اس کی مخالفت جاری ہے۔ زرد صحافت اور میڈیا کے پروپگنڈے سے اسلامی تعلیمات کو غبار آلود کرنے کی کوششیں ہورہی ہیں۔ اسلام کو دہشت گردی سے جوڑا جارہا ہے۔ ساری دنیا میں کھلے عام بے شرمی سے اسلام کو دہشت گردی کا مذہب قرار دیا جارہا ہے۔ اس کے متبعین اور پیروکاروں کو دہشت گرد کا خطاب دیا جارہا ہے۔ بعض لوگ اسلام کی دو قسمیں کررہے ہیں۔ ایک نرم اسلام اور دوسرا دہشت گرد اسلام۔ اس شدید پروپگنڈے کے اثر سے حقیقت سے ناواقف لوگ بھی متاثر ہورہے ہیں اور ان کے دلوں میں اسلام کے بارے میں بدگمانی پیدا ہورہی ہے۔ اس لئے اس بات کی شدید ضرورت تھی کہ اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اس الزام کی حقیقت معلوم کی جائے۔ چنانچہ مجھے بے حد خوشی ہے کہ اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) نے اس طرف توجہ کی۔ اور اس موضوع پر سمینار منعقد کرارہی ہے۔ انشاء اللہ اس کا یہ سمینار اس ضرورت کی تکمیل کی طرف ایک اہم پیش رفت ثابت ہوگا۔

۱- دہشت گردی کو انگریزی میں Terrorism کہا جاتا ہے۔ انگریزی لغت میں اس کا معنی ''تخویف پسندی'' ہے۔ اسی سے Terrorist ہے جس کے معنی ہیں: ''تخویف پسند، جو دہشت انگیز طریقوں سے مرعوب یا مغلوب کرتا ہو یا ان طریقوں کا حامی ہو''۔

عربی میں اس مفہوم کے لئے لفظ ''إرھاب'' استعمال ہوتا ہے۔ ''رھب'' اور ''إرھاب'' کے الفاظ قرآن کریم میں بھی استعمال ہوئے ہیں۔ مختار الصحاح اور لسان العرب میں ہے:

''رھب : خاف، أرھب واسترھب : أخافه'' (مختار ص ۲۲۷، لسان ۴۳۸/۲)۔

رھب کے معنی ڈرنا اور أرھب اور استرھب کے معنی ڈرانا ہیں۔ صاحب مفردات القرآن فرماتے ہیں:

"الرهبة والرهب ۔ مخافة مع تحرز واضطراب" رہبہ اور رہب کے معنی ایسے خوف کے ہیں جس میں احتیاط اور اضطراب شامل ہو (المفردات رص ۲۰۹)۔

جدید عربی لغت الرائد (۱ر ۸۸) میں ہے:

"الإرهاب : رعب تحدثه أعمال عنف كالقتل والقاء المتفجرات أو التخريب"۔

"الإرهابي: من يلجأ إلى الإرهاب بالقتل أو إلقاء المتفجرات أو التخريب لإقامة سلطة أو تقويض أخرى"۔

دہشت گردی: تشدد کے اعمال جیسے تخریب کاری، بم اندازی اور قتل سے پیدا ہونے والا خوف ہے۔

دہشت گرد: کسی حکومت کے قیام یا کسی حکومت کے خاتمہ کے مقصد سے تخریب کاری، بم اندازی یا قتل کے ذریعہ دہشت پھیلانے میں مصروف شخص ہے۔

انسائکلو پیڈیا آف برٹانیکا میں دہشت گردی کی یہ تعریف کی گئی ہے:

A Systemetic use of terror or unpredictable violence against governments, publics or individuals to attain a political objective.

"کسی سیاسی مقصد کے حصول کے لئے حکومتوں، عوام یا افراد کے خلاف دہشت یا غیر متوقع تشدد کا منظم استعمال کرنا ہے"۔

عربی لغت "الرائد" میں إرهاب اور إرهابيون کا جو مفہوم بیان کیا گیا ہے اور انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا میں دہشت گردی کی جو تعریف کی گئی ہے وہ اس زمانہ میں رائج دہشت گردی کے حقیقی مفہوم کی ادائیگی سے قاصر ہے۔ کیونکہ اس میں اس سلسلے کی بعض اہم چیزیں ذکر نہیں کی گئی ہیں۔

دہشت گردی کا حقیقی مفہوم کسی خاص سیاسی مقصد کے پیش نظر قتل و غارت گری کرنا اور فتنہ وفساد پیدا کرنا ہے جس سے کسی خاص شخص یا کسی خاص جماعت یا کسی خاص طبقہ کو شدید خوف وہراس میں مبتلا کیا جائے۔ یہ خوف وخطرہ عقیدہ و دین کے تعلق سے بھی ہوسکتا ہے، جان و مال کے تعلق سے بھی اور عزت وآبرو یا ملک ووطن کے تعلق سے بھی۔ خواہ یہ عمل انفرادی طور سے انجام دیا جائے یا اجتماعی طور سے۔ یعنی اس کے انجام دینے والے کچھ افراد ہوں یا پوری حکومت اس میں ملوث ہو۔ یہ سب دہشت گردی ہے۔

رابطہ عالم اسلامی کی جانب سے دہشت گردی کی جو تعریف کی گئی ہے اور بہت حد تک صحیح معلوم ہوتی ہے، وہ درج ذیل ہے:

"الإرهاب: هو العدوان الذى يمارسه أفراد أو جماعات أو دول بغيا على الإنسان دينه ودمه وعقله و ماله و عرضه، ويشمل صنوف التخويف والأذى والتهديد والقتل بغير حق و مايتصل بصور الحرابة وإخافة السبيل وقطع الطريق وكل فعل من أفعال العنف أو التهديد يقع تنفيذاً لمشروع إجرامي فردي أو جماعي ويهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس أو ترويعهم بإيذائهم أو تعريض حياتهم أو حريتهم أو أمنهم أو أحوالهم للخطر، ومن صنوفه إلحاق الضرر بالبيئة أو بأحد المرافق والأملاك العامة أو الخاصة أو تعريض أحد الموارد الوطنية أو الطبيعية للخطر فكل هذا من صور الفساد فى الأرض التى نهى الله سبحانه و تعالى المسلمين عنها" (العالم الاسلامی، شمارہ:۱۷۶۱)۔

(دہشت گردی ظلم وستم کی ایسی کارروائی ہے جس کو کسی انسان کے دین، جان، عقل، مال اور عزت وآبرو پر حملہ کرنے کے لئے افراد یا جماعتیں یا حکومتیں انجام دیتی ہیں۔ یہ کارروائی خوفزدہ کرنے، تکلیف پہنچانے، دھمکی، ناحق قتل، خونریزی، راہ کو پرخطر بنانے اور رہزنی جیسی

صورتوں کو شامل ہے۔ اس میں تشدد اور دھمکی کے وہ تمام افعال داخل ہیں جو کسی فرد یا جماعت کے مجرمانہ منصوبہ کو پورا کرنے کے لئے انجام دیئے جاتے ہیں۔ اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ لوگوں کے درمیان خوفناک ماحول پیدا کردیا جائے، ایذارسانی کے ذریعہ ان کو خوف و اندیشہ میں مبتلا کردیا جائے یا ان کی زندگی، آزادی، سلامتی اور ان کے حالات کو خطرے سے دوچار کردیا جائے۔ دہشت گردی کی مختلف قسموں میں سے یہ بھی ہے کہ فضا کو خراب کردیا جائے، پبلک یا پرائیوٹ منفعت کی چیزوں یا املاک میں سے کسی کو برباد کردیا جائے یا ملکی اور قدرتی وسائل کو خطرے سے دوچار کردیا جائے۔ یہ تمام افعال زمین میں فساد پیدا کرنے کی مختلف صورتیں ہیں جن سے اللہ تعالی نے مسلمانوں کو منع فرمایا ہے)۔

اس سے یہ بات اچھی طرح ثابت ہوجاتی ہے کہ دہشت گردی فساد فی الارض کی ہی ایک بدترین صورت ہے۔ چونکہ اللہ تعالی نے زمین میں فتنہ وفساد پھیلانے سے سختی سے منع فرمایا ہے اور اس پر سخت سزا متعین فرمائی ہے اس لئے دہشت گردی جو حقیقت میں فساد فی الارض ہی ہے قطعاً غیر اسلامی فعل ہے۔ یہ اسلامی قانون کے اعتبار سے حرام اور سخت ترین سزا کی مستوجب ہے۔ قرآن کریم کی متعدد آیات سے اس کی حرمت اور اس پر سخت ترین سزا کا ثبوت ملتا ہے۔ چند آیات پیش ہیں:

۱-"إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلک لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم"(سورۂ مائدہ: ۳۳)۔

(یہی سزا ہے ان لوگوں کی جو اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور زمین میں فساد برپا کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ ان کو قتل کردیا جائے یا ان کو سولی دے دی جائے یا ان کے ہاتھ پاؤں مخالف جانب سے کاٹ دیئے جائیں یا ان کو زمین سے دور کردیا جائے، یہ ان کے لئے دنیا

میں رسوائی ہے اور آخرت میں ان کے لئے عذاب عظیم ہے)۔

اس آیت کریمہ میں محاربہ اور فساد فی الارض کی سزا متعین کی گئی ہے۔ محاربہ حرب (جنگ) سے مشتق ہے اور سلم (امن و سلامتی) کے بالمقابل استعمال ہوتا ہے۔ اس لئے محاربہ کے معنی ہوئے بدامنی پھیلانا اور سلامتی کو ختم کرنا۔ یہ سزا ان لوگوں کے لئے مقرر کی گئی ہے جو اپنی پوری طاقت وقوت سے حملہ آور ہو کر امن عامہ کو برباد کریں، حکومت کے قوانین کی علانیہ خلاف ورزی کریں اور عوام کے جان و مال و آبرو پر دست درازی کریں۔ ان کی دو سزا متعین کی گئی ہے: ایک اخروی اور دوسری دنیوی۔ اخروی سزا کو عذاب عظیم سے تعبیر کیا گیا ہے اور دنیوی سزا کے چار طریقے بتائے گئے ہیں:

۱-قتل: یعنی ان فسادیوں کو قتل کر دیا جائے، ۲-سولی: ان کو سولی پر چڑھا دیا جائے، ۳-ان کے ہاتھ پاؤں مختلف جانب سے کاٹ دیئے جائیں، ۴-ان کو قید کر دیا جائے۔ ان چاروں طریقوں میں سے کسی ایک پر عمل کرنے کا حکومت کو اختیار ہے۔ غرض شریعت اسلامی میں فساد فی الارض کی اتنی سخت سزا مقرر کی گئی ہے۔ اور چونکہ دہشت گردی اسی فساد فی الارض کی ہی ایک قسم ہے اس لئے اس کی بھی یہی سزا ہوگی۔

۲-"ولا تبغ الفساد فی الأرض إن الله لا یحب المفسدین" (سورۂ قصص:۷۷)۔

(اور زمین میں فساد برپا نہ کرو، بلاشبہ اللہ تعالی فساد پھیلانے والوں کو پسند نہیں فرماتا ہے)۔

۳-"ولا تفسدوا فی الأرض بعد إصلاحها" (سورۂ اعراف:۵۶)۔

(زمین میں فساد نہ پھیلاؤ اس کی اصلاح کے بعد)۔

۴-"إنما السبیل علی الذین یظلمون الناس ویبغون فی الأرض بغیر

الحق أولئک لھم عذاب ألیم"(سورۂ شوریٰ:۴۲)۔

(ملامت ان ہی پر ہے جولوگوں پر ظلم کرتے ہیں اور زمین میں ناحق فساد برپا کرتے ہیں، یہی لوگ ہیں جن کے لئے دردناک عذاب ہے)۔

۵-"واذا تولی سعی فی الأرض لیفسد فیھا ویھلک الحرث والنسل واللہ لا یحب الفساد" (سورۂ بقرہ:۲۰۶)۔

(اور جب وہ پیچھے جاتا ہے تو پوری کوشش کرتا ہے کہ زمین میں فساد برپا کردے اور کھیتوں اور نسلوں کو تباہ کردے اور اللہ تعالیٰ فساد کو پسند نہیں کرتا)۔

درج بالا چاروں آیات میں تمام قسم کی فساد انگیزی سے روکا جارہا ہے۔ جس میں قتل وغارت گری، اموال کالوٹ کھسوٹ، عزت وآبرو کی پامالی، مکانات اور دکانوں کو آگ لگادینا، باغوں کو اکھاڑ دینا، کھیتی کو تباہ کردینا، کارخانوں کو برباد کردینا اور ہر قسم کی تخریبی کارروائی شامل ہے جس سے ملک کی معاشی واقتصادی خوشحالی متاثر ہو۔ دہشت گردی میں یہی سب چیزیں نشانہ بنتی ہیں اور ان سب چیزوں کا نقصان ہوتا ہے۔

ان سب آیات سے دہشت گردی کے حرام ہونے اور اسلامی تعلیمات کے خلاف ہونے کا مکمل ثبوت مل جاتا ہے۔ اس لئے کسی فرد یا جماعت یا حکومت کے لئے یہ قطعی جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے ذاتی مفاد کے حصول کے لئے دہشت گردی کو اپنا طریقہ کار بنائے، اس کے ذریعہ کسی بے گناہ طبقہ یا عوام اور رعایا کو شدید جانی ومالی تکلیف واذیت میں مبتلا کرے، اس کی عزت وآبرو کو پامال کرے اور دین وعقیدہ اور وطن کے بارے میں اس کے دل میں خوف وخدشہ پیدا کرے۔

۲- کسی حکومت کا اپنی رعایا میں سے کسی خاص طبقہ کے ساتھ امتیازی سلوک روا رکھنا،

اس کی جان و مال کی حفاظت نہ کرنا، بلکہ جان و مال کی تباہی کی کوشش کرنا، ایسے حالات پیدا کردینا جس سے اس طبقہ کی نسل کشی ہوتی رہے۔ معاشی، نسلی، دینی ہر اعتبار سے اس کا استحصال کرنا یہ بھی دہشت گردی ہے اور یہ ریاستی دہشت گردی ہے۔ یہ انفرادی دہشت گردی سے زیادہ سنگین اور زیادہ خراب نتائج کی حامل ہوتی ہے۔ اسی ظلم وستم اور ناانصافی کے نتیجہ میں انفرادی دہشت گردی جنم لیتی ہے۔ اور پھر وہ سلسلہ چل پڑتا ہے جو پورے ملک اور اس کے نظام کے لئے تباہی و بربادی کا سبب بن جاتا ہے۔

یہ فطری بات ہے کہ جب ملک کے تمام طبقوں کے ساتھ انصاف ومساوات کا سلوک کیا جائے اور ان کو ان کے حقوق دے دیئے جائیں لیکن کسی ایک طبقہ کے ساتھ شدید ظلم وستم کا سلوک روا رکھا جائے اور ان کے حقوق غصب کر لئے جائیں تو وہ طبقہ یقیناً کچھ عرصہ کے بعد اپنے حق کے لئے اٹھ کھڑا ہوگا اور پہلے تو مناسب انداز میں اپنے حقوق کا مطالبہ کرے گا لیکن جب اس کو اس میں ناکامی ہوگی تو وہ مایوس ہوکر دہشت گردی کی طرف متوجہ ہو جائے گا۔

اس وقت دنیا میں جہاں جہاں دہشت گردی کی تباہی نظر آتی ہے ان میں سے اکثر جگہوں میں اس کی اصل وجہ یہی سرکاری دہشت گردی ہے۔ اس کی وجہ سے سماجی و معاشی ناانصافی اور ظلم وستم سے عاجز آ کر کوئی ایک طبقہ اپنے حقوق کے تحفظ کے لئے اپنے اور دوسروں کے جان و مال کو بے دریغ ضائع و برباد کر رہا ہے۔ اور یہ کوئی آج کی نئی بات نہیں ہے بلکہ قبل سے ایسا ہوتا آ رہا ہے اس کی مثالیں بے شمار ہیں۔ اس کی چند مثالیں یہ ہیں:

۱- سویت یونین کے قیام کے بعد وہاں کی جابر حکومتوں نے اپنے عوام خصوصاً مسلم عوام کے ساتھ جو ظالمانہ سلوک کیا اور ملکی حصار میں قید کر کے دنیا سے ان کا تعلق ختم کر دیا جس کے نتیجہ میں لاکھوں افراد اپنی جانوں سے ہاتھ دھو بیٹھے۔ آخر سویت یونین کے زوال کے بعد اس حصار سے عوام کو نجات ملی۔ متعدد ممالک آزاد ہوئے اور دنیا سے ان کا تعلق قائم ہوا۔ یہ اسی

ریاستی دہشت گردی کا ایک مکمل نمونہ ہے۔

۲-چیچنیا میں روسی حکومت نے جس طرح چیچنیائی مسلمانوں کے ساتھ ظلم وستم کا بازار گرم کر رکھا ہے۔ ان کی حقوق تلفی ہو رہی ہے۔ منظم طور سے ان کی نسل کشی کی جا رہی ہے۔ ان کو مکمل طور سے مذہبی آزادی حاصل نہیں ہے۔ یہ بھی سرکاری دہشت گردی کی نمایاں مثال ہے۔ جس کے نتیجہ میں وہاں کی عوام نے علم بغاوت بلند کر رکھا ہے۔ حکومت اور عوام میں شدید مزاحمت جاری ہے۔

۳-مسلمانوں، یہودیوں اور عیسائیوں کی مقدس سرزمین فسلطین میں جس طرح امریکہ اور برطانیہ کے اشارے اور ان کی خفیہ کوششوں سے مسلمانوں کی حکومت کو ختم کر کے ایک سخت متعصب یہودی وصہیونی حکومت قائم کر دی گئی اور وہاں کے مسلمانوں پر عرصہ حیات تنگ کر دیا گیا ہے۔ روزانہ مسلمانوں کا قتل ہو رہا ہے۔ یہ بھی سرکاری دہشت گردی کی ایک مکمل مثال ہے۔ اس کے ردعمل میں وہاں کے رہنے والے اصل باشندوں نے سرکاری دہشت گردی کا جواب جماعتی دہشت گردی سے دینا شروع کر دیا ہے۔

۳- کسی طبقہ کے ساتھ ہونے والی ناانصافی اور ظلم وستم کی مختلف صورتیں ہوسکتی ہیں جن کی وجہ سے ان کے ردعمل اور احتجاج کے حکم میں بھی فرق ہوگا۔ اس کی کچھ تفصیل درج ذیل ہے:

۱-اگر ناانصافی اور حق تلفی اس طرح ہو رہی ہے کہ زندگی کی بعض ایسی سہولیات سے ان کو محروم کیا جا رہا ہے جس سے معاشرہ کے دوسرے افراد فیضیاب ہو رہے ہیں۔ مثلاً ملازمت میں تعصب برتنا، معاشی استحصال کرنا، زیادہ ٹیکس لگا دینا، بجلی پانی سے محروم کر دینا وغیرہ تو ایسی صورت میں قانون کے دائرے میں رہتے ہوئے احتجاج کرنا جائز ہے۔

فقہ کا مشہور قاعدہ ہے۔ "الضرر یزال" یعنی لاحق ہونے والے ضرر اور تکلیف

ومشقت کو دور کیا جائے گا۔

۲-اگر ناانصافی وحقوق سلبی کا تعلق جان ومال اور عزت وآبرو سے ہے تو ایسی صورت میں احتجاج کرنا اور اپنے حقوق کے لئے لڑنا واجب ہے۔ کیونکہ انسان پر اپنی جان و مال اور عزت وآبرو کی حفاظت کرنا واجب ہے۔ اور ان کی حفاظت میں جو جان دے دے اس کو شریعت نے شہید کا درجہ دیا ہے۔

"فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم" (بقرہ: ۱۹۴)۔

(جو تم پر زیادتی کرے تم اس پر زیادتی کرو اسی قدر جتنی زیادتی اس نے تم پر کی ہے)۔

"عن سعید بن زید قال قال رسول الله ﷺ: من قتل دون ماله فهو شهید، ومن قتل دون أهله فهو شهید، ومن قتل دون دینه فهو شهید، ومن قتل دون دمه فهو شهید" (نسائی کتاب المحاربۃ ۲/ ۱۷۲)۔

(حضرت سعید بن زیدؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جو اپنے مال کی حفاظت کرتے ہوئے قتل ہو جائے وہ شہید ہے۔ جو اپنے اہل وعیال کی حفاظت کرتے ہوئے ہلاک ہو جائے وہ شہید ہے۔ جو اپنے دین کی حفاظت کرتے ہوئے ختم ہو جائے وہ شہید ہے۔ جو اپنی جان کی حفاظت کرتے ہوئے قتل ہو جائے وہ شہید ہے)۔

۳-اگر ناانصافی اور ظلم وستم کا تعلق دین اور مذہب سے ہے کہ اسلامی احکام کی ادائیگی میں رکاوٹ ڈالی جارہی ہے دین وشریعت پر حملہ کیا جارہا ہے، مساجد وعبادت گاہیں توڑی جارہی ہیں، اسلامی تعلیمات پر عمل دشوار بنایا جارہا ہے تو اس کے خلاف احتجاج کرنا اور اس کے دفاع میں اٹھ کھڑا ہونا شریعت میں فرض کا درجہ رکھتا ہے۔ خواہ اس کے لئے حکومت وقت سے نبرد آزمائی ہی کیوں نہ کرنی پڑے۔

"أذن للذین یقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله علی نصرهم لقدیر، الذین

أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوى عزيز" (سورۂ حج: ۳۹، ۴۰)۔

(جن لوگوں سے جنگ کی جارہی ہے ان کو (جہاد کی) اجازت دے دی گئی اس بنا پر کہ ان پر ظلم کیا گیا ہے، بلاشبہ اللہ تعالیٰ ان کی مدد پر قادر ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو اپنے گھروں سے ناحق نکالے گئے سوائے اس کے کہ وہ کہتے ہیں کہ ہمارا پروردگار اللہ ہے، اور اگر اللہ بچاؤ نہ کرتا لوگوں کا ایک دوسرے سے ٹکرا کر تو منہدم کردی جاتیں خانقاہیں، کنیسے، عبادت خانے اور مسجدیں جن میں اللہ تعالیٰ کا کثرت سے نام لیا جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ ضرور مدد فرمائے گا اس کی جو اس (کے دین) کی مدد کرے گا، بلاشبہ اللہ تعالیٰ قوت والا زورآور ہے)۔

"مالكم لا تقاتلون في سيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها" (سورۂ نساء: ۷۵)۔

(تم کو کیا ہوا کہ نہیں لڑتے اللہ کی راہ میں اور ان کے واسطے جو مغلوب ہیں مرد، عورتیں اور بچے، جو کہتے ہیں اے ہمارے رب ہمیں اس بستی سے نکال جس کے رہنے والے ظالم ہیں)۔

ان آیتوں میں جہاد کی فرضیت کا تذکرہ ہے۔ جہاد کی ایک وجہ یہ بیان کی گئی کہ ان لوگوں پر ظلم کیا گیا ہے اس لئے یہ لوگ جہاد کرکے بدلہ لیں گے۔ اور دوسری بات یہ بتائی گئی کہ قتال و جہاد کا حکم کوئی نیا نہیں ہے۔ انبیاء سابقین کے زمانے سے چل رہا ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ اس کے ذریعہ اہل حق کے ہاتھوں اہل باطل کو کمزور نہ کرتا تو یہ ساری عبادتگاہیں جو مختلف مذاہب کی ہیں باقی نہ رہتیں بلکہ اہل باطل کے ہاتھوں ڈھادی جاتیں۔ جہاد کے ذریعہ ہی اہل حق نے باطل پرستوں کے حملوں کا دفاع کیا اور دین اور اس کے شعائر باقی رہے۔ اس لئے جب دین وشریعت

پر حملہ ہوتو اس کا دفاع فرض ہو جاتا ہے۔

ایسا مظلوم طبقہ جو ظلم وستم کا نشانہ بنا ہوا ہے اور سیاسی معاشی، تہذیبی اور دینی ہر اعتبار سے اس کا استحصال کیا جا رہا ہے۔ اگر اپنے اوپر کئے جانے والے مظالم کے خلاف یہ مظلوم طبقہ اٹھ کھڑا ہوتا ہے اور احتجاج پر آمادہ ہو جاتا ہے تو یہ اس کا فطری حق ہے۔ اس کو دہشت گردی سے تعبیر کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ درج ذیل آیات کریمہ سے اس کی اجازت ملتی ہے:

"**والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون وجزاء سيئة سيئة مثلها**" (سورۂ شوریٰ/۴۰)۔

(اور وہ لوگ کہ جب ان پر زیادتی ہوتی ہے تو وہ بدلہ لیتے ہیں اور برائی کا بدلہ ویسی ہی برائی ہے)۔

"**وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين**" (سورۂ نحل/۱۲۶)۔

(اور اگر بدلہ لو تو اسی قدر بدلہ لو جس قدر تم کو تکلیف پہنچائی گئی ہے۔ اور اگر صبر کرو تو یہ بہتر ہے صبر کرنے والوں کے لئے)۔

ان دونوں آیات سے اپنے اوپر کئے گئے ظلم وستم کا بدلہ لینے اور اپنے حقوق کے مطالبہ کے لئے اٹھ کھڑے ہونے کی پوری اجازت ملتی ہے۔ اگر اس طرح کی زیادتیوں پر احتجاج نہ کیا جائے اور ظالم حکومت کے خلاف تحریک نہ چلائی جائے تو مظلوم طبقہ ظالم حکومت کی چیرہ دستیوں کا شکار ہو کر صفحہ ہستی سے ختم ہو جائے گا۔ اس لئے اپنے انسانی حقوق کے حصول کے لئے پوری طاقت وقوت سے جدوجہد کرنا دہشت گردی نہیں ہے۔ اس سلسلے میں حکومت وقت کے خلاف اس سے کچھ زیادتی ہو جاتی ہے تو یہ بھی غلط نہیں ہے۔ کیونکہ فقہاء کرام نے قاعدہ "الضرورات تبيح المحظورات" کے تحت یہ ذکر کیا ہے کہ اگر کسی شخص پر کوئی حملہ آور ہو اور

وہ مظلوم شخص اپنے دفاع میں اس سے مقابلہ کرے۔ اور اس مقابلہ میں حملہ آور کی موت ہو جاتی ہے تو اس پر کوئی الزام نہیں ہے، کیونکہ اس نے اپنی جان کی حفاظت کے لئے دفاع کیا ہے۔

"ودفع الصائل ولو أدى إلى قتله" (الاشباہ والنظائر)۔

(حملہ آور کو روکنے کی اجازت ہے اگرچہ نتیجہ اس کے قتل تک پہنچ جائے)۔

۴- مظلوم طبقہ کو ظالم گروہ یا ظالم حکومت سے بدلہ یا انتقام لیتے وقت اس بات کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ حقوق سلبی اور ظلم وتعدی کے ردعمل میں معصوم اور بے گناہ لوگوں کی جانوں اور ان کے اموال کو تباہ و برباد نہ کیا جائے اور نہ ان کو اپنے ظلم وستم کا نشانہ بنایا جائے کیونکہ اپنے سلب شدہ حقوق کی بازیافت اور اپنے اوپر ڈھائے جانے والے مظالم کی مدافعت کی شریعت نے اجازت دی ہے بلکہ یہ شریعت میں مطلوب بھی ہے لیکن بے گناہ لوگوں پر ظلم وتعدی کرنے سے سختی سے منع بھی کیا ہے۔ یہاں تک کہ جنگ میں عورتوں، بچوں اور ضعیف بوڑھوں کو قتل کرنے پر پابندی لگا دی ہے۔

"عن ابن عمرؓ قال: وجدت امرأة مقتولة في بعض مغازي رسول الله ﷺ فنهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء ولصبيان" (بخاری: کتاب الجہاد ۱/ ۴۲۳)۔

(حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے کسی غزوہ میں ایک مقتول عورت پائی گئی تو آپ ﷺ نے عورتوں اور بچوں کو قتل کرنے سے منع فرما دیا)۔

اسلامی فوج کو روانہ کرتے ہوئے رسول اللہ ﷺ نے جو نصیحت فرمائی اس میں یہ بھی فرمایا:

"لا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً ولا صغيراً ولا امرأة" (ابوداؤد: کتاب الجہاد؛ باب دعاء المشرکین ۱/ ۳۵۹)۔

(بے حد بوڑھے شخص کو قتل نہ کرو، نہ کسی بچہ کو نہ کسی چھوٹے کو اور نہ کسی عورت کو)۔

"عن رباح بن ربیع ؓ قال: کنا مع رسول اللہ ﷺ فی غزوۃ فرأی الناس مجتمعین علی شیء فبعث رجلاً فقال: انظر علی ما اجتمع ھؤلاء، فجاء فقال: علی امرأۃ قتیل، فقال: ما کانت ھذہ لتقاتل، قال: وعلی المقدمۃ خالد بن الولید رضی اللہ عنہ فبعث رجلاً فقال: قل لخالد: لا تقتلن امرأۃ ولا عسیفا" (ابوداؤد: کتاب الجہاد؛ باب فی قتل النساء ۲/۶)۔

(حضرت رباح بن ربیع ؓ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ ایک غزوہ میں ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تھے۔ آپ ﷺ نے لوگوں کو کسی چیز پر جمع دیکھا تو ایک شخص کو بھیجا کہ دیکھو یہ لوگ کس چیز پر بھیڑ لگائے ہوئے ہیں۔ انہوں نے آ کر کہا کہ ایک مقتول عورت پر بھیڑ لگی ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: وہ قتال میں شریک تو نہیں تھی۔ مقدمۃ الجیش پر حضرت خالد بن الولید ؓ تھے، آپ ﷺ نے ایک آدمی بھیج کر ان کو کہلایا کہ کسی عورت اور مزدور کو قتل نہ کرو)۔

امام محمد بن حسن شیبانی فرماتے ہیں:

"ولا ینبغی أن یقتل النساء من أھل الحرب ولا الصبیان ولا المجانین ولا الشیخ الفانی لقولہ تعالیٰ: وقاتلوا فی سبیل اللہ الذین یقاتلونکم (سورۃ بقرہ: ۱۹۰) وھؤلاء لا یقاتلون وحین استعظم رسول اللہ ﷺ قتل النساء أشار إلی ھذا بقولہ: ھاہ، ماکانت ھذہ تقاتل، أدرک خالداً وقل لہ: لا تقتلن ذریۃ ولا عسیفاً" (شرح السیر الکبیر ۴/۱۴۱۵)۔

(اہل حرب کی عورتوں، بچوں، مجنون اور بے حد بوڑھے کو قتل کرنا مناسب نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ اللہ کے راستہ میں ان لوگوں سے جنگ کرو جو تم سے جنگ کر رہے ہیں۔ اور یہ لوگ جنگ نہیں کر رہے ہیں اور جس وقت حضور ﷺ نے عورتوں کے قتل کو

بڑی غلطی قرار دی اس کی طرف اپنے اس قول سے اشارہ فرمایا: آہ! یہ تو جنگ نہیں کرتیں۔ خالد سے جا کر کہو کہ بچوں کو اور مزدور کو قتل نہ کریں)۔

۵- فقہ اسلامی کا مشہور مسئلہ ہے کہ جنگ میں کسی عورت کو، کسی بچہ کو، کسی از کار رفتہ بوڑھے کو، کسی اپاہج کو اور کسی نابینا کو قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ قتل کی اباحت لڑائی سے ہوتی ہے اور لڑائی ان لوگوں سے نہیں ہوسکتی۔ ہدایہ میں ہے:

"ولا يقتلوا امرأة ولا صبياً ولا شيخاً فانياً ولا مقعداً ولا أعمى لأن المبيح للقتل هو الحراب ولا يتحقق منهم" (ہدایہ: کتاب السیر ۲/ ۵۶۲)۔

دھشت گردی کی حقیقت

اوراسلام میں اس کا حل

محمد علی تسخیری، ایران
ترجمہ: حسیب الرحمٰن ندوی

اسلامی اورانسانی نقطہ نظر سے دہشت گردی کی تعریف پر ایک نظر:

پچھلے بیس سالوں میں دہشت گردی کے تعلق سے بہت سی تحقیقات منظر عام پر آئیں، بعض نے ان کی تعداد نو سو تک قرار دیا ہے، خصوصی میگزین و ماہنامے شائع ہوئے، بلکہ علمی مراکز و معاہد تک کا قیام وجود میں آیا، دہشت گردی سے لڑنے کے لئے طرح طرح کی اسٹریٹجی اور طریقہ کار پیش کئے گئے، دہشت گردی سے لڑنے کے لئے اتنی فوجوں کو تربیت دی گئی جن کی تعداد خود دہشت گردوں سے متجاوز ہے، بلکہ شاید دہشت گردی کے خلاف جنگ کے نام پر خود دہشت گردی کا ارتکاب کیا گیا، اس کینسر کے علاج کے لئے بے شمار سمینار اور کانفرنسیں منعقد کی گئیں (الارہاب الدولی: ڈاکٹر محمد عزیز شکری رص ۱۱)، لیکن حیرت انگیز بات یہ ہے کہ ان سب کے باوجود دہشت گردی کا مفہوم مبہم کا مبہم رہا، اس کے متعلق اٹھنے والے سوالات بلا جواب رہ گئے، گویا وہ خود امر مقصود ہے جو دہشت گردی کی مخالفت ومزاحمت کے دعویدار ان کو سخت ترین دہشت گردی کے ارتکاب وغرور وتکبر کے مظاہرے، قوموں کی نسل کشی، ان کے حقوق کی پامالی، ان کی دولت کے سرچشموں کی بربادی اوران کی عزت وآبرو سے کھلواڑ کرنے کا جواز فراہم کرتا ہے۔

محقق شمید نے دہشت گردی کی ۱۰۹ تعریفوں کا ذکر کیا ہے، اور پھر اس نے خود اس کی تعریف یوں کی ہے:

دہشت گردی کشمکش و تنازع کا ایک اسلوب ہے جس میں رمزی شکار تشدد کے فعال ہدف کے طور پر کام کرتے ہیں، یہ سرگرم و فعال شکار کی جماعت اپنی خصوصیات کے ساتھ کسی دوسرے گروپ یا جماعت کی خصوصیات میں اشتراک کا رشتہ رکھتی ہے جو اس کو قربانی کے لئے منتخب کرنے میں بنیاد و اساس کا کام کرتی ہے، سنجیدہ تشدد یا دھمکی کے استعمال سے اس جماعت یا طبقہ کے دوسرے افراد مستقل خوف و دہشت کی حالت میں رہتے ہیں، اور یہ جماعت جس کے افراد کے احساس امن کو بالقصد پارہ پارہ کیا جاتا ہے وہی اس مستقل خوف و دہشت کا ہدف بنتی ہے، جس کو تشدد کا نشانہ بنایا جاتا ہے اس کی قربانی کو اکثر مشاہدین کی نگاہ میں غیر طبیعی عمل سمجھا جاتا ہے، کبھی تو اس عمل میں قساوت و شدت کی وجہ سے، کبھی وقت کی نامناسبت کی وجہ سے (مثلاً امن وصلح کے زمانے میں) اور کبھی مکان کی نامناسبت کی وجہ سے (جیسے میدان جنگ کے علاوہ ہو)، یا روایتی جنگ میں رائج و مقبول قواعد کی عدم پابندی کی وجہ سے (الارہاب السیاسی، ص ۱-۲)۔ اسی طرح وہ اس کی طویل تعریف کرتا ہے جس کا کچھ بھی حاصل نہیں ہے۔

جبکہ جنکنیز نے دہشت گردی کی تعریف یہ کی ہے کہ: دہشت گردی وہ عمل ہے جسے برے اشخاص انجام دیتے ہیں۔

حالانکہ یہ عجیب و غریب تعریف ہے، اب کون اچھے برے اور خیر و شر کی تحدید کرے گا؟ کیا وہ وہی مغرور و متکبر طاقتور نہیں ہیں جو انسانیت کی قسمتوں سے کھیلتے ہیں جن میں سرفہرست آج امریکہ ہے؟

استاذ شریف بسیونی نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ:

دہشت گردی عالمی سطح پر ممنوع تشدد کے استعمال کا طریقہ ہے، جس پر اعتقادی و مذہبی

بواعث واسباب آمادہ کرتے ہیں اور جس کا مقصد متعین معاشرہ کے کسی معین طبقہ کے اندر رعب ودہشت کو پیدا کرنا ہوتا ہے، تاکہ کرسی تک پہنچا جا سکے، یا کسی مطالبہ یا ظلم کی دادرسی کا پروپگنڈا مقصود ہوتا ہے، قطع نظر اس سے کہ اس کے انجام دینے والے خود اپنے لئے کرتے ہیں یا کسی ملک کی نیابت میں (حول الارہاب الدولی رص ۱۶)۔

اگر چہ بسیونی ایک معروف قانون داں ہیں، اور ۱۹۸۸ء میں ویانا میں منعقد علاقائی ماہرین کے اجتماعات میں اس تعریف کو قبول بھی کیا گیا ہے، لیکن اس تعریف میں بعض قابل مؤاخذہ جھول ہیں جن میں سب سے اہم یہ ہے کہ اس میں انفرادی دہشت گردی پر ترکیز کی گئی ہے اور یہ تعریف جامع نہیں ہے۔

جناب شکری صاحب نے اس اصطلاح کی ملکی قوانین جیسے سوری اور فرانسیسی قوانین میں تطبیقات کا مطالعہ کیا ہے، اور اسی طرح بین الاقوامی قانون کی سطح پر اس کو دیکھا ہے تو ان کے خیال میں یہ تعریف نامکمل ہے (الارہاب الدولی، باب اول)۔

پانچویں اسلامی چوٹی کانفرنس کی قرارداد نمبر ۲۰ / ۵ س (ق أ) نے اقوام متحدہ کی نگرانی میں ایک بین الاقوامی کانفرنس کے انعقاد کی رائے کی تائید کی ہے، تاکہ بین الاقوامی دہشت گردی کے موضوع پر بحث کی جائے، اور اس کے اور قوموں کی اس مزاحمت کے درمیان فرق وتمیز کو واضح کیا جائے جو اپنے قومی مصالح اور اپنی زمین کی آزادی کے لئے کرتی ہیں، یہ کانفرنس جنیوا میں منعقد ہوئی اور اللہ تعالی نے اس میں شرکت کی توفیق عطا فرمائی، اس اجتماع میں مندرجہ ذیل اعتبارات کو ذہن میں رکھنا ہمارے لئے ضروری تھا:

سب سے پہلے اسلامی مصادر ومراجع کی مراجعت کرنا تاکہ بڑے انقلابی مقاصد کا استحضار ہو سکے، اور ان اصول ومبادی کی معرفت حاصل ہو جن کو اسلام اعمال ومقاصد کے انسانی ہونے کی بنیاد قرار دیتا ہے، اور پھر انہیں کو بنیاد بنا کر حالات ومسائل پر حکم لگایا جا سکے۔

دوسرے یہ کہ اس حقیقی وشفاف فطرت انسانی کا استقرار کیا جائے جو محدود و تنگ مفاد و مصلحت کے تقاضوں سے پاک ہو، تا کہ انسانی اصول و مبادی کو متعین کر کے بین الاقوامی پلیٹ فارم پر عمومی انسانی معیار کے طور پر پیش کیا جا سکے، تا کہ ہمارے مطالبہ کے نتائج بین الاقوامی سطح کے مختلف میدانوں پر محیط اور ایک عمومی فریم ورک کی تشکیل کے لائق اور مفید ہوں۔

تیسرے یہ کہ ان اسلامی اور انسانی اصول و مبادی سے ایک ایسی عمومی تعریف مستنبط کریں جو جامع بھی ہو اور مانع بھی، جامع ان تمام مفردات کا ہو جو دہشت گردی کے ضمن میں حقیقی ہیں، اور مانع ان تمام احوال و واقعات کے لئے ہو جو خود دہشت گردی کا سبب ہیں، اور اعلی اصول و مبادی انہیں دہشت گردی کے نام سے تعبیر کرنے کی اجازت نہیں دیتے۔

چوتھے یہ کہ ہمیں ان تمام واقعات کا جائزہ لینا ہے جو کہ قومی و بین الاقوامی سطح پر بطور دہشت گردی کے نمونے پیش کئے جاتے ہیں، تا کہ ان نتائج کی روشنی میں ان کی تحقیق وتمحیص کی جائے اور پھر بڑی دقت و دیدہ ریزی کے بعد اس پر مناسب حکم لگایا جا سکے، تا کہ کوئی التباس یا ابہام باقی نہ رہ جائے اور ہر عمل کو امن کی حقیقی صفت سے متصف کیا جا سکے۔

اس مقدمہ کی روشنی میں ہم اپنی بات کو چند نکات میں ملخص کریں گے:

پہلا نکتہ:

یہ کہنا زائد از ضرورت ہے کہ بین الاقوامی بلاک، یا ہر ملک یہاں تک کہ ہر جماعت کے کچھ دشمن اور مخالفین ہوتے ہیں، اور ان میں سے ہر ایک دوسرے کے خاتمہ کے لئے کوشاں رہتا ہے، جب کشمکش عروج پر ہوتی ہے تو ہر فریق دوسرے کو بدنام کرنے کی کوشش کرتا ہے، اور اس پر طرح طرح کی تہمت طرازیاں کرتا ہے جسے انارکی پسند، جرم پسند، قانون مخالف، باغی، غیر انسانی اور دہشت گردی وغیرہ جیسے القاب سے نوازتا ہے۔

بلکہ بسا اوقات ایک فریق اس قسم کے دعوے صرف اس لئے کرتا ہے کہ وہ دوسرے فریق کے حقوق سلب کرنے کے منصوبوں کی تنفیذ کر سکے۔ اور بہانہ اس تہمت کا یہ ہوتا ہے کہ وہ دشمنوں کے ساتھ ملے ہوئے ہیں اور قومی و وطنی مفاد کے خلاف کام کرتے ہیں۔

اس کام کو انجام دینے کے لئے ہر فریق اپنے بین الاقوامی اثر ورسوخ کو استعمال کرتا ہے تا کہ دوسری طاقتوں کو اپنی جانب کھینچ سکے یا تو عملی طور پر یا بین الاقوامی پلیٹ فارم اور اداروں کے ذریعہ اپنی تائید کی شکل میں، اس شکل میں مسئلہ ایک عمومی شکل اختیار کر لیتا ہے اور جیت ہوتی ہے دباؤ کی، اثر ورسوخ کی اور متاثر کردینے کی قدرت وصلاحیت کی، اور منطق سلیم کا استعمال نہیں ہوتا۔

یہیں سے احساسات کو متاثر کرنے کی کوشش کی جاتی ہے اور دہشت گردی مسترد جیسے نعروں کے تحت ان مفاد پرستانہ منصوبوں کی تنفیذ کے لئے جذبات کا ناجائز استعمال کیا جاتا ہے، اس لئے کہ دہشت گردی اگر اس کے اسباب واغراض سے قطع نظر کرلیں تو انسانی طور پر قابل مذمت عمل ہے، اور کوئی بھی سلیم الفطرت انسان انسان کی عزت وآبرو، آزادی وخودمختاری، امن وامان اور نوکری ومعاش کو خطرہ میں ڈالنے کو پسند نہیں کر سکتا، یہ ایک ایسا فطری احساس ہے جس میں کسی شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے۔

دوسرا نکتہ:

اگر ہم لفظ دہشت گردی کے لفظی مدلول کا تتبع کرتے ہیں اور انسانی زندگی پر اس کے مدلولات کا جائزہ لیتے ہیں تو ایسا لگتا ہے کہ دہشت گردی مختلف سطحوں پر ہو سکتی ہے، دہشت گردی کی ایک قسم وہ ہے جو امن وسلامتی، عزت وآبرو اور جان ومال کو خطرہ میں ڈال دیتی ہے، ایک قسم تہذیبی وثقافتی دہشت گردی کی ہے جو انسانی تشخص کو تار تار کر دیتی ہے، اور ضیاع ولامقصودیت

کی طرف لے جاتی ہے، دوسری طرف میڈیائی دہشت گردی ہے جو آزاد اور صاف ستھری فضا میں انسان کے تنفس کی آزادی کو سلب کرلیتی ہے، اسی طرح ہم بہت سی دہشت گردیوں جیسے معاشی دہشت گردی، علمی دہشت گردی، سفارتی دہشت گردی اور فوجی دہشت گردی وغیرہ کا نام لے سکتے ہیں۔

دہشت گردی کے عمل کو انجام دینے والے کے لحاظ سے اس کی عملی تقسیم موجود ہے، اور اس تقسیم کو قابل اعتبار سمجھنا ضروری ہے، میری مراد اس سے دہشت گردی کی سرکاری اور غیرسرکاری تقسیم ہے، سرکاری دہشت گردی جو کہ زیادہ خطرناک دہشت گردی ہے، ہر اس عمل کو کہتے ہیں جس کی تائید کسی ایسے ادارے یا حکومت کی طرف سے ہو رہی ہو جس کو بین الاقوامی سطح پر تسلیم کرلیا گیا ہو، خواہ اس دہشت گردی کو انجام دینے والے اس ملک کی فوج ہو یا افراد ہوں، ہوسکتا ہے یہ دہشت گردی مذکورہ حکومت کے مفاد میں انجام دی جارہی ہو، اس کے مقابلے میں غیرسرکاری دہشت گردی آتی ہے۔

تیسرا نکتہ:

کسی بھی عمل یا سلوک میں ہم دو مؤثر عنصر پر ترکیز کرسکتے ہیں:

اول: کام کرنے والوں کے دواعی واسباب۔

دوم: خود اس عمل یا کام کی انسانوں کے نزدیک مقبولیت۔

یہ دونوں چیزیں لازم وملزوم نہیں ہیں، کبھی کام کرنے والے کے شخصی اسباب اس کی نگاہ میں انسانی ہوتے ہیں حالانکہ عمومی سطح پر ہوسکتا ہے وہ انسانی نہ سمجھے جاتے ہوں، اور کبھی اس کے برعکس بھی ہوتا ہے کہ عامل کا مقصد کوئی انسانیت پسندانہ نہیں ہوتا، اور شاید اس کی نگاہ وتصور میں وہ غیرانسانی ہی ہو لیکن عام نقطہ نظر سے وہ انسانی تصور کیا جاتا ہے۔

یہیں سے کام کے تعلق سے زاویہ ہائے نظر مختلف ہوجاتے ہیں اور اس پر حسن وقبح کا

حکم لگتا ہے (مسلم علماء اصول نے عقلی تحسین و تقبیح کے سلسلے میں بڑی قیمتی تحقیقات چھوڑی ہیں جن سے یہاں تعرض کی گنجائش نہیں ہے) جو یہاں بیان کرنا ضروری ہے وہ یہ ہے کہ ان دونوں عناصر میں سے کوئی ایک تنہا کسی عمل کو قابل قبول یا قابل ردقرار دینے کے لئے یا اس پر منفی یا مثبت حکم لگانے کے لئے کافی نہیں ہے بلکہ مطلوب کے حصول کے لئے دونوں عناصر میں مثبت ہونے کی ضمانت لازمی ہے۔

لہذا ہمیں اپنی اس بحث میں معروضیت کی ضمانت کے لئے اس معیار کا جاننا ضروری ہے جو کسی بھی عمل کو مقبول اور انسانی قرار دیتا ہے، اور یہ دو زاویہ نظر یعنی اسلامی اور عمومی بشری زاویہ ہائے نظر سے دیکھا جائے گا۔

اسلامی زاویہ نظر سے دیکھنے کے لئے ہمیں ان تمام بنیادوں، مفاہیم اور احکام کا مطالعہ کرنا ہوگا جو کسی بھی طرح دہشت گردی کے لغوی، لسانی معنوں سے تعلق رکھتے ہیں، تاکہ قابل مذمت دہشت گردی یعنی اسلامی اعتبار سے نا قابل قبول دہشت گردی بایں طور کہ وہ کمال انسانی کی اس راہ وطریقہ کے منافی ہو جس کو اللہ رب العزت نے نظریہ فطرت کے تحت بشریت کے لئے متعین کیا ہے اور وحی کے ذریعہ اس کی منصوبہ بندی کی ہے، ایک عمومی تعریف دی جا سکے۔

جب اسلامی تعلیمات کی طرف ہم رجوع کرتے ہیں تو اس میدان میں اسلام ہمیں بہت سا مواد فراہم کرتا ہے، ہمیں لگتا ہے کہ علماء اسلام نے موضوع سے مرتبط مختلف حالات پر بحثیں کی ہیں۔

اب دیکھئے: بغی کے احکام ہیں یعنی مسلح جماعت کا کسی قانونی اور انصاف پسند حکومت کے خلاف بغاوت، معاشرہ میں خوف و دہشت کا پھیلانا اور ایسے سیاسی اغراض و مقاصد کے حصول کی کوشش جو امت کی وحدت کو پارہ پارہ کردیتے ہوں۔

جنگ کے احکام اور اسکی اخلاقیات ہیں (دیکھئے: ہمارا مقالہ" أحکام الحرب والاسری ... بین الرحمۃ والمصلحۃ")۔

حرابہ کے احکام ہیں (حرابہ کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ شہر یا خارج شہر لوگوں کو مرد ہوں یا عورت، کمزور ہوں یا قوی، ڈرانے کے لئے خشکی میں ہو یا تری میں، دن کی روشنی میں ہو یا رات کی تاریکی میں ہتھیار اٹھانے کا نام حرابہ ہے) اور یہ تعریف اللہ کے اس قول سے مستنبط کی گئی ہے، "إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أوتقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم" (مائدہ/ ۳۳)۔

ملاحظہ کیا جاسکتا ہے کہ اس آیت نے موضوع اور ہدف دونوں کا ذکر کردیا ہے، اور وہ معاشرہ کے ساتھ جنگ اور زمین میں فساد کی برپائی ہے، اسی طرح اس آیت نے اس دردناک عذاب کا بھی ذکر کردیا ہے جو ان لوگوں کو ملے گا، یہ ساری چیزیں موضوع کے تعلق سے اسلام کے اہتمام پر دلالت کرتی ہیں۔

چوری اور قتل کے احکام بھی اسی ضمن میں آتے ہیں۔

اسی طرح اسلامی لٹریچر میں فتک (حملہ کرنا)، غیلہ (اچانک حملہ کرنا) اور ائتمار (سازش کرنا) کے قبیل کی اصطلاحات بھی ملتی ہیں جن کا تعلق اس لفظ سے ہے۔

اسی طرح دوسری نصوص آخری حد تک عہد و پیمان کے احترام کے تعلق سے ملتی ہیں کہ عہد و پیمان کی رعایت اس وقت تک واجب ہے جب تک فریق ثانی اس کی دفعات کا پابند ہے۔

مزید برآں اسلام کے اخلاقی نظام کے اپنے تقاضے ہیں، یہ ایسی چیزیں ہیں جن کا وضعی قوانین میں کوئی معنی نہیں، لیکن س نظام میں اپنی حقیقت و اصالت رکھتے ہیں، جھوٹ ایک بری چیز ہے اور کبائر کے درجہ تک پہنچ جاتی ہے، اسی طرح چغل خوری ہے، اس طرح ہم دیکھتے

ہیں کہ اسلام بڑی سنجیدگی کے ساتھ ہر قسم کی صحتمند انسانی آزادی کی حفاظت، فرد و معاشرہ کی عزت و آبرو، اس کی قوت اور اس کی خاندانی وحدتوں کے دفاع کے لئے کام کرتا ہے، اس پر ہونے والی کسی قسم کی زیادتی کو گناہ عظیم تصور کرتا ہے، اور اس پر اس قدر سخت ترین سزائیں دیتا ہے جو بعض حالات میں سزائے موت تک جا پہنچتی ہیں۔

اسلام شخصی ذمہ داری کا اصول پیش کرتا ہے اور معصوموں پر زیادتی کو بڑا جرم اعتبار کرتا ہے، وہ کمزوروں، مسکینوں اور بے سروسامانوں کی حفاظت پر بہت زور دیتا ہے، اور شاید انہیں کی حمایت و حفاظت کے لئے جہاد کو واجب قرار دیا ہے، قرآن کریم میں ہے: "وما لکم لا تقاتلون فی سبیل الله والمستضعفین من الرجال والنساء....." (نساء/۷۵)۔ مسلمانوں سے اسلام کا مطالبہ ہے کہ وہ مظلوم کا ساتھ دیں یہاں تک کہ اسے انصاف مل جائے۔

حضرت علیؑ اپنے دونوں لڑکوں کو وصیت فرماتے ہیں کہ تم دونوں ظالموں کے حریف اور مظلوموں کے مددگار رہنا۔ انہوں نے ہی فرمایا کہ ذلیل میری نگاہ میں بہت ہی عزیز و معزز ہے تا آنکہ میں اس کا حق دلوا دوں، اور طاقتور ہمارے نزدیک کمزور ہے تا آنکہ اس سے حق لے لوں۔

اور شاید قرآن کریم میں نعمت امن کا تذکرہ اللہ کے اس قول میں "و آمنھم من خوف" اس اہمیت کی سب سے بہترین دلیل ہے جو اسلام امن و امان کو دیتا ہے، ان چیزوں کو بیان کرنے کا یہاں موقع نہیں ہے، جو ہم کہنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ عامل کی نیت میں انسانیت کا وجود اور اس کی مقبولیت عام کے تعیین کا اولین معیار دین ہے۔

ہم دوسرے پہلو یعنی اس کے عام انسانی پہلو کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور اس مقام پر ہم اصولوں کو قبول کر سکتے ہیں جن کا اعتبار تمام بشریت نے کیا ہے، جس میں اس کے سرکاری محکمے، قومی تنظیمیں، اور اس کے حس و وجدان سبھی شامل ہیں، ان کو ہم عامل کی نیت میں انسانیت یا

غیر انسانیت اور اس کے قبول عام یا عدم مقبولیت کی تحدید کے لئے دوسرا معیار تصور کرتے ہیں گرچہ ہمارا خیال ہے کہ یہ دونوں معیار اکثر اوقات ایک دوسرے سے پیوست رہتے ہیں۔

اس بات کو ایک مثال کے ذریعہ سمجھانے کے لئے ہمیں یہ دیکھنا چاہئے کہ آج تمام لوگ اس بات پر متفق ہیں کہ مندرجہ ذیل امور میں عدم انسانیت کی صفت پائی جاتی ہے، مثال کے طور پر:

فحش کاری اور خاندانی روابط کا خاتمہ۔

منشیات اور عقلیت پسند شخصیت و تشخص کا خاتمہ۔

سامراج اور قوموں کی ذلت اور ان کی دولتوں کی لوٹ مار۔

عنصریت اور انسانی اخوت کا خاتمہ۔

معترف حقوق کی پامالی اور بدعہدی۔

آباد علاقوں پر بمباری، کیمیکل، بایولوجیکل اور ایٹم بم وغیرہ کا استعمال، شہری ہوابازی، ریلوے لائن، سیاحتی اور تجارتی جہازوں پر حملہ اور اس قسم کے دوسرے اعمال جو جنگ میں ساری انسانیت کے نزدیک قابل مذمت ہیں۔

یہ مثالیں ایسی ہیں جن کے انسان دشمن ہونے میں کسی دو شخص کو اختلاف نہیں ہوسکتا، لہذا یہ اور اس قسم کی دوسری چیزیں ہماری اس تعریف میں مقبول معیار کا کام کریں گی، اسی طرح کوئی بھی عمل جو ان کے خاتمے اور ان کی مزاحمت کے لئے انجام پائے گا وہ انسانی عمل تصور کیا جائے گا، اگر دوسری انسانی قدروں کی پامالی نہ ہورہی ہو تو اس عمل کے ساتھ ہاتھ ملانا چاہئے۔

چوتھا نکتہ:

دہشت گردی کی اختیار کردہ تعریف:

گذشتہ مباحث کے بعد ہم اس مقام پر ہیں کہ قابل مذمت دہشت گردانہ عمل کی ایک جامع تعریف پیش کرسکیں، اس پر متفق ہوں اور اس کی بنیاد پر اپنا موقف اختیار کریں۔

مجوزہ تعریف پیش کرنے سے پہلے ہم یہ یاد کرادیں کہ اس تعریف میں مندرجہ ذیل عناصر کی رعایت ہمارے لئے ضروری ہے:

۱-سراسیمگی پھیلانا اور امن کی تمام مختلف قسموں کو پارہ پارہ کردینا۔

۲-غیر انسانی نیت اور غیر انسانی حقیقی سبب۔

۳-کام کی نوعیت اور اس کے مقصد کی عمومی عدم مقبولیت۔

۴-وسیلہ ومقصد کی ہم آہنگی۔

اس لئے ہماری تعریف اس طرح ہونی چاہئے کہ:

دهشت گردی:

ہر وہ عمل ہے جو مقصد اور وسیلہ دونوں اعتبار سے انسانی ودینی اقدار کے منافی ہو، اور امن کی کسی بھی قسم کے لئے خطرہ بن سکتا ہو۔

اس کی مزید وضاحت کے لئے مندرجہ ذیل نکتوں کو بیان کرتے ہیں:

۱-بین الاقوامی کے بجائے ہم نے بشری وانسانی کی اصطلاح استعمال کی ہے تاکہ عام انسانی فیصلہ کو یقینی بنانے کے لئے رسمی وغیر رسمی دونوں اجماع حاصل کرسکیں۔

۲-وسیلہ وہدف دونوں عناصر کا لحاظ رکھا ہے۔

۳-ارہاب کی قسموں کی طرف (کسی بھی قسم کے امن) کے لفظ سے اشارہ کیا ہے۔

۴-دینی وانسانی دونوں معیاروں کو ساتھ ساتھ ذکر کیا ہے، تاکہ سب سے پہلے ہم اپنے

ایمان سے ہم آہنگ ہوں، پھر اس قیاس ومعیار کو عام کریں۔

۵- اس طرح یہ بھی ملحوظ رہے کہ کسی بھی عمل تشدد کا ہونا دہشت گردی کی مصداقیت کے لئے شرط نہیں ہے۔

اس تعریف کی روشنی میں ہم ان صفات کی تحقیق کرسکتے ہیں جو اس یا اُس عمل پر منطبق کی جاتی ہیں، اور اس بات کو یقینی بناسکتے ہیں کہ اس صفت کا اطلاق درست نہیں ہوگا:

الف- قومی مزاحمتی سرگرمیوں پر جو صرف سامراج، غاصبین اور زبردستی قبضہ کر بیٹھنے والوں کے خلاف کی جاتی ہیں۔

ب- ہتھیار وقوت کے ذریعہ تھوپی گئی جماعت کی مزاحمت پر۔

ج- آمرانہ حکومتوں اور آمریت کی تمام قسموں کو رد کرنے اور اس کے اداروں پر ضربیں لگانے پر۔

د- نسلی امتیازات کی مزاحمت اور اس کے قلعوں کے انہدام پر۔

ھ- کسی بھی قسم کی زیادتی کے بالمثل جواب پر اگر دوسرا چارہ کار نہ ہو۔

اس طرح اس کا انطباق اس کسی بھی ڈیموکریٹک عمل پر نہیں ہوگا جس کے ساتھ دہشت گردی شامل نہ ہو، خواہ اس کا مقصد انسانی نہ ہو۔

اسی طرح اس کا انطباق اس انفرادی تخریب کاری پر بھی نہیں ہوگا جس سے کوئی اجتماعی تاثیر مرتب نہ ہوتی ہو۔

یہ اور اس قسم کے اعمال اگرچہ کسی جہت سے قابل مذمت ہوسکتے ہیں لیکن اتنی بات تو یقینی ہے کہ وہ دہشت گردانہ اعمال نہیں ہوں گے۔

جبکہ اس کی تعریف کا اطلاق ہوگا:

الف- بری، بحری اور فضائی ہر قسم کی رہزنی کے اعمال پر۔

ب-تمام سامراجی کارروائیوں بشمول جنگ اور فوجی حملوں پر۔

ج-قوموں کے خلاف تمام مستبدانہ کارروائیوں اور آمریت پسندی کی قسم کی حمایت چہ جائیکہ قوموں پر اس کے تھوپنے پر۔

د-ان تمام عسکری وفوجی اسالیب پر جو انسانی عرف کے خلاف ہیں، جیسے کیمیکل، ایٹمی اور بایولوجیکل ہتھیاروں کا استعمال، آبادعلاقوں پر بمباری، گھروں کو اڑانا اور امن پسند شہریوں کو دربدر کرنا وغیرہ۔

ھ-جغرافیائی، ثقافتی اور میڈیائی ماحول کو ملوث کرنے پر، اور غالباً فکری دہشت گردی تو سب سے زیادہ خطرناک قسم کی دہشت گردی ہے۔

و-ہر اس عمل پر جو قومی یا بین الاقوامی معاشیات کو متزلزل کرتا ہو، غریبوں اور محروموں کو نقصان پہنچاتا ہو، اقتصادی واجتماعی تفاوت وفرق کی جڑیں مضبوط کرتا ہو، اور قوموں کو قرضوں کی بیڑیوں میں جکڑ دیتا ہو۔

ز-ہر اس سازشی عمل پر جو قدموں کی آزادی وخودمختاری کے ارادوں کا گلا گھونٹ دیتا ہو، اور ان پر ناپاک تحالف تھوپ دیتا ہو۔

اسی طرح تعریف مذکور کی مدلولات کی مثالیں پیش کر سکتے ہیں۔

پانچواں نکتہ:

گرچہ دہشت گردی کے خلاف اور اس کی مزاحمت کے لئے بہت سی کانفرنسیں منعقد کی گئیں، اور بہت سی کوششیں کی گئیں، لیکن اکثر وبیشتر جن امور کی وجہ سے وہ ناکام ہوئی ہیں ان میں سے یہ ہیں کہ:

یہ کوششیں انسانی بنیادوں اور بین الاقوامی سطح پر نہیں ہوئی ہیں، بلکہ سب سے پہلے

انہوں نے محدود مقاصد کے حصول کو اپنا ہدف بنایا۔

ان کوششوں میں ان حالات وظروف کا علاج نہیں ڈھونڈا گیا جو دہشت گردی کو وجود میں لاتے ہیں اور نہ اس کے حقیقی علل واسباب کو تلاش کیا گیا، پرلطف بات یہ ہے کہ امریکہ جو کہ خود بین الاقوامی دہشت گردی کا جنم داتا ہے اور جس نے قوموں کو ستانے اور ان پر قابض ہوجانے، آمریت پسند نظامہائے حکومت کی تائید وسرپرستی، زمینوں وملکوں پر غاصبانہ قبضہ، آباد علاقوں پر ظلم وزیادتی کا سرچشمہ ہے، وہی امریکہ دہشت گردی مخالف کانفرنسیں وسمینار کروا رہا ہے، اور اس کے نزدیک دہشت گردی سے مراد ہر وہ عمل ہے جو امریکا کے متکبرانہ مصلحتوں اور مفاد کے خلاف ہے۔

اس لئے آج جو ہم دیکھ رہے ہیں وہ یہ ہے کہ بڑی طاقتیں قوت وجبر کے ذریعہ یا پروپگنڈہ ومیڈیا کے ذریعہ دہشت گردی کی خودساختہ تعریف ومفہوم کو ملکوں اور قوموں پر تھوپ رہی ہیں، دہشت گردی کی یہ ایسی تعریف ہے جو بڑی طاقتوں اور ان کے مفاد ومصالح کے پیش نظر کاٹ چھانٹ کر وضع کی گئی ہے، اور پھر ان طاقتوں نے خود ہی یہ حق بھی حاصل کرلیا ہے کہ اپنی فہم کو عملی طور پر ساری دنیا میں نافذ کردیں، گویا کہ ساری زمین ان کی ملکیت ہے، پتہ نہیں انہیں یہ دونوں حق کس نے دے دیا؟ کہ اپنی وضع کردہ تعریف کو دوسروں پر تھوپ دیں، اور اپنی فہم کو سبھوں پر منطبق کردیں، بلکہ یہ بڑی طاقتیں بیک وقت مدعی، قاضی اور منفذ (تنفیذی اداروں) کا رول ادا کرنے لگی ہیں، اور اس میں اقوام متحدہ اور دوسرے عالمی محکموں واداروں کو بھی نظر انداز کرجاتی ہیں۔

گیارہ ستمبر کے واقعات اور امت مسلمہ کے خلاف یورش:

کسی بھی عاقل یا دین دار کو یہ کہنے میں ہرگز تردد نہ ہوگا کہ ۱۱ر ستمبر کے واقعات قابل

مذمت اور دہشت گردانہ عمل تھے، اور اس سے انسانیت کو بہت بڑے نقصان اور خسارے کا سامنا کرنا پڑا ہے، اس نے ایک بڑی طاقت کو اپنے جہنمی اور آمرانہ منصوبہ کی تکمیل کا موقع فراہم کر دیا، جس نے ساری انسانی قدروں، اور بین الاقوامی معاہدوں کو اپنے پاؤں تلے روند ڈالا، تا کہ ساری دنیا پر اپنی بالادستی قائم کر سکے، بلکہ اس نے تو اس زیادتی کے لئے ایک فلسفہ بھی گڑھ لیا اور اسے اخلاقی قرار دیا۔

اس طرح ہمارے سامنے وہ امریکی اسٹریٹجی آ گئی جو نویں دہائی میں ایک طرف مکمل اسلام کے ظہور اور دوسری طرف روسی اتحاد کے خاتمہ کے بعد وضع کی گئی تھی، جس نے جدید عالمی نظام کی تنہا قیادت کے ساتھ مسلح اسلام یا سیاسی اسلام نامی وہم سے جنگ کو اپنے بڑے مقاصد میں رکھا گیا، ہاں ہم نے اس اسٹریٹجی کو اور اس کی تیز رفتاری کو خاص طور پر امت اسلامیہ کے خلاف یقینی طور پر دیکھ لیا ہے، اس میں ایک دوررس منصوبہ کی تاکید تھی جس کے بعض پہلوؤں کی طرف ہم ذیل میں اشارہ کرتے ہیں:

اول: اسلامی تہذیب کی قدروں اور اس کے مفاہیم میں تشکیک پیدا کی گئی، اس کی بہت سی مثالیں ہیں جو مغرب ہمارے سامنے لایا ہے، جیسے کہ ایک اطالوی اہل کار کی زبانی مغربی تہذیب کی اسلامی تہذیب پر فضیلت کا بیان، صفات الٰہی کے تعلق سے مسیحی عقیدہ کی اسلامی عقیدہ پر ترجیح وفضیلت، جہاد کے خلاف ہنگامہ، عورتوں کے حقوق سے متعلق اسلامی نقطہ نظر پر حملہ وغیرہ۔

دوم: اسلام اور جو کچھ بھی اسلامی ہو اس سے مغربی دشمنی اور کینہ پروری میں اضافہ، اسلامی مساجد ومراکز پر حملے، مسلم اقلیتوں پر تنگی، تہمت کی انگلیاں ان حکومتوں تک پر اٹھانا جو ان کو دوست سمجھتی ہیں، اور پھر یہاں تک کہ قانونی ہجرت پر بھی پابندی عائد کرنا، حالانکہ یورپ کو آج بھی ہجرت کی ضرورت ہے۔

سوم: بعض اسلامی قوموں پر وحشیانہ حملہ صرف اس الزام کے تحت کہ وہ دہشت گردوں کو پناہ دیتی ہیں، یہی زخموں سے چور افغانستان کے ساتھ پیش آیا اور آج بھی بعض اسلامی قومیں معرض خطر میں ہیں۔

چہارم: بعض اسلامی ملکوں کو شر کا محور قرار دینا، اور اب تو ہر آن اس ملک کے لئے خطرہ منڈلا رہا ہے، اسی طرح کسی نیم سرکاری ادارے نے تو کسی ملک کو ایٹم بم تک سے مارنے کی بھی دھمکی دے ڈالی۔

پنجم: اسلامی مالیاتی اداروں اور دعوتی و خیراتی تنظیموں پر ضرب لگانے کے لئے زبردست جاسوسی ومیڈیائی حملوں کی منصوبہ بندی کی گئی، اور ان اداروں کو بند کرنے کے لئے ملکوں پر دباؤ ڈالا گیا۔

ششم: اسی طرح اسلامی تعلیمی اداروں پر ضرب لگانے اور ان سے ان کی آزادی چھین لینے کا منصوبہ بنایا گیا، مزید برآں مغرب نے بڑی بے شرمی کے ساتھ اسلامی ملکوں میں مداخلت کرنا شروع کیا کہ وہ اپنے نصاب تعلیم میں مغربی تصور کے مطابق تبدیلی لائیں۔

ہفتم: بعض ایسے اقدامات کئے جارہے ہیں جو بین الاقوامی اسلامی اداروں کے کردار کو بے اثر بنادیں گے۔

ہشتم: ان واقعات سے پہلے اس مہم یا کارروائی کو تیز تر کرنا جس کو مغرب نے خود یا اپنے ایجنٹوں کے ذریعہ شروع کیا تھا تاکہ اخلاقی برائیوں، بے حیائی، عریانیت واباحت پسندی، مقدسات کی بے حرمتی، عربی زبان کی کمزوری، علاقائی لہجوں کی ترویج و ہمت افزائی، عربی رسم الخط کی مخالفت (جیسا کہ وسط ایشیا میں ہوا)، لادینیت کی اشاعت، اسلامی ملکوں کے درمیان اختلافات کو ہوا دینا، اجتہاد کے عنصر کی مخالفت، موجودہ زمانے کے لئے اسلام کی صلاحیت میں تشکیک اور مغربی تہذیب کے قیم و اقدار کی تطبیق اور دوسری بہت سی چیزوں کو عام کیا اور

پھیلایا جاسکے۔

نہم: اور سب سے اہم پہلو پریشان کن فائلوں کو بند کرنے کی کوشش تھی، جن میں سرفہرست فلسطین کا مسئلہ ہے، امریکہ نے شیرون کو ہری جھنڈی دکھا دی تا کہ وہ اس کا تصفیہ ہی کردے، اس نے بھی خوف کے حالات کا فائدہ اٹھایا اور فلسطینیوں کے خلاف اپنی کارروائیوں کو دہشت گردی کے خلاف جنگ کے دوسرے مرحلہ کا جز قرار دیا، اور ایسے اعمال کا ارتکاب کیا جن سے انسانیت شرمندہ ہے، امریکا نے کھل کر اور بڑی بے شرمی کے ساتھ اس کی مدد کی، مزاحمت کی عزت افزائی اور ان سارے نعروں کی مغربی تاریخ کو مغرب یکسر بھلا بیٹھا جو وہ آزادی، ڈیموکریسی، حقوق انسانی، بین الاقوامی معیار وغیرہ کے نام پر بلند کیا کرتا تھا، یہاں تک کہ اقوام متحدہ جنین کے خیموں میں ہونے والے صہیونی جرائم کی تحقیق قرارداد کے صادر ہونے کے باوجود نہ کر سکا، حالانکہ وہ واضح اور ثابت شدہ حقائق تھے اور بین الاقوامی شخصیتوں کی شہادتیں ان پر ثبت تھیں۔

دہشت گردی کے جو مظاہر ہم مشاہدہ کرتے ہیں ان میں اکثر کے بہت سے اسباب ہیں:

الف- جہالت، اندھی عصبیت کی روح، اور دنیا کے تعلق سے ظلمت پسندانہ نقطہ نظر۔

ب- بھوک، درماندگی، پسماندگی اور محرومی، فقر تو قریب تھا کہ کفر ہو جاتا۔

ج-ظلم واستبداد، جبر واکراہ، سختی وتشدد، انسانی حقوق کی پامالی، اوراس کی جائز آزادی کا سلب ہو جانا۔

د-اخلاقی موانع کا فقدان، اقدار کی پستی، اندھی بھوکی لالچی حیوانی جذبات وروح کا پھیلاؤ۔

تو جب تک ان اسباب کے خاتمہ کے لئے عالمی سطح پر مخلصانہ منصوبہ بندی نہیں کی

جائے گی یا اس کی شدت تاثیر میں کمی نہیں لائی جائے گی یہ اسباب مسلسل دہشت گردی پیدا کرتے رہیں گے۔

سب سے زیادہ تکلیف دہ بات یہ ہے کہ جس بڑی طاقت کی تاریخ جنگوں، بربادیوں اور دہشت گردی سے بھری پڑی ہے وہی آج دہشت گردی کے خلاف جنگ میں سب سے آگے ہے حالانکہ وہ دہشت گردی کے خلاف اپنی تھوپی ہوئی جنگ میں بھی بدترین قسم کی دہشت گردی کا ارتکاب کئے جا رہی ہیں اور صہیونی دہشت گردانہ نظام جیسی فاشسٹ اور دہشت گرد نظاموں کی مدد کرتی ہے۔

انہیں امور کے پیش نظر ہم نے دوسری میٹنگوں میں اسلامی اور عالمی سطح پر ایک کام کرنے کی دعوت دی ہے اور وہ ہے: بین الاقوامی پلیٹ فارم پر مجوزہ موقف۔

دہشت گردی بشمول اس کی تمام شکلوں، اس کے مضامین و مشمولات اور اس کے سرچشموں کی روک تھام کی حکمت عملی کے اقدام کے طور پر ہم اس بات کی ضرورت سمجھتے ہیں کہ اقوام متحدہ اس منصوبہ کے لئے تیار ہو اور اس کو قبول کرے، بشرطیکہ نئے وسائل وطریقہ وضع کئے جائیں جو بڑی طاقتوں کو اس منصوبہ کو اپنے مخصوص مفاد کی خاطر استعمال سے روک سکے، اور اقوام متحدہ پر دباؤ ڈال کر اپنے متکبرانہ مقاصد کے تحت چلانے میں مانع ہو، صرف اسی شکل میں اقوام متحدہ کو دہشت گردی کے خلاف جنگ اور روئے زمین پر عادلانہ امن وامان قائم کرنے کے سلسلے میں عالمی مرجعیت حاصل ہوسکتی ہے، میرے خیال میں اس مہم کے مقدمات مندرجہ ذیل ہیں:

۱- اقوام متحدہ کے ممبر ممالک کے درمیان حقوق وواجبات میں مساوات وبرابری، اس کی قراردادوں پر کچھ مخصوص ممالک کی بالادستی پر روک، خصوصاً نامنصفانہ طریقہ عمل میں جس کے ذریعہ مجلس امن (سیکوریٹی کونسل) اپنے فیصلے دیا کرتی ہے، اسی طریقہ کی وجہ سے دنیا کی ایک سے زیادہ علاقوں میں مسلسل دہشت گردی جاری ہے اور خاص طور پر فلسطین میں، اس لئے کہ

صہیونی دہشت گردی پر لگام لگانے کے لئے سیکورٹی کونسل کو دسیوں بار کسی قرار داد کے پاس کرنے سے امریکہ نے روکا ہے۔

۲-ایسا بین الاقوامی قانون وضع کیا جائے جو بڑی قوتوں کو آمریت پسندانہ،نسل پرستانہ نظامہائے حکومت اور دہشت گرد تنظیموں اور جماعتوں کی مسلسل مدد سے روک سکے۔

فلسطینی قوم اور اس کی پڑوس اقوام سے ظلم کو دور کیا جائے جو کہ یہودیوں کی جانب سے مسلسل زیادتیوں اور دہشت گردی کے شکار بنے ہوئے ہیں۔

۴-غریبی جہالت،اندھا تعصب،بیماری اور پسماندگی کے سارے مظاہر کا خاتمہ،اور اسی طرح جدید تمدن کی بیماریوں،ذرائع ابلاغ وفن جو شدت پسندی،نسل پرستی،اور عالمی سطح پر روحانیت اور اخلاقی اقدار کو کمزور کرنے پر ابھارتے ہیں،سبھوں پر پابندی لگائی جائے،اس لئے کہ یہی چیزیں دہشت گردانہ اندازفکر کے پنپنے کے لئے فطری زمینیں بنتی ہیں۔

اس کے مقابلے میں سب سے پہلے کام شروع کیا جانا چاہئے:

ا-مختلف تہذیبوں اور مذاہب کے درمیان گفت وشنید کو عام کرنے پر۔

ب-اخلاقی اقدار سے ہم آہنگ ڈیموکریسی کی ہمت افزائی پر۔

ج-دنیا میں ترقیاتی پروگرام کی تنفیذ میں مدد پر۔

د-بین الاقوامی تنظیموں کی تقویت اور اس میں سے بالادستی کے عناصر کے خاتمہ پر۔

ھ-روحانی واخلاقی اقدار کو بلند رکھنے اور اس میں دین کے رول کو پختہ کرنے اور معاشرتی عمارت کی تعمیر میں خاندانی کرداروں کے احترام پر۔

و-معلومات کو انسانیت کی خدمت کے لئے مسخر کرنے پر۔

ز-فن کو انسانی بنانے اور بلند مقاصد کے لئے اس کے استعمال پر۔

۵- تمام وسائل کے ذریعہ بڑی مغربی طاقتوں کو حالات وواقعات کے غلط استعمال،ان کو

تہذیبی کشمکش اور ادیان و مذاہب کی جنگ قرار دینے اور قوموں کے حساب پر بعض حکومتوں کے ساتھ اپنے حسابات کا تصفیہ کرنے سے روکنا۔

۶- افغانستان اور عراق کے باشندوں کی مصیبتوں اور پریشانیوں کو کم کرنا، ان کو روٹی، کپڑا، مکان اور علاج و معالجہ وغیرہ اسباب زندگی مہیا کرنا، امریکی افواج کے مکمل انسحاب و انخلاء کے لئے اور حکومت کے اہل وطن کے ہاتھوں میں واپس لانے کی کوشش کرنا۔

۷- مختلف تہذیبوں، مذہبوں اور ادیان کے پیروکاروں میں سے دانشور طبقہ کے درمیان گفت وشنید جاری رکھنا، اس کو تتر بتر کرنا، تاکہ ایک عالمی رائے عامہ ہموار ہو، اور دنیا کی مختلف قوموں کے درمیان امن وامان اور پیغام محبت و آشتی کو عام کر سکے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جس امن و سلامتی کے ہم اور ساری انسانیت متلاشی ہے، وہ منصفانہ امن ہے جس میں ہر ایک کے لئے برابر کے مواقع ہیں، ہر حقدار کو اس کا حق ملتا ہے، مظلوم کو انصاف اور ظالم کو سزا ملتی ہے، اس لئے کہ منصفانہ امن ہی شدت پسندی اور دہشت گردی کی جڑوں کو اکھاڑ پھینک سکتا ہے، اب جہاں زبردستی تھوپے گئے امن اور غیر عادلانہ امن کا تعلق ہے تو اس سے مشکلات میں پختگی آتی ہے، اور آتش زیر خاک کے طور پر اس مشکلات کو باقی رکھتا ہے، کیونکہ اس شکل میں مجرم اور اس کا شکار دونوں ایک ہی مرتبہ پر ہوتے ہیں، حقوق ضائع ہوتے ہیں، اور حکومت ہی امر واقع کی سیاست ہوتی ہے، لہذا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ شدت پسندانہ سرگرمیاں پھر عود کرتی ہیں بلکہ شاید پہلے سے زیادہ قوت کے ساتھ، یہی وہ چیز ہے جو غیر منصفانہ امن وسلام کو مشکلات کے تسلسل اور سماجی ہلچل کے استمرار کا سبب بنا دیتی ہے، دنیا کے کئی علاقوں میں ہم اسی حالت کا مشاہدہ کر رہے ہیں۔

امت کی سطح پر پیش کردہ حل:

امت کی سطح پر پیش کیا جانے والا حل تقریباً بالکل واضح ہے، اور مندرجہ ذیل امور پر مبنی ہے:

۱-مختلف میدانوں (اسلام کی اور اس کے مقاصد کی فہم، موجودہ صورتحال کی فہم، اور موقف کی فہم) میں اپنی امت کی عوام کے اندر شعوری سطح کو بلند کرنا۔

۲-زندگی کے تمام شعبوں میں اسلامی شریعت کی تطبیق کو عام کرنا۔

۳-اسلامی تعلیمات کے مطابق امت کے مختلف گروہوں کے لئے تمام پہلوؤں پر حاوی ایک تربیتی کورس چلانا۔

۴-ہر وہ کام کرنا جو عملی طور پر امت کے موقف کو ایک رکھ سکے، ہم نہیں چاہتے کہ یہ عمل خیالی ہو، اور نہ ہی ہم یہ چاہتے ہیں کہ یہ مایوسانہ ہو، بلکہ ہونا یہ چاہئے کہ وہ معین اغراض و مقاصد کی روشنی میں واقعیت پسندانہ معتدل منہج پر قائم ہو۔

۵-اسلامی اداروں کو تقویت پہنچانے، جس کو وجود میں لانا ضروری ہو اس کو وجود میں لانے، اور نئے فعال اور امید افزا طریقوں کے تحت عمل کرنے کی اسے زیادہ سے زیادہ آزادی دی جائے۔

۶-سیاسی، معاشی، میڈیائی، جغرافیائی، مادی امکانیات سے زیادہ سے زیادہ استفادہ کا ایک مکمل منصوبہ وضع کیا جائے، اسی طرح عوامی، علمی، ثقافتی صلاحیتوں کو استعمال کیا جائے اور مقابلہ کے لئے انہیں تیار کیا جائے۔

۷-بعض فروعی یا ثانوی تنازعات کے حل، ان سے اعراض، یا ان کو مؤخر کردینے کے لئے کام کیا جائے، تاکہ اس سے اہم ترین مقصد کی خدمت ہو سکے، اور سارے کام کو ترجیحی انداز میں کیا جائے۔

۸-مسلم اقلیتوں کو جو دنیا میں مسلمانوں کی تقریباً ایک تہائی تک پہنچتی ہیں۔ مدد پہنچائی جائے کہ سب سے پہلے وہ وجود، دوسرے نمبر پر اپنی وحدت، تیسرے نمبر پر اپنے تشخص کو ثابت کریں، ان کے اور اہل امت کے درمیان رشتوں کو مضبوط کیا جائے۔

۹-اپنے خیراتی اداروں اور امدادی و دعوتی تنظیموں کی مدد پر توجہ دی جائے، ان کو سرعام بے یار و مددگار نہ چھوڑ دیا جائے، اور نہ ہی فروعی مسلکی اور سیاسی دلدلوں میں پھنسایا جائے۔

۱۰-تعلیم کی تازگی اور تعلیمی اداروں کی خودمختاری کی حفاظت کی جائے، خارجی دباؤ کے سامنے نہ جھکا جائے تاکہ وہ بہتر طور پر اپنا مطلوبہ کردار ادا کرسکیں۔

۱۱-اپنے عادلانہ قضیوں کے حق میں دوسری غیر سرکاری بین الاقوامی اداروں اور تنظیموں سے زیادہ سے زیادہ استفادہ کیا جائے۔

۱۲-مصیری مسئلوں میں جن میں سب سے اہم قضیہ فلسطین ہے حکمت اور منصوبہ بندی کے ساتھ کھڑے ہوں، اس سلسلے میں ہمارا مشورہ ہے کہ:

۱-فلسطینی قوم کو جھکانے اور بہادرانہ انتفاضہ کے خاتمہ کے شیرون کے منصوبہ کو ناکام بنانے کے لئے تمام اسلامی کوششوں کو یکجا و متحد کیا جائے، اور فلسطینیوں کی ثابت قدمی، ان کے بہادرانہ انتفاضہ اور شجاعانہ مزاحمت کو تقویت پہنچائی جائے۔

۲-مصیبت زدگان کی امداد اور منہدم عمارتوں کی مرمت کی ایک مہم چلائی جائے اور ہر دولت مند ملک کو اس مہم میں حصہ لینے کا مکلّف بنایا جائے۔

۳-مسئلہ فلسطین کے اسلامی قضیہ ہونے پر تاکید کی جائے اور ساری اسلامی صلاحیتوں کو اس کے لئے تیار کیا جائے۔

۴-صہیونیوں کے جرائم کا پردہ فاش کرنے کے لئے سارے اقدامات کئے جائیں،

قانونی امکانات اور بین الاقوامی اداروں سے استفادہ کیا جائے۔

۵- اس بات کی ہرگز اجازت نہ دی جائے کہ امریکہ اس مسئلہ اور اس جیسے دوسرے مسائل میں تن تنہا فیصلہ کرنے کا مجاز ہو، اور نہ امریکی حلوں پر اعتماد کیا جائے۔

۶- غاصب یہودیوں اور ان کے مددگاروں کا دوبارہ مکمل بائیکاٹ کرنے کے لئے سنجیدہ غور وفکر کیا جائے، بلکہ فوری طور پر عوامی بائیکاٹ کو نافذ کردیا جائے۔

۶- اس میدان میں اور خاص طور پر بین الاقوامی قراردادوں کی تنفیذ کے مطالبہ کے سلسلے میں تنظیم اسلامی کانفرنس کے سیاسی کردار کو زیادہ سے زیادہ مؤثر بنایا جائے۔

۸- بین الاقوامی سطح پر دہشت گردی کی ایک مکمل جامع تعریف وضع کی جائے، اور اس کے اور جائز مزاحمت کے درمیان تفریق کی جائے۔

۹- فلسطینی مزاحمت کو قانونی تحفظ دیا جائے۔

۱۰- جنوبی افریقہ کے ڈربن کانفرنس کے طرز پر غیر سرکاری تنظیموں کے امکانات اور صلاحیتوں سے بھرپور اور سرگرم استفادہ کیا جائے۔

✧ ✧ ✧

امن عالم اسلام کی حقیقی تصویر

مولانا مبارک حسین ندوی قاسمی
جامعہ نور العلوم، مدھولیا، نول پراسی، نیپال

اسلام امن وسلامتی اور محبت ومودت کا گہوارہ ہے، اس کی تعلیمات انسانیت نوازی اور خیر سگالی سے لبریز ہیں اس کے ہر بن مو سے باہمی اخوت ومساوات کی خوشبو پھوٹتی ہے، جس سے پوری دنیائے آب وگل ہی نہیں بلکہ فضائے آسمانی بھی معطر ہوتی رہتی ہے، اگر صرف قرآنی نصوص کا جائزہ لیا جائے تو اس کی جھلک واشگاف انداز میں سامنے آئے گی، قرآن کریم میں انسانی جان و مال کے تحفظ کی جابجا تاکید فرمائی گئی ہے، ایک جگہ ارشاد باری تعالی ہے: "لا تفسدوا فی الأرض بعد إصلاحها" (یعنی زمین میں سدھار کے بعد فساد نہ برپا کرو)، اس آیت سے معلوم ہوا کہ زمین کے نظام میں اصل چیز فساد نہیں ہے جس میں صلاح عارض ہوئی بلکہ اصل چیز صلاح اور امن وسلامتی ہے جس پر فساد و فتنہ محض انسان کی جہالت اور سرکشی سے عارض ہوتا رہتا ہے۔ دوسری جگہ نظام امن کو برباد کرنے والوں کے سلسلہ میں آیا ہے: "الذین ینقضون عهد الله من بعد میثاقه ویقطعون ما أمر الله به أن یوصل ویفسدون فی الأرض أولئک هم الخاسرون" (یعنی وہ لوگ جو اللہ سے کئے گئے وعدہ کو توڑتے ہیں، اور اللہ رب العزت نے جن کے ساتھ صلہ رحمی کرنے کا حکم دیا ہے ان سے قطع رحمی کرتے ہیں اور زمین میں فساد پھیلاتے ہیں وہی ہیں دنیا اور آخرت میں گھاٹے کا سودا کرنے والے)، علامہ

آلوسی رحمۃ اللہ علیہ روح المعانی (۲۱۲/۱) میں اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:
"إفسادهم باستدعاء هم إلى الكفر والترغيب فيه وحمل الناس عليه أو بإخافتهم السبل وقطعهم الطريق على كل من يريد الهجرة إلى الله" (یعنی ان کے فتنہ وفساد پھیلانے کی نوعیت یہ ہے کہ وہ لوگوں کو کفر کی طرف بلاتے ہیں اور اس کا شوق پیدا کرتے ہیں اور لوگوں کو اس پر ابھارتے ہیں یا ان کو راستوں پر بیٹھ کر ڈراتے ہیں اور اللہ کی رضا کے جویا افراد کو ہراساں کرتے ہیں)، مزید علامہ مصطفی حصن المنصوری "المقتطف من عیون التفاسیر" (۱۰/۱) میں رقمطراز ہیں: "یفسدون ای بأنواع البغي والفساد واثارة الفتن واشعال نار الحرب" (یعنی وہ زمین میں جو فتنہ وفساد پھیلاتے ہیں وہ ظلم وتعدی کی مختلف قسموں کو اختیار کر کے کرتے ہیں، نیز آتش جنگ کو ہوا دیتے ہیں)، انسانی جان و مال کا تحفظ کرنا ہر بنی آدم پر ضروری ہے، یوں ہی ناحق کسی کو قتل کرنا اور کسی کی جان مارنا پورے نوع انسانی کے قتل کے مرادف ہے، قرآن کریم میں ہابیل اور قابیل کے واقعہ قتل کے ذکر کے بعد فرمایا گیا ہے کہ جس نے ایک انسان کو قتل کیا تو گویا وہ پورے انسانوں کے قتل کا مستحق ٹھہرا، لیکن اگر حق کے ساتھ کسی کو قتل کیا جائے تو یہ شرعی حق کی وجہ سے جائز ہے، سورۂ بنی اسرائیل میں ہے: "ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق" (یعنی قتل نفس کا ارتکاب نہ کرو جسے اللہ نے حرام کیا ہے مگر حق کے ساتھ)، عموماً لوگوں نے اس آیت سے یہ سمجھا کہ اس میں دوسرے کے نفس کے قتل کی ممانعت ہے جبکہ نفس آیت سے دوسرے نفوس کی طرح انسان کا خود اپنا نفس بھی داخل ہے، قتل بالحق کے سلسلہ میں صحیحین کی روایت ہے جس کے راوی عبد اللہ بن مسعودؓ ہیں، فرماتے ہیں کہ حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: "لا یحل دم امریء مسلم یشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والزاني احصن، والتارك لدينه المفارق للجماعة" (کسی مسلمان شخص کا خون جو کلمہ توحید پر ایمان رکھتا

ہے حلال نہیں ہے مگر یہ کہ جب تین چیزوں میں سے ایک کا مرتکب ہو: جان کو جان کے بدلے، شادی شدہ زانی، اور مرتد یعنی کسی مذہب کو چھوڑ کر دوسرا مذہب اختیار کرنے والا)۔ اسلام میں خون کی اتنی اہمیت ہے کہ اس کے عوض میں پوری دنیا کا ختم ہو جانا کوئی بڑی بات نہیں ہے، ترمذی شریف کی روایت ہے: "زوال الدنیا أهون عند الله من قتل رجل مسلم" (یعنی دنیا کا ختم ہو جانا اللہ کے نزدیک کسی مسلمان کے خون بہانے سے زیادہ آسان ہے)۔

قرآن کریم کی مذکورہ آیات اور ان تدریجی حقائق سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اسلام نے امن وسلامتی کو معاشرہ کا جزء لاینفک قرار دیا ہے کیونکہ اس کی خمیر انسانیت نوازی اور ایک دوسرے کے ساتھ خیر خواہی کرنے پر اٹھی ہے، بھائی چارہ اور محبت ومودت اس کی سرشت میں ودیعت کی گئی ہے، آپسی تعلقات کو نبھانے، پڑوس اور دوسرے حق داروں کے حقوق کی ادائیگی کی پرزور تاکید فرمائی گئی ہے، خدا کی نگاہ میں وہی شخص معزز ہے جو اپنے مالک اور داتا سے زیادہ ڈرنے والا اور اس کا پاس رکھنے والا ہو، جس قدر انسان اللہ سے ڈرے گا اسی قدر گناہوں سے اجتناب کرے گا۔

آج کل "دہشت گردی" کا لفظ بکثرت استعمال ہوتا ہے لیکن اب تک اس کا صحیح معنی ومفہوم نہ منصۂ شہود پر آیا اور نہ حقیقی انطباق عمل میں آیا، نئی دنیا کا یہ عجیب فلسفہ ہے کہ جس کے ذریعہ تعمیر انسانیت ہو، راہ نجات ہموار ہو، اس کو دہشت گردی کا نام دیا جاتا ہے، لیکن جو انسانوں کو موت کے گھاٹ اتارنے والا ہے، اقلیتی طبقہ پر ظلم وستم کو روا رکھنے والا ہے وہ امن پسند ہے، دور حاضر میں قتل وغارتگری کی قسمیں ورموجودہ دور میں قتل وخونریزی کے جو واقعات رونما ہو رہے ہیں وہ تین طرح کے ہیں:

۱- بے گناہوں کو قتل کرنا، ۲- ایک جگہ ہوئے ظلم کے بدلہ دوسری جگہ کے افراد کا بدلہ

لینا، ۳-رائے عامہ کو اپنی طرف متوجہ کرنے کے لئے غیر متعلق لوگوں پر ظلم کرنا (دہشت گردی اور اسلامی تعلیمات/ص ۱۸)۔

پہلی قسم کا اسلام روز اول ہی سے مخالف ہے، انسانی جان کے تحفظ کے سلسلہ میں سابق الذکر دلائل قرآنی کافی ہیں، دوسری قسم کا تعلق دہشت گردی اور انتہا پسندی سے ہوگا، کیونکہ آخرت میں کوئی شخص کسی کا ذمہ دار نہیں ہوگا، سورہ نجم میں ہے:"لا تزر وازرة وزر أخری" (کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا)، تیسری قسم بھی دہشت گردی کے قبیل سے ہے، رائے عامہ کو ہموار کرنے کے لئے ظلم کرنا، بے گناہوں کا قتل، جہازوں کا اغوا، سفیروں کا قتل اور یرغمال بنانا سب اسی زمرے میں آتا ہے، اسلام کا موقف اس سلسلہ میں بالکل واضح اور صریح ہے کہ ان جیسی حرکات کا مذہب اسلام سے کوئی تعلق نہیں، تیسری قسم کے ضمن میں خودکش دستوں کا بھی مسئلہ ہے، لہذا اس کی وضاحت ضروری ہے کہ کتب احادیث میں خودکشی کی بہت مذمت وارد ہوئی ہے، اور خودکشی کرنے والے کو جہنمی قرار دیا ہے، خودکشی کا لفظ ذہن میں جیسے آتا ہے تین قسم کے گروہ سامنے آتے ہیں ۱-دہشت گرد تنظیمیں، ۲-حکومت، ۳-تحریک آزادی، دہشت گرد تنظیمیں جو حملے کرتی ہیں ان کے پاس کوئی قانونی جواز نہیں ہوتا، شریعت کی رو سے وہ صحیح نہیں ہیں، حکومتیں کسی جنگ کے موقع پر کسی خطرناک حملے کو روکنے کے لئے خودکش دستوں کا سہارا لیتی ہیں تو یہ جنگی حکمت عملی ہے، جس کی شریعت اجازت دیتی ہے، جنگ یمامہ میں حضرت براء بن عازب کا حملہ جنہوں نے تنہا اہل یمامہ میں گھس کر جان دے دی اس کی بین دلیل ہے، تحریکات آزادی کے افراد جب دشمنوں اور ظالموں سے بہت پریشان ہوجاتے ہیں خودکش افراد تیار کرکے دشمن کی طاقت کا جواب دیتے ہیں، فلسطین کی تازہ صورت حال اس کی واضح مثال ہے، علمائے کرام نے اس کو بھی جنگ کے قوانین وآداب پر منطبق کیا ہے۔

جہاد اور دہشت گردی کا فرق:

جہاد اور دہشت گردی دو متضاد چیزیں ہیں، دونوں میں آسمان وزمین کا فرق ہے، جہاد بقول حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی انسانی جان کے احترام، امن وامان کے قیام، ظالم کی سرکوبی اور حق کی حمایت وحفاظت کے لئے ارشاد باری: "وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله" وجود میں آتا ہے (حجۃ اللہ البالغہ ص ۶) جبکہ دہشت گردی، فتنہ وفساد، انتقام اور بدعنوانی، انارکی اور بے گناہ، بےقصور انسانوں کے قتل کا ایک مجرمانہ ومجنونانہ فعل ہے۔

اب سوالنامہ کے جوابات ذیل میں پیش کئے جارہے ہیں:

۱- دہشت کے معنی "خوف وہراس" کے ہیں، عربی میں "تخویف" اور "ارہاب" سے یہ لفظ متعارف ہے، انگریزی میں اس کا متبادل لفظ Terror استعمال کیا جاتا ہے، علامہ راغب اصفہانیؒ نے "مفردات الفاظ القرآن" میں ص ۳۶۶ پر ارہاب کے معنی "مخافة مع تحرز واضطراب" یعنی اضطراب وبےچینی کے ساتھ خوف وہراس بیان کیا ہے، جبکہ محمد بن یعقوب مجد الدین الفیروزآبادی نے "القاموس المحیط" ص ۱۸۷ پر ارہاب بمعنی أخافه وتوعده یعنی ڈرانا اور دھمکانا لکھا ہے، صاحب تاج العروس نے "الازعاج والاخافۃ" یعنی پریشان کرنا اور ڈرانا سے تعبیر کیا ہے، عیسائی مستشرق الیاس انطوان نے القاموس العصری میں Terrorism سے اس کو ادا کیا ہے، انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا کے مقالہ نگار نے ان الفاظ میں اس کی تعریف کی ہے:

A Systematic use of terror, or unpredictable violance against governments, public or individuals to allain a political objective.

(دہشت گردی نام ہے منصوبہ بند طریقہ سے خوف وہراس پھیلانے اور تشدد کے

غیر متوقع طریقہ استعمال کا، جن کا ارتکاب حکومت، عوام یا افراد کے خلاف سیاسی مقاصد کے حصول کے لئے کیا گیا ہو)۔

شیخ محمد بن ہادی المدخلی نے اپنی کتاب "الارهاب وآثاره على الأفراد والأمم" میں ص ۱۰ پر لکھا ہے: "الإرهاب كلمة مبنى لها معنى ذو صور متعددة يجمعها الإخافة والترويع للآمنين وقد تجاوز الإخافة والترويع إلى إزهاق الأنفس البريئة وإتلاف الأموال المعصومة أو نهبها وهتك الأعراض المصونة وشق عصا الجماعة" (دہشت گردی کئی صورت پر مبنی ہے، مجموعی اعتبار سے بے گناہوں کو ڈرانا، دھمکانا ہے، اب تو یہ تعریف متعدی ہوگئی ہے اور مختلف صورتیں پیدا ہوگئی ہیں کہ بے گناہ لوگوں کو قتل کرنا، محفوظ مال کو ضائع کرنا، عزت کو پامال کرنا اور جماعتی وحدت کو پراگندہ کرنا ہے)۔

قرآن کریم میں "رہب" سے مشتق تقریباً چھ الفاظ مختلف جگہوں پر استعمال ہوئے ہیں جس سے سابق الذکر معنی کو تقویت ملتی ہے، خوف وہراس قائم کرنا ہرگز اسلام کا مطمح نظر نہیں، وہ تو سراپا رحمت وبرکت ہے، سورۂ حشر میں ہے: "لأنتم أشد رهبة"، سورۂ قصص میں ہے: "جناحک من الرهب"، سورۂ نساء میں ہے: "يدعوننا رغباً ورهباً"، سورۂ انفال میں ہے: "ترهبون به عدو الله وعدوكم"، سورۂ اعراف میں ہے: "واسترهبوهم"، سورۂ بقرہ میں ہے: "إياي فارهبون"، مجموعی طور پر ڈرنے اور ڈرانے کے معنی میں استعمال ہوا ہے، دور جدید کے مشہور محقق D.P. Sharma نے دہشت گردی کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے کہ "دہشت گرد ایسا شخص ہے جو کسی قانون کے ذریعہ قائم شدہ حکومت کو مرعوب ومعطل کرنے کی غرض سے یا عوام یا ان کے کسی طبقہ میں خوف وہراس پیدا کرنے کے لئے بم، ڈائنامائیٹ یا آتش گیر اشیاء، یا پھٹ پڑنے والی اشیاء یا گولی چلانے والے ہتھیار یا دوسرے قاتلانہ ہتھیار،

زہریلی گیس یا دیگر خطرناک وتباہ کن مادہ کا استعمال کرتا ہے، جو کسی کی موت، کسی کے زخمی ہونے یا مال واسباب کی تباہی یا قوم کی زندگی کی ضروریات کی ترسیل کے نظام کو درہم برہم کرنے کا ذریعہ ہے'' (ملاحظہ ہو: اسلام اور دہشت گردی، مصنفہ ڈاکٹر سید عبد الباری بحوالہ انڈین نیشنل سیکورٹی گارڈز ایکٹ ۱۹۸۶ء)۔

ایک خاتون صحافی نے لکھا ہے کہ پرتشدد واقعات کے بار بار اظہار سے خوف وہراس پیدا کرنا دہشت گردی ہے۔

ان قدیم وجدید تعریف پر غور کر کے عالمی منظر نامہ پر ایک طائرانہ نگاہ بھی ڈالی جائے تو یہ حقیقت اظہر من الشمس ہوگی کہ کون دہشت گرد ہے اور کون امن پسند، میڈیا اور ذرائع ابلاغ کی زہرافشانی نے حقائق پر تہہ بہ تہہ پردہ ڈال دیا ہے جس سے لوگوں کو کچھ نظر نہیں آتا لہذا چشم بینا کو بہتر کرنے کی ضرورت ہے۔

۲- دہشت گردی کی سابق الذکر تعریف کے بموجب حکومتوں کا یہ رویہ دہشت گردی کے قبیل سے ہے، کیونکہ یہ صرف پریشان کرنے اور ہراساں کرنے کے لئے ہوتا ہے، بالخصوص ہندوستان جیسے جمہوری ملک میں دفعہ ۲۹ کے تحت جو حقوق ہر مذہب کے ماننے والوں کو دیئے گئے ہیں اس کی خلاف ورزی تو مسلّم ہے، اسی کے ساتھ قانونی بغاوت ہے، لہذا وعدہ کا ایفاء نہ کرنا بہت بڑا ظلم کرنا ہے، دینی ودنیوی دونوں لحاظ سے یہ امر قابل جرم ٹھہرا۔

۳- اگر کسی طبقہ کے ساتھ ناانصافی روا رکھی جاتی ہے تو اس پر حقوق کی حصول یابی کے لئے آواز اٹھانا حدیث نبوی ''من رأى منكم منكراً فليغيره بيده'' (سنن ترمذی، مسلم شریف) کی رو سے واجب ہے کیونکہ ''فليغيره'' وجوب پر دلالت کرتا ہے، نیز اگر اس پر آواز نہیں اٹھائی گئی تو ظالم گروہ کو مزید حق تلفی کا موقع ملے گا، لہذا اول وہلہ میں اس شر کا استیصال کرنا ضروری ہے کیونکہ فقہ کے اکثر مسائل میں جو وسائل مفضی الی ارتکاب الحرام ہیں ان کی بھی ممانعت ہے، دلیل وقد

عبدالقیس کو حضور اکرم ﷺ کا مخصوص قسم کے برتنوں کے استعمال کرنے کی ممانعت ہے، امام نووی نے ریاض الصالحین میں ابوداؤد و ترمذی و نسائی کے حوالے سے ایک روایت ذکر کی ہے، جو بتصدیق امام نووی صحیح سند سے مروی ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إن الناس إذا رأوا الظالم فلم یأخذوا علی أیدیه أوشک أن یعمهم الله بعقاب منه"، اور فرمایا گیا: "من قتل دون ماله فهو شهید، ومن قتل دون عرضه فهو شهید"، اسی طرح مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا سابق الذکر دہشت گردی کی تعریف سے خارج ہے کیونکہ یہ عین اسلام ہے، اس لئے کہ حضور اکرم ﷺ کا مشہور ارشاد ہمارے لئے مینارۂ نور ہے کہ "انصر أخاک ظالماً أو مظلوماً"، لہذا یہ عمل وجوبی درجہ رکھتا ہے، اور دہشت گردی کے دائرہ میں نہیں آئے گا۔

۴- مظلوموں کے اس گروہ سے بدلہ لینا سراسر خلاف شرع ہے، کیونکہ قرآنی آیت: "لا تزر وازرة وزر أخری" (سورۂ نجم/ ۳۸) اس کی بین دلیل ہے، اور صلیبی جنگوں میں عیسائی فلسطین، شام اور مختلف علاقوں میں مسلمانوں کے ساتھ امن و عافیت سے رہے، کیونکہ ان کا بذات خود کوئی جرم نہیں تھا، اسی لئے دوسرے سے بدلہ لینا از روئے شرع درست نہیں ہے۔

۵- دہشت گردی کے جو اسباب لوگوں کے سامنے آتے ہیں ان کے حل کرنے کے لئے اسلام ہماری یہ رہنمائی کرتا ہے کہ ہم اس کی جامعیت اور شمولیت میں نظر رکھتے ہوئے ان مسائل کو حل کریں، کیونکہ اگر یہ معاشی مسئلہ ہے تو اسلامی معاشیات کی روشنی میں انجام پائے گا، ڈاکٹر زید بن محمد بن ہادی المدخلی اپنی کتاب "الارہاب وآثارہ علی الأفراد والامم" میں لکھتے ہیں: "فان العلاج لداء الإرهاب في البلدان الإسلامية أصحاب العقيدة السليمة هو الوحي الإلهي الذي يحمله ، يبلغه من يعقل معناه ويحسن تبليغه وإن الأطباء هم

ولاة الأمر من العلماء الربانيين والحكام الصالحين ثم المجتمع بنوعيه الصغير والكبير الداخلي والخارجي وأما علاج الإرهاب في الدول الكافرة فمصدره الذي ارتضوه لأنفسهم هو القوانين الوضعية التي إن حققت شيئاً من دفع الضرر فلا بد أن يكون ذا عوج ومن ثم يزداد داء الارهاب في بلادهم كثرة وانتشاراً" (دہشت گردی جیسے مرض کے ازالہ کی صرف یہی شکل ہے کہ اگر یہ مرض ممالک اسلامیہ میں ہے تو اس کا علاج صحیح عقیدہ وایمان والے ہیں جو وحی الٰہی کے معانی ومفاہیم کو سمجھتے ہیں اور یہی قوم کے ظاہری وروحانی مرض کے طبیب بھی ہیں، پھر معاشرہ پر ایک نظر کر لی جائے کہ اندرونی اور بیرونی، چھوٹے اور بڑے پیانہ پر مرض کو کیسے درست کیا جائے، غیر مسلم ممالک میں دہشت گردی کے پنپنے کی اصل وجہ یہ ہے کہ انہوں نے مصنوعی قوانین وضوابط کا اپنے آپ کو پابند کرلیا ہے، ان قوانین کی وجہ سے کچھ مسائل حل بھی ہوتے ہیں تو اس کی کجی باقی رہتی ہے اور دہشت گردی روبترقی رہتی ہے۔

٦- اگر کسی گروہ یا فرد کی جان ومال یا عزت وآبرو پر حملہ کیا جائے تو اس کی مدافعت کرنا چاہئے، حدیث میں آتا ہے: "عن أبي هريرةؓ قال: جاء رجل فقال: يا رسول الله! أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: فلا تعطه مالک، قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: قاتله، قال: أريت إن قتلني؟ قال: فأنت شهيد، قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: هو في النار" (مشکوۃ ٢/٣٠٦)۔

اس حدیث میں مدافعت کے حدود بھی بتائے گئے ہیں، نیز صیغہ امر کے استعمال سے وجوب کا ثبوت ملتا ہے، مزید حق مدافعت کی تائید کے سلسلہ میں ارشاد نبوی ہے:

"إذا قاتل أحدكم فليجتنب الوجه فإن الله خلق آدم صورته" (مشکوۃ)۔

اسلام گہوارۂ امن

مولانا محمد ارشد المدنی
جامعۃ الامام ابن تیمیہ، چندن بارہ، مشرقی چمپارن

۱- اسلامی نقطہ نظر سے دہشت گردی نام ہے بے قصور اور معصوم افراد پر ظلم وستم اور ان کو ہراساں و پریشان کرنے کا، ریاست کے خلاف چھیڑا گیا اس مجرمانہ عمل کا جس کا مقصد کسی خاص آدمی، یا مخصوص فرقے، یا پھر عوام کے دماغ میں خوف بٹھانا ہو، یہ طاقت کے استعمال کا ایک طریقہ ہے جس کا مدعا اپنے مقصد تک پہنچنے کے لئے لوگوں کے دلوں میں خوف پیدا کرنا ہوتا ہے، اسی طرح کوئی بھی سخت اقدام جب اپنی جائز حد سے بڑھ کر فساد وفتنہ کا باعث ہو جائے اور اس کا کوئی اصلاحی مقصد واضح نہیں تو وہ بھی دہشت گردی کے ذیل میں آئے گا، ایسی چیرہ دستی جو دوسروں کی جان و مال اور عزت وآبرو پر دست درازی کرے دہشت گردی ہے۔

مذہب اسلام ازل سے دہشت گردی اور ہر ظالمانہ حرکت کی سخت مذمت کرتا ہے، اسلام ایک نظریاتی مذہب ہے، جس کی بنیاد توحید، رسالت اور آخرت پر ہے، اسلام میں اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ ایک انسان دوسرے انسان کی جان و مال یا عزت وآبرو پر حملہ کرے، اگر اسلام کا نام لے کر کوئی بھی مسلمان دہشت گردی کو راہ دیتا ہے اور اس گناہ کا ارتکاب کرتا ہے تو یہ اسلام اور شریعت محمدی ﷺ سے بغاوت سمجھا جائے گا۔

قرآن کریم میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "من أجل ذلک کتبنا علی بنی

إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً" (المائدہ:۳۲) (اسی وجہ سے ہم نے بنی اسرائیل کے بارے میں یہ حکم جاری کر دیا کہ جو شخص کسی آدمی کو بغیر کسی مقتول کے بدلے، یا زمین میں فساد پھیلانے کے قتل کر ڈالے گا تو گویا اس نے تمام لوگوں کو قتل کر ڈالا، اور جو شخص کسی آدمی کو بچالے گا تو گویا اس نے تمام لوگوں کو بچالیا)۔

اللہ تعالی کا ایک دوسری جگہ ارشاد ہے:"وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا، إن الله لايحب المعتدين" (البقرہ:۱۹۰) (اور تم اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے لڑو جو تم سے لڑتے ہیں، مگر زیادتی نہ کرو کہ اللہ زیادتی کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا)۔

اسلام کسی کی جان و مال یا عزت وآبرو پر حملہ کرنے کی اجازت ہرگز نہیں دیتا، اگر کوئی اس قانون کی خلاف ورزی کرے اور جان و مال یا عزت وآبرو پر حملہ آور ہو جائے تو اسلام نے اس جرم کی ایسی سخت سزا تجویز کی ہے جس سے مظلوم کو پورا پورا انصاف مل سکے، اسلام تشدد کرنے کی اجازت نہیں دیتا لیکن جو تشدد پر آمادہ ہو اسے آزاد چھوڑنا بھی سماج کے لئے مضر سمجھتا ہے۔

اسلام لوگوں کے آپس میں سلوک بالخصوص غیر مسلموں کے ساتھ رویے کے معاملے میں رواداری کی تعلیم وتلقین کرتا ہے، اس سلسلے میں قرآن کریم کی تعلیمات حد درجہ مروت، بردباری اور فیاضی پر مشتمل ہے، زندگی کے صحیح اور غلط راستوں کی حقیقت عیاں ہونے کے باوجود اعلان کیا جاتا ہے:"لا إكراه في الدين" (البقرہ:۲۵۶) (دین کے معاملے میں کوئی زور زبردستی نہیں ہے)۔

اسلام میں امن وسلامتی اور صلح وآشتی کے خواہاں کفار ومشرکین کے ساتھ عام طور پر حسن سلوک کی اجازت واہمیت ہے: "لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم، إن الله يحب

المقسطین"(الممتحنہ/۸)(اللہ تعالیٰ تمہیں ان لوگوں کے ساتھ حسن سلوک اور انصاف کرنے سے نہیں روکتا جن لوگوں نے دین کے بارے میں تم سے جنگ نہیں کی، اور تمہیں تمہارے گھروں سے نہیں نکالا، بے شک اللہ انصاف کرنے والوں کو پسند کرتا ہے)۔

اسلام دہشت گردی کا روادار نہیں ہے، کیونکہ اسلام ایک خالق کے ذریعہ انسان کی تخلیق، تمام انسانوں کو ایک مرد اور ایک عورت کی اولاد اور اللہ ترسی و پرہیز گاری کو واحد معیار شرافت قرار دے کر عالم انسانیت میں جنگ و جدل کے محرکات کا جواز ختم کر دیتا ہے، اور صلح و امن کی ابدی و آفاقی حقیقت پر تاکیدی نشان لگاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ شرک و توحید کا موازنہ کرتے ہوئے قرآن کریم صاحب ایمان کو امن کا زیادہ حق دار قرار دیتا ہے۔

"فأی الفریقین أحق بالأمن إن کنتم تعلمون، الذین آمنوا ولم یلبسوا إیمانهم بظلم أولئک لهم الأمن وهم مهتدون"(الانعام/۸۱،۸۲)(پھر اگر تم جانتے ہو تو بتاؤ کہ دونوں میں سے کون سی جماعت امن کی زیادہ حقدار ہے، جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے اپنے ایمان کو شرک کے ساتھ خلط ملط نہیں کیا، انہیں کے لئے امن ہے، اور وہی راہ راست پر ہیں)۔

ایمان اور مؤمن کے الفاظ جس مادے سے مشتق ہیں یعنی "ا،م،ن" اس کا تلفظ امن ہی ہے، اسی طرح اللہ پر کامل یقین، جو ظلم سے پاک ہو، امن کا باعث اور ضامن ہے۔ چنانچہ امن کی حقیقی قدر اور اس کی پاسداری بھی اہل ایمان ہی کر سکتے ہیں، اسی صداقت کے پیش نظر قرآن کریم نے بدامنی، فساد اور فتنے کو قتل سے بھی بڑا جرم قرار دیا ہے۔

"والفتنة أشد من القتل"(البقرہ:۱۹۱)۔

دہشت گردی ایک وحشیانہ فعل ہے اور اسلام کے تہذیبی نظام میں اس کی کوئی گنجائش نہیں۔ اسلام انسان کو صرف اللہ کا خوف دلاتا ہے، لہذا وہ کسی انسان کو اس کی اجازت نہیں

دے سکتا کہ وہ لوگوں کو اپنا خوف دلائے اور انہیں خوف زدہ کر کے اپنے اغراض و مقاصد اور مفادات حاصل کرے، معاشرے میں کشیدگی اور کشاکش اسلام کو گوارا نہیں، وہ ہر قسم کی کشمکش اور چپقلش ختم کر کے ایک پر امن ماحول میں افراد کے درمیان الفت و محبت، اخوت و بھائی چارگی، اور فلاحی کاموں میں اشتراک وتعاون کے مواقع پیدا کرنا چاہتا ہے، تا کہ اللہ تعالی کے بندے پوری یکسوئی کے ساتھ اپنی اور کائنات کی تخلیق کے مقاصد کی تکمیل میں بے روک ٹوک مشغول ہوں۔ دنیا میں اخلاص اور اللہ ترسی کے ساتھ نیک اعمال کر کے آخرت کی کامیابی کا سامان کریں۔

اسلامی جہاد کی شان یہ ہے کہ ظالم اقتدار کے سامنے کلمۂ حق بلند کرنا اس کی بہترین خصوصیت ہے، اور ظالم کو اس کے ظلم سے روکنے کی کوشش ایمان کی علامت ہے، اس لئے کہ لوگوں کو برائی سے منع اور اچھائی کی تلقین کرنا امت مسلمہ کا امتیازی کردار اور منصبی فریضہ ہے، یہ جہاد شرک کے خلاف ضمیر کی محاذ آرائی اور باطل کے ساتھ حق کی پنجہ کشی ہے، جس میں طاقت کا استعمال کسی تخریبی سرگرمی کے لئے نہیں، صرف تعمیری مقاصد کے لئے ہوگا، یہ حق پسندی اور حق کوشی، دہشت گردی اور دہشت پسندی کے لئے پیام فنا ہے، خواہ اس کا ارتکاب کوئی فرد کرے، کوئی جماعت کرے، یا کوئی حکومت کرے۔

۲- بلا شک وشبہ حکومتوں کے اس غیر منصفانہ اور ظالمانہ رویہ پر بھی دہشت گردی کا اطلاق ہوگا، کیونکہ دہشت گردی درحقیقت بے قصور اور معصوم افراد پر ظلم وستم اور ان کو ہراساں و پریشان کرنے کا نام ہے، خواہ یہ درندگی وسفا کی افراد کی طرف سے ہو یا گروہوں، جماعتوں اور حکومتوں کی جانب سے، دہشت گردی کے لفظ میں سنگ دلی، بے رحمی، اور ستم شعاری کے مفاہیم مضمر ہیں۔

۳- اگر کسی گروہ یا طبقہ کے ساتھ ناانصافی روا رکھی جاتی ہے تو اس پر احتجاج اور ردعمل کا اظہار جائز ہے، کیونکہ مذہب اسلام نے تمام انسانوں کو جو حقوق عطا کئے ہیں ان میں سے ایک حق یہ بھی ہے کہ وہ حکومت یا افراد کے ظلم وزیادتی کے خلاف صدائے احتجاج بلند کر سکتے ہیں، اس کی طرف قرآن کریم کی یہ آیت واضح اشارہ کرتی ہے:

"لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم" (النساء:۱۴۸) (اللہ کو یہ بات پسند نہیں ہے کہ کوئی شخص برائی بآواز بلند بیان کرے، سوائے اس آدمی کے جس پر زیادتی ہوئی ہو)۔

اسلام میں مکمل طاقت اور اختیار صرف اللہ ہی کا ہے، انسان کو خاص ضوابط و اصول کے ماتحت ایک محدود طاقت عطا کی گئی ہے، جس کی حیثیت ایک امانت کی ہے، لہذا ہر وہ شخص جو اس طاقت کا امین بنتا ہے، وہ ان تمام لوگوں کے سامنے جوابدہ ہے جن کی خاطر اور جن کے نام پر اس نے اس طاقت کو استعمال کیا ہے۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ نے خلافت کے بعد اپنی پہلی تقریر میں صاف الفاظ میں ارشاد فرمایا تھا: "اے لوگو! جب تک میں راہ استقامت پر گامزن رہوں آپ میرے ساتھ تعاون کرتے رہیں، اور جب مجھ سے غلطی ہو تو آپ میری اصلاح کریں، جب تک میں اللہ اور رسول اللہ ﷺ کا فرمانبردار رہوں آپ بھی میری اطاعت کریں، اور اگر میں اس راستے سے ہٹوں تو آپ بھی میری اطاعت سے دست کش ہو جائیں"۔

اور اگر مسلمانوں کی اچھی خاصی طاقت وقوت ہو تو اس وقت احتجاج اور ردعمل کا اظہار واجب ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير، الذين

أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله" (الحج/۳۹،۴۰) (جن مومنوں کے خلاف جنگ کی جارہی ہے، انہیں اب جنگ کی اجازت دے دی گئی، اس لئے کہ ان پر ظلم ہوتا رہا ہے، اور بے شک اللہ ان کی مدد کرنے پر قادر ہے، جولوگ اپنے گھروں سے ناحق اس لئے نکال دیئے گئے کہ انہوں نے کہا ہمارا رب اللہ ہے)۔

ترمذی، نسائی اور طبری وغیرہم نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ جب رسول کریم ﷺ مکہ سے نکل جانے پر مجبور کردیئے گئے تو یہ آیت نازل ہوئی، حضرت ابوبکرؓ نے جب یہ آیت سنی تو کہا کہ اب جنگ ہوگی، مسند احمد کی ایک روایت میں ہے: حضرت ابن عباسؓ نے کہا کہ جہاد سے یہ پہلی آیت نازل ہوئی تھی، مکہ مکرمہ میں مسلمانوں کی تعداد کم اور مشرکین کی تعداد زیادہ تھی، اسی لئے اللہ تعالیٰ مسلمانوں کو صبر کی تلقین کرتا رہا۔ بیعۃ العقبہ کی رات میں اہل مدینہ کی تعداد اسّی (۸۰) سے زیادہ تھی، انہوں نے رسول کریم ﷺ کے ہاتھ پر بیعت کرنے کے بعد اجازت چاہی کہ منیٰ میں موجود مشرکوں کو قتل کردیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ مجھے اس کی اجازت نہیں دی گئی ہے، ہجرت کے بعد رسول کریم ﷺ اور مہاجرین مدینہ میں جمع ہوگئے، اور مہاجرین اور انصار کی مجموعی تعداد سے مسلمانوں کی ایک اچھی خاصی طاقت وجود میں آ گئی، اور مدینہ ان کی چھاؤنی اور مسلمانوں کا دارالاسلام بن گیا، تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کرکے جہاد کو مشروع کردیا۔

مکہ میں مسلمانوں پر جو ظلم وستم ہوا اور انہیں ان کے گھروں سے نکالا گیا تو ان کا کوئی قصور نہیں تھا، سوائے اس کے کہ انہوں نے اس بات کا اقرار کرلیا تھا کہ ان کا رب صرف اللہ ہے۔ اسی لئے مدینہ آنے کے بعد جب ان کی ایک طاقت وجود میں آ گئی تو اللہ نے انہیں جہاد کی اجازت دے دی، تاکہ ان پر جو ظلم ہوا تھا اس کا بدلہ لے سکیں۔

مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی کے دائرہ میں نہیں آتا، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

"وما لكم لاتقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك ولياً، واجعل لنا من لدنك نصيراً" (النساء: ۷۵) (اور تمہیں کیا ہو گیا ہے کہ اللہ کی راہ میں جہاد نہیں کرتے ہو، ان کمزور مردوں اور عورتوں اور بچوں کو نجات دلانے کے لئے جو کہتے ہیں کہ اے ہمارے رب! ہمیں اس بستی سے نکال دے جس کے رہنے والے ظالم ہیں، اور تو اپنے پاس سے ہمارا کوئی حمایتی بھیج، اور تو اپنے پاس سے ہمارا کوئی مددگار بھیج)۔

اس آیت سے یہ واضح ہوتا ہے کہ کمزور مسلمان مردوں، عورتوں اور بچوں کو ظالموں کے ظلم وستم سے نجات دلانے کے لئے ان کے ظلم وستم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا شریعت میں جائز ہے، اور یہ کوئی دہشت گردی نہیں ہے، کیونکہ انسانی جان کے احترام، امن وامان کے قیام، ظلم کی سرکوبی اور حق کی حمایت وحفاظت کے لئے اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی نہیں، بلکہ دہشت گردی یہ ہے کہ فتنہ وفساد، نفرت وانتقام، بدعنوانی، وانارکی، اور بے گناہ و بے قصور انسانوں کے قتل کا مجرمانہ ومجنونانہ فعل وعمل انجام دیا جائے۔

۴- مظلوموں کو ظلم کرنے والے گروہ کے ان لوگوں سے بدلہ لینا قطعاً جائز نہیں ہے، جو بے قصور ہوں اور جو خود اس ظلم میں شامل نہ ہوں، کیونکہ مذہب اسلام ہر فرد کا یہ حق تسلیم کرتا ہے کہ دوسرے کے جرائم اور غلطیوں پر اس کو نہ گرفتار کیا جائے اور نہ قیدی بنایا جائے، قرآن کریم واضح الفاظ میں یہ اصول وقانون بیان کرتا ہے:

"لا تزر وازرة وزر أخرى" (الأنعام: ۱۶۴) (اور کوئی جان کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گی)۔

اللہ تعالی نے ایک دوسری جگہ ارشاد فرمایا:"وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين" (البقرۃ:۱۹۰)(اور اللہ کی راہ میں قتال کرو ان لوگوں سے جو تم سے قتال کرتے ہیں، اور حد سے تجاوز نہ کرو، اللہ تعالی حد سے تجاوز کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا)۔

اس آیت کی تفسیر میں مفسرین نے لکھا ہے کہ اللہ کی راہ میں جہاد کرو، لیکن زیادتی نہ کرو، یعنی نہ جنگ کی ابتداء تمہاری طرف سے ہونی چاہئے، اور نہ جن سے جنگ کرنے سے تمہیں منع کیا گیا ہے ان سے جنگ کرو، مثال کے طور پر عورتیں، بوڑھے، پاگل، بچے، گرجوں میں رہنے والے، اور جن سے تمہارا معاہدہ ہے انہیں قتل نہ کرو، کسی کا مثلہ نہ کرو، حیوانات کو قتل نہ کرو، اور درختوں کو نہ کاٹو، اور اسلام کی دعوت دیئے بغیر اچانک کسی قوم پر حملہ نہ کرو، اس لئے کہ اللہ زیادتی کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا (تیسیر الرحمن لبیان القرآن:۱۰۶/۱)۔

حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت ہے:"نهى عن قتل النساء والصبيان" (یعنی نبی کریم ﷺ نے عورتوں اور بچوں کے قتل سے منع فرمایا)(بخاری: کتاب الجہاد)۔

حدیث مذکورہ کا پس منظر راوی حدیث حضرت عبد اللہ بن عمرؓ یہ بیان کرتے ہیں کہ ایک غزوہ میں دیکھا گیا کہ مخالف کیمپ کی ایک عورت قتل ہوگئی ہے، آپ ﷺ نے اس حرکت کو ناپسند کیا اور عورتوں اور بچوں کے قتل سے منع فرمایا(مسلم: کتاب الجہاد والسیر)۔

رسول کریم ﷺ جب کوئی لشکر روانہ فرماتے تو اس کے امیر کو خاص طور پر تقوی کی اور ان مسلمانوں کے ساتھ خیر خواہی کی نصیحت فرماتے جو جنگ میں شریک اور اس کے ماتحت ہیں، اس کے بعد فرماتے:"انطلقوا باسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله، ولا تقتلوا شيخاً فانياً، ولا طفلاً، ولا صغيراً، ولا امرأة، ولا تغلوا، وضموا غنائمكم، واصلحوا وأحسنوا إن الله يحب المحسنين" (ابوداؤد: کتاب الجہاد، باب فی

دعاء المشرکین)(یعنی جاؤ اللہ کا نام لے کر، اللہ کی مدد چاہتے ہوئے، اور اللہ کے رسول کے طریقہ پر عمل کرتے ہوئے، قتل نہ کرو کسی شیخ فانی کو، کسی بچہ کو، کسی کم سن کو، اور کسی عورت کو، خیانت نہ کرو، اپنی غنیمتیں جمع کرو، اپنے معاملات ٹھیک رکھو، اور حسن سلوک کرو، اللہ احسان کرنے والوں سے محبت کرتا ہے)۔

یہ اور اس مفہوم کی بہت ساری روایات ہیں جن سے یہ بات متشرح ہوتی ہے کہ اسلام میں بے قصور اور ظلم میں شامل نہ ہونے والوں پر کسی طرح کی زیادتی روا نہیں۔

۵- اگر کہیں دہشت گردی کسی گروہ کے ساتھ معاشی یا سیاسی ناانصافی کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے تو اس کے تدارک کے لئے اسلام کی ہدایت یہ ہے کہ کسی بھی حکومت میں بسنے والے تمام گروہوں کو ان کے معاشی یا سیاسی حقوق پورے طور پر فراہم کئے جائیں۔ اور کسی بھی گروہ کے ساتھ معاشی یا سیاسی ناانصافی روا نہ رکھی جائے۔ اسلام ہر نوع کے ظلم و جور کے خلاف ہے، وہ اس کی کسی بھی حال میں اجازت نہیں دیتا اور اپنے ماننے والوں کو عدل وانصاف کا پابند بناتا ہے۔ وہ اس کی بنیاد پر پورے معاشرہ کی تعمیر چاہتا ہے۔ لہذا ہر وہ جگہ جہاں سیاسی یا معاشی ناانصافی کی وجہ سے دہشت گردی جنم لیتی ہے وہاں ہر طرح کا عدل وانصاف کا قیام عمل میں لایا جائے تو یہ مرض بآسانی اس ملک سے دور ہوسکتا ہے۔

اور جہاں طاقت وقوت کے ذریعہ حکومت اور معاشی وسائل پر تسلط حاصل کرنے کی خواہش کی بنا پر دہشت گردی جنم لیتی ہے تو اس کے تدارک کے سلسلے میں اسلام کی ہدایت ہے کہ دشمن ساز وسامان سے لیس ہے تو حکومت بھی اس کے دفاع کے لئے اپنی تیاری جاری رکھے گی، وہ جنگی لحاظ سے مضبوط ہوگی تو مخالف قومیں جو سامنے ہیں ان پر بھی اور جو پس پردہ ہیں ان پر بھی دھاک بیٹھے گی اور وہ اس پر حملہ آور ہونے کی ہمت نہ کرسکیں گے۔

قرآن کریم میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے:"وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدوالله وعدوكم وآخرين من دونهم ، لا تعلمونهم الله يعلمهم، وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف إليك وأنتم لا تظلمون" (الانفال/ ٦٠) (اور کافروں کے مقابلے کے لئے ہر ممکن طاقت اور فوجی گھوڑوں کو تیار کرو، جن کے ذریعہ تم اللہ کے دشمنوں اور اپنے دشمنوں کو مرعوب کروگے، اور دوسرے دشمنوں کو بھی جوان کے علاوہ ہیں، جنہیں تم نہیں جانتے ہوانہیں اللہ جانتا ہے، اور تم اللہ کی راہ میں جو بھی خرچ کروگے وہ تمہیں پورا کا پورا دیا جائے گا اور تم پر ظلم نہیں ہوگا)۔

٦- ہر انسان کا یہ فطری حق ہے کہ وہ اپنی جان ومال یا عزت وآبرو کی حفاظت کرے اور کسی طرف سے اس پر حملہ ہوتو اس کا دفاع کرے۔

انسان کا گھر اور خاندان اس کا اپنا ہے۔ اسے اپنی بیوی، بچوں، ماں باپ اور افراد خاندان سے جذباتی لگاؤ وتعلق ہوتا ہے، بلکہ بسا اوقات وہ اپنی جان عزیز سے کہیں زیادہ ان سے محبت وپیار کرتا ہے۔ اس پر ان کی اخلاقی اور قانونی ذمہ داریاں بھی ہوتی ہیں۔ اس کا یہ حق ہے کہ انہیں ظلم وزیادتی کا شکار ہونے نہ دے اور ان پر کسی قسم کی دست درازی یا حملہ ہوتو ان کا مکمل دفاع کرے، بعض صورتوں میں اپنا، اہل خاندان کا دفاع آدمی پر واجب ہوجاتا ہے۔

دفاع کے اس حق کو دنیا کا ہر مہذب قانون تسلیم کرتا ہے، اسلام نے بھی اسے ایک بنیادی حق کے طور پر مانا ہے۔ اس کے نزدیک انسان کو اپنی جان ومال یا عزت وآبرو اور اپنے خاندان کے دفاع کا پورا حق حاصل ہے۔ ایک مسلمان کی جان اس راہ میں چلی جائے تو وہ شہادت کا مقام حاصل کرے گا۔ رسول کریم ﷺ کے متعدد فرمودات اور ارشادات میں اس کی پوری وضاحت موجود ہے۔

حضرت سعید بن زیدؓ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو ارشاد فرماتے ہوئے سنا: "من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد" (ترمذی: کتاب الدیات، باب ماجاء في من قتل دون ماله فهو شهيد) (یعنی جو شخص اپنے مال کی حفاظت میں قتل کیا جائے وہ شہید ہے، جو اپنے دین کی حفاظت میں مارا جائے وہ شہید ہے، جو اپنی جان کی حفاظت میں قتل کر دیا جائے وہ شہید ہے، اور جو اپنے گھر والوں کی حفاظت میں مارا جائے وہ شہید ہے)۔

دفاع کے سلسلے میں دو ضروری باتوں کا خیال رکھنا ضروری ہے:

۱- دفاع کی ذمہ داری دراصل ریاست کی ہے کہ وہ شہریوں کی جان و مال یا عزت و آبرو کی حفاظت کرے، کسی شہری یا شہریوں کے کسی گروہ کو اپنے دفاع کی اس وقت ضرورت پیش آتی ہے جبکہ اچانک حملہ ہوا اور ریاست کو اپنی ذمہ داری ادا کرنے کا موقع نہ مل سکے، یا وہ اپنا فرض ادا کرنے میں کوتاہی کرے، اس لئے ضروری ہے کہ جہاں انسان یہ دیکھے کہ اس کی جان و مال یا عزت و آبرو کو خطرات لاحق ہیں، پہلے حکومت کو اس کی ذمہ داری یاد دلائے اور اس کا تعاون حاصل کرنے کی کوشش کرے، لیکن اگر اس کا موقع نہ ہو یا حکومت کی طرف سے غفلت برتی جائے تو آدمی دفاع کا پورا حق رکھتا ہے۔

۲- دفاع میں اس بات کا بھی خیال رکھا جائے گا کہ طاقت کا کم سے کم استعمال ہو۔ اگر حملہ آور صرف ڈرانے دھمکانے یا شور مچانے سے فرار کی راہ اختیار کر لے تو اسے زخمی کرنے یا قتل کرنے کی کوشش نہیں ہوگی۔ اس کی جان اسی وقت لی جائے گی جب کہ اس کے سوا کوئی دوسری تدبیر کارگر نہ معلوم ہوتی ہو۔

دفاع کا حق ایک تسلیم شدہ حق ہے۔ اس سے سماج کے کمزور ترین فرد کو بھی یہ حوصلہ ملتا

ہے کہ اس کی جان و مال یا عزت وآبرو اور یہودی بچے ظالموں کے رحم وکرم پرنہیں ہیں۔ وقت ضرورت اگر اسے ریاست کی یا قریب کے کسی فرد کی مدد نہ بھی ملے تو وہ خود اپنے بل بوتے پر اپنی جائداد اور اپنے خاندان کی حفاظت کر سکتا ہے۔ ایک مسلمان نازک اور مخدوش حالات میں اپنے اس حق کا استعمال کرتا ہے تو اسلام کی تعلیم پر بھی عمل کرتا ہے اور وقت کے قانون کی بھی خلاف ورزی نہیں کرتا۔

✧ ✧ ✧

اسلام اور عالمی امن

مولانا عبدالرشید قاسمی جونپوری

بلاشبہ اسلام جو رب العالمین کی طرف سے اپنے بندوں کے لئے آخری پسندیدہ دین ہے کسی طرح کی ظلم و جارحیت کا ہرگز قائل نہیں، لہذا وہ دہشت گردی کی بھی کسی طرح تائید نہیں کرتا جس میں بے گناہوں کے جان و مال کو نشانہ بنایا جاتا ہے، لیکن کچھ ایسے مفسدین پیدا ہوتے رہیں گے جو اپنے کو مصلحین میں بزعم خود شمار ہی نہیں کریں گے بلکہ یہ کہیں گے کہ ہم ہی مصلح ہیں، باقی دنیا مفسد اور ہم فساد کا سد باب کرنے والے ہیں۔

"**وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون**" (سورۂ بقرہ:۱۱-۱۲)۔

امام راغب اصفہانی فساد کی تعریف یہ کرتے ہیں:

"**الفساد خروج الشيء عن الاعتدال ويضاده الصلاح**" (تفسیر قرآن ۱/ ۶۴)

(اعتدال سے کسی چیز کا نکلنا ہی فساد ہے اور یہ اصلاح کی ضد ہے)۔

قرآن کریم نے بزعم خود مصلحین کی نیت کو بھانپ لیا اور دوٹوک لفظوں میں فرمایا کہ ان کو دنیا میں بھی عبرتناک سزا ملے گی اور آخرت میں بھی وہ عذاب عظیم کے مستحق ہوں گے:

"إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض

ذلک لهم خزي في الدنیا ولهم فی الآخرة عذاب عظیم" (مائدہ:۳۳)۔

(جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور ملک میں فساد پھیلانے میں لگے رہتے ہیں ان کی سزا بس یہی ہے کہ وہ قتل کئے جائیں، یا سولی دیئے جائیں، یا ان کے ہاتھ اور پیر مخالف جانب سے کاٹے جائیں یا وہ ملک سے نکال دیئے جائیں یہ تو ان کی رسوائی دنیا میں ہوئی اور آخرت میں ان کے لئے بڑا عذاب ہے)۔

صاحب جمل فرماتے ہیں کہ "یسعون فی الأرض فساداً" یہ محاربۃ المسلمین کے معنی میں ہے، یعنی جو فساد پھیلانے والے ہیں وہی محارب ہیں، کیونکہ اہل تحقیق کے نزدیک دونوں فقروں کے درمیان "و" واؤ تفسیری ہے اور اس لئے دوسرا فقرہ "یسعون في الأرض" پہلے فقرہ "الذین یحاربون الله ورسوله" کی تشریح وتفسیر اور اس کی مراد متعین کررہا ہے۔ صاحب روح المعانی فرماتے ہیں کہ مراد آیت بالا کی رہزنوں اور ڈاکوؤں کے گروہ سے ہے عام اس سے کہ وہ بہادر کافر ہو یا مسلمان، کیونکہ یہ گروہ جب اپنی اصلاح کا نمونہ دکھانے کے لئے نکلتا ہے تو پوری شان وشوکت کے ساتھ کہ جن پر حملہ کیا جائے وہ بیچارے مقابلہ کی تاب نہ لاسکیں۔

"ذهب أکثر المفسرین وعلیه جملة الفقهاء إلی أنها نزلت فی قطاع الطریق" (اکثر مفسرین اور تمام فقہاء اس بات کی طرف گئے ہیں کہ یہ آیت ڈاکوؤں کے بارے میں نازل ہوئی ہے)۔

عاصیوں اور نافرمانوں کے طبقہ میں یہ گروہ خصوصیت کے ساتھ محاربین کا مصداق ہوتا ہے، امام رازی فرماتے ہیں: "یتناول کل من کان موصوفاً بهذه الصفة سواء کان کافراً أو مسلماً" (ہر وہ شخص جو اس صفت سے متصف ہو خواہ کافر ہو یا مسلمان اس حکم میں شامل ہے)۔

امام ابوبکر جصاص فرماتے ہیں: "ولم یسم بذلک کل عاص لله تعالی إذ

يبس بهذه المنزلة فی الامتناع واظهار المغالبة فی أخذ الأموال وقطع الطريق" (اور اللہ کے ہر نافرمان کو محارب نہیں کہا جائے گا کیونکہ وہ مالوں کے لینے اور راستہ کو منقطع کرنے اور لوگوں کو روکنے میں اس مرتبہ کو نہیں پہنچتا) (تفسیر قرآن ۱/۹۰۰)۔

یہاں محاربہ سے مراد معصیت اور مخالفت یا اللہ اور اس کے رسول کے لئے قانون کو توڑنا اور اس سے مقابلہ کرنا ہے، اہل لغت نے یہی معنی لئے ہیں۔ المعصية اى يعصونه (معصیت یعنی اس کی نافرمانی کرنا)۔

اب جو کوئی کسی رہگزر یا کسی پر بلا عذر حملہ کرتا ہے وہ پوری طرح سعی فی الأرض کا مرتکب ہوتا ہے اور یہی اللہ اور رسول سے محاربہ ہے۔ علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں:

"سمی قاطع الطريق محاربا بالله لكون المسافر معتمداً على الله تعالى فالذی يزيل أمنه محارب لمن اعتمد عليه فی تحصيل الأمن" (ڈاکوؤں کو اللہ سے محاربہ کرنے والا اس لئے کہا جاتا ہے کیونکہ مسافر نے اللہ پر اعتماد کیا تھا اور محارب اس کے امن کے درپے ہے لہذا محارب اس سے امن کے حصول میں جنگ کررہا ہے) (تفسیر قرآن ۱/۹۰۰)۔

دہشت گردی کی تعریف:

پس معلوم ہوا کہ انفرادی یا اجتماعی یا حکومتی سطح پر کسی کے امن کو زائل کرنا یا جان و مال اور عزت کو لوٹنا یہ دہشت گردی میں شمار ہوگا، گویا دہشت گردی کی تعریف یہ ہوئی کہ جس نے بھی کسی کی عزت وآبرو اور جان و مال کو خطرہ میں ڈالا وہ اللہ اور رسول سے جنگ کرنے والا اور آج کی اصطلاح میں دہشت گرد ہے۔ کیونکہ محاربہ اور فساد دونوں کے معنی میں قدر اشتراک ہے، اس لئے کہ جو حربی ہوگا وہ عموماً فسادی بھی ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر حربی بلا پروانۂ امن اسلامی

اسٹیٹ میں آئے تو اس کی جان اور مال مباح ہو جاتے ہیں، کیونکہ اس کی طرف سے فساد کا امکان قوی ہوتا ہے (ہدایہ ۲/ ۵۸۵)۔

۲-حکومت پر دہشت گردی کا اطلاق:

دہشت گردی کی مختلف قسمیں ہوتی ہیں:

انفرادی دہشت گردی، اجتماعی دہشت گردی، حکومتی دہشت گردی۔

بعض وقت قانونی حقوق کی پامالی اور محرومی کا احساس ردعمل پیدا کرتا ہے، اسی جائز ردعمل کو کچلنے سے تشدد پیدا ہوتا ہے، اگر ان مسائل کو انصاف پسندی، عدل گستری کے ساتھ حل کیا جائے اور حکمت وبصیرت اور افہام وتفہیم کو ملحوظ رکھا جائے تو مسائل تشدد کی راہ اختیار نہ کریں، یہی مسائل کے حل کرنے کا دانشمندانہ طریقہ ہے لیکن مادی وسائل پر کنٹرول، انسانیت دشمن مشیر، اور کارکنان کی غلط پالیسیوں کے بنا پر بعض وقت اصحاب اقتدار کو اس فریب میں مبتلا کر دیتا ہے کہ حقوق کا مطالبہ کرنے والوں کے ساتھ ناروا سلوک کی راہ اختیار کی جائے، اور عموماً یہ صورتحال اس وقت وجود میں آتی ہے جب کسی ملک کے عوام شرعی حقوق کے خواہاں ہوتے ہیں اور ارباب اقتدار اسے دہشت گردی قرار دے کر تشدد کے راستہ پر برق رفتاری سے سفر شروع کر دیتے ہیں، پس حکومت اور نوکر شاہی پر دہشت گردی کا اطلاق ہی نہیں ہوگا، بلکہ صف اول سے دہشت گرد قرار دیئے جائیں گے، اس لئے کہ یہ "الذین یحاربون الله ورسوله" کے صحیح مصداق ہیں۔ کیونکہ ارباب اقتدار مطالبہ کرنے والوں سے اسی لئے بغض رکھتے ہیں کہ وہ اللہ اور اس کے رسول کے نام لیوا ہیں اور قانون خداوندی کے نفاذ کے متمنی اور کوشاں رہتے ہیں۔ نیز اس مطالبہ کو کچلنے کے لئے مہلک سے مہلک اسلحہ بلا چوں و چرا استعمال کرتے ہیں، اس قتل و غارت گری میں خود ان کے قوانین ٹوٹ جائیں انہیں اس کی بالکل پرواہ نہیں، لہذا یہ "یسعون فی الأرض

فساداً"، میں بھی شمار ہوگا، پس حکومتوں پر بھی دہشت گردی کا اطلاق بالکل صحیح ہے۔

۳-احتجاج اور ردعمل:

"لا یحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم" (نساء:۱۴۸)(اللہ منہ پھوڑ کر برائی کرنے کو پسند نہیں کرتا سوائے مظلوم کے)۔

بلاضرورت اور بلامصلحت شرعی کسی کی بدگوئی کسی حال میں جائز نہیں، مظلوم البتہ اپنے دل کا بخار بک جھک کر نکال سکتا ہے، اور حاکم کے سامنے فریاد لے جاسکتا ہے۔ انسان کے طبعی تقاضوں اور اضطراری اور نیم اضطراری ضرورتوں کا اس حد تک لحاظ بجز شریعت اسلامی کے اور کس نے کیا۔

پس احتجاج اور اظہار ناراضگی کے ثبوت کے لئے آیت بالا بین دلیل ہے جس سے صاف ظاہر ہوا کہ مظلوم کا ظالم کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرنا درست ہے۔

عملی احتجاج کے جواز پر بھی ایک حدیث سے روشنی پڑتی ہے:

"جاء رجل إلى رسول الله ﷺ يشكوه جاره، قال: اطرح متاعک على الطريق، فطرحه فجعل النا.س يمرون ويلعنونه فجاء إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله مالقيت مز الناس، قال: وما لقيت منهم؟ قال: يلعنوني، قال: لعنک الله قبل الناس، فقـل: إني لا أعود، فجاء الذى شكاه إلى النبي ﷺ فقال: ارفع متاعک فقد کـ.فیت" (مجمع الزوائد ۸/۱۷۰)۔

(ایک صاحب دربار رسالت میں پڑوسی کی شکایت لے کر پہنچے، آپ ﷺ نے فرمایا: اپنا سامان نکال کر راستہ پر رکھ دو چنانچہ ان صحابی نے ارشاد نبوی کے مطابق ایسا ہی کیا، لوگ وہاں سے گذرتے اور اس کے پڑوسی پر لعنت بھیجتے جاتے، وہ پڑوسی حضور ﷺ کی خدمت

میں حاضر ہوئے اور عرض کیا: میں لوگوں کی طرف سے بڑی تکلیف سے دوچار ہوں، آپ ﷺ نے دریافت فرمایا: تم کو لوگوں سے کیا تکلیف پہنچی؟ عرض کیا: لوگ مجھ پر لعنت کرتے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: لوگوں سے پہلے تم پر اللہ کی لعنت ہو چکی ہے، کہنے لگے: اب آئندہ میں ایسا نہیں کروں گا، اتنے ہی میں جن صاحب نے آپ ﷺ سے شکایت کی تھی وہ آئے تو آپ ﷺ نے فرمایا: اپنا سامان اٹھالو کہ تمہارا مسئلہ حل ہو گیا)۔

پس معلوم ہوا کہ دوسرے کو نقصان پہنچائے بغیر اپنی ناراضگی اور ناخوشی کے اظہار کے لئے کسی علامتی طریقے کو اختیار کیا جا سکتا ہے، نیز عصری سیاست میں احتجاج جزء لاینفک ہے اور خود حکام بھی احتجاج اور ردعمل کے خوگر ہیں، لہذا قرآن وحدیث کی روشنی میں احتجاج واجب ہے۔

مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی کے زمرے میں نہیں آتا، الا یہ کہ احتجاج مقصود نہ ہو بلکہ جو بھی سامنے آئے اسے ضرر پہنچانے کی غرض ہو اور ایسا کرنا جائز نہیں، نبی کریم ﷺ فرماتے ہیں: "لا یرحم اللہ من لا یرحم الناس" (مشکوۃ ۴۲۱/۲) (جو لوگوں پر رحم نہیں کرتا اللہ بھی اس پر رحم نہیں کرے گا)۔

پس معلوم ہوا کہ احتجاج اور ردعمل شریعت کے دائرے میں جائز ہے، لیکن اگر جس نے نقصان نہ کیا ہو اپنے احتجاج میں اس پر اظہار غصہ کیا، اور شریعت کے دائرے سے ہٹ کر احتجاج کیا تو وہ درست نہیں۔

۴- بے قصوروں سے ظلم کا بدلہ لینا:

اہل ایمان کو ہر کام کے لئے شریعت نے اصول بتائے ہیں اور ان اصولوں کی پابندی بھی لازم قرار دی ہے، بغیر اصول کی رعایت کے وہ کام عبادت کا مقام حاصل نہیں کرسکتا، چاہے

صورتاً کیوں نہ عبادت اور ریاضت اور جہاد نظر آئے مسلمانوں کو کسی بھی کام کی ابتدا سے پہلے ان کاموں سے متعلق ارشاد نبوی ﷺ کا مطالعہ کرنا چاہئے، مشہور محدث علامہ ابن جوزیؒ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ جب کسی کمانڈر کو روانہ فرماتے تو اسے یوں ہدایت دیتے کہ اللہ سے ڈرتے رہنا اور اپنے ماتحت مسلمانوں کے ساتھ بھلائی سے پیش آتے رہنا، پھر مزید یوں ارشاد فرمایا:

"انطلقوا بسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله ولا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً صغيراً ولا امرأة ولا تقتلوا طفلاً ومظلوماً وضموا غنائمكم وأصلحوا وأحسنوا إن الله يحب المحسنين" (حصن حصین ۱۶۸) (اللہ کے نام سے جاؤ اللہ کی مدد کے ساتھ جاؤ، اور رسول اللہ ﷺ کے دین پر جاؤ، کسی بوڑھے ناکارہ آدمی کو قتل مت کرو اور شیر خوار بچہ، کمسن لڑکے اور عورت کو بھی قتل مت کرو، مال غنیمت میں خیانت نہ کرو، مال غنیمت کو ایک جگہ جمع کردو، اپنے باہمی معاملات درست رکھو اور ایک دوسرے کے ساتھ اچھا سلوک کرو، بے شک اللہ اچھا سلوک کرنے والوں کو دوست رکھتا ہے)۔

"ونهينا (عن قتل امرأة وغير مكلف وشيخ)خر(فان) لاصياح..... (وأعمى و مقعد) وزمن ومعتوه وراهب وأهل كنائس لم يخالطوا الناس (إلا أن يكون أحدهم ملكا) أو مقاتلاً (أو ذا رأى) أو مال (فى الحرب)" (درمختار مع شامی ۳/۳۱۱)۔

(ہمیں عورت اور ایسے ناکارہ بوڑھے جسے نہ عقل اور نہ فہم ہو، اور اندھے اور اپاہج اور مفلوج اور بے شعور اور راہب اور کنیسہ والوں کو جو لوگوں سے اختلاط نہیں رکھتے ہیں قتل کرنے سے منع کیا گیا ہے، مگر ان ان میں سے اگر کوئی بادشاہ یا جنگجو یا میدان جنگ میں جس کی رائے کا اعتبار کیا جاتا ہے یا جو مال خرچ کرتا ہے تو ایسے کو قتل کرنا جائز ہے)۔

اگر کافر مقابلہ میں آجائے یا مسلمان کو قتل کر چکا یا اس سے اندیشہ ہو یا قاتلوں کی مدد

کرتا ہے تو ایسے لوگوں سے مظلوم کے لئے بدلہ لینا جائز ہے، اور عورت، شیخ فانی اور بچہ کو بنیت انتقام قتل کرے گا تو بدلہ کی بات دور یہ حرام ہوگا اور عنداللہ ظالموں میں گردانا جائے گا، اگر یہ لوگ صاحب رائے، ذی مرتبہ یا روپیوں سے دشمن کی مدد کرتے ہیں تو پھر ان سے بطور انتقام بدلہ لینا جائز ہوگا۔

"ولا تقتلوا امرأة ولا صبياً ولا شيخاً فانياً ولا مقعداً ولا أعمى لأن المبيح للقتل عندنا هو الحراب ولا يتحقق منهم ولهذا لا يقتل يابس الشق والمقطوع اليمنى والمقطوع يده ورجله من خلاف والشافعیؒ يخالفنا فی الشيخ والمقعد والأعمى لأن المبيح عنده الكفر والحجة عليه مابينا وقد صح أن النبی عليه السلام نهى عن قتل الصبيان والذراری وحين رأى رسول الله ﷺ امراة مقتولة قال: هاه ما كانت هذه تقاتل فلم قتلت" (الہدایہ ۲/ ۵۶۲)۔

(عورت، بچہ، شیخ فانی اور اپاہج اور اندھے کو قتل نہ کرے، اس لئے کہ ہمارے نزدیک جنگجو کو ہی قتل کرنا جائز ہے، چونکہ عورت وغیرہ سے جنگ کا صدور نہیں ہوتا اسی وجہ سے مفلوج اور دایاں ہاتھ بایاں پیر یا بایاں ہاتھ دایاں پیر کٹے ہوئے کو قتل کرنے کی اجازت نہیں، امام شافعیؒ کے نزدیک شیخ فانی، اپاہج اور اندھے کو کفر کی بنا پر قتل کرنا جائز ہے، اور یہ روایت صحیح ہے کہ نبی کریم ﷺ نے بچوں اور عورتوں کو قتل کرنے سے منع فرمایا، اور آپ ﷺ نے جس وقت ایک مقتولہ عورت کو دیکھا تو آپ ﷺ نے فرمایا ارے کسی نے تم میں سے اس کو قتل کیا اس کا قتل کرنا جائز نہیں)۔

ان اصولی آراء کی روشنی میں معلوم ہوا کہ مظلوم کو ظلم کرنے والے گروہ کے انہیں افراد کو بطور انتقام قتل کرنا یا ان سے بدلہ لینا جائز ہے جو ظالم کے کسی طرح کے معین ہوں، اعانت کی شکلوں میں ادنی واعلی کی تقسیم نہیں کیا جائے گی۔

۵-اسباب تدارک:

کسی گروہ کے ساتھ معاشی یا سیاسی ناانصافی ہورہی ہوتو ان اسباب کے تدارک کے لئے درج ذیل صورتیں اختیار کرنی چاہئے:

۱- حضرت ابودرداءؓ سے یہ الفاظ حدیث منقول ہیں:

"إن الله يقول أنا الله لا اله إلا أنا مالک الملک وملک الملوک وقلوب الملوک بيدى وإن العباد إذا أطاعونى حولت قلوب ملوكهم عليهم بالرأفة والرحمة وإن العباد إذا عصونى حولت قلوب عليهم بالسخط والنقمة فساموهم سوء العذاب فلا تشغلوا أنفسكم بالدعاء على الملوک ولكن اشغلوا أنفسكم بالذكر والتضرع أكفكم ملوككم" (مجمع الزوائد ۵/۲۴۹)۔

(اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ میں اللہ ہوں میرے سوا کوئی معبود نہیں، میں مالک الملک ہوں اور بادشاہوں کا بادشاہ ہوں، بادشاہوں کے قلوب میرے ہاتھ میں ہیں اور بندے جب میری اطاعت کرتے ہیں تو میں ن کے بادشاہوں کے دلوں کو ان کی طرف رحمت وشفقت سے متوجہ کرتا ہوں، اور جب بندے میری نافرمانی کرتے ہیں تو میں ان کے دلوں کو ان کے خلاف ناراضی اور عذاب کے ساتھ متوجہ کردیتا ہوں چنانچہ وہ انہیں بدترین اذیتیں پہنچاتے ہیں، لہذا تم بادشاہوں کو بددعائیں دینے میں مشغول نہ ہو بلکہ اپنے آپ کو ذکر اور دعا وتضرع میں مشغول رکھو، میں تمہارے بادشاہوں کے معاملے میں تمہاری مدد کروں گا)۔

حدیث پاک سے اسباب تدارک میں سے ایک سبب یہ معلوم ہوا کہ اگر کسی گروہ یا علاقہ والوں کے ساتھ معاشی، سیاسی اور علاقائی ناانصافی ہورہی ہوتو پہلا کام انہیں یہ کرنا ہے کہ اللہ رب العزت سے اپنی پریشانی کے ازالے کی درخواست کریں اور ذکر واذکار، استغفار وغیرہ

بکثرت کریں، اس کے بغیر آگے کی کوئی بھی تدبیر کامیاب ہونے والی نہیں ہے۔

۲- منکر کو اپنی طاقت بھر روکنے کی کوشش کرنا واجب ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

"**من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ومن لم يستطع فبلسانه ومن لم يستطع فبقلبه وذلک أضعف الإيمان**" (مشکوۃ ۲/۴۳۶) (تم میں سے جو شخص کوئی برائی دیکھے تو اسے اپنے ہاتھ سے بدل ڈالے، اس کی طاقت نہ ہو تو زبان سے نکیر کرے اور اس کی بھی طاقت نہ ہو تو دل سے، اور یہ ایمان کا سب سے کمتر درجہ ہے)۔

ناانصافی کسی بھی شکل میں ہو ظلم ہے اور ظلم منکر کی ایک بدترین شکل ہے، لہذا اس منکر کو مٹانے کی مختلف شکلیں ہو سکتی ہیں، مثلاً اپنے سیاسی اور عوامی اثر ورسوخ کا استعمال کرے، اگر عدالتی چارہ جوئی سے مدد ملتی ہو تو عدالت سے چارہ جوئی کی جائے۔ اطراف کے بااثر افراد سے اس ظلم کو روکنے کی درخواست کی جائے اور ان سے بھی مادی سیاسی مدد حاصل کی جائے۔ اگر تدارک میں جنگ وجدال کی نوبت آئے تو اس کی بھی تیاری اور ہمت کی جائے۔ حضرت تھانویؒ نے اس طرح کی ناانصافی کے تدارک کے لئے یوں فتوی دیا ہے: ایسا مالی ظلم کرنا جس میں جواز کا شبہ بھی نہ ہو بلکہ صریح ظلم ہو اس کا حکم یہ ہے کہ اپنے اوپر سے ظلم کا دفع کرے اگرچہ قتال کی نوبت آ جائے اور صبر بھی جائز ہے بلکہ غالباً اولی ہے (احسن الفتاوی ۶/۱۳۹)۔

پس عبارات بالا سے معلوم ہوا کہ ناانصافی خواہ کسی شکل میں ہو اس کا تدارک کرنا واجب ہے اور اسباب تدارک میں دعا، ذکر، استغفار اور افہام وتفہیم، سیاسی اثر ورسوخ، اطراف علاقہ کے سربراہوں سے امداد وتعاون اور جنگ بھی ہے، ان میں سے حالات کے مطابق اسباب تدارک اختیار کرنا ضروری ہے۔

٦-دفاع کی شرعی حیثیت:

جان و مال اور عزت وآبرو کی حفاظت کے لئے حملہ آوروں سے لڑنا اور ان کے حملوں کو ناکام بنانے کی کوشش کرنا یقیناً جہاد کے درجہ میں ہے، اور اگر اس راہ میں جان چلی جائے تو یہ شہادت ہے۔ رسول اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد ومن قتل دون دينه فهو شهيد ومن قتل دون أهله فهو شهيد" (ترمذی ۱/۲۶۱)۔

(جو اپنے مال کی حفاظت میں مارا جائے وہ شہید ہے، جو اپنی جان کی حفاظت میں مارا جائے وہ شہید ہے، جو اپنے دین کی حفاظت میں مارا جائے وہ شہید ہے اور جو اپنے اہل وعیال کی حفاظت میں مارا جائے وہ بھی شہید ہے)۔

ارشاد نبی سے یہ امر ظاہر ہوا کہ جان و مال اور عزت وآبرو کی حفاظت کرنا مقتول پر واجب ہے، اور حفاظت کے تمام جائز طریقے شامل ہوں گے، اور ان کی حفاظت میں مارا جانے والا شہید بھی ہوگا۔

"الشهيد من قتله المشركون أو وجد في المعركة وبه أثر أو قتله المسلمون ظلماً فيكفن ويصلى عليه لأنه في معنى شهداء أحد" (ہدایہ ۱/۱۸۳)

(شہید وہ ہے جس کو مشرکین نے قتل کیا ہو، یا میدان کارزار میں پایا جائے اور اس پر زخم کا اثر بھی ہو، یا مسلمانوں نے ظلماً اسے مارا ہو تو کفن دیا جائے گا اور نماز جنازہ پڑھی جائے گی کیونکہ یہ شہداء احد کے درجہ میں ہیں)۔

دفاع اور جہاد میں فرق ہے، جہاد کے لئے کچھ شرائط ہیں مثلاً ایسے امیر کا ہونا جو نظم جہاد کو انجام دے سکے، چنانچہ علامہ ابن قدامہ فرماتے ہیں "وأمر الجهاد موكول إلى الامام واجتهاده" (المغنی ۹/۱۶۶)۔

(جہاد کا معاملہ امام اور اس کی رائے سے متعلق ہوگا)۔

اور امام المسلمین یا اس کی جانب سے مقرر نائب کے بغیر جہاد مکروہ ہے۔ چنانچہ علامہ ابو اسحٰق شیرازی فرماتے ہیں: "ویکرہ الغزو منْ غیر إذن الإمام أو الأمیر من قبلہ" (شرح المہذب ۱۹/ ۲۷۷)۔ ظاہر ہے کہ یہاں امیر سے دار الاسلام کا فرمانرواں مراد ہے جو فوجی طاقت مہیا کرنے اور وسائل جنگ کی فراہمی پر قادر ہو۔

دوسری شرط بلکہ حقیقتاً تیسری شرط یہ ہے کہ جہاد اس قوم سے ہو جس کو اسلام کی دعوت دی جا چکی ہے اور وہ انکار کی صورت میں جزیہ دینے پر آمادہ نہ ہوں، کیونکہ اصل مقصود ہدایت ہے نہ کہ جہاد، جہاد ایک ذریعہ ووسیلہ ہے، نیز فقہاء حنفیہ میں علامہ حصکفی نے تو اس کو مزید وضاحت سے لکھا ہے:

"ولا یحل لنا أن نقاتل من لا تبلغہ الدعوۃ وھو إن اشتھر فی زماننا شرقاً وغرباً لکن لا شک أن فی بلاد اللہ من لا شعور لہ بذلک" (درمختار ۳۰۸/۲)۔

(جن لوگوں کو اسلام کی دعوت نہ پہنچی ہو ہمارے لئے ان سے قتال جائز نہیں گو ہمارے عہد میں مشرق ومغرب میں اسلام پھیل چکا ہے، لیکن اس میں شبہ نہیں کہ خدا کی کائنات میں ایسے علاقے اب بھی موجود ہیں جہاں اسلام کا کوئی شعور نہیں)۔

پس معلوم ہوا کہ جہاد شرعی کے لئے امیر المومنین اور دعوت اسلامی کا ہونا ضروری ہے بغیر ان کے جہاد جہاد شرعی نہ ہوگا۔

دفاع "دفع" سے مشتق ہے، معنی: روکنے والا۔ دفاع کی صورت یہ ہوگی جو دفاع

کر رہا ہے وہ پہلے ظلم کا شکار ہو خواہ حقیقتاً یا امکاناً، پھر دفاع کرے۔ اور دفاع کا حکم عرض کر چکا ہوں کہ واجب ہے، مدافعت انفرادی اور اجتماعی ہو سکتی ہے۔ پس حق مدافعت کے لئے شرعی امیر اور اجتماعی قوت ضروری نہیں جس کی شریعت میں ہر وقت اجازت ہے۔

پس مسلمانوں سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ جب جان و مال اور عزت و آبرو خطرہ میں پڑ جائے تو وہ سپر اندازی اور سرخمیدگی کی راہ اختیار کرنے کے بجائے مقدور بھر آپ اپنی حفاظت کریں۔

✧ ✧ ✧

دہشت گردی - اسلامی نقطۂ نظر

سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی
رکن اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان

اسلام مذہب امن ہے، اس کے نزدیک کسی کی جان لینا بہت بڑا ظلم ہے اور سب سے بڑا جرم ہے، اسلام انسانوں کی زندگی کو بے حد اہم سمجھتا ہے، ارشاد ربانی ہے: "أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً" (سورۂ مائدہ: ۳۲)۔

(بات یہ ہے جس نے کسی جان کو بغیر کسی جان کے بدلے کے یا بغیر زمین میں فساد مچانے کے قتل کر دیا تو گویا اس نے سب انسانوں کو قتل کر دیا اور جس نے کسی جان کو زندگی دلائی تو گویا اس نے سب انسانوں کو زندگی دلائی)۔

اس سے پتہ چلا کہ کسی بے گناہ کو مار دینا ساری انسانیت کا قتل ہے، اور کسی کو مارنے کی دو صورتیں یہاں آیت میں بیان ہوئیں۔

۱- اگر کوئی انسان کسی انسان کو مار دیتا ہے، تو اسے بدلے میں قتل کر دیا جائے گا۔

۲- کوئی شخص اللہ تعالی کی زمین میں فساد پھیلاتا ہے، ڈاکے ڈالتا ہے، سڑکوں، راستوں، جنگلوں، پہاڑوں یا کسی مقام پر بھی انسانوں کو قتل کرتا ہے، مال لوٹتا ہے، عزت لوٹتا ہے، تو اسے جوابی طور پر سزائے موت ہوگی، قرآن پاک نے "فساد فى الأرض" (خدا کی زمین

میں فساد پھیلانا) کو بہت بڑا جرم قرار دیا ہے۔

• "لا تفسدوا في الأرض" (بقرہ:۱۱) (تم زمین میں فساد نہ مچاؤ) کا واضح ارشاد دوسرے مقام پر ہے:"لا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها" (الأعراف:۵۶) (جب اصلاح ہو چکی تو پھر زمین میں فساد نہ مچاؤ)، مزید ارشاد ربانی ہے:"ویسعون في الأرض فساداً" (مائدہ:۳۳) (اور وہ زمین میں فساد کی کوشش کرتے ہیں)۔

اس سے واضح ہوا کہ اسلام اللہ تعالی کی زمین کو امن کا گہوارہ بنانا چاہتا ہے، وہ کسی قسم کے فساد کا قائل نہیں، فساد اور خرابی عدل وانصاف سے روکتی ہے۔

اسلام اور عدل:

ظلم و فساد سے روکنے کے لئے قرآن پاک نے عدل کو ضروری قرار دیا ہے، ارشاد ربانی ہے:"اعدلوا هو أقرب للتقوى" (مائدہ:۸) (انصاف کرو یہ تقوی کے بہت قریب ہے)، اس آیت نے بتایا کہ عدل و انصاف تقوی اور پرہیز گاری ہے، مزید ملاحظہ ہو:"إذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل" (نساء:۹۸) (اور جب تم لوگوں میں فیصلے کرو تو عدل سے فیصلے کرو)۔

یہ لازمی امر ہے کہ مسلمانوں کو عدل سے فیصلے کرنے ہیں، عدل سے فیصلے تبھی ہو سکتے ہیں کہ شہادت صحیح صحیح دی جائے، اسی کے سلسلے میں ارشاد ربانی ہے:"وأقيموا الشهادة لله" (طلاق:۲) (اللہ تعالی کے لئے ہی شہادت قائم کرو)۔

مزید ارشاد ربانی ہے:"ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه" (بقرہ:۲۸۳) (اور تم گواہی نہ چھپاؤ، جو گواہی چھپاتا ہے تو یقیناً اس کا دل گنہگار ہے۔

مندرجہ بالا آیات سے یہ حقائق کھل کر سامنے آ گئے کہ مسلمان کسی کو قتل نہیں کر سکتا،

کیونکہ بے گناہ کا قتل انسانیت کا قتل ہے، وہ کسی کی عزت تباہ نہیں کرسکتا، وہ کسی کا مال نہیں لوٹ سکتا، وہ کسی کو زخمی نہیں کرسکتا، وہ کسی کو ڈرا نہیں سکتا، وہ کسی کی بے عزتی نہیں کرسکتا۔

اگر وہ اقتدار میں آتا ہے تو انصاف کرتا ہے، اقتدار سے باہر ہوتا ہے تو انصاف کے لئے تگ ودو کرتا ہے، وہ ہر اس بات کی شہادت اپنے اوپر فرض سمجھتا ہے، جس کا اسے علم ہے، غور فرمائیں، جس فرد، جس معاشرے اور جس حکومت میں یہ صفات ہوں کیا وہ دہشت گرد ہے؟ یہ تو ایک مہذب معاشرے کے لئے بنیادی شرطیں ہیں، اسلام تو جبر واکراہ کا بھی دشمن ہے۔

جبر واکراہ اور اسلام:

اسلام جبراً کسی کا مذہب تبدیل کرنے کا شدید مخالف ہے، ارشاد ربانی ہے:

"لا إکراہ فی الدین" (بقرہ:۲۵۶) (دین میں کوئی جبر نہیں ہے)۔

آپ اپنی خواہش کے تحت کسی کو جبراً مسلمان نہیں کرسکتے، مزید ارشاد ربانی ہے:

"أفأنت تکرہ الناس حتی یکونوا مؤمنین" (سورۂ یونس:۹۹) (کیا آپ لوگوں کو مجبور کریں گے کہ وہ ایمان لے آئیں)۔

جس مذہب میں جبر جرم ہو، انصاف کا بول بالا ہو، فساد کی بیخ کنی ہو، قتل سب سے بڑا جرم ہو، وہ دہشت گرد ہوسکتا ہے؟ نہیں اور ہرگز نہیں، تو پھر اس کا مطلب یہ ہوا کہ دور حاضر میں غیر مسلم اقوام مسلمانوں پر اپنے مکروہ مقاصد کی تکمیل کے لئے دہشت گردی کا الزام لگاتی ہیں یعنی چور ہمیں چور کہہ رہا ہے، صدیوں سے وہ خود دہشت گردی میں مبتلا ہیں وہ ٹیرارسٹ ہیں، اور بے گناہوں پر الزام لگاتے ہیں۔

اسلام نے تو دہشت گردوں اور باغیوں کے لئے شدید سزائیں رکھی ہیں، ملاحظہ ہو:

"لامحالہ ان لوگوں کی سزا جو اللہ ورسول کے مقابل جنگ کرتے ہیں اور زمین میں فساد

کے لئے تگ و دو کرتے ہیں یہ ہے کہ انہیں اچھی طرح قتل کر دیا جائے، یا صلیب پر چڑھا دیئے جائیں، یا ان کے ہاتھ پاؤں ایک دوسرے کے خلاف (دایاں ہاتھ بایاں پاؤں یا بایاں ہاتھ اور دایاں پاؤں) کاٹ دیئے جائیں، یا انہیں جلاوطن کر دیا جائے، یہ دنیا میں ان کے لئے رسوائی ہے، اور آخرت میں ان کے لئے بڑا عذاب ہے (المائدہ: ۳۳)۔

رہی بات مسلمان ریاست میں غیر مسلموں سے سلوک کی تو مختصراً گزارش ہے۔

غیر مسلموں سے سلوک:

اسلام غیر مسلموں سے حسن سلوک کا قائل ہے، وہ انہیں اپنی حکومت میں مذہبی آزادی دیتا ہے، کمانے کی آزادی دیتا ہے، تعلیمی آزادی دیتا ہے، حتی کہ ایسے کلمات کہنے پر بھی گرفت نہیں کرتا جن پر مسلمانوں کی گرفت ہوتی ہے۔

ہم پیچھے تفصیلاً عرض کر چکے ہیں کہ غیر مسلموں کے حق میں وصیت کی جا سکتی ہے، انہیں صدقات دیئے جا سکتے ہیں، خواہ وہ نقدی کی صورت میں ہوں، جنس کی صورت میں ہوں، یا غذائی اجناس ہوں، جو غیر مسلم اسلامی ریاست میں رہتے ہیں وہ ذمی ہیں، ذمی نہ گالی ہے اور نہ ہی کوئی خراب لفظ، یہ ذمہ (ذامہ داری) سے بنا ہے، اس کا مطلب ہے ان کے مذہب، جان، مال اور املاک کی ذمہ دار مسلمان حکومت ہے، سیدنا فاروق اعظمؓ نے ایسے ذمی کی ذمہ داری اٹھانے کا حکم دیا جو بڑھاپے کی وجہ سے قانونی ٹیکس نہیں دے سکتا تھا، اس کی ذمہ داری کا مطلب اسے روٹی، کپڑا اور مکان مہیا کرنا تھا۔

''اسلام نے تو یہاں تک رعایت دی کہ اگر غیر مسلم آپ سے جنگ لڑتے قتل ہو گیا ہے تو اس کا مثلہ (شکل بگاڑنا) نہیں کریں گے، انہیں دھوکہ نہیں دیں گے'' (ہدایہ ۲/ ۵۴۳)۔

''اگر وہ مسلمانوں کا مال اپنے ملک میں لے جائیں تقسیم کر لیں اور مسلمان وہاں غلبہ

پالیں تو یہ مال مسلمان قیمت دے کر واپس لیں گے'' (ایضا ۲/ ۵۴۹)۔

اگر ذمی ہے، جزیہ (تحفظ کا ٹیکس) نہیں دیتا یا کسی مسلمان کو قتل کرتا ہے، یا نبی مکرم علیہ السلام کی گستاخی کرتا ہے، یا کسی مسلمان عورت سے بدکاری کرتا ہے تو پھر بھی وہ ذمی رہے گا (ہدایہ ۲/ ۵۶۴)۔

ان سب کے باوجود ابھی بھی ہم ہی مستوجب عذاب وعقاب ہیں، ابھی بھی ہم سے شکایت ہے۔

؎ خرد کا نام جنوں رکھ دیا جنوں کا خرد

اس مختصر تمہید اور سابقہ تحریر نے بہت سے مسائل واضح کر دیئے ہیں، اب سوالات کی طرف آتے ہیں:

۱- اسلامی نقطہ نظر سے دہشت گردی یہ ہے کہ بلا وجہ کوئی فرد یا کچھ افراد مل کر بے گناہ لوگوں کو قتل کرنا شروع کر دیں، مال لوٹنے لگ جائیں، جائیدادیں تباہ کرنے لگ جائیں، عصمت دری کرنے لگیں، یہ سب شہروں میں کریں، مجمعوں میں کریں، گھروں میں کریں، شاہراہوں پر کریں، جنگلوں میں کریں، ہوائی جہازوں، بحری جہازوں، گاڑیوں یا کسی بھی اور مقام پر کریں، طریقہ واردات یہ ہو کہ ڈر اور خوف پھیلا دیں، اچانک فائرنگ کر کے، بم بلاسٹ کر کے یا کسی بھی اور قسم کے جبر وتشدد سے کریں، تو یہ دہشت گردی ہوگی۔

دہشت پھیلا کر کوئی مقصد حاصل کرنا دہشت گردی ہے، اور اس کی حقیقت یہی ہے جو ابھی ہم اوپر عرض کر چکے ہیں۔

اب بات بالکل واضح ہے کہ اسلام تو اسے محاربہ کہہ کر ایسے ظالم لوگوں کو شدید سزا دیتا ہے، جس کا ذکر ہم اوپر کر آئے ہیں، مزید برآں ہم اوپر واضح کر چکے ہیں کہ اسلام امن، آشتی

اور محبت کا مذہب ہے، وہ دہشت گردی کو گھناؤنا جرم تعیین کرتا ہے، البتہ اب دنیا میں اپنے مکروہ انداز کے پیش نظر مسلمانوں کو دہشت گرد قرار دیا جارہا ہے، یہ الزام سراسر ظلم وزیادتی ہے، بدیر یا سویر غیروں کو بھی پتہ چل جائے گا کہ ان کا الزام بڑا جرم تھا۔

۲۔ حکومتوں کے قیام کا مقصد انصاف قائم کرنا، عوام کے مسائل کا خیال رکھنا، ان کے مصائب کو دور کرنا، ظلم سے لوگوں کو بچانا اور خود ظلم نہ کرنا ہوتا ہے، اگر حکومت خود ظلم شروع کردے اور تمام طبقات کے ساتھ عدل ومساوات کا سلوک نہ کرے اور ان کے ساتھ سیاسی ومعاشی ناانصافی کرے اور ان کے مال وجان کے تحفظ سے بھی پہلوتہی کرے اور کسی طبقے کو مالی وجانی نقصان بھی کرے یا کرائے، تو یہ سب افعال ظلم وتعدی ہیں، اور ظلم کا دوسرا نام دہشت گردی ہے، ایسی حکومتیں اسلامی نقطۂ نگاہ سے دہشت گرد ہیں، خواہ وہ مسلم حکومتیں ہوں یا غیر مسلم حکومتیں ہوں۔ ایسی حکومتیں اپنے فرض سے بھی غفلت کے جرم کی مرتکب ہیں۔

اسلام نے تو ایسی حکومت کے احکام ماننے سے بھی روک دیا ہے اگر اس بات کی ہمت وطاقت ہو، ارشاد نبوی ہے:

"مالم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة" (بخاری ۱۰۵۷/۲)۔

(جب تک اسے گناہ کا حکم نہ دیا جائے، جب حکومت گناہ کا حکم دے تو پھر اس کی بات نہ سنی جائے گی اور نہ ہی اس کی اطاعت کی جائے گی)۔

اب جو حکومت خود مجرم ہے ظالم ہے، طبقاتی کشمکش کی علمبردار ہے، اس کی اطاعت لازم نہیں رہتی۔

۳۔ اگر حکومت کسی گروہ کے ساتھ ظلم وتعدی اور ناانصافی کو روا رکھتی ہے تو اس کے خلاف

احتجاج ہوگا، اللہ کے رسول ﷺ نے اسے افضل الجہاد قرار دیا ہے۔ ارشاد نبوی ﷺ کا ترجمہ ہے: ''سب سے بہتر جہاد ظالم حاکم کے سامنے کلمہ حق کہنا ہے''۔

یہ حدیث تقریباً سب معتبر کتابوں میں موجود ہے، دوسری حدیث کا مفہوم یہ ہے: ''منکر کو ہاتھ سے روکو، ایسا نہ کرسکو تو زبان سے روکو، یہ بھی نہ ہو سکے تو دل سے برا سمجھو، مگر یہ سب سے ضعیف ایمان ہے''۔

اگر آپ اس سلسلہ میں مار دیئے جائیں تو یہ شہادت ہے، اپنی جان، اپنے مال اور اپنی عزت و آبرو کی حفاظت میں موت اسلام کے نزدیک شہادت ہے، اللہ کے رسول ﷺ کے اس ارشاد کو سب مشہور کتب حدیث میں محدثین نے نقل کیا ہے۔

رہی بات یہ کہ ایسا عمل دہشت گردی تو نہیں؟ تو عرض ہے کہ دہشت گردی بے گناہوں کے قتل و غارت کا نام ہے، تفصیل اوپر گزر چکی ہے، یہ عمل تو دہشت گردی کا ردعمل ہے، اور حق طلبی ہے، حق طلبی اسلام، دیگر سب مذاہب اور انسانیت دوست عادل حکومتوں کے نزدیک نہ صرف جائز بلکہ لازم ہے، اسلامی تاریخ میں سیدنا امام حسین علیہ السلام اور سیدنا امام احمد بن حنبلؒ اور برصغیر میں حضرت مجدد الف ثانیؒ نے طلب حقوق کے لئے جابر حکمرانوں سے ٹکر لی، حکمرانوں نے دہشت گردی کا راستہ اپنایا اور ان حضرات نے جرأت و شہادت کی نئی تاریخ لکھی، ایسی دہشت گردی کے خلاف اگر کلمہ حق کہا نہ گیا تو پھر ریاستی دہشت گردی کبھی ختم ہونے میں نہیں آئے گی، لہٰذا تا حد مقدرت اسے ختم کرانے کے لئے جدوجہد لازم ہے۔

۴۔ اسلام بدلہ لینے کی اجازت صرف مجرم سے دیتا ہے، اور اس سلسلہ میں یہ بھی حکم ہے کہ اس کے ظلم سے زائد بدلہ نہ لیا جائے، مثلاً کسی نے اگر کسی فرد کی ٹانگ توڑی ہے تو اسلام اس کی دونوں ٹانگیں توڑنے کی اجازت نہیں دیتا، اور ٹانگ کو دو جگہ سے توڑنے کی اجازت بھی نہیں دیتا،

اگر کوئی ایسا کرتا ہے تو اسے اس زیادتی کا بدلہ دینا ہوگا۔

اسلام تو عفو و درگزر کا مذہب ہے، اگر کوئی زیادتی کرتا ہے تو اسے معاف کر دینا بہتر ہے، اللہ کریم کے ہاں اس کا بہت اجر ہے، اگر بدلہ ہی لینا ہے تو وہ اس کی زیادتی کے مطابق ہوگا اس سے زائد نہیں۔

اب اگر کسی گروہ نے بدلہ لیتے ہوئے اس گروہ سے ہٹ کر ان کے ہم مذہبوں یا ہم وطنوں یا ہم جنسوں یا ہم زبانوں کو مارنے کی زیادتی کی تو اسلام قطعاً اس کی اجازت نہیں دیتا، اور بے گناہ کسی فرد کو مارنا اسلام کے نزدیک پوری انسانیت کو قتل کرنا ہے، اوپر قرآن پاک کے حوالے سے ہم ذکر کر آئے ہیں۔

قصاص لینے کا فائدہ یہ ہے کہ آئندہ ایسی احمقانہ کوششیں رک جاتی ہیں، ارشاد ربانی ہے:

"ولکم فی القصاص حیاۃ یا أولی الألباب لعلکم تتقون" (البقرہ:۱۷۹)

(اور تمہارے لئے قصاص (بدلے) میں اے عقل والو! زندگی ہے تاکہ تم بچ جاؤ)۔

لیکن اس بدلے میں زیادتی و تعدی کی اجازت نہیں، ارشاد باری ہے:

"یا أیھا الذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتلی الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثی بالأنثی فمن عفی له من أخیه شئ فاتباع بالمعروف وأداء إلیه بإحسان" (سورۂ بقرہ:۱۷۸) (ایماندارو! مقتولوں میں بدلہ تم پر لازم قرار دیا گیا ہے، آزاد کے بدلے وہی آزاد، غلام کے بدلے وہی غلام، اور عورت کے بدلے وہی عورت، جسے بھائی کی طرف سے کچھ معافی مل جائے تو معروف طریقے سے پیروی اور حسن سلوک سے ادائیگی ہے)۔

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ زیادتی کی اجازت نہیں اور معافی کی تحسین کی گئی، مزید ملاحظہ ہو:

"وإن عاقبتم فعاقبوا مثل ما عوقبم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين"
(النحل:۱۲۶)(اور اگر تم بدلہ لو تو اتنا بدلہ لو جتنی تمہیں تکلیف دی گئی ہے، اور اگر تم صبر کرو (بدلہ نہ لو) تو یہ بات صبر کرنے والوں کے لئے بہتر ہے)۔

حاصل کلام یہ کہ بے گناہوں کو گنہگاروں اور مجرموں کے بدلے میں قتل کرنا جرم ہے جس کی سزا بھگتنا ہوگی، اسلام ایسے فعل کی قطعاً اجازت نہیں دیتا۔

۵- ہم اوپر عرض کر آئے ہیں کہ اسلام دہشت گردی کے سخت خلاف ہے، اور وہ دہشت گردوں کو سخت سزائیں بھی دیتا ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ منفی حرکات از قسم دہشت گردی وغیرہ کا قانونی گرفت سے اسلام جواب دیتا ہے۔

مگر اسلام مزاجاً ہر مسئلے کی تہہ تک پہنچنے کے لئے اس کے اسباب وعلل کی تلاش کرتا ہے، اور پھر وہ ان اسباب کو ختم کرنے پر توجہ دیتا ہے، مثلاً دہشت گرد غربت کے ہاتھ سے تنگ آ کر یہ حرکات کرتے ہیں، تو اسلام ان کی ملازمتوں کا بندوبست کرتا ہے، بیت المال سے ان کی مدد کرتا ہے، اگر دہشت گردی کا کوئی اور سبب ہے تو اسے دور کرنے کی کوشش کرتا ہے، تا کہ ہمیشہ کے لئے دہشت گردی کا سد باب ہو سکے، مختصر لفظوں میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ اسلام بدکار سے بڑھ کر بدی کا دشمن ہے، جب بدی ہی نہیں ہوگی تو بدکار کیسے وجود پذیر ہوگا۔

یہی وجہ ہے کہ اسلام نے دہشت گردوں کے مددگاروں کا نیٹ ورک توڑنے کا حکم دیا ہے، حنفی، مالکی اور حنبلی فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ:

"لو اجتمع المحاربون فباشر بعضهم القتل والأخذ، وكان بعضهم ردءاً كان للردء حكم المحاربين في جميع الأحوال وذلک للاكتفاء بوجود المحاربة سواء باشر بعضهم القتل أو لم يباشره فيقام الحد عليهم جميعاً" (الفقه

علی المذاہب الاربعہ ۵/ ۴۱۲ طبع بیروت)۔

(اگر جنگجو (دہشت گرد) اکٹھے ہو جائیں، کچھ قتل وگرفت کرنے لگ جائیں اور کچھ ان کے پشتیبان اور محافظ بن جائیں تو سب حالات میں ان محافظوں کے لئے بھی حکم دہشت گردوں جیسا ہوگا، کیونکہ اصل مطلب تو سب کا محاربہ (دہشت گردی) ہی ہے، خواہ ان میں سے کچھ قتل کر رہے ہوں یا نہ کر رہے ہوں، لہٰذا ان سب پر حد (سزا) لاگو ہوگی)۔

یہ بات آ چکی ہے کہ دہشت گردی شروع ہے تو اسے سارے حکومتی ذرائع سے کچل دینا ضروری ہے، اور پھر ان اسباب کا دور کرنا بھی لازم ہے جن کی وجہ سے دہشت گردی شروع ہوئی تھی تاکہ دہشت گرد پھر وجود میں نہ آ سکیں۔

٦ - اسلام اپنے عادلانہ معاشرہ میں کسی کو کسی پر حملہ کی قطعاً اجازت نہیں دیتا، اور ایسے مفسد کو پوری قوت سے گرفت میں لیتا ہے، کسی پر حملہ خواہ وہ جان لینے کے لئے ہو یا مال وعزت کی بربادی کے لئے ہو "فساد فی الأرض" (زمین میں فساد برپا کرنے) کے ضمن میں آتا ہے، ہم پیچھے قرآنی حوالوں سے ثابت کر آئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی زمین میں فساد برپا کرنا بہت بڑا گناہ اور قابل مواخذہ جرم ہے۔

اگر حملہ ہو جائے تو اسلام نے دفاع کا حق دیا ہے، نبی رحمت ﷺ کا ارشاد ہے:

"روى الترمذي وغيره عن سعيد بن زيد رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: من قتل دون ماله فهو شهيد ومن قتل دون دمه فهو شهيد ومن قتل دون دينه فهو شهيد ومن قتل دون أهله فهو شهيد، قال: وهو حديث حسن" (کتاب الفقہ ۵/ ۸۰)۔

(ترمذی وغیرہ نے سعید بن زیدؓ سے روایت کیا انہوں نے کہا کہ نبی رحمت ﷺ نے

فرمایا: جو اپنے مال کی حفاظت میں قتل کر دیا گیا وہ شہید ہے، اور جو اپنی جان بچاتے مارا گیا وہ شہید ہے، جو اپنے دین کے تحفظ میں مارا گیا وہ شہید ہے، جو گھر والوں کی حفاظت کرتے مارا گیا وہ شہید ہے، امام ترمذی نے فرمایا: سنداً یہ حدیث حسن ہے)۔

مندرجہ بالا باتوں کے تحفظ میں مارا جانے والا شہید ہے، مزید وضاحت کے لئے مندرجہ ذیل حدیث بھی سامنے رکھ لیں تاکہ مسئلہ سمجھنے میں آسانی ہو:

"وروى مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله! أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: لا تعطه مالک، قال: أرأيت إن قاتلني؟قال: قاتله، قال: أرأيت إن قتلني؟ قال: فأنت شهيد، قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: فهو في النار "(الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۵/۶۸)۔

(امام مسلم نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کیا ہے کہ ایک آدمی رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کرنے لگا، اے اللہ کے رسول! آپ کی رائے کیا ہے اگر ایک آدمی آئے اور میرا مال لینا چاہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اپنا مال اسے نہ دے، اس نے عرض کیا: اگر وہ مجھ سے لڑنے لگ جائے تو آپ کا کیا حکم ہے؟ فرمایا: اس سے لڑائی کر، اس نے عرض کیا: اگر وہ مجھے قتل کر دے؟ فرمایا: پھر تو شہید ہے، اس نے عرض کیا: اور اگر میں اسے مار دوں تو پھر آپ کا ارشاد کیا ہے؟ ارشاد ہوا: وہ پھر جہنمی ہے)۔

ان احادیث کو سامنے رکھ کر فقہاء نے جو آراء دی ہیں علامہ الجزیری کتاب کے مذکورہ بالا صفحہ پر لکھتے ہیں، طوالت کے خوف سے ترجمہ پیش ہے:

"اس پر سب فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص کسی شخص پر ہجوم کر آئے تاکہ اس کا مال لے لے یا اسے قتل کر دے اور واقعہ شہر کا ہو، جہاں مدد مل سکتی ہے، یا صحرا کا ہو جہاں کوئی مددگار نہیں ہوتا، یا وہ شہر یا صحرا میں اس کے گھر والوں کی ہتک عزت کا ارادہ رکھتا ہو تو اسے اختیار ہے کہ

اس مجرم کو زخمی کر دے اور مسلمانوں سے مدد چاہے یا فوج سے مدد طلب کرے، اگر وہ زخمی ہو کر باز آ گیا، چھوڑ کے چلا گیا تو اب اس سے مزید قتال کی ضرورت نہیں ہے، اگر وہ باز نہیں آیا پھر بھی مال لینے یا قتل کرنے یا اس کے گھر والوں میں سے کسی کو قتل کرنے یا اس کے حرم میں داخل ہونے (بیوی، بیٹی، بہن، ماں، کسی محرم عورت، نوکرانی، لونڈی یا بچے) کے لئے آگے بڑھا یا گھر سے باہر چوکیدار کو قتل کر دیا تا کہ اندر جا کر بدکاری کا ارتکاب کرے یا ان خواتین میں سے کسی کو جبراً اٹھا لے جائے تو اب خاندان کے سربراہ پر واجب ہے کہ جتنی قوت ہو اس سے خاتون کا دفاع کرے، اور ہر قسم کا اسلحہ استعمال کرے، اگر وہ صرف ضرب، تھپڑ، لاٹھی، اسلحہ یا کسی اور سے دفاع کر سکتا ہے تو اس حالت میں اسے مارنا ضروری و لازم ہے، ہاں مارتے وقت پہلی بار میں ہی اسے قتل کرنے کی نیت نہ کرے، بلکہ ایسے مقامات پر مارے کہ وہ (زخمی ہو) مرے نہیں، اگر اس نے اپنی جان بچانے، مال یا عزت کا تحفظ کرتے ہوئے اسے مارا اور وہ زیادتی کرنے والا مر گیا تو اب اس شخص پر نہ قصاص ہے نہ بدلہ ہے نہ دیت ہے، نہ کفارہ ہے، نہ ہی قیامت کے دن کوئی گناہ ہے اور نہ ہی حاکم کی طرف سے کوئی تعزیر ہے، (اس ظالم ڈکیت) کا خون رائیگاں ہے، اگر دفاع کرنے والا مظلوم اس چور ظالم کے ہاتھوں قتل ہو گیا تو شہید ہے اور فی سبیل اللہ عزوجل مجاہد کا ثواب ہے"۔

اس طویل اقتباس سے بات واضح ہو گئی کہ ایسی حالت میں دفاع واجب ہے، الحمدللہ سب سوالات کے جوابات حتی الوسع ہو گئے، فقیر ان دنوں بہت علیل ہے بیماری میں یہ گزارشات مذہبی فریضہ سمجھ کر مختصراً تحریر کر دی ہیں، اللہ کریم اس جہد مقل کو قبولیت کے شرف سے نوازیں۔

✧ ✧ ✧

اسلام میں امن وسلامتی

مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی آواپوری
شکرپور بھرواڑہ، دربھنگہ

۱- دہشت گردی کی تعریف اور حقیقت:

بے قصور، بے خطا، بے جرم اور معصوم افراد وگروہ کو ہراساں وپریشان کرنا، لوگوں پر دھاندلی اور زبردستی کرنا، ناجائز مقاصد کی تکمیل کے لئے ظلم وستم کرنا، ہیبت پھیلانا اور ستانا، طاقت وغرور کے بل بوتے پر دوسروں کے املاک پر قبضہ کرلینا اور ظلم کرنا سراسر حرام ہے، جس کی حرمت قرآن وحدیث اور اجماع سے ثابت ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "ولا ترکنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار ومالكم من دون الله من أولياء ثم لا تنصرون" (سورۂ ہود، ۱۱۳)۔

(اور مت جھکو ان کی طرف جو ظالم ہیں پھر تم کو لگے گی آگ اور کوئی نہیں تمہارا اللہ کے سوا مددگار پھر کہیں مدد نہ پاؤ گے)۔

حدیث میں ہے:

"حضرت ابوذرؓ نبی اکرم ﷺ سے اور آپ ﷺ اللہ تبارک وتعالی سے روایت کرتے ہیں کہ اللہ تعالی نے فرمایا اے میرے بندے میں نے اپنے اوپر ظلم کو حرام کرلیا ہے اور تم لوگوں کے درمیان بھی ظلم کو حرام کر دیا ہے، لہذا تم لوگ ایک دوسرے پر ظلم مت کرو، اے میرے

بندے سارے کے سارے لوگ گمراہ ہیں سوااس کے جس کو میں نے ہدایت دی ہے، اس لئے تم لوگ مجھ ہی سے ہدایت طلب کرو، تم کو میں صراط مستقیم کی ہدایت کروں گا'' (مسلم ۲/ ۳۱۹)۔

''حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: جس شخص نے اپنے کسی بھائی کی عزت یا اور کسی چیز پر ظلم کیا ہو اس کو چاہئے کہ وہ آج ہی اس سے معاف کرالے اس سے پہلے کہ درہم و دینار نہ رہیں، اس لئے کہ قیامت کے دن اگر اس کا کوئی نیک عمل ہوگا تو اس میں سے اس کے ظلم کے بقدر لے لیا جائے گا، اور اگر اس کے پاس نیکیاں نہ ہوں گی تو مظلوم کی بدیاں لے کر اس پر ڈال دی جائیں گی'' (بخاری ۱/ ۳۳۱، اس کی وضاحت اور تشریح کے لئے دیکھئے: فتح الباری ۵/ ۱۲۱تا ۱۲۲)۔

''وأجمع الفقهاء على تحريم الظلم'' (الموسوعہ الفقہیہ ۲۹/ ۱۷۰) (اور ظلم کے حرام ہونے پر تمام فقہاء کرام کا اجماع ہے)۔

اسلام پوری دنیا سے دہشت پسندی و دہشت گردی کو ختم کرنے کا حکم دیتا ہے نہ کہ دہشت گردی کو پھیلانے کا، البتہ اگر ظالم کے ظلم کو ختم کرنے کے لئے، فتنہ وفساد کو دبانے کے لئے اور نوع انسانی کو خطرہ سے بچانے کے لئے طاقت کا استعمال کیا جائے تو وہ دہشت گردی و دہشت پسندی کے زمرہ میں نہیں آتا۔ اس کے دلائل قرآن و حدیث میں صراحت کے ساتھ مذکور ہیں۔ لیکن عصر حاضر میں جو دہشت گردی و دہشت پسندی کا نعرہ لگا کر دنیا سے دہشت گردی کو ختم کرنے کے لئے آگے آتا ہے اور عالم اسلام یا غیر عالم اسلام پر جو فوجی کارروائی کی جاتی ہے یہ سراسر دہشت گردی ہے اور شرعی نقطہ نظر سے ایسی کارروائی سراسر حرام ہے۔

۲- حکمراں کے دہشت گردی کرنے کی صورت میں رعایا پر اس کا دفع کرنا لازم ہے:

یہ حقیقت ہے کہ بعض اوقات حکومتیں اپنے ملک میں بسنے والے تمام طبقات کے

ساتھ عدل و مساوات کا سلوک نہیں کرتیں، بلکہ بعض طبقات کے ساتھ سیاسی و معاشی ناانصافی روا رکھی جاتی ہے، اور کبھی تو ان کی جان و مال کے تحفظ میں بھی دانستہ کوتاہی سے کام لیا جاتا ہے، یا سرکاری سطح پر ایسی تدبیریں کی جاتی ہیں کہ وہ طبقہ جانی و مالی نقصان سے دوچار ہو، تو ایسی صورت میں اگر مسلمان کی حکومت سے مقابلہ کرنے میں یقیناً کامیابی کی امید ہو تو ڈٹ کر حکومت کا مقابلہ کرنا چاہئے، ورنہ صبر کے علاوہ کوئی چارۂ کار نہیں۔

۳-مظلوم طبقے کا احتجاج کرنا اور اپنی ناراضگی ایوان حکومت تک پہنچانا جائز ہے:

اگر کسی گروہ یا طبقہ کے ساتھ ناانصافی روا رکھی جاتی ہے تو اس پر شرعی نقطہ نظر سے احتجاج اور ردعمل کا اظہار جائز ہے اور مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا کسی بھی حال میں دہشت گردی کے دائرہ میں نہیں آئے گا، جمہوری ملک میں مسلمانوں (اور غیر مسلموں) کے لئے اپنے حقوق کے حصول اور تحفظ کی غرض سے جمہوری طریقہ پر احتجاج کے تمام جائز مسائل کو اختیار کرنا درست ہے، ان میں ایجی ٹیشن کرنا، ہڑتال کرنا وغیرہ داخل ہے، البتہ تشدد و تعدی کا راستہ اختیار کرنا جس سے کسی فرد یا گروہ کی یا عوامی املاک کو نقصان پہنچے، مسافروں کو تکلیف ہو، راستے بند ہو جائیں، جائز نہیں، کیونکہ اسلام اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ ہم احتجاج کے طور پر کسی کا گھر اور سامان جلادیں، یا زیادتی تو حکومت کی ہو اور ہم عوام کو ضرر پہنچائیں یہ عقل مندی کی بات نہیں ہے، پبلک و عوام یا حکمت و سرکاری املاک کو نقصان پہنچانا اور جلانا کسی بھی حال میں جائز نہیں ہے۔ احتجاج اور ناراضگی کے اظہار کے لئے اپنی آواز ایوان حکومت تک پہنچانا شرعی حدود میں رہ کر بلا تذبذب و بلا چوں و چراں جائز و مباح ہے۔

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ اپنی تفسیر معارف القرآن جلد دوم میں یوں رقم طراز ہیں:

''ان آیات میں سے پہلی آیت اور دوسری آیت دنیا سے ظلم وجور کے مٹانے کا ایک قانون ہے، مگر عام دنیا کے قوانین کی طرح نہیں جس کی حیثیت صرف آمرانہ ہوتی ہے، بلکہ ترغیب وترہیب کے انداز کا ایک قانون ہے جس میں ایک طرف تو اس کی اجازت دے دی گئی ہے کہ جس شخص پر کوئی ظلم کرے تو مظلوم اس کے ظلم کی شکایت، یا کسی عدالت میں چارہ جوئی کرسکتا ہے، جو عین عدل وانصاف کا تقاضا اور انسداد جرائم کا ایک ذریعہ ہے، لیکن اس کے ساتھ ایک قید بھی سورہ نحل کی آیت میں مذکور ہے: ''یعنی اگر کوئی شخص تم پر ظلم کرے تو تم بھی اس سے ظلم کا بدلہ لے سکتے ہو، مگر شرط یہ ہے کہ جتنا ظلم وتعدی اس نے کیا ہے بدلہ میں اس سے زیادتی نہ ہونے پاوے ورنہ تم ظالم ہو جاؤ گے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ظلم کے جواب میں ظلم کی اجازت نہیں بلکہ ظلم کا بدلہ انصاف سے ہی لیا جاسکتا ہے، اسی کے ساتھ یہ بھی ہدایت ہے کہ بدلہ لینا اگر چہ جائز ہے مگر صبر کرنا اور معاف کر دینا بہتر ہے .... یہ ہے دفع ظلم اور اصلاح معاشرہ کا قرآنی اصول اور مربیانہ انداز کہ ایک طرف برابر کے انتقام کا حق دے کر عدل وانصاف کا بہترین قانون بنا دیا، دوسری طرف مظلوم کو اعلی اخلاق کی تعلیم دے کر عفو ودرگذر پر آمادہ کیا، جس کا لازمی نتیجہ وہ ہے جس کو قرآن کریم نے دوسری جگہ ارشاد فرمایا: ''یعنی جس شخص کے اور تمہارے درمیان دشمنی تھی اس طرز عمل سے وہ تمہارا مخلص دوست بن جائے گا'' (معارف القرآن ۲/ ۵۹۳، ۵۹۴)۔

۴- غیر مجرمین سے بدلہ لینا جائز نہیں ہے:

اگر ایک طبقہ کی طرف سے ظلم وزیادتی ہو جس میں اس طبقہ کے کچھ افراد شریک ہوں تو مظلوموں کو ظلم کرنے والے گروہ کے ان لوگوں سے بدلہ لینا جائز نہیں ہے جو بے قصور ہوں اور جو خود اس ظلم میں شامل نہ ہوں۔

اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وقاتلوا فی سبیل اللہ الذین یقاتلونکم ولا تعتدوا

إن الله لا يحب المعتدين" (سورۂ بقرہ: ۱۹۰) (اور لڑو اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے جو لڑتے ہیں تم سے اور کسی پر زیادتی مت کرو، بے شک اللہ تعالی ناپسند کرتا ہے زیادتی کرنے والوں کو)۔

نیز فرمایا: "فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين" (سورۂ بقرہ: ۱۹۴) (پھر جس نے تم پر زیادتی کی تم اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے زیادتی کی تم پر اور ڈرتے رہو اللہ سے اور جان لو کہ اللہ ساتھ ہے پرہیزگاروں کے)۔

ان دونوں آیتوں سے یہ بات الم نشرح ہوگئی کہ غیر مجرمین اور غیر مقاتلین سے بدلہ لینا اور ان کو جان سے مارڈالنا قطعاً جائز نہیں، اور اگر کسی مسلمان نے اس کی خلاف ورزی کرنے کو بہتر سمجھا تو پھر عند اللہ مجرم قرار پائیں گے۔

اسی قسم کے سوال کے جواب نمبر ۴۶۳ کے تحت حضرت مولانا مفتی محمد کفایت اللہؒ تحریر فرماتے ہیں: "مجرموں کو گرفتار کرانا یا ان سے انتقام لینا تو صحیح ہے، مگر اصل مجرم گرفتار نہ ہوسکیں تو ان کے عوض میں دوسرے بے گناہوں پر حملہ کرنا اور انہیں مارنا صحیح نہیں ہے" (کفایت المفتی ۹/ ۳۳۹)۔

راحت وخوشی میں شکر کرنا اور مصائب وآلام میں صبر کرنا اسوۂ حسنہ ہے:

"عن صهيب قال قال رسول الله ﷺ: عجبا لأمر المؤمن إن أمره كله له خير وليس ذلك لايحصل إلا للمومن إن أصابته سراء شكر فكان خيراً له وإن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له" (مسلم ۲/ ۴۱۳ کتاب الزہد، باب فی احادیث متفرقۃ) (حضرت صہیبؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: مومن بندہ کا معاملہ بھی عجیب وغریب ہے۔ کہ اس کا ہر معاملہ اس کے واسطے خیر ہی خیر ہے، یہ بات مومن بندہ کے سوا اور کسی کو حاصل نہیں ہے، اگر اس کو راحت وخوشی پہنچتی ہے تو وہ اپنے رب کا شکر ادا کرتا ہے

اور یہ اس کے لئے خیر ہے، اور اگر اسے مصائب اور غم پہنچتے ہیں تو وہ صبر کرتا ہے اور یہ بھی اس کے لئے سراسر خیر ہے)۔

ہر انسان کو زندگی میں دو حالتیں پیش آتی ہیں، کبھی خلاف طبع احوال پیش آتے ہیں، اور کبھی موافق طبع، کبھی ناخوشگوار اور دل شکن امور سے واسطہ پڑتا ہے اور کبھی خوشگوار اور مسرت خیز حالات سے، کبھی بندہ مصائب و بلیات سے دوچار ہو کر ملول و محزون ہوتا ہے اور اسے یوں محسوس ہوتا ہے جیسے چمنستان زندگی کے سارے پھول مرجھا گئے ہیں اور کبھی راحت و آرام کی حیات آفریں ہوائیں پا کر مرجھائے پھول اچانک شگفتہ و شاداب ہو جاتے ہیں، غرض ہر شخص ان دونوں حالات سے دوچار ہوتا رہتا ہے، بالخصوص ہندوستان کے مسلمانوں کے اوپر یہ احوال آتے رہتے ہیں، ہمیں بھی شکر و صبر کرنے کی ضرورت ہے، اور شریعت مطہرہ کی روشنی میں اپنی زندگی طے کرتے رہیں، ہماری تہذیب اور اسلامی تعلیم یہی ہے، غیر مجرمین کو مارنا صحیح نہیں ہے۔

۵- دہشت گردی دراصل محرومی اور ناانصافی کی کوکھ سے جنم لیتی ہے:

جہاں بھی دہشت گردی پیدا ہوتی ہے وہاں اس کے کچھ بنیادی اسباب و محرکات ہوتے ہیں، جیسے کسی گروہ کے ساتھ معاشی یا سیاسی یا سماجی یا ملی و مذہبی ناانصافی، یا کسی گروہ کے اندر طاقت و قوت کے ذریعہ حکومت اور معاشی وسائل پر تسلط حاصل کر لینے کی خواہش، ان اسباب و علل کے تدارک اور استیصال کے لئے اسلام نے ہدایات و اصول دیئے ہیں، اگر ان کے مطابق پوری انسانیت عمل پیرا ہو تو یہ دہشت گردی خود بہ خود پوری دنیا سے ختم ہو جائے گی۔
اب ہم دونوں شقوں کے احکام الگ الگ بیان کریں گے:

۱- کسی گروہ کا دوسرے گروہ کے ساتھ دہشت گردی کرنا: شریعت مطہرہ نے پانچ چیزوں کی حفاظت و صیانت کی بنا پر قتال کرنے کی اجازت دی ہے تاکہ پوری دنیا سے

دہشت گردی کا تخم نیست و نابود ہوجائے وہ مندرجہ ذیل ہیں:۱-تحفظ دین، ۲-تحفظ جان، ۳-تحفظ عقل وشعور، ۴-تحفظ نسب، ۵-تحفظ مال (الموسوعۃ الفقہیہ ۱۷/ ۱۵۳، ۱۶۴)۔

تحفظ دین: عمومی اصول کے مطابق ملک میں رہنے والے تمام شہریوں کو مکمل مذہبی اور فطری آزادی حاصل ہوتی ہے۔

تحفظ جان: کسی بھی حکومت میں ہر انسان کو حرکت وعمل کی آزادی ہوتی ہے، لیکن کوئی ایک یا چند افراد اس کی آڑ میں ملک میں خونریزی و دہشت گردی شروع کردیں تو حکومت کے لئے جائز بلکہ ضروری ہوگا کہ وہ ایسے لوگوں کے خلاف سخت کارروائی کرکے عام لوگوں کی حفاظت جان کا انتظام کرے۔

تحفظ عقل وشعور: اس دنیا میں ہر انسان کو کھانے پینے کی آزادی ہے، یہ ایک عمومی قاعدہ ہے جس ملک وقوم کا ہر فرد مستفید ہوسکتا ہے، مگر کوئی اس آزادی کا غلط استعمال کرے اور شراب، ہیروئن یا دیگر منشیات کا استعمال شروع کردے تو ایسی کسی بھی چیز کے کاروبار پر پابندی لگانے کا حکومت کو اختیار ہوگا، اس لئے کہ اگر یہ تادیبی کارروائی نہ کی جائے گی تو پورا معاشرہ نشہ کا ایسا عادی ہوجائے گا کہ ملک و جماعت کا سارا نظام درہم برہم ہوجائے گا جس میں اچھے عقل وشعور اور گہرے ادراک وتمیز والے لوگوں کی ضرورت پڑتی ہے۔

تحفظ نسب: جنسی معاملات میں باہمی رضامندی سے کوئی بھی مشروط عقد و پیمان انسان کرسکتا ہے، لیکن اگر کوئی اس باب میں بے راہ روی کا مرتکب ہو اور غیر شرعی و غیر قانونی طریقوں میں جنسی تسکین کا سامان تلاش کرے تو حکومت کے لئے اجازت ہوگی کہ وہ ایسے لوگوں پر حد زنا جاری کرکے انسانی نسل کا تحفظ کرے ورنہ حلال وحرام نسل میں تمیز مشکل ہوجائے گی۔

تحفظ مال: دولت کمانے کی بھی ہر انسان کو پوری آزادی ہے لیکن اگر کوئی شخص اس میں غلط راستے اختیار کرے، مثلاً لوٹ مار، چوری، ڈکیتی کے راستے سے دولت کمانے کی کوشش کرے

تو ایسے تمام لوگوں کے خلاف شرعی تادیبی کارروائی کرنا حکومت کے لئے ضروری ہوگا ورنہ پورا ملک اقتصادی بحران کا شکار ہو جائے گا۔

"إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلک لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم" (سورۂ مائدہ: ۳۳) (یہی سزا ہے ان کی جولڑائی کرتے ہیں اللہ سے اور اس کے رسول سے اور دوڑتے ہیں ملک میں فساد کرنے کو کہ ان کو قتل کیا جائے یا سولی پر چڑھائے جاویں یا کاٹے جاویں ان کے ہاتھ اور پاؤں مخالف جانب سے یا دور کر دیئے جائیں اس جگہ سے یہ ان کی رسوائی ہے دنیا میں اور ان کے لئے آخرت میں بڑا عذاب ہے)۔

حدیث میں ہے: "عن قابوس بن مخارق عن أبيه قال :سمعت سفيان الثوری يحدث بهذا الحديث قال: جاء رجل إلى النبی ﷺ فقال: الرجل يأتيني فيريد مالي، قال: ذكره بالله، قال: فإن لم يذكره، قال: فاستعن عليه من حولک من المسلمين، قال: فإن لم يكن حولي أحد من المسلمين، قال فاستعن عليه بالسلطان، قال: فإن نأى السلطان عني، قال: قاتل دون مالک حتى تكون من شهداء الآخرة أو تمنع مالک" (المجتبیٰ ۲/۱۷۱، ۱۷۲)۔

(حضرت قابوس بن مخارقؒ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: میں نے حضرت سفیان ثوری کو یہ حدیث بیان فرماتے ہوئے سنا کہ ایک مرتبہ ایک صحابی آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا: ایک شخص میرے پاس آتا ہے اور مجھ سے میرا مال چاہتا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: اسے اللہ کی یاد دلاؤ، صحابی نے عرض کیا: اگر وہ نصیحت قبول نہ کرے، آپ ﷺ نے جواب دیا: اس کے خلاف اپنے پڑوس کے مسلمانوں سے مدد طلب

کرو، صحابی نے عرض کیا: اگر میرے قریب کوئی بھی مسلمان نہ ہو، آپ ﷺ نے فرمایا: تب پھر بادشاہ کی مدد حاصل کرو، اس صحابی نے عرض کیا: اگر بادشاہ مجھ سے بہت دور رہتا ہو تو پھر کیا ہوگا، آپ ﷺ نے فرمایا: پھر تم اپنے مال کی حفاظت کی خاطر اس سے لڑو اور قتال کرو تا آنکہ تم اپنے مال کی حفاظت کرتے ہوئے آخرت کے شہیدوں میں شامل ہو جاؤ یا پھر وہ تمہارے مال سے دست بردار ہو جائے)۔

نیز حدیث میں ہے: "**عن أبی هريرة قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله أرأيت إن عدى على مالي، قال: فأنشد بالله، قال: فإن أبوا علي، قال: فأنشد بالله، قال: فان أبوا علي، قال: فأنشد بالله، قال: فإن أبوا علي قال: فقاتل فإن قتلت ففي الجنة وإن قتلت ففي النار**" (المجتبی ۲/ ۱۷۲ کتاب المحاربۃ تحریم الدم۔ ما یفعل من تعرض مالہ)۔

(حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ ایک صحابی رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے اور عرض کیا: یا رسول اللہ! آپ کا کیا مشورہ ہے اگر کوئی میرے مال پر ظلم و تعدی کرے؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اس کو اللہ کی قسم دو، (کہ خدارا ایسی نازیبا حرکت کرنے سے باز آ جاؤ اسلام میں یہ چیز اچھی نہیں ہے)، صحابی نے عرض کیا: اگر وہ پھر خودرائی اور خودسری پر اتر آئے؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: پھر اس کو اللہ کی قسم دو، صحابی نے عرض کیا: اگر وہ خودرائی اور خودسری پر اتر آئے؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اس کو پھر اللہ کی قسم دو، صحابی نے عرض کیا: اگر وہ پھر خودرائی اور خودسری پر ڈٹا رہ جائے؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: تب اس سے مقاتلہ کرو، اگر تم اس قتال ولڑائی میں اس کے ہاتھ سے مقتول ہو جاؤ گے تو تم جنت میں داخل ہو گے اور اگر تم نے ہی اس کو قتل کر دیا تو پھر وہ جہنم میں داخل ہوگا)۔

ان دونوں احادیث کی روشنی میں یہ بات الم نشرح ہوگئی کہ دہشت گرد کو دہشت گردی

کرنے سے ہر طرح کی طاقت کا استعمال کر کے روکا جائے، اگر وہ باز نہ آئے تو اس کے ساتھ قتال کر کے جہنم رسید کر دیا جائے تا کہ پوری دنیا کے لوگ سکون وچین کی زندگی گذارے۔

امام بخاری وغیرہ بعض علماء کی تحقیق کے مطابق ۱۰ھ اور اکثر علماء سیر واہل مغازی کے نزدیک ۹ھ میں رسول اللہ ﷺ نے حضرت معاذ بن جبل کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجا تھا، اور رخصت کرتے وقت اہل یمن کو اسلام کی دعوت دینے کے متعلق آپ نے ان کو یہ ہدایات دی تھیں...... سب سے آخری نصیحت آپ ﷺ نے یہ فرمائی کہ دیکھو! مظلوم کی بد دعا سے بچنا، مطلب یہ ہے کہ تم ایک علاقے کے حاکم بن کر جا رہے ہو، دیکھو کبھی کسی پر ظلم اور زیادتی نہ کرنا، کیونکہ مظلوم کی دعا اور اللہ کے درمیان کوئی پردہ حائل نہیں ہے وہ قبول ہو کر رہتی ہے (معارف الحدیث ۱/۸۴، ۸۷)۔

بلکہ مسند احمد میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد بھی مروی ہے: "دعوة المظلوم مستجابة وإن كان فاجراً ففجوره على نفسه" (مظلوم کی دعا قبول ہوتی ہے اگر چہ وہ بدکار ہو، تو اس کی بدکاری کا وبال اس کی ذات پر ہے)۔ یعنی فسق وفجور کے باوجود ظالم کے حق میں اس کی بد دعا قبول ہوتی ہے۔ اور مسند احمد میں ہی حضرت انسؓ کی ایک روایت میں یہ الفاظ بھی وارد ہوئے ہیں: "دعوة المظلوم مستجابة وإن كان كافراً ليس دونه حجاب" (مظلوم کی بد دعا قبول ہوتی ہے اگر چہ وہ کافر ہی کیوں نہ ہو، اس کے لئے کوئی روک نہیں ہے) (معارف الحدیث ۱/۸۷، فتح الباری ۵/۱۱۶ تا ۱۲۲)۔

ان احادیث کی تشریحات وتوضیحات کی روشنی میں یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہوگئی کہ دہشت گردی، دہشت پسندی، دہشت زدگی، دہشت انگیزی، آتنک وادی، اگروادی کے جہاں جہاں پنپنے کے امکانات ہو سکتے تھے ہر ہر مراحل ومنازل پر ابتداء ہی سے روک لگادی ہے، یہ مذہب اسلام کی حقانیت کی اعلیٰ دلیل ہے اور جناب ﷺ کی اعلیٰ ظرفی کی دلیل ہے۔

کسی گروہ کا حکومت اور معاشی وسائل پر تسلط حاصل کر لینا:

جس کسی گروہ کے اندر طاقت وقوت کے ذریعہ حکومت اور معاشی وسائل پر تسلط حاصل کر لینے کی خواہش پیدا ہوجاتی ہے اور وہ ایک تشکیل شدہ حکومت کی دہشت گردی کے ذریعہ اینٹ سے اینٹ بجا دیتا ہے، حکمراں اور عوام اس کی بنا پر پریشانی میں مبتلا ہوجاتے ہیں، تو دہشت گردوں کا یہ ناروا طریقہ شرعاً سراسر غلط اقدام ہے۔

۶-حفاظت خود اختیاری شریعت کی نظر میں:

جان و مال اور عزت و آبرو کی حفاظت کے لئے حملہ آور سے لڑنا اور ان کے حملوں کو ناکام بنانے کی کوشش کرنا یقیناً جہاد کے درجہ میں ہے، اور اگر اسی راہ میں جان چلی جائے تو یہ شہادت ہے۔

"**عن سعید بن زید قال: سمعت رسول اللہ ﷺ یقول: من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد**" (ترمذی ۲۶۱/۱) (حضرت سعید بن زیدؓ سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ ارشاد فرماتے ہوئے سنا: جو اپنے مال کی حفاظت میں مارا جائے وہ شہید ہے، اور جو اپنی جان کی حفاظت میں مارا جائے وہ شہید ہے، اور جو اپنے دین کی حفاظت میں مارا جائے وہ شہید ہے، اور جو اپنے اہل وعیال کی حفاظت میں مارا جائے وہ شہید ہے)۔

ظالموں، دہشت گردوں کے خلاف جہاد نہ صرف جائز بلکہ مطلوب ہے، اور بعض حالات میں واجب ہے، لیکن اس کے لئے کچھ شرائط بھی ہیں، جن میں ایک بنیادی شرط ایسے امیر کا موجود ہونا ہے جو نظم جہاد کو انجام دے سکے، چنانچہ علامہ ابن قدامہ فرماتے ہیں: جہاد کا

معاملہ امام اور اس کی رائے سے متعلق ہے: "وذلک لأن أمر الجهاد موكول إلى الامام واجتهاده ويلزم الرعية طاعته فيما يراه من ذلک" اور علامہ ابواسحٰق شیرازی کا بیان ہے کہ امام المسلمین یا اس کی جانب سے مقرر نائب کے بغیر جہاد مکروہ ہے (الموسوعۃ الفقہیہ ۱۶/۱۳۱، ۱۳۶)۔

مدافعت انفرادی فعل بھی ہے اور اجتماعی بھی، کہیں حق مدافعت کے استعمال کرنے کے لئے امیر اور اجتماعی قوت ضروری نہیں، اس لئے مناسب ہوگا کہ اس کو جہاد کا عنوان نہ دیا جائے بلکہ "حفاظت خود اختیاری" کی تعبیر وتفسیر مناسب ہے، جس کی شریعت میں ہر وقت اجازت ہے اور جس کو دنیا کے تمام مہذب قوانین نے انسان کا ضروری اور فطری حق تسلیم کیا ہے۔

مسلمانوں کو یہ کہا جا سکتا ہے کہ جب جان و مال اور عزت وآبرو خطرہ میں پڑ جائے تو وہ سپر اندازی اور سرخمیدگی کی راہ اختیار کرنے کے بجائے مقدور بھر حتی الامکان آپ اپنی حفاظت کریں۔

بہر حال جان و مال اور عزت وآبرو پر کوئی دہشت گرد حملہ کرے تو حتی المقدور شرعی نقطہ نظر سے مدافعت واجب ہے۔

✧ ✧ ✧

ظلم وجارحیت اور اسلامی موقف

مولانا افتخار عالم قاسمی
بیگم پور، سمستی پور، بہار

۱- اللہ اور اس کے رسول کے حکم کی مخالفت کرتے ہوئے دوسروں پر ظلم وتعدی اور جور وستم کرنے کا نام دہشت گردی ہے، جیسا کہ آیت باری تعالی کی تفسیر کرتے ہوئے صاحب تفسیر قاسمی نے لکھا ہے: "الذين يحاربون الله ورسوله اى يخالفونهما ويعصون أمرهما (ويسعون فى الأرض فساداً) اى يعملون فى الأرض بالمعاصى وهو القتل وأخذ المال ظلماً" (تفسیر قاسمی ۴/۱۱۶)، اور اس کی حقیقت یہ ہے کہ اگر کوئی مسلم حکومت ہے اور وہ اللہ ورسول کے حکم کی مخالفت کرتی ہے کسی معاملہ میں تو وہ بھی دہشت گردی ہے، اسی طرح وہ مما لک جو اپنی طاقت وقوت کے بل بوتے پر دوسرے ملکوں پر بغیر کسی صحیح ثبوت کے حملہ کر دیتی ہیں یہ بھی دہشت گردی ہے، اسی طرح دہشت گردی کے خلاف جنگ کے نام پر مشتبہ افراد کو کسی غیر جانبدار عدالتی طریقہ سے ان کا جرم ثابت کئے بغیر یکطرفہ طور پر سزا دینے کی کوشش بھی دہشت گردی ہی قرار دی جائے گی، اس لئے کہ یہ بھی اپنی طاقت کے بل بوتے پر ایک مظلوم شخص کو سزا دینا ہے. اسی طرح صرف شبہ کی بنیاد پر طاقت کا یکطرفہ من مانا استعمال بھی دہشت گردی کہلائے گی، اسی طرح بے گناہوں کا قتل کرنا، ایک جگہ ہوئے ظلم کا بدلہ دوسری جگہ کے افراد سے لینا، رائے عامہ کو اپنی طرف متوجہ کرنے کے لئے غیر متعلق لوگوں پر ظلم کرنا، اس طرح کی تمام قسمیں اسلام کی

نظر میں ظلم و جارحیت کے ذیل میں آتے ہیں، اسلام قتل ناحق کا مخالف ہے، چنانچہ اللہ تبارک وتعالی کا ارشاد ہے:"ومن قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحياء الناس جميعاً" (سورۂ مائدہ: ۳۲)۔

(اور جس نے کسی انسان کو خون کے بدلہ یا زمین میں فساد پھیلانے کے سوا کسی اور وجہ سے قتل کیا اس نے گویا تمام انسان کو قتل کیا، اور جس نے کسی انسان کو زندگی بخشی گویا اس نے تمام انسانوں کو زندگی بخشی)۔

لہذا اسلامی نقطہ نظر سے دہشت گردی کی تعریف یہ ہوگی کہ اللہ اور اس کے رسول کے حکم کی مخالفت کرتے ہوئے دوسروں پر ظلم وتعدی اور جور وستم کرنا۔

۲- اگر بعض اوقات حکومتیں ملک میں بسنے والے تمام طبقات کے ساتھ عدل ومساوات کا سلوک نہیں کرتیں اور بعض طبقات کے ساتھ سیاسی ومعاشی ناانصافی روا رکھتی ہیں، اور ان کے جان ومال کے تحفظ میں دانستہ کوتاہی سے کام لیتی ہیں، یا سرکاری سطح پر کچھ ایسی تدبیریں کرتی ہیں جن سے اس طبقہ کے لوگ جانی و مالی نقصان سے دوچار ہوں تو یقیناً حکومتوں کے اس غیر منصفانہ اور ظالمانہ رویہ کو دہشت گردی کہا جائے گا، بلکہ یہ تو اعلی درجہ کی دہشت گردی ہے، اسلامی نقطہ نظر سے بھی اور دنیا میں بسنے والے دیگر قوموں کے نقطہ نظر سے بھی، اس لئے کہ اسلام نے اپنے ملک میں بسنے والے تمام طبقات کے ساتھ عدل ومساوات کا حکم دیا ہے، چنانچہ اللہ تبارک و تعالی کا ارشاد ہے:

"إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل، إن الله نعمّا يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيراً" (النساء:۵۸)

(بے شک اللہ تعالی تم کو اس کا حکم دیتے ہیں کہ اہل حقوق کو ان کے حقوق پہنچایا کرو، اور جب

لوگوں کے درمیان تصفیہ کیا کروتو عدل وانصاف کے ساتھ کرو، بے شک اللہ تعالی تم کو جس بات کی نصیحت کرتے ہیں وہ بہت اچھی ہے، بلاشک اللہ تعالی خوب سنتے ہیں خوب دیکھتے ہیں)۔

اس آیت میں امانات سے مراد تمام ذمہ داریاں اور جملہ حقوق واجبہ ہیں، جن میں حسب صراحت زید بن اسلمؒ کے حکومت کے عہدے بھی داخل ہیں، حضرت امام احمدؒ نے حضرت ابوبکرؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشادفرمایا:

"من ولی من أمور المسلمین شیئاً فأمر علیهم أحدًا محاباة فعلیه لعنة الله، لا یقبل منه صرفاً ولا عدلاً حتی یدخله جهنم" (جمع الفوائد ار ۳۲۵)(جس شخص کو مسلمانوں کا امیر بنایا گیا پھر اس نے کوئی عہدہ کسی شخص محض رعایت کی مد میں سپرد کردیا اس پر اللہ کی لعنت ہے، نہ اس کا فرض قبول ہوگا نہ نفل، یہاں تک کہ اس کو جہنم میں ڈال دیا جائے گا)۔

اس سے معلوم ہوا کہ کسی طبقہ کے ساتھ سیاسی و معاشی ناانصافی رکھنا شرعاً جائز نہیں ہے، بلکہ ہر حق والے کو حق دینا حکومت کا فرض ہے، محض سیاسی وجوہ کے بنا پر کسی حقدار کو حق نہ دینا شرعاً جائز نہیں ہے، بلکہ ایسے حکام ان وجوہات کی بنا پر جہنم میں ڈالے جائیں گے۔

سرکاری سطح پر جو تدبیریں کی جاتی ہیں کسی طبقہ کو جانی و مالی نقصان پہنچانے کے لئے وہ بالکل جائز نہیں ہیں، حکومت کی ذمہ داری یہ ہے کہ ملک کے تمام باشندے کو عدل واعتدال پر قائم رکھے، اور مملکت سے داخلی اور خارجی فتنہ وفساد مثلاً داخلی جیسے ملک میں بسنے والے تمام لوگوں کی حفاظت کرے اور ان کے مال کی اور ان کے آبرو کی حفاظت کرے، اسی طرح ان پر کوئی ظلم باہر سے آکر کرے یا ملک کے ہی دوسرے باشندے ملک کے ہی کسی باشندے کو جانی و مالی نقصان پہنچانا چاہیں تو ان کی اس سے حفاظت کرے، اسی طرح ملک کے باشندوں سے برائیوں کو دور کرے، اور ان کو بھلائی پر آمادہ کرے، اگر کوئی حکومت ان کاموں کو انجام نہیں دیتی ہے یا انجام دیتی ہے مگر مختلف طبقات کے درمیان امتیاز کرتی ہے، تو یہ خدا اور اس کے رسول کے حکم کی

مخالفت ہے، اور ہم اس سے پہلے دہشت گردی کی تعریف کر چکے ہیں کہ دہشت گردی خدا اور اس کے رسول کے حکم کی مخالفت کرتے ہوئے کسی پر ظلم کرنے کا نام دہشت گردی ہے، اور سوال میں جو باتیں مذکور ہیں ان پر دہشت گردی کی تعریف صادق آتی ہے۔

لہذا اگر حکومتیں اپنے ملک میں بسنے والے تمام طبقات کے ساتھ عدل و مساوات کا سلوک نہیں کرتیں، یا ان کے جان و مال کے تحفظ میں دانستہ کوتاہی سے کام لیتی یا سرکاری سطح پر ایسی تدبیریں کرتی ہیں جس کی وجہ سے اس طبقہ کو جانی و مالی نقصان پہنچے تو حکومت کے اس منصفانہ رویہ پر دہشت گردی کا اطلاق ہوگا، بلکہ یہ اعلی درجہ کی دہشت گردی کہی جائے گی۔

۳- اگر کسی گروہ یا طبقہ کے ساتھ نا انصافی روا رکھی جاتی ہو تو اس پر احتجاج اور ردعمل کے اظہار کے جائز ہونے اور واجب ہونے میں کچھ تفصیل ہے جو مندرجہ ذیل ہے، اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا: "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر" (آل عمران: ۱۰۴) (اور تم میں ایک جماعت ایسی ہونا ضروری ہے کہ جو لوگوں کو خیر کی طرف بلایا کریں اور نیک کاموں کے کرنے کو کہا کریں اور برے کاموں سے روکا کریں)۔

اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ جو شخص امر بالمعروف اور نہی عن المنکر (یعنی اچھی بات کہنے اور برائی سے روکنے) پر قادر ہو، یعنی قرائن سے غالب گمان رکھتا ہو کہ اگر میں امر و نہی کروں گا تو مجھ کو کوئی معتد بہ ضرر لاحق نہ ہوگا تو ایسے شخص کے لئے جب کسی گروہ یا طبقہ کے ساتھ نا انصافی روا رکھی جاتی ہو تو اس پر احتجاج کرنا واجب ہے، اور جو شخص معنی مذکور کے مطابق قادر نہ ہو تو اس پر اس صورت میں احتجاج واجب نہیں ہے، مگر احتجاج کرنا جائز ہے، اور اگر ہمت کر کے احتجاج کرے تو اس پر ثواب ملے گا، اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"تم میں سے جو شخص کوئی برائی دیکھے اس کو اپنے ہاتھ سے مٹا دینا چاہئے، اور اگر

قدرت نہ ہوتو زبان سے منع کرے، اوراگر یہ بھی نہ ہوسکے تو اپنے دل سے اس کو برا جانے، اور یہ ایمان کا بہت ہی کمزور درجہ ہے'' (مسلم شریف)۔

اس حدیث سے یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ نا انصافی پر احتجاج اور ردعمل کا اظہار بقدر استطاعت واجب ہے ورنہ خاموشی بہتر ہے، اصل میں ہر زمانے میں نہی عن المنکر کا طریقہ مختلف رہا ہے، اس زمانے میں نہی عن المنکر کا طریقہ احتجاج اور ردعمل کا اظہار کرنا ہے، کسی پر کسی وقت احتجاج اور ردعمل کا اظہار واجب بھی ہے، اور کبھی حالات کے اعتبار سے اور حیثیت کے لحاظ سے جائز ہے۔

مظلوموں کا ظالم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی نہیں ہے، بلکہ یہ دہشت گردی کا مقابلہ ہے، دنیا میں کوئی مذہب نہیں جس نے ظالم سے نبرد آزما ہونے کو ظلم اور دہشت کا نام دیا ہو، ہندو تاریخ میں کورو اور پانڈو کی جنگ مشہور ہے اور اس موقع پر جناب کرشن جی نے ارجن کو جو اپدیش دیئے وہ آج بھی گیتا میں مشہور ہے، اس میں یہ پیغام ہے کہ اپنے جائز حق کے لئے اٹھ کھڑا ہونا اور ناانصافی کے خلاف سینہ سپر ہونا دہشت گردی نہیں، بلکہ ایک مقدس جہاد ہے، قرآن مجید نے بھی لطیف تعبیر میں کہا ہے کہ کسی بری بات کو کھلے عام کہنا خدا کو پسند نہیں لیکن جو شخص مظلوم اور ستم رسیدہ ہو اس کو یقیناً احتجاج کا حق حاصل ہے: ''لا یحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم'' (النساء:۱۴۸) اسی طرح دنیا میں اپنے حق وصول کرنے کے لئے لڑنے کو کوئی دہشت گردی نہیں کہتا ہے، اور اگر کوئی کہتا ہے تو وہ اس کی اخلاقی دہشت گردی ہے، اسی طرح اللہ تبارک وتعالی ارشاد فرماتا ہے: ''فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله'' (البقرہ:۱۹۴) (جو تم پر دست درازی کرے تم بھی اس پر دست درازی کرو، البتہ اللہ سے ڈرتے رہو)، جب احکم الحاکمین مظلوموں کو ظالمین کے خلاف کھڑے ہونے کی اجازت دیتا ہے تو اس سے بڑھ کر اور کس کی اجازت درکار ہے۔ لہذا کسی گروہ یا طبقہ

کے ساتھ ناانصافی کی صورت میں تفصیل بالا کے مطابق کسی پر کسی وقت واجب ہے اور کبھی جائز ہے، اسی طرح مظلوموں کا ظالم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی کے دائرہ میں نہیں آتا ہے۔

۴- اسلام اس بات کی اجازت نہیں دیتا ہے کہ ایک شخص کے جرم کا بدلہ اسی طبقہ کے دوسرے ان لوگوں سے لیا جائے جو اس جرم میں شامل نہ رہے ہوں، اور کچھ مجرمین کی وجہ سے بے قصور لوگوں کو نشانہ انتقام بنایا جائے، اللہ تبارک وتعالی ارشاد فرماتا ہے: "لا تزر وازرة وزر أخری" (النجم ۳۸) (کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا)، اسلام کے مطابق صرف انہی لوگوں سے برابر کا بدلہ لینے کا حق ہے جنہوں نے ظلم کیا ہے، اور یہ حق بھی مطلق نہیں ہے، ظالم کے علاوہ اس سے مذہبی، لسانی یا نسلی تعلق رکھنے والے کسی دوسرے گروہ سے اس کا بدلہ نہیں لیا جائے گا، ویسے ظلم وتعدی کی یہ شکل کسی نہ کسی شکل میں ہمیشہ رہی ہے اور آج کے عہد میں تو اس کا دائرہ بے انتہا وسیع ہو گیا ہے، عربوں میں بھی اسلام سے قبل اس کی ایک صورت "ثأر" کی تھی، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایک شخص قتل ہو جائے تو قاتل کے قبیلہ کے کسی بھی فرد سے مقتول کے قبیلہ کا کوئی فرد اس کا بدلہ لے سکتا تھا، اس میں اکثر وبیشتر بے گناہ مارے جاتے تھے، رسول اللہ ﷺ نے اس کی ممانعت فرمادی، زمانہ جاہلیت کے سارے خون اب کالعدم ہیں، پہلا انتقام جسے میں کالعدم قرار دیتا ہوں میرے اپنے خاندان کا ہے، ربیعہ بن الحارث کے دودھ پیتے بچے کو بنی ہذیل نے مارڈالا تھا، اس کو معاف کرتا ہوں (سیرۃ ابن ہشام ۲/ ۶۰۳)۔

خلاصہ کلام یہ کہ اگر ایک طبقہ کی طرف سے ظلم وزیادتی ہو جس میں اس طبقہ کے کچھ افراد شریک ہوں تو مظلوموں کے لئے ظلم کرنے والے طبقہ کے ان لوگوں سے بدلہ لینا جائز نہیں ہے جو لوگ اس ظلم میں شامل نہ ہوں۔

۶- اگر کسی گروہ یا فرد کی جان و مال یا عزت و آبرو پر حملہ کیا جائے تو حتی المقدور مدافعت واجب ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے:

"وعن أبی هريرة رضی الله عنه قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله! أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: فلا تعطه مالك، قال: أرأيت إن قاتلنی؟ قال: قاتله، قال: أرأيت إن قتلنی؟ قال: فأنت شهيد، قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: هو في النار" (الترغیب والترہیب ۲/۳۴۰) (ایک شخص رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا تو اس نے کہا: یا رسول اللہ! آپ کیا مشورہ دیتے ہیں کہ اگر کوئی شخص میرے مال کو لینا چاہے؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: تم اپنے مال کو اس کو مت دو، پھر اس شخص نے کہا: کیا آپ گمان نہیں کرتے ہیں کہ وہ مجھ سے قتال کرے گا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تم بھی اس سے قتال کرو، پھر اس شخص نے کہا: آپ کیا گمان کرتے ہیں اگر وہ مجھ کو قتل کردے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تم شہید ہوگے، پھر اس نے کہا: اگر میں اس کو قتل کردوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: وہ جہنم میں ہوگا)۔

اسی طرح ایک دوسری حدیث میں ہے جو حضرت سعید بن زیدؓ سے منقول ہے: "عن سعيد بن زيدؓ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهوشهيد، ومن قتل دون أهله فهوشهيد" (الترغیب والترہیب ۲/۳۳۹) (رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جو اپنے مال کی حفاظت میں قتل کیا گیا وہ شہید ہے، اسی طرح جو اپنے نفس کی حفاظت میں قتل کیا گیا وہ شہید ہے، اسی طرح جو اپنے اہل کی حفاظت میں قتل ہو وہ شہید ہے)۔

لہذا اگر کسی فرد کی جان و مال، عزت و آبرو پر حملہ کیا جائے اور وہ شخص اس کی مدافعت

کرے اور اس کی وجہ سے قتل کیا جائے تو وہ شہید میں شمار کیا جائے گا، فقہ کی کتابوں میں ہے: "إذ خیف الهلاک ولأن دفع الهلاک واجب بأی طریق یمکن" (ہدایہ ۲: ۵۶۳)، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اپنے اوپر سے ہلاکت کو دفع کرنے کا انسان کو اختیار ہے، چاہے اس کے لئے کوئی بھی طریقہ ممکن ہو، مگر یہ کہ وہ حملہ آور کہے کہ تم اپنی جان کو خود ہی قتل کر ڈالو، یا یہ کہے کہ فلاں شخص کو قتل کر ڈالو تو اس کے لئے غیر کو قتل کرنے سے اور اپنے آپ کو قتل کرنے سے رک جانا چاہئے اور اس پر صبر کرنا چاہئے، اور اگر اس کی وجہ سے قتل کر دیا گیا تو شہید ہوگا۔

اسی طرح اگر مسلمانوں کو دشمنوں نے گھیر لیا اور اس بات کا یقین ہو کہ اگر ہم حملہ کریں گے تو قتل کر دیئے جائیں گے تو بھی حملہ کرنا صحیح ہے، اس لئے کہ اس کی نظیر تاریخ میں ملتی ہے کہ آپ ﷺ کو مشرکین مکہ نے غزوہ احد میں گھیر لیا تھا اور آپ کے ارد گرد چند صحابہ کرام تھے، ان صحابہ کرام نے ان مشرکین پر حملہ کیا جنہوں نے آپ ﷺ کو گھیر لیا تھا، اور آپ ﷺ نے ان کی تعریف فرمائی:

"ذکر فی شرح السیر أنه لا بأس أن یحمل الرجل وحده وإن ظن أنه یقتل إذا کان یصنع شیئاً یقتل أو یجرح أو یحزن فقد فعل ذلک جماعة من الصحابة بین یدی رسول الله ﷺ یوم أحد ومدحهم علی ذلک"۔

اسی طرح اللہ تبارک وتعالی ارشاد فرماتا ہے: "وقاتلوا فی سبیل الله الذین یقاتلونکم ولا تعتدوا" (سورۂ بقرہ: ۱۹۰) (اور تم اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے لڑو جو تم سے لڑتے ہیں مگر زیادتی نہ کرو)۔

یہ دفاعی جنگ کی صورت ہے، حملہ آور جان پر یا مال پر یا دین پر حملہ کرے تو ان سے لڑنا چاہئے، اسی طرح دوسری جگہ اللہ تبارک وتعالی ارشاد فرماتا ہے:

"يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون" (الانفال:۴۵) (اے ایمان والو جب تمہاری کسی جماعت سے مڈبھیڑ ہو جائے تو ثابت قدم ہو جاؤ اور اللہ کا خوب ذکر کرو شاید تم کامیاب ہو جاؤ گے)۔

اس آیت سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی گروہ کسی کی جان و مال، عزت وآبرو پر حملہ کرے تو مسلمان کو چاہئے کہ اس سے مقابلہ کرے اور اللہ کا ذکر کرے، انشاء اللہ اللہ اس کو کامیابی سے ہمکنار کرے گا، لہٰذا اوپر مذکورہ بالا تفصیل کی روشنی میں اگر کسی گروہ یا فرد کی جان و مال یا عزت و آبرو پر حملہ کیا جائے تو اس کی مدافعت حتی المقدور واجب ہوگی گرچہ اس کے نتیجے میں انسان کی جان چلی جائے۔

✧ ✧ ✧

امن عالم اور اسلام

مولانا ابوسفیان مفتاحی
مفتاح العلوم، مئو

۱- دہشت گردی کی تعریف اور حقیقت یہ ہے کہ کسی کو خوفزدہ کر دیا جائے بایں طور کہ ہر آن ڈرا اور سہا ہوا رہے اس بات سے کہ بغیر کسی قانونی اور سرکاری جرم کے اس کو گرفتار کرلیا جائے گا یا قتل کر دیا جائے گا یا اس کے مال و دولت کو لوٹ لیا جائے گا یا اس کے مکان یا اس کے فیکٹری کو یا اس کی تیار کھیتی کو اور تیار شدہ یا بغیر تیار مال کو جلا دیا جائے گا، الغرض جس کا چین وسکون چھین لیا جائے کہ کہیں بھی سکون سے رہنا نصیب نہ ہو، یا پوری قوم کے ساتھ ایسی صورتحال ہو یا اس کے اور ان کے خلاف اشتعال انگیز تقریریں کی جائیں یا اخبارات وغیرہ میں اشتعال انگیز مضامین لکھے جائیں، بایں طور کہ غصہ دلایا جائے اور مذہبی چیزیں مثلاً مساجد ومدارس پر حملے اور طرح طرح کی ناجائز طور سے پابندیاں عائد کی جائیں اور ناجائز طور سے مذہبی امور میں مداخلت کی جائے، الغرض ان کو مجبور کیا جائے کہ اپنے مذہبی امور سے کنارہ کش ہو جائیں اور مذہب کا نعرہ بلند کرنا چھوڑ دیں اور ہماری ہاں میں ہاں ملانے لگیں اور مذہبی امور سے بے دخل ہو جائیں، ان کو روزی روٹی سے اور بجلی کی زیادہ کٹوتی کر کے پریشان کیا جائے اور ان کے محلے جات میں بغیر ضرورت پولیس کی ڈیوٹی لگا دی جائے اور مائک کے ذریعہ اذان دینے پر روک لگایا جائے اور ان کو دوسرے درجہ کا شہری قرار دیا جائے اور ان کے ساتھ عدل وانصاف کا

سلوک نہ کیا جائے اوران کے مقدمات کو فیصل نہ ہونے دیا جائے اوران کے جان و مال کی تحفظ کی کوئی ذمہ داری نہ محسوس کی جائے ، مذہب اسلام ان تمام کی نفی کرتا ہے اور مخالفت کرتا ہے۔

۲- اس سوال کا جواب یہ ہے کہ ان پر بھی دہشت گردی کا اطلاق ہوگا۔

۳- اگر کسی گروہ اور طبقہ کے ساتھ ناانصافی روا رکھی جاتی ہے تو اس پر احتجاج اور ردعمل کا اظہار قانون کے دائرہ میں رہ کر واجب ہے۔

اور مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا بایں طور کہ اپنا دفاع کیا جائے اور اپنا واجبی حق حاصل کیا جائے دہشت گردی کے دائرہ میں نہیں آئے گا، اور دفاع میں قانونی لڑائی لڑی جائے تا کہ بغاوت کے دائرہ میں نہ آنے پائے۔

۴- اگر ایک طبقہ کی طرف سے ظلم وزیادتی ہو جس میں اس طبقہ کے کچھ افراد شریک ہوں تو اس صورت میں مظلوموں کو ظالمین سے بدلہ لینا اس طرح سے جائز ہے کہ عدالت کے ذریعہ قانونی چارہ جوئی کریں اور مظلوموں کے لئے اس کی اجازت نہیں کہ قتل وقتال اور مار پیٹ کا بازارگرم کریں پھر تو جانبین کی جانب سے فتنہ شروع ہوکر اس کا سلسلہ لامتناہی ہو جائے گا، اور اسلام نے فتنہ پروری کو قتل سے بڑھ کر اور اس سے اشد بتایا ہے۔ پس اسلام تو فتنہ اور فتنہ پروری کی نفی کرتا ہے اور اس کی روک تھام کرتا ہے، پس ظلم کا بدلہ صرف عدالت کے ذریعہ قانونی چارہ جوئی ہے۔

۵- اگر دہشت گردی کسی گروہ کے ساتھ معاشی یا سیاسی ناانصافی کے سبب پیدا ہوتی ہے تو اس کے تدارک کے اسباب کے تعلق سے جبکہ حاکم مسلمان ہو لیکن ظالم ہو، اسلام نے یہ ہدایت دی ہے کہ جب تک وہ نماز پڑھتے ہوں یعنی موحد ومومن ہوں تو ان سے بغاوت جائز نہیں ہے، اوران کے خلاف ہتھیار اٹھانے پر روک لگائی ہے، اور قتل وقتال پر پابندی لگائی ہے، اور یہ بھی

ہدایت دی ہے کہ عوام یا گروہ پر صبر کرنا لازم ہے، اور ظالم حاکم پر گناہ لازم ہے، چنانچہ صحیح مسلم کی روایت ہے:

"عن عوف بن مالک الاشجعی عن رسول الله ﷺ قال: خیار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم وتصلون عليهم ويصلون عليكم وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم قال: قلنا: يا رسول الله! أفلاننازعهم اى بالسيف أو بالقتال عند ذلک، قال: لا، ما أقاموا فيكم الصلوة إلا من دل عليه دال فرآه يأتي شيئاً من معصية الله فليكره مايأتي من معصية الله ولا ينزعن يداً من طاعة"۔

اور بیہقی کی روایت ہے: "عن ابن عمر أن النبی ﷺ قال: إن السلطان ظل الله فی الأرض، من يأوی إليه كل مظلوم من عباده فإذا عدل كان له الأجر على الرعية الشكر، وإذا جار كان عليه الأجر وعلى الرعية الصبر"۔

ان قولوں سے اشارہ ہوا کہ اگر ظالم حاکم غیر مسلم ہے جو مسلمانوں کے حقوق اور اسلام کی رعایت نہیں کرتا تو اس کے تدارک کے لئے موجودہ دنیا میں جو طریقے رائج ہیں اس کو اختیار کیا جا سکتا ہے، مثلاً احتجاجی جلسے، دھرنا اور حاکم کو میمورنڈم پیش کرنا اور پھر مجبور ہو کر اپنے اور اسلام اور مذہبی امور کے دفاع کے لئے اور اپنا جائز حق لینے کے لئے حکومت اور حاکم سے نبرد آزما ہوا جا سکتا ہے، اور اس کی اطلاع سرکار کو پہلے دے دینا چاہئے کیونکہ آج کی موجودہ دنیا میں حق ملتا نہیں ہے بلکہ لیا جاتا ہے جیسا کہ آئے دن کا مشاہدہ ہے۔

۶- اگر کسی گروہ یا فرد کی جان و مال یا عزت و آبرو پر حملہ کیا جائے تو ان کے دفاع کی شرعی حیثیت یہ ہے کہ حتی المقدور مدافعت واجب ہے، جیسا کہ صحیح مسلم کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"من قتل دون ماله فهو شهيد" (جو شخص اپنے مال کی وجہ سے قتل کر دیا جائے تو وہ شہید ہوتا ہے)۔ اور اس کی دوسری حدیث میں ہے: "عن أبي هريرة قال جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله! أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: فلا تعطه مالک، قال: أرأيت إن قتلني؟ قال: فأنت شهيد....." (ایک شخص رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آیا پھر عرض کیا: یا رسول اللہ! آپ بتائیں کہ اگر کوئی شخص ارادہ رکھتا ہے میرے مال کے چھین لینے کا تو میں کیا کروں؟ تو فرمایا رسول اللہ ﷺ نے: تم اپنا مال اس کو نہ دینا، پھر پوچھا: آپ بتائیں کہ اگر میرا مال چھیننے کے لئے وہ مجھ سے قتال کرے تب میں کیا کروں؟ تو فرمایا رسول اللہ ﷺ نے: تم بھی اس سے قتال کرو لیکن مال نہ دینا، پھر پوچھا کہ اگر وہ مجھ کو قتل کر دے تو میں کیا کروں؟ تو فرمایا رسول اللہ ﷺ نے: تم شہید ہو گے۔ پھر پوچھا: آپ بتائیں اگر میں اس کو قتل کر دوں تو کیا حکم ہوگا؟ تو فرمایا رسول اللہ ﷺ نے: وہ جہنم میں ہوگا)۔

اور مخارق بن سلیمؓ کی روایت میں نسائی میں ہے: "جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: أيما الرجل يأتيني فيريد مالي، قال: ذكره بالله، قال: فان لم يذكر؟ قال: فاستعن عليه بمن حولک من المسلمين، قال: فإن لم يكن حولي أحد من المسلمين؟ قال: فاستعن عليه بالسلطان، قال: فإن نأى السلطان عني؟ قال: قاتل دون مالک حتى تكون من شهداء الآخرة، أو تمنع مالک، كذا في عمدة القاري" (ایک شخص نبی کریم ﷺ کی خدمت میں آیا پھر کہا کہ کوئی شخص میرے پاس میرا مال چھیننے کے ارادہ سے آتا ہے تو میں کیا کروں؟ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اس کو اللہ کی یاد دلاؤ، اللہ سے ڈراؤ، اس نے کہا: اگر وہ اللہ کو یاد نہ کرے تب کیا کروں؟ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اپنے اردگرد کے مسلمانوں سے اس پر مدد مانگو، اس نے کہا: اگر کوئی مسلمان نہ ہو تو کیا

کروں؟ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اس پر بادشاہ سے مدد مانگو، اس نے کہا: اگر بادشاہ وہاں سے دور ہو تب کیا کروں؟ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: قتال کرو اپنے مال کے لئے، اور اگر تم اس میں قتل ہو گئے تو تم آخرت کے شہداء میں ہو گے یا تم اپنا مال روک لو گے)، اس سے معلوم ہوا کہ گروہ یا اپنی جان و مال، عزت و آبرو کی حفاظت میں اور ان سے دفاع کے لئے تدبیر اسی ترتیب سے کی جائے، اور ان سب سے کام نہ چل سکے تو آخری تدبیر قتال وقتل ہے یعنی ایسے ظالم یا ظالمین کو قتل کر دینا جائز ہے شرعاً، اور اگر اس دفاعی تدبیر میں ظالم سے قتل ہو گئے تو یہ دفاع کرنے والا شخص شہید ہوگا، اور اگر ظالم قتل کر دیا گیا تو وہ جہنمی ہوگا۔ معلوم ہوا کہ حتی المقدور مدافعت واجب ہے۔

اور فتح الملہم (۶/۱۷۶) میں ہے: نوویؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں یہ بیان ہے کہ جو شخص ناحق طور پر کسی کا مال چھیننے کا ارادہ کرے، مال تھوڑا ہو یا زیادہ، تو اس کو قتل کر دینا جائز ہے، یہی جمہور رحمہم اللہ کا قول ہے، اور علامہ ابن المنذرؒ نے فرمایا کہ علماء رحمہم اللہ کی ایک جماعت نے یہ جائز سمجھا ہے کہ اپنی جان اور مال کے دفاع میں چوروں وغنڈوں وغیرہ سے قتال ولڑائی کرنا جائز ہے، اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے اپنے گھر میں ایک چور پکڑا پس اس کے قتل کرنے کے لئے تلوار کھینچا، حضرت سالمؒ کہتے ہیں کہ اگر میں نہ ہوتا تو چور کو تلوار سے مار ڈالتے، اور حضرت ابراہیم نخعیؒ نے کہا ہے کہ جب تم کو یہ اندیشہ ہو کہ چور حملہ پہلے کرے گا تو تم اس پر پہلے حملہ کر دو، اور حضرت حسن بصریؒ کہتے ہیں کہ چور جب رات میں ہتھیار کے ساتھ داخل ہو تو اس کو قتل کر ڈالو اور حضرت امام مالکؒ سے پوچھا گیا کہ سفر میں مسافروں سے چور مل جائے تو وہ کہتے ہیں کہ یہ لوگ اس سے قتال ولڑائی کریں اگر چہ معمولی رقم کے سلسلہ میں ہو، اور حضرت عبدالملکؒ کہتے ہیں کہ اگر چوروں سے انکار پر قدرت ہو تو ان کو کچھ بھی نہ دے، اور امام احمدؒ نے کہا کہ جب چور چوری کر کے آگے بڑھے تو اس کو قتل کر دو اور بھاگ رہا ہو تب قتل نہیں کریں گے،

اور حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر چور کسی گھر میں رات میں چوری کرنے کے لئے داخل ہوا پھر گھر سے چوری کر کے نکلا پھر مالک مکان نے اس کا پیچھا کیا پھر اس کو قتل کر ڈالا تو مالک مکان پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ شہر یا آبادی میں یا جنگل و میدان میں جس کے مال چھیننے کا ارادہ کیا گیا ہو یا اس کی بیوی کی آبروریزی کا ارادہ کیا گیا ہو تو اس آدمی کو چند اختیارات ہیں: اس سے بات کرے، اس سے فریاد کرے، پس اگر وہ باز آ جائے تو اب اس سے قتال اور لڑائی کرنا جائز نہیں، پھر اگر اپنے ارادہ قتل سے باز نہ آئے تو اب اس آدمی کے لئے جائز ہے کہ اپنی جان اور اپنے مال کی طرف سے دفاع کرے اور اس کو قصداً قتل نہ کرے، پھر جب باز نہ آئے تو اس سے قتال ولڑائی کرے پس اس کو قتل کر دے۔ الغرض اپنی جان و مال اور عزت و آبرو کی طرف سے مدافعت کرنا واجب ہے، اور اس مدافعت میں اگر ظالم کو قتل کر دیا جائے تو جائز ہے۔ اور مدافعت کے حدود مندرجہ ذیل ہیں: اللہ سے ڈرنے کی تلقین کرنا، پھر اپنے اردگرد کے مسلمانوں سے مدد طلب کرنا، پھر حاکم سے مدد طلب کرنا، پھر قتال ولڑائی کرنا، پھر قتل کر ڈالنا۔

یا اس سے پہلے بات کرنا یا فریاد کرنا، اور نہ مانے بلکہ آگے بڑھے تو قتل کر ڈالنا، یا مال لے کر یا عزت لوٹ کر بھاگے تو قتل کر ڈالنا۔

✧ ✧ ✧

دہشت گردی کے بارے میں اسلامی نقطہ نظر

مولانا محمد ارشاد قاسمی
ریاض العلوم گوریٰنی، جونپور

۱-اسلامی نقطۂ نظر سے دہشت گردی کی تعریف:

خیال رہے کہ ''دہشت گردی''ایک موجودہ زبان، اور زمانہ حال کا عرف ہے، کوئی لغوی اور کتابی زبان نہیں اور نہ قدیم وشرعی اصطلاح ہے کہ اس کی متعین تعریف پائی جائے۔

عرف رائج میں اس کی کوئی واضح اور متعین تعریف نہیں، خود اس لفظ کو جس نے رائج کیا اور تشہیر دی وہ اس کی صحیح تعریف نہ کرسکا، آپ کو معلوم ہوگا کہ جب امریکہ نے افغانستان پر حملہ کے جواز کے لئے دہشت گردی کو سبب قرار دیا۔ اور تمام ملک کے سربراہ بیٹھ کر دہشت گردی کی تعریف میں مختلف عنوان سے تعبیر کرنے لگے تو کوئی ایسی تعریف پر سب کا اتفاق طے نہ ہوسکا، یہ ایک ایسا لفظ ہے جسے یورپ نے اپنے ہوائے نفس کے خلاف کام پر اطلاق کرنا شروع کردیا ہے۔ جو بھی اس یورپ اور امریکہ کے نزدیک خلاف ہو اس کے زعم میں غلط اور ظلم ہو دہشت گردی ہے، وہ تو قرآن وحدیث پر عمل کرنے والے، حدود شرعیہ کی پابندی کرنے والے، دنیا میں اعلاء کلمۃ اللہ کو پھیلانے والے، ظلم و ناانصافی کو دور کرنے والے، خدا اور رسول کی تعلیم دینے اور دلانے والے غرض یہ کہ جو ان کے زعم فاسد کے خلاف ہو دہشت گردی ہے،

یورپ وامریکہ نے اولاً پھر اس کی اتباع میں تمام کافروں نے اسلام پر اہتمام سے عمل کو دہشت گردی قرار دیا ہے، جن کا اولین مصداق جہاد اسلام ہے۔

دہشت گردی کا اصل مفہوم:

ناحق ظلم کرنا، ناحق کسی کے مال و جان کو برباد و ہلاک کرنا، جس جان کو شریعت نے محفوظ و محترم بنایا ہو اس کو بلا علت جواز کے ہلاک و برباد کرنا، یہ ہے دہشت گردی کا اصل مفہوم جو ظلم و بربریت کے مترادف ہے۔

آج کل اس کا مفہوم خفیہ طور پر کسی کی جان و املاک کو ہلاک و برباد کرنا ہے۔

۲- حکومت اگر اپنے ملک میں بسنے والے تمام افراد و طبقات کے ساتھ ظلم و ناانصافی کرے، یا سرکاری طور پر ایسی تدبیریں کریں جس سے وہ طبقہ جانی اور مالی نقصان سے دوچار ہو تو اس غیر منصفانہ اور ظالمانہ رویہ کو دہشت گردی سے موجودہ عرف کے مطابق تعبیر نہیں کریں گے۔ چونکہ اس کے مفہوم میں دو چیزیں اساس ہیں، خفیہ، رازدارانہ طور پر اپنے مطالبہ کے پورا نہ ہونے پر جان اور املاک کو نقصان پہنچانا، خواہ ابتداءً اس کا اثر انفرادی اعتبار سے معصوموں و بے قصوروں کو ہوتا ہو، مگر مآل اور انجام کے اعتبار سے مقابل حکومت یا سربراہ پر آتا ہو، اس لئے حکومت کی ناانصافی جو بالکل واضح اور کھلم کھلا ہو اسے ظلم اور ناانصافی سے تو موسوم کیا جا سکتا ہے مگر عرف موجود کے اعتبار سے دہشت گردی سے موسوم نہیں کیا جائے گا۔

۳- اگر گروہ یا طبقہ کے ساتھ ناانصافی کی جاتی ہے، ان کے جائز حقوق پامال کئے جاتے ہیں تو اس پر احتجاج کرنا اور اس پر ردعمل کا اظہار بلاشبہ اس مظلوم کا قانونی جمہوری انسانی حق ہے جو جائز ہے۔ اور بعض موقعوں پر مصالح اور حالات کے اعتبار سے واجب بھی ہو جاتا ہے، اور کبھی

ضرر ہونے کی وجہ سے کہ مفاد کے بجائے نقصان کا پہلو غالب نظر آئے ممنوع اور موقوف ہو جاتا ہے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مظلوم دفاع ظلم کا حق رکھتا ہے، اور ظالم کے ظلم کا اظہار کر کے اس کی شرافت اور وقار کو ٹھیس پہنچا کر اسے ظلم سے باز رکھنے کی کوشش کر سکتا ہے، البتہ طریقہ کار میں خارجی اعتبار سے کچھ اختلاف ہو سکتا ہے، قرآن پاک میں ہے:"لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم"، اس سے ظالم کے ظلم کے خلاف احتجاج اور ردعمل کا جواز جو پرامن اور سنجیدگی کے ساتھ ہو مستنبط ہوتا ہے۔

چنانچہ اس آیت کے تحت جصاص رازی احکام القرآن میں لکھتے ہیں:"وعن مجاهد رواية : إلا أن يخبر بظلم ظالمه......" (ہاں مگر یہ کہ ظالم کے ظلم کی خبر اور اعلان کرے)۔"وقال الحسن والسدی: إلا أن ينتصر من ظالمه" (ظالم سے ظلم کے خلاف مدد وتعاون چاہے) (۲/۴۱۰)۔ پرامن احتجاج اسی کے مفہوم میں داخل ہے۔

علامہ قرطبی الجامع لاحکام القرآن میں اس آیت کریمہ کے تحت لکھتے ہیں:

"لا يحب الله أن يجهر أحد بالسوء إلا من ظلم ۔ المعنى لا يحب الله أن يجهر أحد بالسوء من القول إلا من ظلم فلا يكره له الجهر به" مطلب یہ ہے کہ اللہ پاک زور شغب اور اظہار اصوات اور آواز کے ساتھ سوائے مظلوم اور کسی کی بات کو پسند نہیں کرتا، اور احتجاج کے مفہوم میں اعلانیہ ظلم کا اظہار داخل ہے۔

اور پرامن رہنے کی اجازت اس تعبیر سے حاصل کیا گیا ہے:"والذي يقتضيه ظاهر الآية أن للمظلوم أن ينتصر من ظلمه ولكن مع اقتصاد" پس معلوم ہوا کہ ظالم کے ظلم سے بچنے کے لئے اظہار اور اعلان کرنا اور اعلانیہ اسے بیان کرنا جائز ہے مگر پرامن اور اعتدال کے ساتھ۔

ہاں البتہ اسٹرائک کے طور پر اور ایسا احتجاج جس سے خود اس کا ظالمانہ حرکت اور رویہ ثابت ہونے لگے، مثلاً توڑ پھوڑ کرنا، راستہ جام کرنا، حکومت کے املاک کو نقصان پہنچانا، اس کی ہرگز اجازت نہیں ہوسکتی۔ اب اس احتجاج کے تینوں شقوں: ۱- جائز، ۲- واجب، اور ۳- ممنوع کی تشریح درج ذیل ہے:

جائز ہونے کی دلیل گذر چکی۔

واجب- اگر احتجاج نہ کرے گا تو ظالم کا ظلم بڑھتا رہے گا، اور اس کی ظالمانہ حرکت اور بربریت معصوموں کو عورتوں بچوں کو اور پورے ماحول کو لپیٹ میں لے لے گی، اور اس کی وجہ سے دوسروں کو بھی ظلم و ناانصافی کی ہوا لگ جائے گی، اور اس کا ظلم دن بدن اعتدال سے آگے گذر رہا ہوگا، اور احتجاج سے فائدہ ہونے کا امکان ہو ضرر کا احتمال نہ ہو تو ظالم کے خلاف احتجاج کرنا اور ظلم سے باز رکھنا واجب اور لازم ہو جاتا ہے کہ منکر پر نکیر کرنا اور ظالم کو ظلم سے باز رکھنے کی سعی کرنا انفراداً یا اجتماعاً واجب ہے۔

ممنوع- احتجاج ممنوع اس وقت ہو جاتا ہے جب کہ ضرر کا احتمال غالب ہو، احتجاج کرنے پر جان و مال کی ہلاکت کا اندیشہ ہو، پرامن نہ ہو کر پرخطر بن جانے کا یقین غالب ہو، یا احتجاج مطلقاً حکومتی اعتبار سے منع ہو کہ کرنے کی صورت میں ذلت ورسوائی و مال کے ضیاع کا اندیشہ ہو، نفع کے مقابلہ میں ضرر زائد ہو تو پھر اس کی جازت نہ ہوگی، فقہاء کرام کے یہاں قاعدہ مسلمہ ہے جس پر عمل کرنا لازم ہے: "درء المفاسد أولى من جلب المصالح"۔ "اى إذا تعارضت مفسدة ومصلحة يقدم رفع المفسدة على جلب المصلحة" (اگر نفع اور نقصان دونوں کا احتمال ہو تو دفع ضرر اور فساد کا اعتبار مقدم ہوگا نفع پر) (القواعد الفقہیہ المحمودہ رص۷۵)۔

اسی طرح قاعدہ "الضرر لا يزال بالضرر" (نقصان کو نقصان کر کے دور نہیں

کیا جائے گا)(حوالہ بالا)۔

پس معلوم ہوا کہ ایسا احتجاج جو فساد بلوی مال واملاک کے نقصان کا باعث ہو اختیار نہ کیا جائے گا اور نہ اس کی اجازت ہوگی۔

۴- اس سوال کے جواب میں ذرا تفصیل ہے۔ایک صورت یہ ہے کہ انفرادی اور شخصی طور پر ظالمانہ قاتلانہ برتاؤ ہوا ہو تو ایسی صورت میں ظالم یا معین ظالم کے علاوہ بے قصور اور شامل نہ ہونے والے افراد سے ہرگز بدلہ نہ لیا جائے گا، اور نہ حسب موقعہ واستطاعت ان سے انتقام لیا جائے گا، خواہ وہ اسی پارٹی، اسی جماعت اور اسی طبقے کے ہوں، اور اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو بخاری ومسلم اور ابن ماجہ میں ہے:

"حدثنا به أبوهريرة عن رسول الله ﷺ ......وقال رسول الله ﷺ: نزل نبي من الأنبياء تحت شجرة فلدغته نملة فأمر بجهازه فأخرج من تحتها وأمر بها فأحرقت بالنار، قال: فأوحى الله إليه فهلا نملة واحدة"(مسلم ص ۲۳۶، ابن ماجہ)(آپ ﷺ نے فرمایا: حضرات انبیاء میں سے کسی نبی کا پڑاؤ کسی درخت کے نیچے ہوا، چیونٹیوں میں سے ایک چیونٹی نے کاٹ لیا، اس پر انہوں نے تمام چیونٹی کو جلانے کا حکم دیا، تو اللہ پاک نے وحی بھیجی کہ ایک چیونٹی کی وجہ سے سب کو کیوں ہلاک کیا)،یعنی اللہ پاک کے عتاب کی وجہ یہ ہوئی کہ جس نے جرم نہیں کیا اس کو کیوں مارا، چنانچہ علامہ نووی شرح مسلم میں لکھتے ہیں:"فهلا عاقبت نملة واحدة هى التى قرصتك لأنها الجانية وأما غيرها فليس لها جناية"(ایک چیونٹی کو سزا کیوں نہ دی جس نے جرم کیا، دوسرے کو کیوں، اس کا تو کوئی جرم نہ تھا)۔

دوسری صورت یہ ہے کہ کسی طبقہ، پارٹی، جماعت یا گروہ کی جانب سے ظلم اور زیادتی

اور قتل وغارتگری ہورہی ہے تو اس پارٹی کے جو بھی افراد ظلم اور بلوہ وفساد کریں گے ان سے تو بدلہ اور انتقام لیا ہی جائے گا، اور اس پارٹی اور گروہ کے دوسرے افراد کو حسب استطاعت انتقام اور سزا میں شریک کیا جائے گا، پارٹی اور طبقہ کے دوسرے افراد جو اس واقعہ میں شریک نہ ہوں اور اس فعل کے مرتکب نہ ہوں مگر وہ پارٹی کے منشور میں ہے، ان کا تعاون مالی انتظامی شورائی رہتا ہے، وہ اس حرکت میں معین اور مددگار ہیں، حکماً وہ بھی شریک ہیں، اور قاعدہ فقہیہ ہے کہ قاتل اور ڈاکہ زنی کے معین کو بھی سزا میں شریک کیا جائے گا، چونکہ پارٹی کے ایک فرد کو دوسرے فرد سے تقویت ملتی ہے۔

درمختار کی عبارت :"وتجرى الأحكام المذكورة على الكل بمباشرة بعضهم الأخذ والقتل والإخافة کے تحت علامہ شامی علت اور تنقیح مناط لکھتے ہیں:" لأنه جزاء المحاربة وهي تتحقق بأن يكون البعض ردءاً للبعض" (۱۱۵/۴)۔

علامہ شامی کی اس عبارت سے مستفاد ہوا کہ گو دوسرے افراد مباشر نہیں مگر اس کے لئے وہ محرک، باعث اور تقویت کا سبب ہیں، یہی علت یہاں پائی جارہی ہے اس لئے اس کا یعنی مباشر کا دفاع کرتی ہے، اس کے جرم کو چھپاتی ہے کیس اور مقدمہ نہیں بننے دیتی، اپنے مجرم افراد کو بری کرنے کی کوشش کرتی ہے، لہذا اس پارٹی اور جماعت کے دوسرے افراد جو اسی ذہنیت کے حامل ہیں ان سے انتقام لیا جاسکتا ہے۔

موجودہ دور اور زمانے کے مصالح اور سیاست میں سے یہ بات ہے کہ جب حسب قدرت اس کا انتقام مباشر کے علاوہ دوسرے افراد سے لیا جائے گا تو چونکہ ان کے مذہب اور جماعت کے ہیں اس کی وجہ سے کہ مبادا ہمارے بھائی سے انتقام نہ لے لیں، یہ فعل ان کو باز رکھے گا، اور "بعضهم أولياء بعض" جو نص قطعی سے ثابت ہے ان کے دوسرے افراد سے انتقام لینے کے لئے روک اور ترک کا سبب بنے گا۔

اگران کے دوسرے افراد سے بدلہ نہ لیا جائے گا تو قتل اور فساد اس طرح خفیہ اور خداع ومکر سے کریں گے کہ پوری قوم کا استیصال ہو جائے گا اور اصل قاتل اور مباشر کا سراغ اور ان کی گرفت نہ ہو سکے گی، اور جب ان کو معلوم ہو جائے گا کہ اصل فاعل اور مرتکب اور مباشر سے ہی انتقام لیں گے تو وہ قتل اور فساد میں جری ہو جائیں گے، اور اصل مباشر روپوش یا مخفی کر دیئے جاتے رہیں گے۔

تیسری ایک صورت یہ ہے کہ جس فرقے نے فساد وقتل وغارتگری اور ظلم وسفاکی کا معاملہ کیا اس کا دوسرے فرقے نے ساتھ نہیں دیا، بلکہ اس کی مذمت کی، ان کا تعاون نہیں کیا، انہوں نے مسلمانوں کے ساتھ ہمدردی ہی کا معاملہ نہیں کیا بلکہ ان کی مدد کی، جان کی حفاظت کی، تو اگر چہ یہ مذہب کفر میں ان کے ساتھ ہیں اور ''الكفر ملة واحدة'' ہے، مگر چونکہ اس حرکت اور فعل میں شریک نہیں لہذا ان کے افراد سے بدلہ نہیں لیا جائے گا، اور اس کی دلیل آپ ﷺ کا وہ فعل ہے جو آپ ﷺ نے کافر قوموں سے حلیفانہ برتاؤ کیا تھا، جیسا کہ قبیلہ خزاعہ سے، اسی طرح یہود کے بعض قبیلوں سے جس نے بعد میں بدعہدی اور غداری کی۔

اسی طرح قرآن کی سورۂ ممتحنہ کی آیت: ''لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين الخ''۔ آپ اس کی تعبیر اس طرح بھی کر سکتے ہیں کہ ظالم فرقے نے قتل وبربریت کر کے عملاً اپنا عہد امان توڑ ڈالا لہذا اس سے حسب وسعت بدلہ اور محاربہ جائز ہو گیا، اور دوسری جماعت عہد امان پر باقی رہی لہذا اس کا خون محترم رہا۔ اس مسئلہ میں ذرا تفصیل ہے جس کا تعلق دار المعاہد اور دار الامان کے جزئیاتی مسائل سے متعلق ہے، جس کا ذکر یہاں طوالت کے خوف سے چھوڑ دیا جاتا ہے۔

۵- دہشت کا تدارک: اس کے مختلف اسباب وذرائع ہیں جن سے ان کو روکا جا سکتا ہے،

اسلامی ہدایات یہ ہے کہ اخلاقی تعلیم، انسانی حقوق، بندوں کے درمیان جو حقوق ہیں، مکارم اخلاق ان کو عملاً عام کیا جائے۔ مقصد حیات سمجھا جائے، ظلم کے برے معاشرتی انجام سے واقف کرایا جائے، حقوق اور اس کا مطالبہ جائز طریقہ سے لینا سکھا جائے، معروف کی ترویج، منکر پر نکیر اور اس کے انسانی دنیا پر بڑے سنگین نتائج عقل و تجربہ کی روشنی میں بیان کیا جائے۔

۲- اگر کسی فرد یا گروہ پر مثلاً ہند جیسے خطے میں اہل اسلام پر حملہ کیا جائے تو اس کا دفاع حسب وسعت وطاقت واجب ہے، بزدلی کے ساتھ جان وعزت وآبرو کو پامال کرنا ممنوع ہے، پھر ایسی صورت میں قوت دفاع، وقت، ماحول بعد کے نتائج کے اعتبار سے فیصلہ کیا جائے گا، آج کے اس دور میں جو مذہب اور فرقے کی بنیاد پر حملے کی نوعیت ہوتی ہے، اجتماعی حملہ عموماً کرتے ہیں اس کا دفاع حیثیت اور قدرت بھر واجب ہے، ورنہ بزدلی اور کم ہمتی سے یہ آگ اور آگے بڑھ کر پورے معاشرہ کو یکسر خاکستر کردے گی۔ کذا فی الشامی إن کل موضع خیف ھجوم العدو منه فرض علی الإمام أو علی أھل ذلک الموضع حفظه وإن لم یقدروا فرض علی الأقرب إلیھم ...إذا جاء النفیر إنما یصیر فرض عین علی من یقرب من العدو...... إن ھجم العدو فیخرج الکل" (شامی ۴/ ۱۲۷) (شامی میں ہے کہ ہر وہ جگہ جہاں سے دشمن کے حملہ کا خوف ہو امیر پر یا اس جگہ کے رہنے والوں پر اس جگہ کی حفاظت کرنا فرض ہے، اگر وہ لوگ قادر نہ ہوں تو ان سے جو قریب ہیں ان پر فرض ہے...... اگر پورا جتھا حملہ آور ہو تو دشمن سے قریب رہنے والوں پر اس کی حفاظت کرنا فرض عین ہوگا...... اگر دشمن حملہ کرے تو تمام لوگ نکل کھڑے ہوں)۔

اگر استطاعت نہ ہو، کوئی سامان نہ ہو، ہتھیار بھی نہ ہو تو واجب نہیں، "ولابد لفرضیته من قید آخر وھو الاستطاعة ...... وشرط لوجوبه القدرة علی

السلاح (حوالہ سابق) (اس کے فرض ہونے کے لئے ایک دوسرے قید یعنی استطاعت کا ہونا ضروری ہے..... اور اس کے واجب ہونے کے لئے ہتھیار پر قادر ہونا شرط ہے)۔ مزاحمت کے وقت جیسی حالت ہوگی ویسا ہی حکم ہوگا، تاہم حتی المقدور مقابلہ اور مزاحمت کرنا مستحسن ہے۔ اور اسی طرح جان دینا شہادت ہے، من قتل دون نفسہ فھو شھید۔

اسلامی موقف اور دہشت گردی

مفتی انور علی اعظمی
دار العلوم مئو

دہشت گردی مختلف افراد یا جماعتوں یا حکومتوں کی طرف سے کسی انسان پر ظلم وستم اور ایسی جارحانہ سرگرمیوں کو کہتے ہیں جس سے انسانی جان و مال اور اس کے دین وعقیدہ کو خطرہ لاحق ہو، دہشت گردی کے ضمن میں تشدد، خوف و ہراس، ایذا رسانی، بلا سبب قتل اور انسانی جان کے ضائع کئے جانے کی دھمکیاں بھی شامل ہیں، اسی طرح دشمنی میں کسی کو خوفزدہ کرنا، ڈاکہ ورہزنی کی واردات، شدت پسندانہ سرگرمیاں اور لوٹ مار کی وہ تمام شکلیں دہشت گردی میں شمار کی جائیں گی جو مجرمین سے انفرادی یا اجتماعی طور پر سرزد ہوں اور اس مقصد کے لئے لوگوں میں مجرمین کا رعب ودبدبہ طاری ہو جائے، جس سے جان و مال، امن وسلامتی، انسانی زندگی اور اس کی آزادی کو خطرہ لاحق ہو، اسی طرح معاشرہ اور سوسائٹیز میں ایسی فضا پیدا کرنا جس سے لوگوں میں بے چینی یا توڑ پھوڑ کر کے فتنہ وفساد، املاک و جائداد، نجی یا قومی اسباب ووسائل، قومی، سماجی اور طبعی وسائل کی تباہی کا خطرہ ہو۔

بنا بریں روئے زمین پر فتنہ وفساد کی تمام وہ شکلیں دہشت گردی کے دائرہ میں آتی ہیں جس سے اللہ تعالی نے اپنے پاک کلام میں شدت کے ساتھ مسلمانوں کو منع کیا ہے، ارشاد الہی ہے:"ولا تبغ الفساد فی الأرض إن الله لا یحب المفسدین" (سورۂ قصص ر ۷۷) (اور

زمین میں فساد برپا نہ کرو، بلاشبہ اللہ تعالی فتنہ گروں کو پسند نہیں کرتا)(بحوالہ اسلامک فقہ اکیڈمی مکہ)۔

۲- حکومتوں کا اپنے ملک میں بسنے والے طبقات کے ساتھ عدل ومساوات کا سلوک نہ کرنا، بعض طبقات کے ساتھ سیاسی ومعاشی، ثقافتی ناانصافیوں کو روا رکھنا اور ان کے جان ومال کے تحفظ میں دانستہ کوتاہی کرنا کھلی ہوئی سرکاری دہشت گردی ہے، سرکاری دہشت گردی کو متعدد انواع میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

۱-ثقافتی وفکری دہشت گردی: جیسے نصاب تعلیم کا بھگوا کرن اور تاریخی واقعات میں تحریف۔

۲-مذہبی دہشت گردی: کسی سرکار کا اپنے ملک میں بسنے والی کسی مذہبی اقلیت کی عبادت گاہ اور مذہبی مقامات کو خاطر خواہ تحفظ نہ فراہم کرنا، اور مذہبی جنونیوں اور انتہا پسندوں کو دہشت گردانہ کارروائیاں کرنے کی کھلی چھوٹ دے دینا، یہ بھی سرکاری دہشت گردی کے دائرے میں آتا ہے۔

سرکاری دہشت گردی کی کھلی ہوئی مثال گجرات کا بھیانک فساد ہے، جہاں مسلمانوں کی جان و مال، املاک و جائداد اور عزت وآبرو کی تباہی وبربادی کے لئے برسوں پہلے سے پلاننگ کی گئی یہاں تک کہ مسلمانوں کے نام اور مکان نمبر نوٹ کئے گئے، گاڑیوں کے نمبرات نوٹ کئے گئے، اور مہینوں تک مودی سرکار اور اس کے کارندے لوٹ مار، آتشزنی اور آبروریزی کا ننگا ناچ ناچتے رہے اور مرکزی سرکار بھی تماشائی بنی رہی بلکہ وزیر داخلہ وزیر اعلی مودی کی تعریف کرتے رہے یہاں تک کہ مودی سرکار کو کلین چٹ دے دی گئی، یہ سرکاری دہشت گردی کی ایک کھلی ہوئی مثال ہے۔

بین الاقوامی سطح پر سرکاری دہشت گردی کا مظاہرہ بوسنیا ہرزے گووینا میں دنیا دیکھ چکی ہے اور برسوں سے اسرائیلی حکومت امریکہ کی شہ پر فلسطینیوں کے ساتھ جس طرح کے مظالم روا رکھے ہوئے ہیں وہ سب سرکاری دہشت گردی کی بدترین مثال ہے۔

۳۔ کسی طبقہ کے ساتھ ناانصافی کی متعدد صورتیں ہیں۔ سرکاری ناانصافی کی ایک صورت یہ ہے کہ حکومت کسی خاص طبقہ کے جائز حقوق ادا کرنے میں تساہلی برتے، مثلاً صفائی، روشنی و پانی، دوا علاج وغیرہ کی بنیادی سہولیات سے محروم رکھے۔ ملازمتوں میں باوجود صلاحیت کے محض گروہی یا مذہبی تعصب کی بنا پر آبادی کے تناسب سے مواقع فراہم نہ کرے، ان کے جائز حقوق سے محروم رکھے، ایسی ناانصافیوں پر احتجاج کرنا جائز ہے واجب نہیں۔ اللہ کے رسول ﷺ نے اس قسم کی ناانصافی اور منصب کے سلسلہ کی ترجیحات کے بارے میں ارشاد فرمایا:

"إنكم ستلقون بعدى أثرة فاصبروا حتى تلقونى على الحوض" (صحیح مسلم ۲؍۱۲۷)۔

احتجاجی ردعمل کے جواز کے باوجود مسلمانوں کی اجتماعی مصالح کا تقاضہ یہ ہے کہ سیاسی حکمت عملی کے ساتھ اپنے جائز حقوق کی تحصیل میں سستی نہ برتیں۔ جمہوری ملک میں جو اس کی جائز شکلیں ہیں اسے روبہ عمل لائیں۔

ناانصافی کی دوسری شکل کسی گروہ کے جان و مال اور عزت و آبرو پر حملہ ہے اور اس کی بدترین شکل نسل کش فسادات ہیں، اس طرح کے مظالم پیش آنے پر مبتلا بہ پر دفاع واجب ہے۔ ایسے مظلومین کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا ہرگز ہرگز دہشت گردی کے دائرہ میں نہیں آتا، اسلام نے ظلم کو جڑ سے اکھاڑ پھینکنے کی تعلیم دی ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ کا فرمان ہے:

"انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً، قالوا: يا رسول الله! هذا ننصره

مظلوماً فكيف ننصره ظالماً؟ قال: تأخذ فوق يديه" (۵/ ۱۲۴ صحیح البخاری مع فتح الباری)۔

ہندوستان جیسے ملک میں مسلم اقلیت چاہے جہاں کہیں آباد ہو فسادات و مظالم کے خلاف اس کے لئے آواز اٹھانا ضروری ہے، اس لئے کہ فساد کرنے والی جماعت کا تعلق پورے ملک سے ہے۔ اس لئے پورے ملک کے مسلمان مبتلا بہ کا درجہ رکھتے ہیں، لہذا اپنے دفاع کے لئے ضروری ہے کہ دوسرے علاقہ میں ہونے والے مظالم کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرنے میں دریغ نہ کریں۔

۴۔ مظلومین کے لئے یہ ہرگز روا نہیں ہے کہ وہ ظالمین کے گروہ کے ان لوگوں کو نشانہ بنائیں جو بے قصور ہیں اور اس ظلم میں شامل نہیں ہیں۔

فرمان باری تعالیٰ ہے:"ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى" (سورۂ مائدہ:۸)۔

دوسری جگہ اللہ رب العزت کا ارشاد ہے:

"ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل إنه كان منصوراً" (سورۂ اسراء/ ۳۳)۔

"فلا يسرف في القتل" سے بالکل واضح ہے کہ مقتول کے ورثاء کے لئے انتقام میں حد سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے، مفسرین نے واضح طور پر لکھا ہے کہ قاتل کو چھوڑ کر اس کے بدلے اس کے کسی رشتہ دار کو قتل کرنا اسراف فی القتل ہے۔ لہذا ضروری یہ ہے کہ مظلوم شدت جذبات سے مغلوب ہو کر غیر ظالم کو نشانہ نہ بنائیں ورنہ یہ اسلامی عدل کے خلاف ہوگا۔

۵۔ انسانی مسائل و مشکلات کے حل میں عدل و انصاف سے تجاہل، بین الاقوامی تعلقات میں طاقت کا استعمال، زور زبردستی کا طریقہ، بہت ساری چپقلشوں اور جنگ و جدل کا سبب ہے،

دین اسلام جہاں پوری قوت وشدت کے ساتھ ظلم وزیادتی کو منع کرتا ہے، تشدد اور دہشت گردی کو حرام قرار دیتا ہے، وہیں عدل وانصاف، عفو ودرگذر، باہمی گفت وشنید، عام انسانوں کے درمیان تعلقات اور آپسی رواداری پر بھی پورا زور دیتا ہے (اسلامک فقہ اکیڈمی مکہ)۔

اسلام کا نظام عدم ومساوات، احترام انسانیت اور عدم اعتداء علی الغیر کا بنیادی اصول دہشت گردی کے خاتمے میں بنیادی رول ادا کر سکتے ہیں۔

قرآن نے " اعدلوا ھو أقرب للتقوی" کا حکم اس موقع پر بھی دیا ہے جبکہ معاملہ اپنے دشمن سے ہو۔ اللہ تعالی نے کھیتی کی بربادی اور نسل کشی کو چاہے اس کا تعلق کسی مذہب وملت سے ہو مذموم گردانا ہے: "واذا تولی سعی فی الأرض لیفسد فیھا ویھلک الحرث والنسل واللہ لا یحب الفساد....." (سورۂ بقرہ:۲۰۶)۔

اسی طرح اللہ رب العزت نے سرکشی سے بچنے کا حکم دیا ہے: "ولا تعتدوا إن اللہ لا یحب المعتدین" (بقرہ:۱۹۰)، اسی طرح انسانیت کے احترام کا سبق اس آیت میں دیا: "ولقد کرمنا بنی آدم وحملنا ھم فی البر والبحر" (اسراء/۷۰)۔

مزید برآں یہ کہ اللہ رب العزت نے ہمارے نبی پاک ﷺ کو ساری دنیا کے لئے رحمت بنا کر بھیجا ہے: "وما أرسلناک إلا رحمۃ للعالمین" (سورۂ انبیاء/۱۰۷)۔

ایک انسان کا دوسرے انسان کی جانب سے عزت واحترام کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کی حفاظت وحمایت کی جائے، اس لئے کہ اسلامی شریعت نے اس کی جان ومال کو معصوم قرار دیا ہے، اسلام نے غیر مسلموں کو بھی اسلامی نظام حکومت میں مکمل تحفظ فراہم کیا ہے، اسلامی مملکت میں غیر مسلم پوری طرح مامون رہے اس کے لئے بھی وہی قانون ہوگا جو ایک مسلمان کے لئے ہوگا، اور اس کو بھی وہی سزا ملے گی جس کا مستحق مسلمان ہوگا (اسلامک فقہ اکیڈمی۔ اعلان مکہ مکرمہ)۔

۶- شریعت نے جان و مال اور عزت و آبرو پر حملہ کے دفاع کی بھرپور اجازت دی ہے۔ بلکہ بعض صورتوں میں اسے واجب قرار دیا ہے، اس سلسلہ میں بہت ہی واضح دلیل یہ حدیث ہے: "من قتل دون ماله فهو شهيد ومن قتل دون نفسه فهو شهيد ومن قتل دون عرضه فهو شهيد" (صحیح مسلم: کتاب الایمان)۔

دفاع میں جان جیسی عزیز چیز کو قربان کرنا اس کی اہمیت پر واضح دلیل ہے۔ اگر انفرادی طور پر کسی کے مال کو چھیننے یا لوٹنے کی کوشش کی جائے اور وہ مال دے کر اپنی جان بچا سکتا ہو تو اس صورت میں اگرچہ مال دے کر جان بچا لینے کی گنجائش ہے لیکن دفاع کی اجازت بھی ہے، اور اگر ایسا آدمی دفاع کرنے میں مر جائے تو وہ شہید ہوگا۔ لیکن اگر کسی شخص کی جان و مال، عزت و آبرو پر حملہ ہو تو اس صورت میں اپنا دفاع حتی المقدور واجب ہے۔ البتہ مدافعت کے حدود شریعت میں متعین ہیں اور وہ یہ کہ "الاخف فالاخف" کے اصول پر عمل کیا جائے۔ اگر مدافعت زبانی گفتگو اور لوگوں کی مدد اور تعاون سے ہو جائے تو مدافع پر ضرب حرام ہوگا۔ اور اگر مدافعت ہاتھ کی پٹائی سے ممکن ہو تو کوڑے کا استعمال حرام ہوگا۔ اور اگر مدافعت کوڑے سے کی جا سکتی ہو تو لاٹھی کا استعمال ممنوع ہوگا۔ اور اگر مدافعت حملہ آور کے کسی عضو کو کاٹ کر کی جا سکتی ہو تو اس کا قتل حرام ہوگا۔ اور اگر مدافعت صرف قتل کرنے ہی سے ہو سکتی ہو تو مدافع کے لئے اس صورت میں قتل کرنا مباح ہوگا۔ اور اگر حملہ آور تلوار کے ذریعہ حملہ کرتا ہے تو مدافع کے لئے اول مرحلہ ہی میں قتل کر ڈالنا مباح ہوگا، کیونکہ اس صورت میں قتل کے سوا کوئی چارہ کار نہیں ہے۔ الغرض مدافع الاخف فالاخف کے اصول پر کار فرما ہے۔

اور اگر کسی گروہ کی جان و مال اور عزت و آبرو پر دوسرا بڑا گروہ منظم حملہ کرے، جیسا کہ فرقہ وارانہ فسادات کے موقع پر دیکھا جاتا ہے تو اس صورت میں مبتلا بہ مسلمانوں پر اجتماعی

مدافعت واجب ہے، اور دیگر غیر مبتلا بہ مسلمانوں پر ان مظلوم مسلمانوں کا تعاون کرنا اخلاقی طور پر انتہائی ضروری ہے، اگرچہ فقہی عبارت میں اس کو وجوب کے لفظ سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔

✧ ✧ ✧

امن وسلامتی اور اسلام

مولانا اشتیاق احمد اعظمی
دار العلوم مئو

۱- دہشت گردی: مختلف افراد یا جماعتوں یا حکومتوں کی طرف سے کسی انسان پر ظلم وستم اور جارحانہ سرگرمیوں کو کہتے ہیں، جس سے انسانی جان ومال اور اس کے دین وعقیدہ کو خطرہ لاحق ہو، دہشت گردی کے ضمن میں تشدد، خوف وہراس، ایذا رسانی، بلا سبب قتل اور انسانی جان کے ضائع کئے جانے کی دھمکیاں بھی شامل ہیں، اسی طرح دشمنی میں کسی کو خوفزدہ کرنا، ڈاکہ ورہزنی کی واردات، شدت پسندانہ سرگرمیاں اور لوٹ مار کی وہ تمام شکلیں دہشت گردی میں شمار کی جائیں گی جو مجرمین سے انفرادی یا اجتماعی طور پر سرزد ہوں اور اس مقصد کے لئے لوگوں میں مجرمین کا رعب ودبدبہ طاری ہوجائے، جس سے جان ومال، امن وسلامتی، انسانی زندگی اور اس کی آزادی کو خطرہ لاحق ہو، اسی طرح معاشرہ اور سوسائٹیز میں ایسی فضا پیدا کرنا جس سے لوگوں میں بے چینی یا توڑ پھوڑ کر کے فتنہ وفساد، املاک وجائداد نجی یا قومی اسباب ووسائل، قومی سماجی نفع بخش اور مصنوعی وطبعی وسائل کی تباہی کا خطرہ ہو۔

یہ ہے دہشت گردی کی اسلامی نقطہ نظر سے تعریف جسے اسلامک فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ کے سولہویں اجلاس میں جو شوال ۱۴۲۲ھ میں مکہ مکرمہ میں منعقد ہوا تھا، متفقہ طور پر پیش کیا گیا تھا، جسے ''بیان مکة المکرمة'' کے زیر عنوان شائع کیا گیا، تعریف کا عربی متن یوں ہے:

"الإرهاب هو العدوان الذى يمارسه أفراد أو جماعات أو دول، بغيا على الانسان، دينه و دمه و عقله و ماله و عرضه، ويشمل صنوف التخويف والأذى والتهديد والقتل بغير حق و ما يتصل بصور الحرابة وإخافة السبيل وقطع الطريق وكل فعل من أفعال العنف أو التهديد، يقع تنفيذاً لمشروع إجرامي، فردى أو جماعى، ويهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس، أو ترويعهم بإيذائهم أو تعريض حياتهم أو حريتهم أو أمنهم أو أحوالهم للخطر ومن صنوفه إلحاق الضرر بالبيئة أو بأحد المرافق والأملاک العامة أو الخاصة، أو تعريض أحد الموارد الوطنية أو الطبيعية للخطر، فكل هذا من صور الفساد فى الأرض التى نهى الله سبحانه و تعالى المسلمين عنها فى قوله: "ولا تبغ الفساد فى الأرض إن الله لا يحب المفسدين" (القصص: ۷۷) (صحیفہ "العالم الاسلامی" الصادرة من الرابطة بمكة المكرمة) (رقم العدد: ۱۷۳۹)۔

۲۔ حکومتوں کا اپنے ملک میں بسنے والوں اور وہاں کے مختلف طبقات کے درمیان عدل و مساوات کا سلوک نہ کرنا، بعض طبقات کے ساتھ سیاسی و معاشی، ثقافتی ناانصافی کو روا رکھنا اور ان کے جان و مال کے تحفظ میں دانستہ کوتاہی کرنا کھلی ہوئی سرکاری دہشت گردی اور حکومتی غنڈہ گردی ہے۔

۳۔ کسی گروہ یا طبقہ کے ساتھ ناانصافی کی متعدد صورتیں ہیں۔ حکومت کبھی ناانصافی کی یہ صورت اپناتی ہے کہ وہ کسی خاص طبقہ کے جائز حقوق ادا کرنے میں تساہلی برتتی ہو، مثلاً صفائی ستھرائی اور مواصلات، روشنی و پانی جیسی بنیادی سہولیات سے محروم رکھے۔ یا ملازمتوں میں آبادی کے تناسب سے ملازمت کے مواقع نہ فراہم کرے، تمام تر صلاحیتوں اور لیاقتوں کے باوجود، ایسا

محض مذہبی یا گروہی تعصب کی بنا پر کیا جاتا ہے، ایسی ناانصافیوں پر احتجاج کرنا مباح ہے۔ آنحضور ﷺ نے اسی قسم کی ناانصافی اور تفویض مناصب کی نامناسب ترجیحات کے بارے میں صحابہ کرام کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا:

"إنكم ستلقون بعدی أثرة فاصبروا حتى تلقونی علی الحوض" (صحیح مسلم ۲/ ۱۲۷)۔

احتجاجی ردعمل کے جواز کے ساتھ مسلمانوں کے اجتماعی مصالح کا تقاضہ یہ ہے کہ سیاسی حکمت عملی اپناتے ہوئے اپنے جائز حقوق کی حصولیابی کے لئے کوشاں رہیں۔ اور اس جمہوری ملک میں جو اس کی جائز صورتیں مروج ہیں ان پر عمل پیرا ہوں۔

ناانصافی کی دوسری شکل یہ ہوسکتی ہے کہ کسی گروہ یا جماعت کی جان و مال اور عزت و آبرو پر حملہ کیا جائے۔ اور اس کی بدترین شکلیں نسل کش فسادات کا برپا ہونا ہے، ایسی صورت میں سارے مبتلا بہم افراد پر اپنا دفاع کرنا تو واجب ہے اور ان مبتلا بہم اور مظلومین کا دفاع دوسرے لوگوں کے لئے جواز کی حدود میں آتا ہے۔

مظلومین کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا ہرگز دہشت گردی کے دائرہ میں نہیں آتا۔

"فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم" (سورۂ بقرہ: ۱۹۴)۔

اسلام نے مظلوم وغیر مظلوم دونوں کو ہی ظالم کو اس کے ظلم سے روکنے اور باز رکھنے پر ابھارا ہے، فرمان نبوی ہے:

"انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً، قالوا: يا رسول الله، هذا ننصره مظلوماً فكيف ننصره ظالماً؟ قال: تأخذ فوق يديه" (صحیح البخاری مع فتح الباری ۵/ ۱۲۴)۔

۴-   اگر ایک طبقہ کی طرف سے ظلم وزیادتی ہو جس میں اس طبقہ کے کچھ افراد شریک ہوں تو ایسی صورت میں مظلوموں کو ظلم کرنے والے گروہ کے ان لوگوں سے بدلہ لینا جائز نہیں ہے جو بے قصور ہیں اور اس ظلم میں خود شامل نہیں ہیں۔ فرمان باری عز وجل ہے: "ولا یجرمنکم شنآن قوم علی أن لا تعدلوا ، إعدلوا ھو أقرب للتقوی" (سورۂ مائدہ:۸)۔

دوسری جگہ اللہ تعالی فرماتے ہیں: "ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لولیہ سلطاناً فلا یسرف فی القتل إنہ کان منصورًا" (سورۂ إسراء/۳۳)۔

ایک غزوہ میں ایک جگہ بھیڑ لگی ہوئی تھی، حضور ﷺ نے فرمایا: وہاں لوگ کیوں اکٹھا ہیں؟ صحابہ نے عرض کیا کہ وہاں ایک مقتول عورت کی لاش پڑی ہوئی ہے اسی پر بھیڑ ہو رہی ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا: ما کانت ھذہ لتقاتل (یہ تو قتال میں شریک نہ تھی) پھر اسے کیوں قتل کیا گیا، اور اس غزوہ میں مقدمہ کے سپہ سالار حضرت خالد بن ولید تھے تو انہیں کہلا بھیجا: "وعلی المقدمۃ خالد بن الولید فبعث رجلاً فقال: قل لخالد: لا تقتل امرأۃ ولا عسیفًا" (مشکاۃ المصابیح ۲/ ۳۴۳) وفی روایۃ: " لا تقتلوا شیخاً فانیاً ولا طفلاً صغیراً ولا امرأۃ" (بحوالہ بالا)۔

اسلام بحالت جنگ بھی کمزوروں، بے بسوں اور لاچاروں پر ہاتھ اٹھانے کی اجازت نہیں دیتا۔

اسی جیسے ایک سوال کے جواب میں حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے کفایت المفتی میں فتوی کچھ یوں تحریر فرمایا ہے:

"مجرموں کو گرفتار کرانا یا ان سے انتقام لینا تو صحیح ہے، مگر اصل مجرم گرفتار نہ ہوسکیں تو ان کے عوض میں دوسرے بے گناہوں پر حملہ کرنا اور انہیں مارنا صحیح نہیں" (کفایت المفتی ۹/ ۳۳۹)۔

۵- انسانی مسائل و مشکلات کے حل میں عدل و انصاف سے تجاہل اور بین الاقوامی تعلقات میں طاقت کا استعمال، زور زبردستی کا طریقہ، بہت ساری چپقلشوں اور جنگ و جدل کا سبب ہے، دین اسلام جہاں پوری قوت وشدت کے ساتھ ظلم وزیادتی کو منع کرتا ہے، تشدد اور دہشت گردی کو حرام قرار دیتا ہے، وہیں عدل و انصاف، عفو ودرگذر باہمی گفت وشنید، عام انسانوں کے درمیان تعلقات اور آپسی رواداری پر بھی زور دیتا ہے (بیان مکہ، مجمع الفقہ الاسلامی مکہ مکرمہ)۔

اسلام کا نظام عدل ومساوات اور غیروں پر اعتداء اور اسی طرح سے احترام انسانیت کا اصول، اور عدم التعاون علی الاثم والعدوان، اور بہت سے دیگر ایسے اصول وضوابط اسلام میں موجود ہیں جن پر عمل پیرا ہوکر دنیا سے دہشت گردی کا خاتمہ ہوسکتا ہے۔

"ولا یجرمنکم شنآن قوم علی أن لا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوی" کے اندر اللہ تعالی نے دشمن کے ساتھ بھی عدل وانصاف کو تھامے رہنے کا حکم دیا ہے۔ دوسری جگہ کھیتی کی بربادی اور نسل کشی چاہے کسی قوم وملت اور فرقہ کی ہو اسے مذموم قرار دیا ہے، فرمان باری ہے: "وإذا تولی سعی فی الأرض لیفسد فیها ویهلک الحرث والنسل والله لا یحب الفساد" (سورۂ بقرہ: ۲۰۶)۔

ایسے ہی اللہ تعالی نے سرکشی اور عدوان، ظلم وزیادتی سے منع فرمایا ہے: "ولا تعتدوا إن الله لا یحب المعتدین" (بقرہ: ۱۹۰) احترام انسانیت کا اصول یوں بیان فرمایا: "ولقد کرمنا بنی آدم و حملناهم فی البر والبحر" (اسراء: ۷۰)، نیز اللہ تعالی نے رسول اللہ ﷺ کو سارے جہاں والوں کے لئے باعث رحمت بنا کر مبعوث فرمایا ہے: "وما أرسلناک إلا رحمة للعالمین" (سورۂ انبیاء: ۱۰۷)۔

ایک انسان کا دوسرے انسان کی طرف سے عزت واحترام کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کی حفاظت وحمایت کی جائے، اسی وجہ سے اسلامی شریعت نے ان کی جان و مال کو معصوم قرار دیا ہے، اسلامی نظامت حکومت میں ایک غیر مسلم کی جان و مال کی حفاظت وصیانت کے لئے وہی قوانین نافذ ہوتے ہیں جو ایک مسلمان کے لئے اور سزا بھی اس کو وہی دیجائے گی جو مسلمان مجرم کو بھی دی جا سکتی ہے (بیان مکۃ المکرمۃ رمجمع الفقہ الاسلامی)۔

٦ - شریعت نے جان و مال اور عزت وآبرو پر حملہ کے دفاع کی بھرپور اجازت دی ہے۔

دفاع عن النفس: جمہور فقہاء (امام ابوحنیفہ، شافعیہ اور مالکیہ) کے نزدیک واجب ہے، ڈاکٹر وہبہ زحیلی لکھتے ہیں: "فيجب على المعتدى عليه أن يدافع عن نفسه في رأي أبي حنيفة والمالكية والشافعية "، شافعیہ وجوب دفاع کے اس صورت میں قائل ہیں جبکہ حملہ آور کافر یا جانور ہو، اور حملہ آور کے مسلمان ہونے کی صورت میں استسلام کے جواز بلکہ مسنون ہونے کے قائل ہیں بدلیل روایت ابوداؤد "کن خیر ابني آدم"، یعنی قابیل وہابیل (الفقہ الإسلامی ٥ر٧٥٥)۔

قائلین وجوب کے دلائل یہ ہیں:

١-"قوله تعالى: ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة" (بقرہ ر١٩٥)۔

٢-"فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله" (حجرات ر٩)۔

٣-فمن اعتدى علكيم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم" (بقرہ ر١٩٤)۔

٤-"وجزاء سيئة سيئة مثلها" (شوری ر٤٠)۔

اور ان کی دلیل عقلی یہ ہے کہ انسان کو بحالت اضطرار حرام چیز کھا کر بھی جان کی حفاظت کرنی واجب ہے تو قتل کی صورت میں بھی اپنے جان کی مدافعت واجب ہوگی۔

علامہ جصاص احکام القرآن میں لکھتے ہیں:"وأن الواجب علی من قصده بالقتل أن علیه قتله إذا أمکنه وأنه لا یسعه ترک قتله مع الامکان" (۲/ ۴۷۸)۔

دفاع عن المال: جمہور فقہاء کے نزدیک دفاع عن المال جواز کے درجہ میں ہے، خواہ مال تھوڑا ہو یا زیادہ جبکہ ناحق لیا جارہا ہو اور مدافع عن المال پر کوئی قصاص عائد نہیں ہوگا جبکہ اس نے مدافعت میں اسہل بالاسہل کے اصول کو برتا ہوگا۔ جمہور کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت ہے:"قال: جاء رجل فقال: یارسول الله! أرأیت إن جاء رجل یرید أخذ مالی؟ قال: فلا تعطه مالک(وفی لفظ: قاتل دون مالک) قال: أرأیت إن قاتلنی؟ قال: قاتله، قال: أرأیت إن قتلنی؟ قال: فأنت شهید، قال: أرأیت إن قتلته؟ قال: هو فی النار" (رواہ مسلم واحمد (نصب الرایہ ۴/ ۳۴۸) بحوالہ الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵/ ۷۶۲)۔

حکم الدفاع عن العرض: اگر کسی فاسق کی جانب سے کسی عورت کی عزت وآبرو پر حملہ ہو تو باتفاق فقہاء عورت کو اپنا دفاع بہر صورت کرنا واجب ہے، کیونکہ غیر مرد کو اپنے اوپر قدرت دینا عورت پر حرام ہے، اور ممکنہ دفاع کے ترک میں معتدی کو اپنے اوپر قدرت دینا لازم آتا ہے، اسی وجہ سے عورت کے لئے بجز معتدی کے قتل کے اور کوئی صورت نہ رہ جانے کے موقع پر اس کو قتل کردینا واجب ہے، اگر وہ اسے قتل کردیتی ہے تو مقتول کا خون ہدر جائے گا۔

اسی طرح اگر کوئی مرد کسی عورت کی عزت وآبرو لٹتی ہوئی دیکھ رہا ہو تو دیکھنے والے پر عورت کی طرف سے مدافعت کرنا حتی الوسع واجب ہوگا، گرچہ قتل ہی کے ذریعہ کیوں نہ ہو اور اسے اپنی جان کا خطرہ نہ ہو، اس لئے کہ اعراض یعنی عزت وآبرو، حرمات اللہ فی الارض ہیں، اس کی اباحت کی کسی صورت میں اجازت نہیں ہوسکتی (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵/ ۷۵۹)۔

حق مدافعت کے حدود:

مدافعت کے حدود شریعت میں متعین ہیں اور وہ ہے: الأ خف فالأ خف یا الاسہل فالاسہل کا اصول، چنانچہ اگر مدافعت صرف زبانی گفتگو اور دیگر لوگوں کی مدد اور تعاون سے کی جاسکتی ہوتو ایسی صورت میں مدافع پر ضرب و پٹائی کرنا حرام ہوگا، اور اگر مدافعت ہاتھ کی پٹائی سے ممکن ہوتو کوڑے کا استعمال حرام ہوگا، اور اگر مدافعت کوڑے کے استعمال سے پورے طور پر حاصل ہوسکتی ہوتو لاٹھی کا استعمال ممنوع ہوگا، اور اگر مدافعت، حملہ آور کے کسی عضو کو کاٹ کر ممکن ہوتو اس کا قتل کیا جانا حرام ہوگا، اور مدافعت اگر صرف اور صرف قتل کرنے سے ہی ہوسکتی ہوتو مدافع کے لئے ایسی صورت میں حملہ آور کا قتل مباح ہوگا، لیکن اگر حملہ آور تلوار وغیرہ کے ذریعہ ہلا بول دے تو مدافع کو اول وہلہ ہی میں قتل کرڈالنا مباح ہوگا، کیونکہ اب قتل کے سوا کوئی دوسری اخف اور اسہل صورت باقی ہی نہ بچی تھی۔

اور اگر کسی گروہ کی جان و مال اور عزت وآبرو پر دوسرا بڑا گروہ منظم حملہ آور ہو جیسا کہ فرقہ وارانہ فسادات کے موقعہ پر ہوا کرتا ہے تو ایسی صورت میں مبتلا بہ مسلمانوں پر اجتماعی مدافعت واجب ہوگی، اور دیگر غیر مبتلا بہ مسلمانوں پر ان مظلومین کا حتی الامکان تعاون کرنا اباحت کے درجہ میں ہوگا۔"ولو عرض اللصوص لقافلة جاز لغير أهل القافلة الدفع عنهم" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵/۷۵۱) (چور اگر کسی قافلہ سے مقابلہ میں آجائے تو ایسے لوگوں کے لئے جو قافلہ میں شامل نہ ہوں قافلہ والوں کی طرف سے دفاع کرنا جائز ہے)۔

✧ ✧ ✧

اسلام اور امن عالم

مولانا خورشید احمد اعظمی
مئو ناتھ بھنجن

۱- اسلامی نقطۂ نظر سے دہشت گردی کی تعریف اور حقیقت:

لغت میں دہشت کا معنی خوف و ہراس اور دہشت گردی کا معنی خوف ہراس پھیلانا ہے، عربی میں اس کے لئے "إرهاب" اور "إرهابية" کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے، جس کا معنی ہے: "رعب تحدثه أعمال عنف كالقتل وإلقاء المتفجرات أو التخريب"، اور إرهابی کا معنی ہے: "من يلجأ إلى الإرهاب بالقتل أو إلقاء المتفجرات أو التخريب لإقامة سلطة أو تقويض أخرى" (الرائد لجبران مسعود ار ۸۸)۔

یعنی وہ خوف و ہراس جو تہدید و تشدد آمیز طریقہ کار، دھماکہ خیز اشیاء کے استعمال اور تخریب کاری کے سبب پیدا ہو۔

اور دہشت پسند اسے کہیں گے جو سیاسی مفادات کے حصول کے لئے اور قیام سلطنت کے لئے اور دوسرے کو زیر کرنے کے لئے مذکورہ طریقہ اپنائے۔

موجودہ دور کی طاقتور حکومتیں اس کا اطلاق ان تمام افکار و نظریات اور حرکات و جہود پر کرتی ہیں جو ان کی مصلحتوں کے منافی ہو یا اس کی مزعومہ مصلحتوں سے متصادم ہو، اس سے قطع نظر کہ دوسروں کے حقوق و مطالبات بھی کوئی شے ہیں۔

مگر اسلام جو تمام بنی نوع انسان کے لئے ہدایت و رحمت ہے، اور اس کا قائل ہے کہ ہر حقدار کو اس کا حق دیا جائے، أن يعطى كل ذى حق حقه، اور وہ اپنی تعلیمات کو قبول کرنے میں کسی طرح کے جبر و اکراہ کا قائل نہیں، جس کی تعلیم یہ ہے کہ "الدين النصيحة" دین خیر خواہی کا نام ہے، اور اس نے ہر شخص کو جان، مال، عزت، اور دین کی حفاظت اور اس کی طرف سے دفاع کا حق دیا ہے، اس لئے مذکورہ دہشت گردی کی تعریف اس کے نزدیک درست نہیں ہوگی، اس لئے کہ ہر شخص اور جماعت کی اپنی مصلحتیں ہوتی ہیں خواہ جائز ہوں یا ناجائز۔

اسلامی نقطہ نظر سے دہشت گردی کی تعریف یہ کی جاسکتی ہے کہ:

کسی حکومت، جماعت یا فرد کی جانب سے وہ ناحق جارحانہ سرگرمیاں جن سے کسی انسانی جان و مال، عزت اور دین و عقیدہ کو خطرہ لاحق ہو۔

۲- حکومتیں جو اپنے ملک میں بسنے والے تمام طبقات کے ساتھ عدل و مساوات کا سلوک نہیں کرتیں، بلکہ بعض طبقات کے ساتھ سیاسی و معاشی ناانصافی روا رکھتی ہیں، اور کبھی ان کے جان و مال کے تحفظ میں بھی دانستہ کوتاہی سے کام لیتی ہیں، یا سرکاری سطح پر ایسی تدبیریں کرتی ہیں کہ وہ طبقہ جانی و مالی نقصان سے دوچار ہو تو اس غیر منصفانہ اور ظالمانہ رویہ پر علی الاطلاق دہشت گردی کا اطلاق درست نہیں معلوم ہوتا۔

اسے حکومت کی لاپرواہی، ادائیگی حقوق میں کوتاہی، حق تلفی اور ظلم سے تعبیر کیا جاسکتا ہے، البتہ ان مذکورہ ساری حرکتوں میں تشدد، جانی و مالی ضیاع کی دھمکی، خوف و ہراس بھی شامل ہو تو اس پر دہشت گردی کا اطلاق کیا جائے گا۔

۳- کسی گروہ یا طبقہ کے ساتھ ناانصافی روا رکھی جاتی ہے تو اس پر احتجاج اور ردعمل کا اظہار "جزاء سيئة سيئة مثلها" (شوریٰ:۴۰) اور "وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به

ولئن صبرتم لهو خير للصابرين"(نحل:۱۲۶)،نیز قاعدہ فقہیہ "الضرر یزال" کے تحت جائز ہوگا واجب نہیں، اور اپنے حق کے حصول کے لئے شریعت اسلامیہ کے دائرہ میں سنجیدہ طریقہ کار اختیار کیا جائے گا، اور اس حد کو ملحوظ رکھا جائے گا کہ مظلوم ظالم نہ بن جائے۔

انسانی حقوق کے عالمی منشور کی دفعہ (۷) میں ہے:

"قانون کی نظر میں سب برابر ہیں، اور سب بغیر کسی تفریق کے قانون کے اندر امان پانے کے برابر کے حقدار ہیں، اس اعلان کے خلاف تفریق کی جائے یا جس کو تفریق کے لئے ترغیب دی جائے اس سے سب برابر کے بچاؤ کے حق دار ہیں"۔

اور دفعہ (۸) میں ہے:

"ہر شخص کو ان افعال کے خلاف جو اس دستور یا قانون میں دیئے ہوئے بنیادی حقوق کو تلف کرتے ہوں بااختیار قومی عدالتوں سے مؤثر طریقہ پر چارہ جوئی کرنے کا پورا حق ہے (از ترجمہ جاری کردہ انسٹی ٹیوٹ آف آبجیکٹیو اسٹڈیز)۔ اور مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی کے دائرہ میں نہیں آئے گا:"**ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لولیه سلطاناً فلا یسرف في القتل إنه کان منصوراً**"(بنی اسرائیل:۳۳)۔

نیز ابوبصیر اور ابوجندلؓ کے واقعہ سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی کے دائرہ میں نہیں ہوگا،"**قال الحافظ: وفی قصة أبی بصیر من الفوائد، جواز قتل المشرک المعتدی غیلة، ولا یعد ما وقع من أبی بصیر غدراً الخ**"یعنی ظالم مشرک کا قتل جائز ہے، اور ابوبصیرؓ نے جو کچھ کیا وہ غدر یا عہد شکنی میں شمار نہیں ہوگا، اس لئے کہ انہوں نے اپنے نفس اور دین کی طرف سے دفاع کیا، اور ایسی صورت میں قصاص یا دیت نہیں ہوگی (فتح الباری ۵/۳۵۱ کتاب الشروط)۔

اللہ تعالی کا ارشاد ہے:"**فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی**

علیکم واتقوا اللہ واعلموا أن اللہ مع المتقین" (بقرہ:۱۹۴)۔ (اور جو تم پر زیادتی کرے تم بھی اس کا بدلہ لو اسی کے مثل لو اور اللہ سے ڈرتے رہو اور جان لو کہ اللہ متقیوں کے ساتھ ہے)۔

اس کی تفسیر میں امام قرطبی لکھتے ہیں: "عموم متفق علیہ إما بالمباشرۃ إن أمکن وإما بالحکام....." (تفسیر قرطبی ۳۵۶/۲)۔

یعنی یہ حکم عام ہے اور متفق علیہ ہے، یا تو مظلوم خود بدلہ لے اگر ممکن ہو، یا پھر حکام کے ذریعہ۔ آگے کی عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ قرآن نے بدلہ لینے کو اگر چہ اعتداء (عدوان) سے تعبیر کیا ہے مگر یہ عدوان مباح ہے۔

۴- کسی طبقہ کی طرف سے ظلم وزیادتی ہو، جس میں اس طبقہ کے کچھ افراد شریک ہوں تو مظلوموں کو ظلم کرنے والے گروہ کے ان لوگوں سے جو واقعۃً بے قصور ہیں اور اس ظلم میں شامل نہیں ہیں بدلہ لینا جائز نہیں۔

"وقاتلوا فی سبیل اللہ الذین یقاتلونکم ولا تعتدوا إن اللہ لا یحب المعتدین" (البقرہ:۱۹۰) (جو لوگ تم سے لڑتے ہیں ان سے اللہ کے راستہ میں لڑو، اور حد سے تجاوز مت کرو، اللہ تعالی حد سے تجاوز کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا)۔

سیدنا ابوبکر صدیقؓ نے جیش اسامہ یا یزید بن ابوسفیان کو روانگی کے وقت جو نصیحت فرمائی تھی پیش نظر رکھنے کے قابل ہے:

"لا تخونوا ولا تغدروا ولا تمثلوا، ولا تقتلوا طفلاً ولا شیخاً کبیراً ولا امرأۃ ولا تعقروا نخلاً ولا تحرقوہ، ولا تقطعوا شجرۃ مثمرۃ ولا تذبحوا شاۃ ولا بقرۃ ولا بعیراً إلا للأکل ، وسوف تمرون بأقوام قد فرغوا أنفسھم فی

الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له" (دیکھو! خیانت مت کرنا، عہد شکنی مت کرنا، اور مثلہ (مقتولین کے ناک کان وغیرہ کاٹنا) مت کرنا، اور نہ ہی کسی بچے، بوڑھے یا عورت کو قتل کرنا، اور نہ باغات کو تباہ کرنا یا آگ لگانا، اور نہ کسی پھلدار درخت کو کاٹنا، اور بکری، گائے یا اونٹ کو بلا مقصد ذبح مت کرنا مگر کھانے کے لئے، اور تمہارا گزر کچھ ایسے لوگوں کے پاس سے ہو جنہوں نے اپنے آپ کو عبادتگاہوں تک محدود کرلیا ہے ان سے چھیڑ چھاڑ مت کرنا)۔

البتہ اگر اس طبقہ کے دوسرے افراد اس ظلم میں معاون ہوں تو وہ بھی ظالم کی صف میں شمار ہوں گے۔

۵- دہشت گردی کے اسباب کا تدارک:

دہشت گردی کے خاتمہ اور اس کے اسباب کو زائل کرنے کے لئے مثبت اور منفی دونوں طریقے استعمال کئے جاسکتے ہیں، مثبت طریقے میں درج ذیل باتیں آئیں گی:

۱- ایمان باللہ والیوم الآخر:

اس بات پر اعتقاد رکھنا کہ کوئی بھی انسان کھلے طور پر بالکلیہ آزاد نہیں ہے، بلکہ وہ کسی کے سامنے جوابدہ ہے، اور ایک دن اسے اپنی ساری حرکات کا حساب دینا ہے:

"من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليسكت"۔

۲- انسانی جان و مال کا احترام:

اس بات کا شعور و احساس کہ تمام انسان ایک ہی آدم کی اولاد، اور لائق عزت و احترام

ہیں، "إنا خلقناکم من ذکر وأنثی وجعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا"، نیز "ولقد کرمنا بنی أدم"، اور یہ کہ کسی بھی انسانی جان کا قتل پوری نوع انسانی کا قتل ہے: "من قتل نفساً بغیر نفس أو فساد فی الأرض فکأنما قتل الناس جمیعاً ومن أحیاها فکأنما أحیا الناس جمیعاً" (المائدہ:۳۲)۔

اور منفی طریقہ میں حدود وتعزیرات آتی ہیں، جن کا جرائم کے انسداد میں ایک مؤثر کردار ہے، خاص طور سے اسلامی حدود وتعزیرات جو ظلم وزیادتی سے محفوظ ہیں۔

"ولکم فی القصاص حیاة یا أولی الألباب لعلکم تتقون" (البقرہ:۱۷۹)، "إنما جزاء الذین یحاربون الله ورسوله ویسعون فی الأرض فسادًا أن یقتلوا أو یصلبوا أو تقطع أیدیهم وأرجلهم من خلاف أو ینفوا من الأرض ذلک لهم خزی فی الدنیا ولهم فی الأخرة عذاب عظیم" (المائدہ:۳۳)۔

۶- اگر کسی گروہ یا فرد کی جان ومال یا عزت وآبرو پر حملہ کیا جائے تو اس گروہ یا فرد کو شرعی طور پر دفاع کا حق حاصل ہے، حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ ایک آدمی رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور دریافت کیا کہ اے اللہ کے رسول! کوئی شخص میرا مال (ناحق) لینا چاہے (تو میں کیا کروں)؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اس کو اپنا مال مت لینے دو، اس نے پوچھا: اگر وہ شخص اس کی خاطر مجھ سے قتال کرے تب؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تم بھی اس سے قتال کرو، اس نے پوچھا: اگر اس شخص نے مجھے قتل کردیا تب؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تم شہید ہوگئے، اس نے پوچھا: اگر میں نے اسے قتل کردیا تب؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "هو فی النار" (صحیح مسلم)۔

ایک دوسری حدیث میں جان، مال، آبرو اور دین کے دفاع میں قتل ہونے والے کو بھی شہید کہا گیا ہے۔

حق مدافعت کے حدود کے لئے یہ حدیث پیش نظر رکھی جائے گی جسے ابن مخارق نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ ایک آدمی نبی ﷺ کی خدمت میں آیا اور کہا کہ ایک آدمی جبرا میرا مال لینا چاہتا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "ذکرہ باللہ" "اسے اللہ سے ڈراؤ، نصیحت کرو، سمجھاؤ، انہوں نے پوچھا کہ اگر وہ اس پر بھی باز نہ آئے تب؟ آپ ﷺ فرمایا: اپنے اردگرد کے مسلمانوں سے مدد لو، انہوں نے پوچھا: اگر میرے قریب پاس میں کوئی مسلمان نہ ہو تب؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اس کے خلاف حکومت سے مدد لو (عدالت سے چارہ جوئی کرو)، انہوں نے پوچھا: "فإن نأى السلطان عنى" "؟ حکمراں دور ہوں تب؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اپنے مال کی حفاظت میں قتال کرو یہاں تک کہ تم مقتول ہو کر آخرت کے شہداء میں سے ہو جاؤ، یا اپنا مال بچا سکو (فتح الملہم ار ۲۸۴ بحوالہ نسائی) "فإن نأى السلطان عنى" کا یہ مفہوم بھی دور حاضر میں سمجھ میں آتا ہے کہ عدالت یا تھانے اور کوتوالی میں تعاون، مدد اور انصاف نہ مل سکے۔

اور چونکہ مال کی حفاظت اور اس کی خاطر قتل ہونے میں اجر وثواب ہے، لہذا یہ مدافعت مستحب ہوگی۔

✧ ✧ ✧

اسلام امن وسلامتی کا گہوارہ

مولانا قمر الزماں ندوی
پرتاپ گڑھ

اسلام ایک سراپا امن وسلامتی کا مذہب ہے، اس کی تعلیمات، اس کا فلسفۂ زندگی اور اس کے اصول وضوابط سب کے سب ظلم وبربریت، انتہاپسندی اور دہشت گردی کے خلاف ہیں، اسلامی تاریخ وتہذیب اور تعلیم کی روشنی میں اسلام ہی درحقیقت امن کا حامل، علمبردار اور آئینہ دار ہے، مذہب اسلام امن وسلامتی کو انسانیت کی فلاح وبہبود کے لئے بنیادی ضرورت قرار دیتا ہے، اور اس کی قطعی اجازت نہیں دیتا کہ ایک انسان دوسرے انسان کے جان و مال پر حملہ کرے، اسلام نے بیجا وبے قصور کسی انسانی جان کے ضیاع وقتل کو پوری انسانیت کا قتل قرار دیا ہے، جبکہ کسی جان کی تحفظ وحمایت اور زندگی کے بچاؤ کو پوری انسانیت کی حمایت اور بچاؤ قرار دیا ہے، اسلام نے ظلم وستم، قتل وغارت گری اور وحشت وحیوانیت پر نہ صرف نکیر کی بلکہ اسے قابل نفرت اور گردن زدنی جرم قرار دیا۔

قرآن پاک جس عظیم ترین ہستی پر نازل ہوا خود اس کا فرمان ہے کہ اگر کوئی مسلمان کسی ذمی یعنی غیر مسلم شہری کو دکھ پہنچائے تو خود میں (نبی ﷺ) قیامت کے دن اس مسلمان کے خلاف اس غیر مسلم کی طرف سے کھڑا ہوں گا۔ کیا پیغمبر اسلام کے اس واضح فرمان کے بعد بھی اس پروپگنڈہ پر یقین کرنے کی گنجائش رہتی ہے کہ اسلام تشدد کا مذہب ہے، اسلام اور تشدد دونوں

ایک دوسرے کی ضد ہیں، جہاں اسلام ہوگا تشدد وہاں کھڑا ہی نہیں ہوسکتا، اسلام تشدد کے مقابلہ کے لئے سب سے طاقتور ہتھیار ہے، حضور اکرم ﷺ ہر روز جب تہجد کے وقت بیدار ہوتے تو فرماتے:

''اے اللہ میں گواہی دیتا ہوں کہ تمام انسان آپس میں بھائی بھائی ہیں''، لہذا دنیا کے جس خطہ میں اور جہاں جہاں مسلم اور غیر مسلم ملی جلی آبادی میں رہتے ہیں وہ عملی وسماجی زندگی میں اسی شہادت رسول کی روشنی میں ایک دوسرے کے ساتھی اور رفیق ہیں، وہ شریعت اسلامیہ کی رو سے امن وسلامتی اور اعتماد وبھروسہ کے معاہدہ میں بندھے ہوئے ہیں۔

دراصل اسلام بنیادی طور پر امن وسلامتی کی دعوت دیتا ہے، جنگ پر صلح کو فوقیت دیتا ہے۔

دہشت گردی کی تعریف:

دہشت گردی کی کوئی مسلمہ اور متفقہ تعریف اب تک متعین نہیں کی جاسکی ہے، اور نہ ہی اس کے حدود متعین کئے جاسکے ہیں، چونکہ دہشت گردی کی اصطلاح کشادہ اور وسیع المفہوم ہے، اس لئے اس کی بہت سی تاویلیں اور متعدد تعبیریں کی جاسکتی ہیں۔ ثقافتوں اور نسلوں، مصالح واغراض، قوموں اور مذاہب اور عقلوں اور فکروں کے اختلاف سے دہشت گردی کے بہت سے معنی ومفہوم متعین کئے جاسکتے ہیں، تاہم عالمی سطح پر یہ اصطلاح استعمال کی جارہی ہے کہ حکومتیں اپنے سیاسی مخالفین کے تشدد اور غم وغصہ کے اظہار کو دہشت گردی قرار دیتی ہے، اور اس کے مخالفین حکومت کی سختی یا فوجی کارروائیوں کو سرکاری دہشت گردی کا نام دیتے ہیں، گویا حکمراں طبقہ عملی طور پر اس بات پر متفق ہے کہ منتخب یا مسلمہ حکومت کے خلاف کوئی بھی تشدد، احتجاج اور مظاہرہ دہشت گردی ہے۔

بہرصورت دہشت گردی کے معنی ومفہوم کی معقول اور سبھوں کے لئے قابل قبول تعیین اور حد بندی کے حوالہ سے خاصی پیچیدگی اور دشواری پائی جاتی ہے، تاہم مولانا عبد الحمید نعمانی دہشت گردی کی تعریف کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: '' دہشت گردی صحیح معانی میں بے قصور اور معصوم افراد کو غیر استحقاقی طور پر اپنے مقاصد کے حصول کے لئے ایسی جارحانہ کارروائی اور ظلم وستم کا نشانہ بنانے کا نام ہے جس سے وہ ہراساں وخوف زدہ ہو جائیں، ایسا فرد، قوم اور تنظیم کی طرف سے بھی ہوتا ہے اور ادارہ اور ملک کی طرف سے بھی، یعنی کسی فرد، جماعت، قوم یا ملک، ادارہ کا وہ عمل دہشت گردی ہے جس کا مقصد عام افراد کو عمومی طور پر اور اپنے مخالف قوت کو خصوصی طور پر دہشت میں ڈال کر اپنی غرض ومطلب کا حصول ہو (بحوالہ ماہنامہ دین مبین بھوپال)۔

۲-حکومت کے ظالمانہ سلوک پر دہشت گردی کا اطلاق:

وہ حکومت جو اپنے ملک میں بسنے والے تمام طبقات کے ساتھ عدل وانصاف کا سلوک نہ کرے، بلکہ بعض طبقات کے ساتھ سیاسی ومعاشی ناانصافی روا رکھے اور اس طبقے کی جان ومال کے تحفظ میں دانستہ کوتاہی سے کام لے، یا سرکاری سطح پر ایسی تدبیریں اور کوششیں کی جائیں کہ وہ طبقہ مالی وجانی نقصان سے دوچار ہو تو ایسی حکومت اور ان کے اس غیر منصفانہ اور ظالمانہ رویہ پر بھی دہشت گردی کا اطلاق ہوگا۔

کیونکہ بے قصور ومعصوم افراد کو ستانا، ان کے ساتھ عدل وانصاف کا سلوک نہ کرنا، سیاسی ومعاشی ناانصافی روا رکھنا اور دانستہ جان ومال کے تحفظ میں کوتاہی خواہ کسی فرد کی جانب سے ہو یا حکومت کی طرف سے، یہ سب دہشت گردی کے ہی زمرے میں آتے ہیں۔

۳-حکومت کے غیر منصفانہ سلوک کے خلاف احتجاج:

اگر حکومت وقت کسی گروہ یا طبقہ کے ساتھ ناانصافی روا رکھتی ہے تو اس پر احتجاج اور رد عمل کا اظہار جائز ہی نہیں بلکہ جمہوری اور انسانی حدود میں رہ کر واجب ہے، دستور و قانون کے تحت تسلیم کئے گئے جائز حقوق کو حاصل کرنے کے لئے جدو جہد کرنا جائز ہے، جمہوری حکومت میں اپنے جائز حقوق کے منوانے کے لئے جو طریقے مؤثر ہوتے ہیں ان سب کا استعمال کیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ وہ طریقے شرعی اعتبار سے دائرہ جواز میں آتے ہوں، اور جو طریقے سراسر غیر اسلامی ہوں ان کا اختیار کرنا جائز نہیں۔ یہ واضح رہے کہ مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی کے دائرہ میں نہیں آتا ہے۔

۴- بے قصور افراد سے ظلم کا بدلہ لینا:

اگر کسی ایک طبقہ کی طرف سے ظلم وزیادتی ہو جس میں اس طبقہ کے تمام افراد شریک نہ ہوں تو مظلوموں کو ظلم کرنے والے گروہ کے ان لوگوں سے بدلہ لینا جائز نہیں ہے جو بے قصور ہوں اور جو خود اس ظلم میں شریک نہ ہوں، کیونکہ اسلامی شریعت میں چاہے فرد کا معاملہ ہو یا جماعت کا محض مذہبی اور مسلکی وابستگی کی بنیاد پر غیر متعلق افراد کو دوسرے عمل کے لئے ذمہ دار قرار دینا جائز نہیں ہے، ایک کے عمل کے لئے دوسرے کو ذمہ دار قرار دینا قطعاً ناانصافی اور زیادتی ہے۔

البتہ ظلم و بربریت کے خلاف اور مظلوموں کی حمایت کے لئے ممکنہ جائز طریقہ اپنایا جاسکتا ہے، اس لئے اسلام نے جنگ کے دوران بھی بچوں، عورتوں، بوڑھوں، عبادت میں مصروف اور جنگ کے لئے غیر اہل افراد سے تعرض کرنے سے سختی سے روکا ہے، قرآن مجید نے متعدد مقامات پر اس طرف توجہ دلائی ہے کہ جنگ سے غیر متعلق رہنے والے افراد کو دوران جنگ

کسی قسم کا نقصان نہ پہنچایا جائے:"قاتلوا فی سبیل اللہ الذین یقاتلونکم" (بقرہ/۱۹۰)۔ پیغمبر رحمت ﷺ نے صراحۃً غیر متعلق افراد کو قتل کرنے سے منع کیا:"لا تقتلوا شیخاً فانیاً وطفلاً صغیراً وامرأۃ" (ابوداؤد: کتاب الجہاد) (یعنی کمزور بوڑھے، بچوں اور عورتوں کو قتل نہ کرو)۔

فقہائے اسلام تو کمزوروں، عورتوں، بچوں، بوڑھوں کو جنگ کے دوران قتل کی نیت تک کو ناجائز کہتے ہیں، عبادت گذار اور الگ تھلگ رہنے والے راہب وغیرہ کو بھی قتل سے منع کیا ہے، اس سلسلہ میں امام ابوحنیفہ کی رائے امام محمدؒ نے "السیر الکبیر" میں نقل کی ہے۔

ساتھ ہی اسلام نے عام تباہ کاری کی سخت مذمت کرتے ہوئے اس کی مخالفت کی ہے، آج کی مہذب دنیا میں بھی برسر جنگ دشمنوں کی ہر چیز اور غیر متعلق افراد کو بھی تباہ کاری کا نشانہ بنایا جاتا ہے، لیکن اسلام اسے بدامنی اور فساد قرار دیتا ہے۔

اسلام تو اس حد تک امن پسند اور صلح پسند ہے کہ جنگ سے بھاگتے ہوئے لڑاکے کا تعاقب کرنے سے روکتا ہے، فتح مکہ کے موقع پر بھی آپ ﷺ نے اس کی خاص ہدایت فرمائی تھی، تفصیلات کے لئے بدایۃ المجتہد، نیل الاوطار جلد ۸، زاد المعاد جلد ۳، فتح القدیر، فتح الباری جلد ۷ سے رجوع کیا جاسکتا ہے۔

٦ - دہشت گردی کے تدارک کے لئے اسلامی ہدایات:

اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ دہشت گردی کے کچھ نہ کچھ بنیادی اسباب و محرکات ہوتے ہیں، جیسے کسی گروہ کے ساتھ معاشی یا سیاسی ناانصافی، ان اسباب کے تدارک کے لئے اسلام کیا ہدایات دیتا ہے ہم اس کو نہایت اختصار کے ساتھ پیش کرنے کی کوشش کررہے ہیں:

۱- اسلامی نظریہ کی رو سے ایک انسان بحیثیت انسان شرف وتکریم کے مقام پر کھڑا

ہے، اس شرف وفضل میں مومن وکافر سب برابر ہیں، اس لئے کسی انسان کو جو اصلاً معزز ہے، ظلم وزیادتی کا نشانہ نہ بنایا جائے۔

۲- کسی بھی طبقے کے ساتھ غیر منصفانہ سلوک اور اس کی تذلیل وتحقیر نہ کی جائے، نیز کسی گروہ کے ساتھ معاشی اور سیاسی ناانصافی کو روا نہ رکھا جائے۔

۳- مظلوم چاہے جس مذہب کا ہو اس کے ساتھ امتیازی سلوک برتنا تقاضائے انسانیت اور انصاف کے خلاف ہے، لہذا فرد ہو یا حکومت ہر ایک کے لئے عدل وانصاف اور مساوات ضروری ہے۔

۴- اسلامی حکومت کے زیر سایہ رہنے والے غیر مسلم باشندوں کی مذہبی، معاشی، تعلیمی آزادی کے ساتھ جان ومال کے تحفظ کی یقینی ضمانت اسلام فراہم کرتا ہے۔

۵- مذہب اسلام نے انسانی زندگی کی حرمت کو اتنی اہمیت دی ہے کہ ایک شخص کے قتل کو پوری انسانیت کے قتل کے مترادف قرار دیا ہے۔

۶- اگر کسی مسلمان ملک میں غیر مسلم اقلیت آباد ہو تو اسلام میں اس کی جان ومال اور عزت وآبرو کے تحفظ کا پورا لحاظ رکھا گیا ہے۔

۷- اسی طرح نجی زندگی سے متعلق معاملات میں انہیں اپنے مذہب پر چلنے کی مکمل آزادی فراہم کرتا ہے۔

۸- مذہب اسلام نہ صرف ظلم وتعدی سے روکتا ہے بلکہ ظلم کے جواب میں بھی دوسرے فریق کے بارے میں حد انصاف سے متجاوز ہو جانے کو ناپسند کرتا ہے۔

۹- مذہب اسلام انتقام کے لئے بھی مہذب اور عادلانہ اصول وقواعد کو مقرر کرتا ہے، جو افراط وتفریط سے پاک ہے۔

۱۰- مذہب اسلام غیر مسلموں کے ساتھ بھی حسن سلوک کی ہدایت دیتا ہے اور پوری انسانیت کو اللہ کا کنبہ قرار دیتا ہے۔

۶- جان و مال، عزت و آبرو کی حفاظت اور حدود:

اگر کسی گروہ یا فرد کی جان و مال اور عزت و آبرو پر حملہ ہو خواہ یہ حملہ حکومت وقت کی طرف سے ہو یا دہشت گرد اور فرقہ پرست تنظیموں اور تحریکوں کی طرف سے، اس کے دفاع اور سد باب کے لئے اٹھ کھڑا ہونا اور اس کے انسداد کے لئے حتی المقدور کوشش کرنا امت مسلمہ کے فرض منصبی میں سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن نے سب معاملات میں تحمل و برداشت کی تعلیم دی ہے، مگر کسی ایسے حملہ کو برداشت کرنے کی تعلیم نہیں دی جو دین اسلام کے مٹانے اور اسلام کے سوا دوسرا نظام مسلط کرنے کے لئے کیا جائے، اس نے سختی کے ساتھ حکم دیا کہ جو کوئی تمہاری انسانی حقوق چھیننے کی کوشش کرے، تم پر ظلم وستم ڈھائے، تمہاری جائز ملکیتوں سے تم کو بے دخل کرے، تمہیں اپنے دین و ایمان کے مطابق زندگی بسر کرنے سے روکے، تمہاری اجتماعی نظام کو درہم برہم کرنا چاہے تو اس وقت اس کے مقابلے میں اور ان کے سد باب میں ہرگز کمزوری نہ دکھاؤ بلکہ اپنی پوری طاقت اس کے اس ظلم کو دفع کرنے میں صرف کردو۔

"وقاتلوا فی سبیل الله الذین یقتلونکم ولا تعتدوا إن الله لا یحب المعتدین الخ" (بقرہ/ ۱۹۰)۔ اور "أذن للذین یقاتلون بأنهم ظلموا و إن الله علی نصرهم لقدیر الذین أخرجوا من دیارهم بغیر حق إلا ان یقولوا ربنا لله......" (حج/ ۳۹-۴۰)۔

مولانا سید ابوالاعلی مودودی ان دونوں آیات کی روشنی میں حسب ذیل احکام کی طرف اشارہ کرتے ہیں:

۱- جب مسلمانوں سے جنگ کی جائے اور ان پر ظلم وستم کیا جائے تو ان کے لئے مدافعت میں جنگ کرنا جائز ہے۔

۲- جو لوگ مسلمانوں کے گھر بار چھینیں، ان کے حقوق سلب کریں اور انہیں ان کی ملکیتوں سے بے دخل کریں ان کے ساتھ مسلمانوں کو جنگ کرنی چاہئے۔

۳- جب مسلمانوں پر ان کے مذہبی عقائد کے باعث تشدد کیا جائے اور انہیں محض اس لئے ستایا جائے کہ وہ مسلمان ہیں تو ان کے لئے اپنی مذہبی آزادی کی خاطر جنگ کرنا چاہئے۔

۴- دشمن غلبہ کر کے جس سرزمین سے مسلمانوں کو نکال دے، یا مسلمانوں کے اقتدار کو پامال کر دے اور مٹا دے اسے دوبارہ حاصل کرنے کی کوشش کرنی چاہئے، اور جب کبھی طاقت ہو تو انہیں ان تمام مقامات سے دشمنوں کو نکال دینا چاہئے، جہاں سے انہوں نے مسلمانوں کو نکالا ہے (الجہاد فی الاسلام رص ۶۳)۔

البتہ غیر اسلامی ملکوں میں جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں اور ان کے پاس دفاع کی طاقت نہیں ہے، وہاں اس ظلم و زیادتی کے سد باب کے لئے حتی المقدور جمہوری طریقہ کو اپنایا جائے۔

جمہوری ممالک میں اپنے جائز حقوق کو منوانے کے لئے جو طریقے مؤثر ہو سکتے ہیں ان سب کا استعمال کیا جا سکتا ہے، بشرطیکہ وہ طریقے شرعی اعتبار سے دائرہ جواز میں آتے ہوں۔

✧ ✧ ✧

مختصر تحریریں:

مولانا سلطان احمد اصلاحی

مولانا محمد شمس الدین مظاہری

مفتی حبیب اللہ قاسمی

قاری ظفر الاسلام قاسمی

مولانا عطاء اللہ قاسمی

ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی

مولانا محی الدین غازی فلاحی

مولانا ابو العاص وحیدی

مولانا سعید الرحمٰن فاروقی

مولانا محمد ظفر عالم ندوی

مفتی عبد الرحیم قاسمی

مولانا نیاز احمد عبد الحمید

مولانا اسعد قاسمی سنبھلی

مولانا عقیل الرحمٰن قاسمی

مولانا ابو القاسم عبد العظیم

مفتی مجاہد الاسلام قاسمی

مولانا تنظیم عالم قاسمی

امن عالم اور اسلامی نقطہ نظر

مولانا سلطان احمد اصلاحی
علی گڑھ

۱- اسلامی نقطۂ نظر سے دہشت گردی یہ ہے کہ کسی وجہ اور سبب کے بغیر کوئی شخص کسی دوسرے فرد یا جماعت کے خون کو اپنے لئے مباح کرلے، لیکن اس کے سلسلے میں اس غلط فہمی کا رفع ہونا بہت ضروری ہے کہ بنیاد پرستی (Fundamentalism) کی طرح یہ اصطلاح بھی عالم اسلام دشمن میڈیا کی ایجاد ہے، جس کے نتیجے میں اسلام اور دہشت گردی کو لازم وملزوم قرار دیا گیا ہے۔ درآنحالیکہ ہماری اوپر کی تعریف کے لحاظ سے دنیا کے کسی خطے میں اسلامی دہشت گردی کا کوئی وجود نہیں ہے۔ اسی طرح دہشت گردی کے مسئلہ میں انفرادی دہشت گردی کے ساتھ ریاست کی حمایت یافتہ دہشت گردی (State sponsered terrorism) کو بھی اسی طرح بلکہ اس سے کچھ زیادہ ہی اہتمام کے ساتھ شامل کرنا چاہئے۔ اپنی بہت ساری خوبیوں کے باوجود عالمی سطح پر اس وقت اس کا سرغنہ امریکہ ہے۔ کبھی برطانیہ عظمی اس سلسلے میں اس کا پیش رو ہے۔ روس اور اس جیسے دوسرے ممالک بھی اسی جبر وتشدد میں اسی طرح ملوث ہیں۔ تازہ مثال ہماری جمہوریت میں گجرات کی ہے جہاں ریاست کی حمایت یافتہ دہشت گردی نے اس میدان کے بڑے بڑے سورماؤں کو پیچھے چھوڑ دیا ہے۔

۲- بلاشبہ حکومتوں کے اس طرح کے غیر منصفانہ اور ظالمانہ رویہ پر دہشت گردی کا اطلاق

ہوگا۔ فرد کی دہشت گردی کے مقابلہ میں ریاست کی یہ دہشت گردی زیادہ خطرناک ہے، اور اقوام عالم کو اس کا ازالہ اور سدباب کی طرف پہلے نوع کی دہشت پسندی سے زیادہ توجہ دینی چاہئے۔

۳- ظلم اور ناانصافی کے خلاف احتجاج اور ردعمل ہی نہیں بلکہ اس کا مردانہ وار مقابلہ کرنا ہر مسلمان کے اوپر واجب ہے۔ اللہ کی کتاب میں ظلم کرنے کے ساتھ ظلم سہنے کو بھی اسی طرح ناجائز کہا گیا ہے: "**لا تظلمون ولاتظلمون**" (بقرہ:۲۷۹)، دوسرے موقع پر مسلمان جماعت کا امتیاز ہی یہ بتایا گیا ہے کہ جب کہیں اور جہاں کہیں ان کے خلاف ظلم وزیادتی کا ارتکاب ہوتا ہے تو وہ مل کر مردانہ وار مقابلہ کرتے ہیں: "**والذین إذا أصابهم البغی هم ینتصرون**" (شوری:۳۹)۔ خیال رہے کہ یہ سورۂ شوری کی آیت کریمہ ہے جو مفسرین کے اتفاق سے مکی سورہ ہے، جس سے اس کے مضمرات میں مزید وسعت پیدا ہوجاتی ہے۔ اسی طرح حدیث میں ہے کہ: "جو شخص کسی شخص کو ظالم جانتے ہوئے اس کو طاقت پہنچاتا اور اس کا ساتھ دیتا ہے وہ اسلام سے اپنے رشتے کو منقطع کرلیتا ہے: "**من مشی مع ظالم وهو یعلم أنه ظالم لیقویه فقد خرج من الإسلام**" (بیہقی فی شعب الایمان، بحوالہ مشکوۃ، جلد ۲، کتاب الادب، باب الظلم، فصل ثالث، کتب خانہ رشیدیہ دہلی)۔ دوسری حدیث میں اس سے آگے کی بات کہی گئی ہے کہ اگر مسلمانوں کی کوئی جماعت پرسکون طور پر ظالم کے ظلم کو سہتی رہتی ہے اور اس کے خلاف کسی ردعمل کا اظہار نہیں کرتی تو اللہ تعالی اس سے ناراض ہوجاتا ہے اور اس کی نصرت وحمایت سے ایسی جماعت ہمیشہ کے لئے محروم ہوجاتی ہے۔ "**إذا رأیت أمتی تهاب الظالم أن تقول له إنک ظالم فقد تودع منهم**" (عبدالرؤوف المناوی: التیسیر بشرح الجامع الصغیر ۱/ ۹۸ بحوالہ مسند احمد بن حنبل، والطبرانی فی الکبیر والبیہقی فی شعب الایمان بروایت حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ، نیز طبرانی فی الاوسط بروایت جابر بن عبداللہؓ۔ جابر بن عبداللہ

کی روایت کی حاکم نے تصحیح کی ہے اور محدثین نے اس کو درست قرار دیا ہے۔ التیسیر حوالہ بالا۔ دار الطباعۃ العامرہ مصر ۱۲۸۲ھ)۔

اس کی روشنی میں مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی کے دائرے میں نہیں آتا ہے۔

۴- ظالم گروہ کے بے قصور لوگ جو اس ظلم میں شامل نہ ہوں تو ان سے تو بدلہ لینا جائز نہیں ہے، لیکن اگر یہ لوگ اس ظلم کو اسی طرح برابر دیکھتے رہیں، اس کے خلاف کسی ردعمل کا اظہار اور اس کے تدارک کی کوئی کوشش نہ کریں، بلکہ درپردہ اس کی حمایت کریں، اور ان کی لگاتار دانستہ خاموشی ظالموں کے لئے شہہ اور ان کی حوصلہ افزائی کا باعث ہو، تو اپنے اس طرز عمل سے یہ لوگ بھی ظالموں کے زمرے میں شامل ہیں، اور ان کا حکم ظالم گروہ کے ان بے قصور افراد سے مختلف ہوگا جو ظلم کے خلاف سینہ سپر ہوں اور اپنے بس بھر ظلم کو روکنے کے لئے کوشاں ہوں۔ جیسا کہ گجرات میں مسلمانوں کی حالیہ نسل کشی کی مہم میں ان دونوں طرح کے مظاہر کا مشاہدہ کیا گیا ہے۔

۵- آج کے حالات میں معاشی اور سیاسی ناانصافیوں کے سلسلے میں اسلام کی ہدایت یہی ہوسکتی ہے کہ مسلمان سخت جدوجہد کے ذریعہ اپنی معاشی بدحالی کو دور کرنے اور مالی اعتبار سے اپنے کو زیادہ سے زیادہ مستحکم کرنے کو دینی فریضہ خیال کریں، اسی طرح دنیا کے جس ملک میں جمہوری غیر جمہوری جس طرح کی سیاست ہو وہاں وہ اس میں بھرپور اور سرگرم حصہ لے کر اپنی سیاسی قوت میں اضافہ کریں۔ اس کے لئے خاص طور پر دینی تعلیم کے ساتھ سائنس و ٹکنالوجی، میڈیکل اور انجینئرنگ، کامرس اور تجارت وغیرہ کی تعلیم پر توجہ دینے کی ضرورت ہے، اسی طرح منصوبہ بند طریقے پر ڈاک اور ریلوے وغیرہ کی ملازمتوں کے ساتھ خاص طور پر آئی اے ایس، آئی پی ایس اور عدلیہ کی اعلیٰ ترین ملازمتوں میں مسلمانوں کو اپنی جگہ بنانی چاہئے، اس سلسلے میں

بالواسطہ اور بلاواسطہ مدارس عربیہ کو بھی اپنا کردار ادا کرنا چاہئے، اور اپنے نظام کار میں مناسب اصلاحات اور ترمیمات کے ساتھ نظام ملکی میں اپنے فضلاء کو داخل کرنے کی سعی و جہد کرنی چاہئے۔ اسی طرح (Legislature) میں ان کی مؤثر حصہ داری منصوبہ بند سیاست کی طالب ہے، اس پر بھی مسلمان علماء وعمائدین کو بھرپور توجہ دینی چاہئے۔

٦- کسی مسلمان کی جان و مال یا عزت وآبرو پر حملہ کیا جائے تو حتی المقدور اس کے لئے اپنا دفاع کرنا واجب ہے، فرد کے ساتھ جماعت پر یہ بات بدرجہ اولی صادق آتی ہے، بسا اوقات کارگر دفاع اقدامی حملے کا تقاضا کرتا ہے، حالات کے تحت اس کی گنجائش بھی پیدا ہوتی ہے۔

✧ ✧ ✧

امن وآشتی کا مذہب اسلام

مولانا محمد شمس الدین مظاہری
جامعہ اسلامیہ جلالیہ، ہوجائی، آسام

اسلام جو رب العالمین کی طرف سے اپنے بندوں کے لئے آخری اور پسندیدہ دین ہے کسی طرح کی ظلم و جارحیت کا ہرگز قائل نہیں، لہذا وہ دہشت گردی کی بھی کسی طرح تائید نہیں کرتا جس میں بے گناہوں کے جان و مال کو نشانہ بنایا جاتا ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ دہشت گردی کی کیا تعریف ہے؟ اس کے کیا حدود ہیں؟ اور یہ اس لئے ضروری ہے کہ اس دہشت گردی کی اصطلاح کشادہ اور وسیع المفہوم ہے جس کی بہت سی تاویلیں اور متعدد تعبیریں کی جاسکتی ہیں، ثقافتوں، نسلوں، مصالح و اغراض، قوموں اور مذاہب اور عقلوں وفکروں کے اختلاف سے دہشت گردی کے بہت سے معنی متعین کئے جاسکتے ہیں، کیونکہ اب تک کوئی جامع اور متفق علیہ تعریف اس کی نہیں کی جاسکی ہے جو دنیا کی ساری قوموں اور ملتوں کے لئے قابل قبول ہو، اسی لئے بہت سے ممالک برادریاں اور افراد اس اصطلاح سے کھیلتے رہے ہیں، اور اکثر جگہ افراد اور جماعتوں سے زیادہ اسٹیٹ نے حقیقی معنی میں دہشت گردی مچا رکھی ہے، کئی ملکوں میں بعض مذاہب کے ماننے والوں (خصوصاً جبکہ وہ اقلیت میں ہیں) کی تمام حرکات وسکنات کو دہشت گردی قرار دیا جارہا ہے حتی کہ ان کا وجود ہی دہشت گردی کا مترادف بنادیا گیا ہے، لیکن ملک کی اکثریت چاہے جس قسم کا تشدد کرے اور تمام حدوں کو پار کر جائے انہیں کوئی دہشت گرد نہیں کہتا۔

چنانچہ ہمارے ملک میں انتہا پسند اور تشدد پیشہ غیر مسلم خود اس حکومت کے رویہ کے

مطابق جس کی قیادت بدنام زمانہ سنگھ پریوار کر رہا ہے پیدائشی طور پر بے گناہ ہیں، وہ تشدد اور دہشت گردی کے سارے ریکارڈ توڑ دیں، تاریخی مساجد ڈھادیں، بہت سی مسجدوں اور گرجا گھروں کو منہدم کردیں یا نقصان پہنچادیں، پیہم فرقہ وارانہ فساد برپا کریں اور مسلمانوں کے خون سے ہولی کھیلیں اور ان کی املاک تباہ کریں، تقریر وتحریر میں شعلہ اگلیں اور آگ برسائیں، مسلمانوں کے خلاف ملک میں ہمہ وقت نفرت کا بیج بوئیں، اسلحہ کے استعمال کی ٹریننگ کا کیمپ چلائیں، ترشول بانٹیں، بار بار اعلان کریں کہ لاکھوں ہندوؤں کو اندرون ملک دشمنوں سے لڑنے کے لئے فلاں پریشد اور فلاں دل فوج تیار کر رہا ہے، لیکن ان کا کوئی فرد نہ تشدد پسند کہلاتا ہے اور نہ دہشت گردی کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے، اس کے برعکس اگر مسلمان قانون کے دائرے میں رہ کر بھی دین پر عمل کریں اور اپنا حق مانگیں یا استعمال کریں تو انہیں گرفتار کرلیا جاتا ہے اور دہشت گردی کے جرم میں کبھی ''ٹاڈا'' اور کبھی ''پوٹو'' کے آرڈیننس کی تلوار کے ذریعہ تہ تیغ کیا جاتا ہے، اور ہمیشہ کے لئے ان پر شکنجہ کسنے کی خاطر سنجیدہ اور ٹھوس کوششیں خود حکومت کی طرف سے عمل میں لائی جاتی ہیں (ماہنامہ دارالعلوم: فروری ۲۰۰۲ء، ص ۴۹-۵۰)، بہرحال دہشت گردی کی حقیقت سے چشم پوشی کرکے بہت سے لوگوں نے خوب ناجائز فائدہ اٹھایا، اس لئے ہم اس کی صحیح اور اسلامی تعریف کررہے ہیں۔

۱- بے قصور اور معصوم افراد پر یا جماعت یا کسی مخصوص قوم پر ظلم وزبردستی اور دھاندلی کے حوالہ سے خوف وہراس پھیلانا کہ امن عام غارت ہوجائے ''دہشت گردی'' کہلاتا ہے، یہ تو ہوئی ''دہشت گردی'' کی حقیقت اسلامی نقطہ نظر سے۔ مگر امریکی نقطہ نظر نے ''دہشت گردی'' کا معنی متعین کرلیا ہے۔ اس کے نزدیک ''دہشت گردی'' ہر اس قول وفعل سے عبارت ہے جس سے امریکہ مفادات کو ضرب لگتی ہو، اسی تفسیر کی روشنی میں اس سے نمٹتا رہا ہے اور اس وقت اور

آئندہ وہ اسی تعبیر وتشریح پر کاربند رہے گا (ایضاً/ص۵۱)۔

۲- حکومت جب دانستہ طریقے پر اپنے ملک میں بسنے والے بعض طبقات کے ساتھ سیاسی یا معاشی ناانصافی روا رکھے، جان ومال کے تحفظ میں بھی دانستہ کوتاہی سے کام لے اور اس کا فرعونی چنگل اور نمرودی جذبہ انسانیت کا گلا گھونٹے تو بلاریب اس پر بھی ''دہشت گردی'' کا اطلاق ہوگا، خواہ مظلوم طبقہ کسی بھی مذہب کا پیرو اور کسی بھی مسلک کا ہمنوا کیوں نہ ہو، کیونکہ بلاتفریق مذہب وملت ہر فرد اور ہر طبقہ کے جائز حقوق ومراعات ومطالبات کی طرف بنظر غائر دیکھنا حکومت کا فریضہ ہوتا ہے۔

۳- اگر کسی گروہ یا طبقہ پر ناانصافی روا رکھی جاتی ہے تو اس کی دو قسم ہے:

۱- ناانصافی اس طبقہ کی ذات سے متعلق ہوگی، ۲- اس کے مذہب سے متعلق ہوگی کہ اس ناانصافی کا مثبت یا منفی اثر اس طبقہ کے مذہب پر ہوگا۔ پہلی صورت میں احتجاج شرعاً جائز ہے البتہ واجب نہیں، اور پھر اس جواز کی حد یہ نہیں ہے کہ ظالم کے ایک ظلم کے بدلہ اس پر سیکڑوں مظالم کئے جائیں بلکہ برابری ملحوظ رہنا چاہئے، ارشاد باری ہے:"وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفى وأصلح فأجره على الله'' (سورۂ شوری/۴۰) تاہم اگر کوئی صبر کرتا ہے اور معاف کردیتا ہے تو واقعی یہ ہمت کے کام ہیں، اور اللہ کو پسند بھی ہے، ارشاد باری ہے:"ولمن صبر وغفر إن ذلک لمن عزم الأمور'' (سورۂ شوری/۴۳)۔

اور دوسری صورت میں جبکہ دین اور مذہب ہی متاثر ہو تو پھر اس صورت میں احتجاج اور ردعمل واجب ہے، اس میں ادنی تساہل بھی ناقابل برداشت ہے کہ حفاظت دین ضروری ہے، اور حفاظت جہاں تائید سے ہوتی ہے وہیں تردید بھی حفاظت کا دوسرا اور منفی پہلو ہے، اور اسی حفاظت دین کا نام ''نصرۃ دین اللہ'' بھی ہے:"إن تنصرو الله ينصركم ويثبت

أقدامكم" (سورۂ محمد ۷)۔اور دین کی مدد کا مثبت پہلو جہاں اشاعت و انقیاد ہے وہیں اس کا منفی پہلو بھی ہے کہ جب بھی دین کے خلاف کوئی آواز بلند ہو، اس کی بھرپور تردید کی جائے۔

۴- قسم اول سے یہ بات الم نشرح ہوگئی کہ جب مظلوم کو ظالم سے بقدر ظلم ہی مکافات کی اجازت دی گئی اور ذرہ برابر بھی زیادتی کو تسلیم نہیں کیا گیا تو پھر ظلم کا بدلہ ان لوگوں سے جو خود اس ظلم میں شامل نہ ہوں بدرجہ اولی نہیں لیا جا سکتا کیونکہ قرآنی ارشاد ہے: "ولا تزر وازرة وزر أخرى" (سورۂ فاطر ۱۸) تو پھر بے قصوروں سے بدلہ کس طرح جائز ہوگا۔ اب رہ گئی یہ بات کہ مظلوم اگر ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہو تو کیا یہ بھی "دہشت گردی" ہوگی؟ تو اس کے جواب میں اسلامی نقطہ نظر یہ کہتا ہے کہ نہیں وہ دہشت گردی نہیں بلکہ یہ تو ہر نفس کا فطری حق ہے، اب اگر اسے بھی "دہشت گردی" کے چشمہ سے دیکھا جائے تو پھر ظلم ہی نہیں رہے گا "مرگ انبوہ جشنے دارد"۔

۵- اگر کوئی گروہ حکومت یا معاشی وسائل پر تسلط حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے تو اس صورت میں حکومت اپنی طاقت کا استعمال کرے اور سختی سے اس فتنہ کا سد باب کرے۔

۶- اگر کسی گروہ یا فرد کی جان و مال یا عزت و آبرو پر حملہ کیا جائے تو حتی المقدور اس کی مدافعت واجب اور ضروری ہے اگر چہ قتل و قتال کی نوبت آجائے، حدیث نبوی ہے: "من قتل دون ماله فهو شهيد"۔ اگر حملہ آور کو قتل کر کے ہی اپنی حفاظت ممکن ہو تو قتل سے دریغ نہیں کیا جائے بلکہ قتل کر کے اپنی حفاظت ضروری ہوگی، یہ اس وقت ہے جبکہ بلا قتل کوئی چارہ کار نہ ہو، اور اگر ایسا ہو کہ ڈرانے سے یا دھمکی دینے سے حملہ آور بھاگ جائے گا اور ہماری جان بچ جائے گی تو اس صورت میں یہی عمل کیا جائے گا اور قتل پر اقدام نہیں کیا جائے گا۔ "لأن الضرورة تتقدر بقدر الضرورة"۔

دین اسلام اور دہشت گردی

مفتی حبیب اللہ قاسمی
جامعہ اسلامیہ دارالعلوم مہذب پور، اعظم گڑھ

۱-دہشت گردی:

بلاشبہ اسلام رب العالمین کی طرف سے اپنے بندوں کے لئے آخری اور پسندیدہ دین ہے، اس کی تعلیمات فطری، ابدی، دائمی اور زندگی کے تمام گوشوں اور شعبوں پر حاوی اور محیط ہیں، انسانی زندگی کا کوئی گوشہ اور شعبہ ایسا نہیں ہے جس میں اسلام نے انسانیت کے لئے خیر و بھلائی، عدل وگستری اور اس کی صلاح وفلاح کے لئے واضح ہدایات نہ پیش کی ہوں، یہ دین کسی طرح کے ظلم وجارحیت کا قائل نہیں۔

لہذا وہ دہشت گردی کی بھی کسی طرح کی تائید نہیں کرتا، جس میں بے گناہوں کی جان ومال کو نشانہ بنایا جائے۔

تعریف:

دہشت گردی ایک ایسا جملہ ہے جس کے مفہوم میں بڑی وسعت ہے، اسی وجہ سے ہر ایک اپنے اعتبار سے اس کا مفہوم متعین کرکے دنیا کو گمراہ کررہا ہے، ثقافت ونسل، اغراض ومصالح، اقوام ومذاہب اپنی اپنی سوچ کے اعتبار سے ہر ایک نے دہشت گردی کے معنی متعین

کئے ہیں، اسی وجہ سے اب تک اس کی کوئی جامع اور متفق علیہ تعریف نہیں کی جاسکی ہے، جو دنیا کی ساری قوموں اور ملتوں کے لئے قابل قبول ہو، اسی لئے بہت سے ممالک، برادریاں اور افراد اس اصطلاح سے کھیل رہے ہیں۔

راقم السطور کے نزدیک دہشت گردی کا حاصل ظلم ہے جس کی بہت سی شکلیں ہیں، مسلمانوں کا کسی فرد یا قوم کے مظالم سے تنگ آ کر دفاعی مورچہ تیار کرنا اور اپنی دفاع کے لئے تیار ہونا ہی دہشت گردی نہیں بلکہ انسانوں کا ناحق خون بہانے والا خواہ کوئی بھی ہو دہشت گرد ہے۔

۲- یہ بھی ایک طرح کی دہشت گردی ہے:

تمام طبقوں کے ساتھ عدل و مساوات کا سلوک نہ کرنا، ان کے ساتھ سیاسی و معاشی ناانصافی کو روا اور جائز رکھنا، ان کی جان و مال کے تحفظ میں دانستہ کوتاہی سے کام لینا، یا عمومی طور پر کوئی ایسی تدبیر اختیار کرنا جس سے وہ طبقہ جانی و مالی نقصان سے دوچار ہو یہ بھی ایک طرح کی دہشت گردی ہے۔

۳- ناانصافی کے خلاف احتجاج اور ردعمل کا اظہار مطلوبات شرعیہ میں سے ہے:

اپنی جان و مال کی حفاظت اور اپنے حقوق کو حاصل کرنے کے لئے ناانصافی کے خلاف احتجاج اور ردعمل کا اظہار مطلوبات شرعیہ میں سے ہے۔

شریعت نے مظلوم کو اجازت دی ہے کہ وہ ظالم کو ظلم سے روکے اور اس کا دفاع کرے، "أنصر أخاک ظالماً أو مظلوماً۔ اور مظلوم اپنی دفاع کے لئے ممکنہ ذرائع کو استعمال کرسکتا ہے، اس کو دہشت گردی قرار دینا خود غرضی وکوتاہ بینی ہے۔

۴- بے قصور لوگوں سے انتقام لینا:

قتل اور ظلم کے خلاف انتقام اور بدلہ لینے کے سلسلہ میں اصل اور ضابطہ یہ ہے کہ جو قتل وقتال کی صلاحیت رکھتے ہیں خواہ کسی بھی درجہ کی صلاحیت ہو وہ اگر دفاعی وانتقامی کارروائی کی زد میں آ جائیں تو لا باس بہ، باقی افراد سے انتقام درست نہیں، جیسا کہ بدائع میں ہے: "أما حال القتال فلا يحل فيها قتل امرأة ولا صبى ولا شيخ فان ولا مقعد ولا يابس الشق ولا أعمى ولا مقطوع اليد والرجل من خلاف ولا مقطوع اليد اليمنى ولا معتوه ولا راهب فى صومعة ولا سائح فى الجبال لا يخالط الناس وقوم فى دار أو كنيسة ترهبوا وطبقوا عليهم الباب (الى قوله) والأصل فيه إن كل من كان من أهل القتال يحل قتله سواء قاتل أو لم يقاتل وكل من لم يكن من أهل القتال لا يحل قتله إلا إذا قاتل حقيقة أو معنى بالرأى والطاعة والتحريض وأشباه ذلک على ماذكرنا" (بدائع ۷/ ۱۰۷)۔

(جنگ کے دوران نہ کسی عورت کو قتل کرنا درست ہے اور نہ کسی بچے، بوڑھے کو، اور نہ ایسے شخص کو، جس کا ایک حصہ شل ہو گیا ہو، اور نہ اندھے کو، اور نہ ایک طرف کا ہاتھ اور دوسری طرف کا پیر کٹے ہوئے شخص کو، اور نہ داہنا ہاتھ کٹے ہوئے شخص کو، اور نہ کم عقل رکھنے والے کو، اور نہ اپنی کٹیا میں رہ رہے راہب اور پہاڑوں میں رہنے والے کو جو لوگوں سے میل جول نہیں رکھتا، اور نہ ایسے لوگوں کو جو گھر یا کنیسہ میں عبادت میں مصروف ہوں اور انہوں نے اپنا دروازہ بند کر رکھا ہو......اصل یہ کہ ہر وہ شخص جو قتال کرنے والوں میں سے ہو اس کا قتل کرنا درست ہے خواہ وہ قتال کرے یا نہ کرے، اور ہر وہ شخص جو قتال کرنے والوں میں سے نہ ہو اس کا قتل کرنا درست نہیں إلا یہ کہ وہ مشورہ کے ذریعہ، اطاعت کے ذریعہ، جنگ کی ترغیب دینے کے ذریعہ اور اسی طرح کے

اوردوسرے امور کے ذریعہ جن کا ہم نے ذکر کیا ہے،معنوی یا حقیقی طور پر قتال کرنے میں شریک ہو)۔

ابوداؤداور بخاری شریف میں حضرت عبد اللہ سے مروی ہے کہ ایک غزوہ کے موقع سے میدان جنگ میں ایک مقتولہ عورت ملی تو آپ ﷺ نے اس پر نکیر فرمائی،لوگوں کو آئندہ عورتوں اور بچوں کو قتل کرنے سے منع فرمایا:"عن عبد الله إن امرأة وجدت فی بعض مغازی رسول الله ﷺ مقتولة فأنکر رسول الله ﷺ قتل النساء والصبيان"(ابوداؤدص ۳۶۲،بخاری شریف ۱/ ۴۲۳)۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں :"أجمع العلماء علی العمل بهذا الحدیث، و تحریم قتل النساء والصبیان اذا لم یقاتلوا، فإن قاتلوا قال جماهیر العلماء یقتلون، وأما شیوخ الکفار فإن کان فیهم رأي قتلوا، وإلا ففیهم وفی الرهبان خلاف"(صحیح مسلم مع شرح النووی،کتاب الجہاد،رقم:/ ۳۲۸)۔

بذل المجہود میں حدیث مذکور کی شرح کرتے ہوئے حضرت سہارنپوری علیہ الرحمہ رقمطراز ہیں کہ علامہ حصکفی علیہ الرحمہ نے درمختار میں لکھا ہے کہ عورت،غیر مکلف اور شیخ فانی کو عدم صیاح وعدم نسل کی وجہ سے قتل کرنا ممنوع ہے:" قال فی الدر المختار ونهینا عن قتل امرأة وغیر مکلف و شیخ فان فان لا صیاح له ولا نسل له فلا یقتل ولا إذا ارتد وأعمی ومقعد وزمن ومعتوه وراهب وأهل کنائس لم یخالطوا الناس إلا أن یکون أحد ملکا أو ذا رأی أو مال فی الحرب"۔

آگے بذل المجہود ہی میں ہے:"اتفق الجمیع علی منع القصد الی قتل النساء والولدان أما النساء فلضعفهن وأما الولدان فلقصورهم عن فعل الکفر"(بذل المجہود ۴/ ۱۰:باب فی قتل النساء،وہکذا فی الہدایہ ۲/ ۵۶۲ کتاب السیر)۔

خلاصہ یہ کہ بے گناہ، بے قصور اور معصوم لوگوں سے انتقام اور بدلہ لینا شرعاً جائز نہیں۔

۵-اسلامی ہدایات:

اسلام ایک عادلانہ اور منصفانہ دین ہے، یہ ''دین'' اخوت و بھائی چارگی، اتحاد و اتفاق کا سبق دیتا ہے، صاحب حق کو اس کا حق دلاتا ہے، مظلوم کو ظالم سے، ضعیف کو قوی سے انتقام لینے کی اجازت دیتا ہے، یہ ''دین'' ظلم وعدوان، آپسی اختلافات اور ذاتی بھید بھاؤ کو ناپسند کرتا ہے، تاکہ دنیا میں امن وامان، چین وسکون کا ماحول ہو اور کسی قسم کا فتنہ وفساد اور بگاڑ نہ ہو۔

اس دین میں طاقت وقوت اور پارٹی کوئی چیز نہیں، جو جس چیز کا اہل اور مستحق ہوتا ہے اس کو وہ چیز اور جو جس مقام ومنصب کے لائق ہوتا ہے اس کو وہ مقام ومنصب اور مرتبہ عطا کرتا ہے۔ یہ ہیں اسلام کی واضح ہدایات اور اس کی روشن تعلیمات۔

لہذا اگر کوئی ظلم کررہا ہو تو مظلوم اپنا دفاع کرے، اگر معاشی یا سیاسی ناانصافی کی جاری ہی ہو تو انصاف حاصل کرنے کی قانونی راہوں پر گامزن ہو کر اپنا حق وصول کرے۔

۶-جان و مال پر کئے جانے والے حملوں کی مدافعت کی شرعی حیثیت:

جان و مال یا عزت وآبرو پر کئے جانے والے حملہ کا دفاع حتی المقدور شرعاً واجب ہے، کیونکہ قدرت کے باوجود دفاع نہ کرنے کی صورت میں اپنی جان و مال کو ہلاکت میں ڈالنا ہے جس کی اسلام میں کوئی گنجائش نہیں، ارشاد خداوندی ہے: ''ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة'' (بقرہ/۱۹۵)، اور ارشاد ہے: ''ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما'' (نساء/۲۹)۔ وقال النبی ﷺ: ''لا ينبغي للمؤمن أن يذل نفسه''۔

حق مدافعت کی حدود:

حق مدافعت کی حدود یہ ہیں کہ جس گروہ، جس پارٹی یا جس فرد کی طرف سے ظلم کا صدور اور ایذاء رسانی ہو اسی سے مدافعت اور مقابلہ کیا جائے، اسی کے خلاف آواز اٹھائی جائے، اسی سے انتقام اور بدلہ لیا جائے، اس طرح کہ غیروں کو ایذاء، تکلیف اور انہیں کسی طرح کا نقصان نہ پہنچے، ان کی عزت وآبرو محفوظ رہے کیونکہ وہ بےقصور ہیں، اور بےقصوروں کو ستانا، ان کو تکلیف دینا شرعاً درست نہیں ہے۔

✧ ✧ ✧

امن کا اسلامی تصور

قاری ظفر الاسلام قاسمی
جامعہ دار العلوم مئو

۱-   اولاً چند آیات ربانی مع ترجمہ پیش ہیں:

"ولا تبغ الفساد فی الأرض إن الله لا یحب المفسدین" (القصص/۷۷)

(روئے ارض پر فساد پھیلانے کی خواہش نہ کرو، اللہ فساد پھیلانے والوں کو پسند نہیں کرتا)۔

"إنما جزاء الذین یحاربون الله ورسوله ویسعون فی الأرض فساداً...... ذلک لهم خزي فی الدنیا ولهم فی الآخرة عذاب عظیم" (المائدہ/۳۳)

(یہی جزا ہے ان کی جولڑائی کرتے ہیں اللہ اور اس کے رسول سے اور دوڑتے ہیں ملک میں فساد کرنے کو...... یہ ان کی رسوائی ہے دنیا میں، اور ان کے لئے آخرت میں بڑا عذاب ہے)۔

"قل إنما حرم ربي الفواحش ماظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغیر الحق" (الاعراف/۳۳) (کہہ دیجئے میرے رب نے حرام کیا ہے صرف بے حیائی کی باتوں کو جو ان میں کھلی ہوئی ہیں اور جو چھپی ہوئی ہیں اور گناہ کو اور ناحق کی زیادتی کو)۔

"إن الله یأمر بالعدل والإحسان" (النحل) (اللہ رب العزت عدل وانصاف اور حسن سلوک کا حکم دیتے ہیں)۔

مذکورہ آیات کی رو سے افساد فی الارض، تجاوز عن الحدود اور ناحق کسی پر ظلم کرنا نیز عدل

والصاف سے انحراف اور غیر یقینی ماحول پیدا کرنا دہشت گردی ہے۔ اسی طرح شدت پسندانہ اور جارحانہ سرگرمیاں، تخریب کاری واشتعال انگیزی اور ہر طرح کا خوف وہراس اور رہزنی کی واردات جس سے جان و مال، عقیدہ ،عزت وآبرو اور امن وسلامتی کو خطرہ لاحق ہو جائے دہشت گردی کہلائے گا۔

۲- چونکہ یہ عمل افراد، جماعتوں اور حکومتوں سے بھی سرزد ہوتا ہے اور اس کی انواع بھی مختلف ہوتی ہیں، اس لئے دہشت گردی کو درج ذیل قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

انفرادی دہشت گردی، اجتماعی دہشت گردی، فکری و مذہبی دہشت گردی، ثقافتی دہشت گردی، سرکاری دہشت گردی، جراثیمی وحیاتیاتی دہشت گردی۔ اس لئے اگر حکومتی سطح پر کوئی دانستہ ایسا اقدام کیا جائے یا ایسی تدابیر اختیار کی جائیں جن سے مساوات اور عدل و انصاف کا خون ہو رہا ہو تو اسے بھی دہشت گردی کے ذیل میں شمار کیا جائے گا، عدل وانصاف کے جو بہت سارے فوائد اور منافع ہیں ان میں ایک اہم ترین یہ ہے کہ اس سے انتظام حکومت میں کافی مدد ملتی ہے، شاہ ولی اللہ دہلویؒ اپنی مشہور کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں تحریر فرماتے ہیں:

"الرابعة: العدالة وهي ملكة في النفس تصدر عنها الأفعال التي يقام بها نظام المدنية والحي بسهولة" (چوتھی صفت عدالت ہے، اور عدالت نفس میں راسخ ایک کیفیت ہے، اس سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں جن سے قبیلہ اور مملکت کا نظام بسہولت قائم ہوتا ہے)۔

۳- حدیث شریف ہے: "من قتل دون ماله فهوشهيد" (مسلم ۱/۸۱)، اور ایک حدیث ہے: "عن سعيد بن زيد قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد،

ومن قتل دون أهله فهو شهيد" (ترمذی ۱/ ۲۱۶ ابواب الدیات، نیز دیکھئے: نسائی ۲/ ۱۵۵ کتاب المحاربہ)۔

مذکورہ احادیث سے پتہ چلا کہ جان و مال وعقیدہ وعزت وآبرو کی حفاظت لازمی ہے۔ علامہ شاطبی نے اپنی مشہور کتاب "الموافقات" (۴/ ۲۷، ۲۸) میں اس طرح تحریر فرمایا ہے: "اتفقت الأمة ...... على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمسة وهى الدين و النفس والنسل والمال والعقل" (امت کا اس پر اجماع ہے کہ شریعت اسلامیہ دین، نفس، نسل، مال اور عقل کی محافظت کی خاطر وضع کی گئی ہے)۔

بہر کیف احقر کے خیال میں اس طرح کے دفاع کو دہشت گردی کے ذیل میں پیش نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ ہندوستان کو آزاد کرانے میں جن لوگوں نے جان و مال، عزت وآبرو کی قربانی دی، اپنی عورتوں کو بیوہ اور بچوں کو یتیم کیا انہیں ہرگز ہرگز دہشت گرد نہیں کہا جا سکتا، اس لئے کہ دہشت گردی اصلاًوہ ہے جو جواب (۱) میں گذر چکی۔

۴- ظالمین کے گروہ سے جو بذات خود ظالم نہ ہوں اور ان سے اشارۃً و کنایۃً بھی ظلم نہ پایا جاتا ہو ان سے بدلہ لینے کی شریعت نے بڑی سختی سے مخالفت کی ہے، مولانا کفایت اللہ صاحب دہلوی رقم طراز ہیں:

"مجرموں کو گرفتار کرانا یا ان سے انتقام لینا تو صحیح ہے، مگر اصل مجرم گرفتار نہ ہو سکیں تو ان کے عوض میں دوسرے بے گناہوں پر حملے کرنا اور انہیں مارنا صحیح نہیں ہے" (کفایت المفتی ۹/ ۳۳۹)۔

ایک موقع پر چند ایسے لوگوں کو جو مجرم نہ تھے حکومت کی طرف سے جلاوطنی کا حکم دے دیا گیا، اس وقت امام اوزاعی موجود تھے، انہوں نے اس علاقہ کے صوبیدار کے نام ایک مراسلہ

لکھا، اس مراسلہ کے بعض اجزاء علامہ بلاذری نے تحریر فرمائے ہیں جن کا ترجمہ یہ ہے: "چند خاص لوگوں کے جرم میں تمہیں کیا حق تھا کہ جرم میں جو شریک نہ تھے ان کو بھی سزا میں تم نے شریک کرلیا، قرآن کا حکم یہ ہے: "ولا تزر وازرة وزر أخرى" (سورۂ فاطر/۱۸)۔

۵- سربراہان مملکت کے واجبات سے ہے کہ لوگوں کے ساتھ عدل وانصاف اور ادائیگی حقوق میں مساوات سے کام لیں، ملک میں بسنے والے سارے لوگوں کے مفاد عامہ اور مصالح کا بلاتفریق مذہب وملت خیال رکھیں، علامہ ماوردی اپنی مشہور کتاب "الاحکام السلطانیہ/ص ۶" پر تحریر فرماتے ہیں:

"وأما أهل الإمامة فالشروط المعتبرة فيهم سبعة أحدها: العدالة على شروطها الجامعة...... الخامس الرأى المفضى إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح"۔

۶- اگر کسی گروہ یا فرد کی جان و مال وعزت وآبرو پر حملہ ہو تو اس صورت میں دفاع کی بابت تفصیلات ہیں، بعض صورتوں پر دفاع واجب بھی ہے، اور بعض میں جائز اور مستحب بھی۔ مشہور شارح مسلم علامہ نووی مسلم شریف ۱/۸۱ کے تحت مرقوم حدیث: "من قتل دون ماله فهو شهيد" کے ضمن میں لکھتے ہیں:

"ففيه جواز قتل القاصد لأخذ المال بغير حق سواء كان المال قليلاً أو كثيراً لعموم الحديث، وهذا قول لجماهير العلماء، وقال بعض أصحاب مالک لا يجوز قتله إذا طلب شيئاً يسيراً كالثوب والطعام وهذا ليس بشئ، والصواب ما قاله الجماهير، وأما المدافعة عن الحريم فواجبة بلا خلاف وفي المدافعة عن النفس بالقتل خلاف في مذهبنا و مذهب غير نا، والمدافعة عن

المال جائزة غير واجبة" (اس میں ناحق مال لینے والے کے قتل کرنے کا جواز ہے کیونکہ حدیث میں عموم ہے، خواہ مال کم ہو یا زیادہ، یہ جمہور علماء کا قول ہے، بعض مالکیہ کا کہنا ہے کہ اس کا قتل جائز نہیں ہے اگر وہ کوئی معمولی چیز لے، مثلاً کپڑا اور کھانا، اور یہ کوئی اہم شئی نہیں ہے، لیکن درست جمہور کا قول ہے، اور عزت وحرمت کی طرف سے دفاع کرنا بلا اختلاف واجب ہے، اور قتل کے ذریعہ جان کی طرف سے دفاع کرنے میں ہمارے مسلک اور دوسرے مسالک کے درمیان اختلاف ہے، اور مال کی طرف سے دفاع کرنا جائز ہے واجب نہیں)۔

✧ ✧ ✧

دہشت گردی اور اسلامی نقطہ نظر

مولانا عطاء اللہ قاسمی
جامعہ امداد العلوم کوپا گنج، مئو

۱- ہر ایسی حرکت جس سے سماج یا سماج کے کسی طبقہ میں بے چینی، بے اطمینانی اور خوف وہراس پیدا ہو دہشت گردی کہلائے گی، خواہ یہ حرکت کسی ایک فرد یا سماج کے کسی طبقہ یا حکومت کی طرف سے ہو۔

۲- اگر حکومتوں کے ظالمانہ اور غیر منصفانہ رویہ سے بعض طبقات میں بے چینی، خوف اور غم وغصہ پھیلتا ہے تو حکومتوں کا ایسا رویہ بھی دہشت گردی ہے۔

۳- مظلوم اور انصاف سے محروم، استحصال کا شکار گروہ یا طبقہ کا ظلم واستحصال پر احتجاج اور ردعمل کا اظہار جائز بلکہ واجب ہے۔ ظلم وجبر کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا اور اپنے حقوق حاصل کرنے کی جدوجہد کرنا دہشت گردی قطعاً نہیں بلکہ پیدائشی اور انسانی حق ہے، اسے دہشت گردی کا نام دینا خود ایک طرح کی دہشت گردی ہے۔

۴- مظلوم کو صرف ظالم افراد سے بدلہ لینا جائز ہے، اس کے فرقہ کے بے قصور افراد سے بدلہ لینا بزدلی ہے اور ممنوع ہے۔

۵- اسلام ہر طرح کے ظلم وناانصافی کے خلاف ہے چاہے سیاسی ہو یا معاشی یا سماجی،

چنانچہ وہ ہر شعبۂ زندگی کے لئے ایسے عادلانہ اور مبنی برانصاف احکامات دیتا ہے جس سے دہشت گردی کے اسباب خود بخود ختم ہو جائیں گے۔

۶- جان و مال، عزت و آبرو پر حملہ کی صورت میں حتی المقدور مدافعت واجب ہے۔ یہ ایک ایسا مقدس فریضہ ہے جس میں جان چلی جائے تو مرتبہ شہادت نصیب ہوگا۔

حق مدافعت کے حدود یہ ہیں کہ صرف حملہ آور ظالم سے بدلہ لیا جائے اور لڑا جائے، اس کے فرقہ کے بے قصور افراد سے نہیں۔

دوسرے یہ کہ کسی حال میں عدل وانصاف کا دامن نہ چھوڑا جائے، یہاں تک کہ مخالف کی ظلم وزیادتی کا شکار ہونے کے باوجود ارشاد ربانی ہے: "**لا یجرمنکم شنآن قوم علی أن لا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوی**" (سورۂ مائدہ/۸) (خبردار کسی جماعت کی دشمنی تم کو ناانصافی پر آمادہ نہ کردے، انصاف کرتے رہو کہ وہ تقوی سے بہت قریب ہے)۔

✧ ✧ ✧

دہشت گردی اور اسلام

ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی
جامعۃ الملک عبدالعزیز جدہ

۱- اپنے دشمنوں کے دلوں میں دہشت آفرینی (ارہاب) ایک عسکری حکمت عملی ہے(**وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدوالله وعدوكم...... الآية**)۔اس کے لئے ضروری نہیں ہے کہ کوئی عسکری کارروائی کی جائے، کبھی صرف قوت ضرب وحرب کے اضافہ سے بھی یہ چیز حاصل ہوسکتی ہے، کبھی اس کے لئے عملی اقدام بھی ہوتا ہے جب حکمت عملی اور ضرورت اس کی متقاضی ہو، اس کی معقولیت وضرورت (Justification) ویسے ہی واضح ہے جیسے عسکری قوت رکھنے کی ضرورت۔ دہشت آفرینی کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ دشمن لقمۂ تر سمجھ کر نگلنے کی کوشش نہ کرے، البتہ ''دہشت گردی'' ایک بدنام اصطلاح ہے جو قرآنی اصطلاح ''فساد فی الأرض'' کے ہم معنی ہے، طاقت وقوت کا بے جا مظاہرہ اور خوف ودہشت پھیلا کر تخریبی کارروائیوں کو انجام دینا دہشت گردی ہے جس کا دوسرا نام ''فساد فی الأرض'' ہے، خواہ یہ کسی فرد یا جماعت کی طرف سے ہو یا کسی حکومت کی طرف سے، اسلام میں اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

۲- حکومتیں اگر اپنے باشندوں کے تمام طبقات کے ساتھ عدل ومساوات کا سلوک نہیں کرتیں اور ناانصافی روا رکھتی ہیں تو اسے ظلم وجور اور ناانصافی کا نام دیں گے، دہشت گردی کا

نہیں، کیونکہ اس سے متاثرین کے دلوں میں خوف و ہراس اور دہشت کے بجائے عام طور پر احساس محرومی وناامیدی پیدا ہوتا ہے، البتہ جب کوئی حکومت اس طرح کے کام اس طرح اقدامی طور پر کرتی ہے کہ ان کی اپنی زندگی اور آنے والی نسلوں اور جائدادوں (إفساد في الأرض و إهلاک الحرث والنسل) کی بقا خطرے میں پڑ جائے اور اس سے ان میں خوف و ہراس کا ماحول پیدا کردے تو اس کو بجا طور پر حکومتی دہشت گردی (State Terrorism) کہہ سکتے ہیں۔

۳- اگر کسی گروہ یا طبقہ کے ساتھ ناانصافی روا رکھی جاتی ہے تو اس پر احتجاج اور ردعمل کے اظہار کا اس کو پورا حق ہے، لیکن اس احتجاج و ردعمل کے مناہج و مدارج ہیں، مثلاً عدالتوں کے دروازے کھٹکھٹانا، رائے عامہ کا سہارا لینا، میڈیا کے ذریعہ اس کو طشت از بام کرنا، معروف طریقے مثلاً دھرنا، اسٹرائک، بائیکاٹ، راستہ روکو، کام چھوڑو، میمورنڈم دینا وغیرہ وغیرہ۔ یہ ایسے طریقے ہیں جو آج کی دنیا میں اپنے خلاف ہونے والے بھید بھاؤ اور ظلم وزیادتی کے ازالے کے لئے اپنائے جاتے ہیں، اور ان کے اپنانے کا ہر گروہ کو حق ہے، باقی ان درمیانی راستوں کو چھوڑ کر ابتداء تشدد کے ذریعہ کی جائے تو اس کا نتیجہ بالآخر دہشت گردی ہی ہوگا۔ اسلام امن وآشتی کا مذہب ہے اور حتی الامکان اس کو قائم رکھنے پر زور دیتا ہے، خواہ اس کے لئے آدمی کو بعض محرومیوں اور تفریقات سے دوچار ہونا پڑے۔ رسول اللہ ﷺ نے خود پیشین گوئی فرمادی تھی کہ میرے بعد ایسے حکمراں آئیں گے جو تفریق اور ظلم وزیادتی سے کام لیں گے لیکن انہیں برداشت کرنا جب تک نماز قائم کریں (سیکولر نظام میں کہہ سکتے ہیں کہ جب تک نظام عبادات کو قائم کرنے کی اجازت ہو)، البتہ جب سارے درمیانی راستے بے نتیجہ ہوں اور آدمی کو اپنے دین وایمان اور خود اپنے وجود کو خطرہ لاحق ہو تو "تنگ آمد بجنگ آمد" کے اصول پر پُرتشدد راستے اختیار کرنا

دہشت گردی نہیں بلکہ موت وزیست کی کشمکش ہوگی۔

۴- اسلام نے با قاعدہ اعلانیہ جنگ کے موقع پر بھی بوڑھوں، بچوں، عورتوں کو قتل کرنے سے منع کیا ہے، جو کہ جنگ میں حصہ نہیں لے سکتے، اور جنگ میں حصہ لینے کے لائق لوگوں کے ساتھ بھی حسن سلوک سے منع نہیں کیا ہے، اگر انہوں نے عملی طور پر جنگ میں حصہ نہیں لیا ہے: "**لا ینھاکم اللہ عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین ولم یخرجوکم من دیارکم أن تبروھم وتقسطوا إلیھم**......" (سورۂ ممتحنہ / ۸)۔

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اسلامی اخلاق کے خلاف یہ بات ہوگی کہ ظلم کرنے والے گروہ کے ان لوگوں سے بدلہ لیا جائے جو بے قصور ہوں اور خود اس ظلم میں شامل نہ ہوں۔

❖ ❖ ❖

فساد فی الارض اور اسلامی نظریہ

مولانا محی الدین غازی فلاحی لکھنؤ

۱- اسلام کسی مسئلہ کو اس کے محدود تناظر اور تنگ دائرہ میں نہیں دیکھتا ہے۔ اس کا جائزہ عمومی اور ہمہ گیر ہوتا ہے۔ ہمیں اس وقت تعجب ہوتا ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ اسلام میں دہشت گردی کے مسئلے پر کوئی فوکس یا مرکوز روشنی نہیں پڑتی لیکن اس وقت تعجب دور ہو جاتا ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ اسلام کا فوکس دہشت گردی سے بھی زیادہ اہم اور وسیع تر دائرہ پر پڑتا ہے اور بھر پور طریقہ سے پڑتا ہے، اسلام کی نظر میں روئے زمین کا اصل مسئلہ دہشت گردی نہیں بلکہ اِفساد فی الأرض ہے۔ وہ اِفساد فی الأرض کی ہر صورت کو ناپسند کرتا ہے۔ دہشت گردی بھی اِفساد فی الأرض ہی کی ایک صورت ہے۔

چونکہ اسلام دہشت گردی کو الگ سے ایک مستقل مسئلہ نہیں بناتا بلکہ اسے اِفساد فی الأرض کے تناظر میں اور اسی کے دائرے میں دیکھتا ہے، اس لئے میں سمجھتا ہوں کہ یہ ضروری نہیں ہے کہ اسلام کی رو سے دہشت گردی کی تعریف کی جائے۔

اسلام کی اپنی تعبیرات ہیں اور وہ سوچی سمجھی تعبیرات ہیں، دہشت گردی کی تعبیر مغرب میں پیدا ہوئی اور پوری دنیا میں پھیل گئی، دہشت گردی پر اتنا زور صرف کیا گیا کہ اصل مسئلہ یعنی اِفساد فی الأرض نگاہوں سے اوجھل ہو گیا۔

بہر حال خود مغرب جو اس تعبیر کا خالق اور خود اس مسئلہ کا خالق ہے دہشت گردی کی

تعریف پر متفق نہیں ہوسکا، البتہ انسائیکلوپیڈیا آف برٹانیکا کے مطابق دہشت گردی:

"The systematic use of terror or unpredictable violence against governments, publics or individuals to attain a political objective".

دہشت کا یا غیر متوقع تشدد کا منظم استعمال ہے، خواہ وہ حکومتوں کے خلاف ہو، عوام کے خلاف ہو یا افراد کے خلاف ہو، سیاسی مقاصد کے حصول کی خاطر۔

مغرب کی طاقتور اقوام دہشت گردی کی جو تعریف دنیا پر تھوپنا چاہتی ہیں وہ محض ان کے مفادات کی حفاظت کرتے ہیں۔ چنانچہ:

☆ اپنے حقوق (غصب شدہ حقوق) کی خاطر جدوجہد کرنے والوں کو یہ تعریف دہشت گرد قرار دیتی ہے۔

☆ اپنی سلب شدہ آزادی کی خاطر جدوجہد کرنے والے بھی دہشت گرد قرار پاتے ہیں۔

☆ ظلم کے خلاف ہونے والا ردعمل بھی دہشت گردی قرار پاتا ہے۔

جبکہ:

☆ طاقتور ملکوں کا کمزور ملکوں کو ہراساں کرنا دہشت گردی نہیں ہے۔

☆ حکومتوں کا اپنے ملک کے بعض طبقات پر ظلم کرنا اور انہیں ہراساں کرنا دہشت گردی نہیں ہے۔

لیکن:

اسلام کی رو سے اول الذکر تینوں چیزیں إفساد فی الأرض سے خارج اور مؤخر الذکر دونوں چیزیں افساد فی الأرض میں داخل ہیں۔

واضح رہے کہ ارہاب اور دہشت گردی ہم معنی الفاظ نہیں ہیں ،اس کے لئے ارہاب کے کتب شریعت میں استعمالات کا تتبع کرنا چاہئے ، راقم السطور کا اس موضوع پر ایک تحقیقی مقالہ موجود ہے۔

۲۔ حکومتوں کے اس رویہ کو اگر دہشت گردی سے تعبیر نہ کریں تو بھی اس کے ظلم اور إفساد فی الأرض ہونے میں تو کوئی شبہ نہیں ہے، ''إن الملوک إذا دخلوا قریة أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة'' (النمل/ ۳۴)۔

۳۔ اگر یہ ناانصافی وقتی اور دیرپا اثرات کی حامل نہ ہو اور اس کے نقصانات محدود اور قابل تلافی ہوں تو اس پر احتجاج اور ردعمل جائز ہے، لیکن اگر یہ رویہ دیرپا اثرات کا حامل ہو اور اس کے نتیجہ میں پورے حلقے کو اور آنے والی نسلوں کو ناقابل تلافی نقصانات سے دوچار ہونا پڑے تو پھر احتجاج اور ردعمل بلکہ بچاؤ اور مدافعت کی ٹھوس تدابیر اور طویل المدت منصوبہ بندی واجب ہو جائے گی۔

☆ مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی نہیں ہے، بلکہ یہ ایک انسانی حق اور مثبت رویہ ہے، اگر ایسا نہ ہو اور ظالم کے دل سے ردعمل کا اندیشہ نکل جائے تو پوری دنیا ظلم کی آماجگاہ بن جائے، ''ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض '' (بقرہ/ ۲۵۱) میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ ہے۔''فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم'' (بقرہ/ ۱۹۴) اور ''فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين'' (بقرہ/ ۱۹۱) میں اسی ردعمل کا حکم دیا گیا ہے۔

''فلا عدوان إلا على الظالمين '' (بقرہ/ ۱۹۳) بالکل واضح اور انتہائی ٹھوس قرآنی اصول ہے۔

۴- بے قصور لوگوں سے اصولی طور سے بدلہ لینا جائز نہیں ہے، قرآنی اصول ہے: "ولا تزر وازرة وزر أخرى" (أنعام/ ۱۶۴)، لیکن غور طلب امر یہ بھی ہے کہ ظلم ہوتے ہوئے اور ظلم کو دیکھتے ہوئے جو لوگ خاموش تماشائی بنے رہیں کیا وہ حقیقت میں بے قصور کہلائیں گے، بطور خاص جمہوری ممالک میں اگر یہ بے قصور لوگ ظالم طاقتوں کو اپنے ووٹ دے کر بار بار حکومت کرنے اور حکومت کے وسائل کو ظلم وزیادتی کے لئے استعمال کرنے کا موقع دیں۔

اسی سے متعلق ایک نکتہ یہ بھی غور طلب ہے کہ فلسطین کی مبارک سرزمین میں آکر بسنے والے تمام یہودی من حیث القوم مجرم اور ظالم نیز غاصب ہیں یا ان کے اہل حل وعقد میرا خیال ہے کہ پوری قوم اس جرم میں برابر کی شریک ہے۔

۵- اسلام کا مادی اور روحانی نظام ہے، نیز اسلام نے ہر گروہ اور ہر طبقے کے حقوق وفرائض اور حدود متعین کر دیے ہیں۔ حقوق وفرائض پر مبنی ایک پورا نظام ہے وہ اگر قبول کرلیا جائے تو بالیقین دہشت گردی اور اس سے آگے بڑھ کر افساد فی الأرض کا مکمل سد باب ہوسکتا ہے۔

٦- جان و مال اور عزت پر حملے کا دفاع اگر معمولی نقصان کے ساتھ ہو سکے تو یہ دفاع مستحب ہوگا، اور اگر غیر معمولی نقصان کا اور مفسدہ اکبر کا اندیشہ ہوتو بھی دفاع جائز اور مباح ہے۔

✧ ✧ ✧

اسلام اور نظریہ تشدد

مولانا ابوالعاص وحیدی (سدھارتھ نگر)

تمہیدی باتیں:

اس وقت عالمی سطح پر اسلام اور مسلمانوں کو دہشت گردی سے جوڑ دیا گیا ہے تو یہ صورتحال تاریخ انسانی کی کوئی نئی چیز نہیں ہے، عہد بنو اسرائیل میں قوم فرعون نے موسی علیہ السلام اوران کے ماننے والوں کو یہی الزام دیا تھا، اللہ تعالی نے فرمایا:''**وقال الملأ من قوم فرعون أتذر موسی وقومه ليفسدوا فی الأرض ويذرک وآلهتک قال سنقتل أبناء هم ونستحيی نساء هم......**'' (الأعراف:۷ ۱۲)۔

قرآن کریم میں اس کا تذکرہ مختلف مقامات پر کیا گیا ہے، اسی طرح عہد نبوی میں منافقین اپنے آپ کو مصلح اور مسلمانوں کو مفسد کہتے تھے، جس پر اللہ تعالی نے ان کے بارے میں فرمایا:''**ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون**'' (سورۂ بقرہ:۱۲)۔

اس وقت اسلام اور مسلمانوں کے بارے میں جو عالمی صورتحال ہے اس کے دو اسباب ہیں:

اول: مذہب اسلام، تاریخ اسلام اور تعلیم جہاد کے بارے میں غیر مسلموں کو غلط فہمیاں ہیں جن کے ازالہ کی ضرورت ہے۔

دوم: عصر حاضر میں اسلام کی بڑھتی ہوئی مقبولیت سے پوری دنیا کو خوف وہراس ہے،

اس لئے کہ اس وقت اسلام فکری طور پر غالب نظر آ رہا ہے اور امریکہ وغیرہ میں لوگ بڑی تیزی سے مسلمان ہو رہے ہیں۔ لہٰذا موجودہ صورتحال سے گھبرانے کی ضرورت نہیں۔

۱- اا رستمبر ۲۰۰۱ء کو امریکہ حادثہ کے بعد اخبارات میں، ریڈیو میں اور ٹی وی پر لفظ دہشت گردی کا استعمال بہت ہوا ہے، پوری دنیا میں دہشت گردی کے مفہوم ومعنی کی تعیین وتحقیق کی کوشش کی گئی لیکن مغربی دنیا اب تک اس کی صحیح وجامع تعریف نہیں کر سکی ہے، ذیل میں اسلامی نقطہ نظر سے اس کی تحقیق کی جارہی ہے اور اس کے مفہوم ومعنی پر روشنی ڈالی جارہی ہے۔

قرآن کریم اور احادیث نبوی میں تشدد اور دہشت گردی کے لئے، ظلم، عدوان، طغیان اور فساد فی الارض کے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں، جنہوں نے حدود الٰہی سے تجاوز کیا، اللہ ورسول سے سرکشی کی اور اللہ کے بندوں پر ظلم وتعدی کے ذریعہ زمین میں فساد برپا کیا چاہے وہ افراد ہوں یا اقوام، وہ سب اسلامی نقطہ نظر سے دہشت گرد ہیں۔ اس سلسلہ کی آیات واحادیث سے اہل علم بخوبی واقف ہیں۔

جمادی الآخر ۱۴۲۳ھ کے آخری عشرہ میں جنوبی افریقہ کی راجدھانی جوہانسبرگ میں ایک عالمی کانفرنس اس موضوع پر ہوئی، جس میں مختلف ملکوں کی تنظیموں نے شرکت کی، اس کانفرنس میں رابطہ عالم اسلامی کے وفد نے دہشت گردی کی ایک جامع تعریف پیش کی جسے مختلف تنظیموں نے پسند کیا، اخبار العالم الاسلامی کے حوالہ سے وہ تعریف درج ذیل ہے:

"الإرهاب هو العدوان الذی یمارسه أفراد أو جماعات أو دول، بغیاً علی الانسان، دینه و دمه و عقله و ماله و عرضه، ویشمل صنوف التخویف والأذی والتهدید والقتل بغیر حق و ما یتصل بصور الحرابة وإخافة السبیل وقطع الطریق وکل فعل من أفعال العنف أو التهدید، یقع تنفیذاً لمشروع

إجرامي، فردي أو جماعي، ويهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس، أو ترويعهم بإيذائهم أو تعريض حياتهم أو حريتهم أو أمنهم أو أحوالهم للخطر ومن صنوف إلحاق الضرر بالبيئة أو بأحد المراقق والأملاک العامة أو الخاصة، أو تعريض أحد الموارد الوطنية أو الطبيعية للخطر، فكل هذا من صور الفساد في الأرض التي نهى الله سبحانه و تعالى المسلمين عنها: "ولا تبغ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين" (القصص:۷۷) (العالم الاسلامی: العدد/۱۷٦۱، الجمعہ، ۶/رجب ۱۴۲۳ھ)۔

(دہشت گردی وہ حد سے بڑھا ہوا ظلم ہے جس کا ارتکاب افراد، گروہ یا حکومتیں کسی انسان، اس کے دین، اس کے خون، اس کی عقل، اوراس کے مال اوراس کی عزت پر زیادتی کے طور پر کرتی ہیں، اس میں خوف زدہ کرنے، تکلیف پہنچانے، دھمکی دینے، ناحق قتل کرنے، خونریزی کی مختلف صورتیں، راستے کو پرخطر بنانے اورڈاکہ زنی کی تمام اقسام داخل ہیں، نیز اس میں تشدد یا دھمکی کی ہر وہ کارروائی شامل ہے جو کسی فرد یا گروہ کے مجرمانہ منصوبہ کو بروئے کارلاتے ہوئے کی جائے اور جس کا مقصد لوگوں میں رعب پیدا کرنا یا ان کو تکلیف پہنچا کر خوف زدہ کرنا یا ان کی زندگی، ان کی آزادی، ان کی سلامتی اوران کے حالات کو خطرہ سے دوچار کرنا ہو، اس کی اقسام میں ماحولیات کو بگاڑنا، انتفاع کی چیزوں یا عمومی یا پرائیوٹ املاک کو تباہ کرنا یا ملکی اورقدرتی ذرائع پیداوار کو خطرہ سے دوچار کرنا شامل ہے۔ یہ تمام کارروائیاں فساد فی الارض کی مختلف صورتیں ہیں جن سے اللہ تعالی نے مسلمانوں کو منع کیا ہے: ''اورزمین میں فساد نہ مچاؤ۔ بے شک اللہ تعالی فساد پھیلانے والوں کو پسند نہیں فرماتا'')۔

دہشت گردی کی مذکورہ تعریف سے ملتی جلتی تعریف جناب شفیق الرحمٰن صاحب نے اپنے ایک مقالہ میں کی۔ ہے وہ لکھتے ہیں:

''اگرچہ دہشت گردی کی کوئی متعین تعریف ابھی تک نہیں کی جا سکی ہے، اس کے جو معنی و مفہوم بتائے جاتے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ کسی فرد، گروہ، ادارہ، تنظیم، قوم یا ملک کے اس عمل کو دہشت گردی کہا جائے گا جس کا مقصد عام لوگوں کو بالعموم اور مخالف طاقت وقوت کو بالخصوص خوف و دہشت میں مبتلا کر کے اپنا مقصد و مطلب حاصل کرنا ہو، قطع نظر اس سے کہ وہ مقصد و مطلب جائز ہے کہ ناجائز۔ خوف و دہشت پھیلانے کے مختلف طریقے ہو سکتے ہیں جس میں آلات حرب کا استعمال بھی شامل ہے، لیکن یہ ضروری نہیں کہ ہر حال میں بندوق اٹھائی جائے، کہیں محض آنکھ دکھا کر اور کہیں گھڑکی سے بھی یہ کام نکالا جا سکتا ہے مگر دونوں صورتوں میں یہ کام خوف کی نفسیات پیدا کر کے ہی نکالا جاتا ہے'' (ماخوذ از مقالہ: ''دہشت گردی کا خاتمہ یا فساد فی الأرض'' خصوصی نمبر سہ روزہ دعوت ۲۹ر نومبر ۲۰۰۱ء)۔

مختصر طور پر اسلامی نقطہ نظر سے دہشت گردی کی تعریف یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ہر وہ عمل جو دولت و ملک گیری کی ہوس اور مذہبی جبر کے ساتھ کیا جائے جیسا کہ جنگ عظیم اول و ثانی میں اور دوسرے مواقع پر ہوا ہے، اسلام کا تصور جہاد اس سے بالکل دور ہے۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو جناب محمد سہیل صاحب کا مقالہ: ''دہشت گردی یا امن عالم کی ضمانت'' سہ روزہ دعوت خصوصی نمبر)۔

۲- حکومتوں کے غیر منصفانہ رویہ اور ظالمانہ روش کے خلاف اگر کوئی قوم عملی اقدام کرے تو اسے دہشت گردی نہیں کہا جائے گا، اس لئے کہ اس اقدام کو ناحق نہیں کہا جائے گا، موجودہ سیکولر اور جمہوری دور میں تو بہرحال وہ اقدام درست ہوگا۔

۳- کسی ناانصافی پر احتجاج اور ردعمل کا اظہار جائز ہے، لہذا کسی مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی کے دائرہ میں نہیں آئے گا۔

۴- اگر ایک طبقہ کی طرف سے ظلم وزیادتی ہو جس میں اس طبقہ کے کچھ افراد شریک ہوں اور دوسرے افراد جو اگرچہ بے قصور ہیں مگر وہ اس ظلم وزیادتی سے راضی ہوں بلکہ وہ ظلم کرنے والوں کی مدد کرتے ہوں تو ان بے قصور افراد سے بدلہ لے لینا جائز ہوگا، دفاعی نقطہ نظر سے اس کی بڑی اہمیت ہے۔ عہد نبوی میں اس کی مثال صلح حدیبیہ کے بعد ان صحابہ کرام کا رویہ ہے جو ساحل بحر پر رہتے ہوئے گذرنے والے کفار سے بدلہ لیتے تھے، دربار نبوی سے جس کی ممانعت ثابت نہیں۔

۵- یقیناً تشدد اور دہشت گردی کے کچھ بنیادی اسباب ہوتے ہیں، ان اسباب کے تدارک کے لئے مذہب اسلام نے بڑی مفصل ہدایات دی ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے:

الف- انسانی اخوت کی بنیاد پر محبت ورحمت کا وجدان وشعور ضروری ہے۔

ب- زندگی گذارنے کے انفرادی واجتماعی آداب کا لحاظ ہونا چاہئے۔

ج- ایسا نظام حکومت جس میں تمام لوگوں کو قانونی عدل، امن وسلامتی، نیز اقتصادی زندگی کی ضمانتیں حاصل ہوں۔ اس سلسلہ میں تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: سید قطبؒ کی کتاب ''امن عالم اور اسلام'' کا باب: ''معاشرے کا امن'' (شائع کردہ مرکزی مکتبہ اسلامی ہند دہلی)۔

۶- اگر کسی گروہ یا فرد کی جان ومال یا عزت وآبرو پر حملہ ہو تو اس کا دفاع واجب ہے اور اس راہ میں موت شہادت ہے، حق مدافعت کی درج ذیل حدود ہیں:

الف- اس وقت دفاع کیا جائے جب کسی بڑے نقصان کا اندیشہ نہ ہو۔

ب- دفاع میں ظلم وزیادتی شامل نہ ہو۔

ج- جائز حق کے لئے دفاع کیا جائے۔

✧ ✧ ✧

تصور امن اور اسلام

مولانا سعید الرحمن فاروقی (ممبئی)

۱- دہشت گردی کی تعریف قرآنی الفاظ میں فساد فی الارض ہے، اور اس عمومیت میں شرک، کفر، لامذہبیت، دہریت وغیرہ سب شامل ہے، موجودہ دور کے عمومی مفہوم کے پیش نظر ایک جامع تعریف حضرت مولانا ریاست علی صاحب نے اس طرح فرمائی ہے: ''دہشت گردی فارسی زبان کا ایک واضح اور عام فہم کلمہ ہے، یعنی حد سے تجاوز کرنا، بے قصور اور معصوم افراد کو ہراساں کرنا، لوگوں پر دھاندلی اور زور زبردستی کرنا، ناجائز مقاصد کی تکمیل کے لئے ناحق ظلم وستم برپا کرنا، ہیبت پھیلانا وغیرہ۔ یہ رویہ کسی ایک فرد کی جانب سے ہو یا کسی حکومت اور قوم کی طرف سے، اسی طرح یہ طاغوتی عمل بم، راکٹ اور بندوق جیسے ہتھیاروں کو استعمال میں لاکر انجام دیا گیا ہو یا زبان اور ہاتھ کو حرکت دے کر یا ان کے علاوہ کسی اور چیز سے ہو، یہ تمام دہشت گردی میں شامل ہیں، البتہ اگر ظالم کے ظلم کو ختم کرنے کے لئے فتنہ اور فساد کو دبانے اور نوع انسانی کو خطرے سے بچانے کے لئے طاقت کا استعمال کیا جائے تو وہ دہشت گردی کے زمرے میں نہیں آتا (اسلام، امن اور دہشت گردی رص ۱۹، ۲۰)۔

۲- حکومت کے اس رویہ پر بھی دہشت گردی کا اطلاق ہوگا جیسا کہ تعریف بالا سے ظاہر ہے۔

۳- مفید اور مؤثر احتجاج جو ظلم کا رخ موڑ دے اور احتجاجیوں کو اس کا یقین بھی ہو تو ایسا احتجاج کرنا واجب ہے۔ کیونکہ بقدر استطاعت ظلم کو دور کرنا اور ہلاکت سے بچانا واجب ہے۔ "وأعدوا لهم ما استطعتم الخ ۔ اور "ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة " (بقرہ/ ۱۹۵) اس کی واضح دلیلیں ہیں۔

اور اگر محض سیاسی مقصد کارفرما ہو جس سے ظلم دور ہونے کا کوئی امکان نہ ہو تو احتجاج واجب نہیں ہوگا۔

۴- بے قصوروں سے بدلہ لینا جائز نہیں۔"ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق الآية" (أنعام/ ۱۵۱)۔ ہر نفس محترم ہے لہٰذا ناحق قتل کرنا جائز نہیں۔

مفتی عبدالرحیم لاجپوری تحریر فرماتے ہیں: اگر کافر بالمقابل ہو یا مسلمان کو قتل کر چکا ہو یا اس سے خطرہ ہو یا قاتلین کی مدد کرتا ہو تو اسے مارا جا سکتا ہے، اور اگر بے قصور ہو تو مارنا جائز نہیں (فتاوی رحیمیہ ۱/ ۱۷۴)۔

۵- قرآن کریم نے بنیادی غلطیوں اور فساد کو جڑ سے مٹانے اور ختم کرنے کی دعوت دی ہے۔ منافقت مستقل جرم ہے:"إن المنافقين فى الدرک الأسفل من النار" (نساء/ ۱۴۵)۔ جھوٹ حرام ہے:"أو كذب بالحق إذ جاء ہ أليس فى جهنم مثوى للكافرين " (عنکبوت/ ۶۸)۔ دھوکہ دہی کی اجازت نہیں ہے:"يخدعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون" (بقرہ/ ۹)۔ بے جا تسلط ممنوع ہے:"إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة"۔ حقوق کا غصب کرنا کسی طرح درست نہیں ہے:"من انتهب نهبة فليس منا" (مشکوۃ/ ۲۵۵)۔

عدل وانصاف پر قائم رہنے کا حکم اتنا ضروری ہے کہ اپنے خاندان بیٹے اور باپ کا بھی

اس باب میں لحاظ نہیں کیا جا سکتا ہے۔"اعدلوا ولو کان ذا قربی "۔جب تک نفاق یعنی ظاہر و باطن کا فرق نہیں مٹتا جھوٹ کی نحوست نہیں جاتی، دھوکہ دہی کا بازار نہیں بند ہوتا، نااہل حکومتوں سے سبکدوش نہیں ہوتے، حقوق کا تحفظ نہیں کیا جاتا، عدل وانصاف قائم نہیں ہوتا، اس وقت تک دنیا سے دہشت گردی ختم بھی نہیں ہو سکتی۔اسوہ رسول اکرم ﷺ یہ درس دیتا ہے کہ نفاق سب سے بڑا جرم ہے، اور منافقوں کی عادت یہ ہوا کرتی ہے کہ وہ اپنی مجرمانہ سرگرمیوں کو مصالحانہ سرگرمیاں بنا کر پیش کرتے ہیں، دہشت گردی اور فساد کو امن وسلامتی کے عنوان سے عام کرتے ہیں۔قرآن ناطق ہے:

"وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون" (بقرہ/۱۱-۱۲)۔

پیغمبر علیہ السلام نے ایک موقع پر ارشاد فرمایا کہ موت آنے سے پہلے پہلے توبہ کرلو یعنی حقوق اللہ اور حقوق العباد کی کوتاہیوں سے سبکدوش ہو جاؤ۔خود آپ ﷺ نے یہ پیش کش فرمائی کہ اگر کسی کا کوئی حق مجھ پر ہے تو وہ یہیں دنیا میں مجھ سے لے لے۔

یہ ہے حقیقی تدارک اور علاج کہ انصاف، عدل، امن و امان، سلامتی اور راحت پھیلانے کے علمبرداروں کو اس سے سبق لینا چاہئے اور سب سے پہلے دنیا کے سامنے خود اپنا محاسبہ پیش کرنا چاہئے تاکہ نفاق ظاہر و باطن کے فرق کرنے والوں میں شمار نہ ہوں، اپنے دعوے میں جھوٹے نہ قرار دیئے جائیں، بے جا روش پر گامزن ہونے کے الزام سے بری ہو سکیں اور حقوق انسانی ضائع کرنے کے مجرم نہ گردانے جائیں۔

اس کے بعد نہ دہشت گردی رخصت ہونے کا امکان بظاہر معلوم ہوتا ہے، نہ ہی امن وسلامتی لفاظی سے آگے بڑھ کر حقیقت بن سکتی ہے۔

۶- مدافعت کا حق ہر انسان میں فطرتاً ودیعت ہے، جب تک یہ قوت موجود ہے انسان صحتمند ہے، اور اگر یہ قوت ختم ہو جائے تو انسان ایڈز کا مریض ہو جاتا ہے، بالفاظ دیگر نا قابل علاج مریض ہو جاتا ہے، اور انسان تو اشرف المخلوقات ہے یہ حق تو جانوروں اور حیوانوں تک کو دیا گیا ہے۔

مدافعت کا حق خود اللہ پاک نے فراہم فرمایا اور وہ قدرتی طور پر جاری ہے، اگر کوئی حملہ زیادہ طاقتور ہے تو اس کا مقابلہ اس طرح کی قوت سے کرنا واجب اور فطری عمل ہے، دوا علاج سے لے کر ہلاکت خیز حملوں سے بچانے کے احکامات اسی لئے دیئے گئے ہیں، کہیں ارشاد ہے: "ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة" یعنی دانستہ خود کو ہلاکت میں مت ڈالو۔

کسی قاتلانہ حملہ کا مقابلہ نہ کرنا قوت و طاقت ہونے کے باوجود خود کو ہلاکت میں ڈالنے کے مترادف ہے۔

⟡ ⟡ ⟡

اسلام اور دہشت گردی کی حقیقت

مولانا محمد ظفر عالم ندوی
ندوۃ العلماء لکھنو

یوں تو دہشت گردی کی مختلف تعریفیں مختلف لوگوں اور تنظیموں نے کی ہیں، لیکن اسلامی نقطہ نظر سے اس کی تعریف اور حقیقت درج ہے:

۱- ہر وہ عمل جو ظلم پر مبنی ہو اور مجرمانہ نوعیت کا ہو، جس کے نتیجہ میں فساد اور بدامنی پیدا ہوتی ہو وہ دہشت گردی ہے، خواہ یہ عمل افراد کی جانب سے ہو یا جماعت یا حکومت کی جانب سے، اس طرح کے عمل کو قرآن نے ''فتنہ''، ''فساد''، اور ''محاربۃ اللہ'' سے تعبیر کیا ہے، قرآن نے مشرکین عرب کے اس طرح کے دہشت گردانہ عمل کو فتنہ کہا ہے اور واضح کر دیا ہے: ''الفتنۃ أکبر من القتل'' (سورۂ بقرہ/ ۲۱۷)۔

فتنہ:

قرآن میں لفظ ''فتنہ'' آزمائش و امتحان کے علاوہ انسان کی نسبت سے درج ذیل معانی میں استعمال ہوا ہے:

۱- کمزوروں پر ظلم کرنا، ان کے جائز حقوق کو سلب کرنا، انہیں ملک بدر کرنا اور تکلیفیں دینا، ارشاد باری ہے: ''ثم إن ربک للذین ھاجروا من بعد مافتنوا'' (النحل/ ۱۱۰)۔

دوسری جگہ ہے:"واخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل" (البقرہ:۲۱۷)۔

۲-کسی کے حق کو زبردستی دبانا اور قبول حق سے لوگوں کو روکنا۔ ارشاد خداوندی ہے:

"فما آمن لموسى إل اذرية من قومه على خوف من فرعون وملأهم أن يفتنهم" (یونس ر ۸۳)۔

۳-لوگوں کو گمراہ کرنا اور حق کے خلاف فریب و دھوکہ دینا۔ ارشاد باری ہے:

"وإن كادوا ليفتنونك عن الذى أوحينا إليك لتفترى علينا غيره" (بنی اسرائیل:۷۳)۔

"واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك" (المائدہ:۴۹)۔

۴-دوسروں کے حقوق پر قبضہ کرنے کے لئے جنگ کرنا اورنا جائز اغراض کے لئے قتل وخونریزی کرنا، سورۂ احزاب میں ہے:"ولو دخلت عليهم من أقطارها ثم سئلوا الفتنة لآتوها وما تلبثوا بها إلا يسيراً" (احزاب:۱۴)۔ سورۂ نساء میں ہے:"كلما ردوا إلى الفتنة أركسوا فيها" (نساء:۹۱)۔

۵-حق کے پرستاروں پر باطل پرستوں کا غلبہ اور ظلم و زیادتی کرنا، سورۂ انفال میں ہے:"إلا تفعلوه تكن فتنة فى الأرض وفساد كبير" (انفال:۷۳)۔

فساد:

اسی طرح قرآن میں لفظ" فساد" ہر اس فعل کے معنی میں استعمال ہوا ہے جو عدل وصلاح کے خلاف ہو، عمو. اجتماعی، اخلاقی اور نظام تمدن و سیاست کے بگاڑ کے لئے یہ لفظ استعمال ہوا ہے۔"الذين طغوا فى البلاد فأكثرو فيها الفساد" (الفجر ۱۱-۱۲)۔

بادشاہوں کی ملک گیری اور ظالمانہ اقتدار سے جو تباہی ہوتی ہے اس کو قرآن نے ''فساد'' کہا ہے،''وإذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة''(النمل:٣٤)۔

وہ طرز حکومت جس میں حاکمانہ طاقت کو ظلم وستم کے لئے استعمال کیا جائے وہ بھی فساد ہے:''وإذا تولّى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل'' (بقرہ:٢٠٥)۔

فتنہ وفساد کی مذکورہ تشریح سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ ہر وہ عمل جو ظلم پر مبنی ہو، حقوق انسانی پر دست درازی اور پامالی، جبر وتشدد اور خونریزی کا ذریعہ ہو، کمزوروں کو طاقتوروں کا غلام بنانے والا ہو، خواہ یہ عمل افراد کی جانب سے ہو یا جماعت یا حکومت کی طرف سے، یہ فتنہ اور فساد ہے۔

لہذا دہشت گردی کی جامع ترین تعبیر فتنہ وفساد ہے، جس کو اسلام نے سخت ناپسند کیا ہے بلکہ اس کی شدید مذمت کی ہے۔

٢- اسلام میں دہشت گردی کا جو مفہوم ہے اس کے اعتبار سے اگر حکومتیں بھی اپنے ملک میں بسنے والے تمام طبقات کے ساتھ عدل ومساوات کا معاملہ نہیں کرتیں بلکہ بعض طبقات کے ساتھ سیاسی ومعاشی ناانصافی روا رکھتی ہیں، ان کے جان ومال کے تحفظ میں دانستہ کوتاہی سے کام لیتی ہیں یا سرکاری سطح پر ایسی تدبیریں کی جاتی ہیں جن سے وہ طبقہ جانی ومالی نقصان سے دوچار ہوتا ہے، تو اس ظالمانہ اور غیر منصفانہ رویہ پر بھی دہشت گردی کا اطلاق ہوگا۔

٣- اگر کوئی حکومت کسی طبقہ کے ساتھ ناانصافی روا رکھتی ہے تو اس پر احتجاج اور ردعمل کا اظہار صرف جائز ہی نہیں بلکہ واجب ہے، ہاں اگر ناانصافی اور ظلم کے خلاف احتجاج اور ردعمل کے اظہار میں مزید خطرے اور بڑے نقصانات کا اندیشہ ہو تو زیادہ نقصانات سے بچنے کے لئے

ملکی قانون اور ضابطے کے دائرے میں رہتے ہوئے ایسی تدبیریں اختیار کی جائیں جو نقصان دہ نہ ہوں، مظلوم اگر ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہو تو یہ ہرگز دہشت گردی نہیں کہلائے گی۔

۴- بدلہ صرف ظالموں سے لیا جا سکتا ہے، جو بے قصور ہوں ان سے بدلہ لینا درست نہ ہوگا۔ مسلمان ملکوں میں غیر مسلم اقلیت کو جان و مال، عزت و آبرو کے تحفظ اور دیگر شہری حقوق کے علاوہ مذہبی آزادی اسی حد تک حاصل ہوگی جس سے شعائر اسلامی متاثر نہ ہوں۔

۵- دہشت گردی جن اسباب و محرکات کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے ان اسباب و محرکات کو دور کرنے کی کوششوں کی ہدایات اسلام نے دیئے ہیں، ظالم و مظلوم دونوں کی مدد کی ہدایت والی روایت ان ہی کوششوں کی طرف نشاندہی کرتی ہے۔

۶- جان و عزت و آبرو کی حفاظت واجب ہے اور مال کی مدافعت بقدر طاقت و وسعت جائز ہے، اگر مال کے دفاع میں مزید بڑے مفاسد کا خطرہ ہو تو بڑے مفاسد سے بچنا ضروری ہے۔ مدافعت کے حدود بقدر طاقت و وسعت ہیں۔

✧ ✧ ✧

اسلام اور تشدد

مفتی عبدالرحیم قاسمی
جامعہ خیر العلوم، بھوپال

۱- دہشت کے معنی خوف، حیرت اور پریشانی کے ہیں (لغات کشوری رص ۱۹۹)۔

مشہور عرب مفکر محمد ابوزہرہ نے لکھا ہے کہ آج دنیا کو جن مسائل کا سامنا ہے خواہ وہ اقتصادی ہوں، یا سیاسی اور سماجی، ان کا سبب غلبہ واقتدار کی وہ خواہش ہے جس کے تحت انسان ایک دوسرے کا گلا گھونٹ دینے کے لئے تیار ہے، نیز یہ خواہش کہ زمین کے سارے وسائل تنہا ایک طبقہ یا ایک فرقہ کو مل جائیں اور تمام قوموں کی محنت ومشقت کا ثمرہ ایک یا چند حکومت کے ہاتھ میں سمٹ آئے، آج انسانی عقل کا رخ مہلک ہتھیاروں کی طرف مڑ چکا ہے اور انسان کا کام بس یہ رہ گیا ہے کہ وہ زمین اور اہل زمین کی ہلاکت کا سامان کرے۔

زمین کو صرف ایک چیز آباد رکھ سکتی ہے اور وہ انسانی ضمیر ہے، انسانی ضمیر اس وقت بیدار ہوتا ہے جب انسان سلامتی پر آمادہ ہو، سلامتی اور رواداری مذہب کے سوا کوئی دوسری طاقت نہیں سکھا سکتی، اسلام اسی رواداری اور سلامتی کا نام ہے جس کی آج کی دنیا کو شدید ضرورت ہے۔

قدیم زمانہ میں اہل عرب کہا کرتے تھے کہ خونریزی کو خونریزی ختم کرتی ہے، لیکن اسلام نے اس تصور کو مبنی بر جہالت اور دائمی ہلاکت کا سبب قرار دے کر مسترد کردیا، یہ کہہ کر

جنہیں آج کا انسان لگا تا جا رہا ہے انہیں ایک طاقتور اور ہمہ گیر دین ہی کھول سکتا ہے، ایسا دین جس کے ماننے والے صرف عبادت گاہوں میں کچھ وقت گذار لینے کو ہی کافی نہ سمجھتے ہوں بلکہ اس کا دائرہ انسان کی ایک ایک حرکت وعمل تک وسیع ہو، جو دین صرف خدا اور بندے کے درمیان تعلق کو قائم نہ کرتا ہو، بلکہ باہم انسانوں کے تعلقات کو استوار کرتا ہو، جو دین سپہ سالار جنگ سے یہ کہتا ہو کہ جو شخص برسر پیکار ہو اس کے علاوہ کسی دوسرے کو قتل نہ کرنا، کسی آبادی کو ویران نہ کرنا، عورتوں، بچوں کو قتل نہ کرنا، مذہبی پیشواؤں کو قتل نہ کرنا، درختوں کو نہ کاٹنا، کھیتیوں کو تباہ نہ کرنا، مختصر یہ کہ فتنہ وفساد کی ہر صورت سے پرہیز کرنا، اس لئے کہ اللہ تعالی فساد پھیلانے والے کو پسند نہیں کرتا، اگر انسانیت پر اس طرح کے دین کی حکمرانی قائم ہو جائے تو مسائل حل ہو سکتے ہیں پھر اس دین کی یہ بھی خصوصیت ہونی چاہئے کہ پوری انسانیت کو ایک امت تصور کرے اور رنگ ونسل کی بنیاد پر امتیاز روا نہ رکھے، بلکہ سارے انسانوں کو اللہ کی مخلوق سمجھے اور ہر ایک کو یکساں طور پر اس کا بندہ تصور کرے، اس لئے کہ سارے انسان آدم علیہ السلام کی اولاد ہیں، اور سب کے خمیر میں ایک ہی مٹی شامل ہے، پھر یہ بھی ضروری ہے کہ اس دین کا مدار اس ذات پر ہو جو ساری کائنات کی پیدا کرنے والی ہے اور تمام مخلوقات جس کا کنبہ ہے، بلاشبہ وہ دین اسلام ہے جو اپنے اندر یہ تمام اوصاف رکھتا ہے ہم پر یہ عقدہ اس مقدس کلام نے کھولا ہے جو اشرف المخلوقات یعنی خدا کی محبوب ترین ہستی حضرت محمد ﷺ پر نازل ہوا تھا اور تمام انسانوں کے لئے مکمل ضابطہ حیات کی حیثیت رکھتا ہے۔

قرآن پاک کی سورہ مائدہ میں ایک مقام پر اسلام کو سبل السلام کہا گیا ہے، یعنی امن وسلامتی کا راستہ، اسی طرح دوسرے مقام پر سورہ بقرہ میں ارشاد ہوا: ''لا اکراہ فی الدین'' (دین میں کوئی زبردستی نہیں)۔ قرآن نے یہ اعلان کر کے صاف طور پر بتا دیا کہ مذہبی جارحیت سے اسلام کا کوئی تعلق نہیں، واقعہ یہ ہے کہ اسلام امن وسلامتی کو انسانیت کی فلاح وبہبود کے لئے

بنیادی ضرورت قرار دیتا ہے اور اس کی ہرگز ہرگز اجازت نہیں دیتا کہ ایک انسان دوسرے انسان کی جان و مال پر حملہ کرے، اسی کو قرآن نے یوں بیان کیا ہے کہ جس نے کسی جان کو بھی قتل کر دیا اور ایسا نہ تو کسی جان کا بدلہ لینے کے لئے کیا اور نہ زمین پر پھیلے ہوئے فساد سے نمٹنے کے لئے کیا، تو اس نے گویا سارے انسانوں کو قتل کر دیا، اور جس نے ایک جان کو بچالیا تو گویا سارے انسانوں کو زندہ بچالیا۔ قرآن کے اس واضح بیان کے بعد بھی کیا اس امر کی شہادت کی مزید کوئی ضرورت باقی رہتی ہے کہ اسلام دہشت کا نہیں امن و سلامتی کا مذہب ہے (دعوت خیر، ص ۹۴)۔

اسلام اور تشدد دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں جہاں اسلام ہوگا تشدد وہاں کھڑا ہو ہی نہیں سکتا، اسلام تشدد کے مقابلہ کے لئے سب سے طاقتور ہتھیار ہے۔

دراصل اسلام بنیادی طور پر امن و سلامتی کی دعوت دیتا ہے، جنگ پر صلح کو فوقیت دیتا ہے، چنانچہ قرآن پاک کی سورۂ انفال میں حکم دیا گیا ہے، اور دیکھو اگر دشمن صلح کی طرف جھکیں تو چاہئے کہ تم بھی اس کی طرف جھک جاؤ، اور ہر حال میں اللہ پر بھروسہ رکھو جو سب کی سنتا ہے اور سب کچھ جانتا ہے۔ یہ آیت اس وقت نازل ہوئی جب بدر کی فیصلہ کن جنگ نے مسلمانوں کی فتح مندی کو ظاہر کر دیا تھا اور تمام جزیرہ عرب ان کی طاقت سے متاثر ہونے لگا تھا، تاہم حکم ہوا کہ جب کبھی دشمن صلح و امن کی طرف مائل ہوں تو چاہئے کہ تم بھی بلا تامل آمادہ ہو جاؤ، اگر اس کی نیت میں فتور ہوگا تو اس کی پرواہ نہ کرو، اس کی وجہ سے صلح و امن کے قیام میں ایک لمحہ کی بھی تاخیر نہ کرنی چاہئے، اسلام کو صلح اتنی عزیز ہے کہ یہ جانتے ہوئے بھی کہ فلاں دشمن منافقت سے کام لے کر امن کی پیش کش کر رہا ہے اور موقع ملتے ہی وہ معاہدہ سے پھر جائے گا، اسلام صلح و امن کا حکم دیتا ہے۔ لیکن آج باطل ادیان کے پیروکار حقانی مذہب کو باطل قرار دیتے ہیں، جو خود دہشت گرد ہے وہ دوسروں کو دہشت گرد قرار دیتا ہے جو خود ظالم ہے وہ دوسروں کو ظالم کہتا ہے۔

۲- جو حکومتیں اپنی رعایا کے بعض طبقات کے ساتھ سیاسی، معاشی حق تلفیوں کا برتاؤ کرتی ہیں وہ ظالم ہیں ان کے ظالمانہ اور غیر منصفانہ رویہ پر سرکاری دہشت گردی کا اطلاق کیا جاسکتا ہے۔

۳- اگر کسی گروہ یا طبقہ کے ساتھ ناانصافی روا رکھی جاتی ہے تو اس پر احتجاج اور ردعمل کا اظہار جائز ہے۔ عدم تشدد کے ساتھ سول نافرمانی کی مظلومانہ جنگ یقیناً لڑ سکتے ہیں، اور اگر احتجاج کرنے والے اس کے لئے تیار ہیں کہ لاٹھیاں کھائیں، سنگینیں، برچھیاں، چھرے اور گولیاں اپنے سینوں پر لیں تو یقیناً ان کو اپنے حق کے مطالبہ کے لئے یہ طریقہ اختیار کرنا جائز ہے، کیونکہ ان کا فعل فی حد ذاتہ صرف یہ ہے کہ وہ اپنا حق طلب کرتے ہیں اس کے جواب میں اگر حکومت لاٹھیاں برسائے، یا سنگینیں گھونپے، یا چھرے اور گولیاں مارے تو یہ بربریت اور ظلم حکومت کا فعل ہے، اس کی ذمہ داری حکومت پر ہے نہ کہ ان مظلوموں پر جو اپنا حق مانگتے ہیں۔ رہی یہ بات کہ یہ جانتے ہوئے کہ حکومت بسا اوقات اپنی بربریت کے مظاہرہ کے لئے لاٹھیاں چلاتی ہے، گولیاں برساتی ہے، کسی کو ایسے خطرے میں پڑنا جائز ہے یا نہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مطالبہ حقوق ہمیشہ خطرات سے پُر ہوتا ہے، بغیر خطرے کے تو کوئی مقصد بھی حاصل نہیں ہوتا، احتجاج کرنے والوں کا یہ فرض بنتا ہے کہ وہ اپنی طرف سے کوئی ایسی حرکت نہ کریں جس کا نتیجہ حکومت کی جانب سے تشدد ہو، اور اگر حکومت بلاوجہ تشدد پر اتر آئے تو اس کی ذمہ داری حکومت کی ہوگی۔ مثلاً یہ قصد ہو کہ دفعہ (۱۴۴) کی خلاف ورزی کریں اور پانچ سو اشخاص ایسے مہیا کئے جائیں جو جمع ہو کر جلسہ کریں اور حکام کے اس حکم سے کہ منتشر ہو جاؤ منتشر نہ ہوں، مگر کوئی اور حرکت نہیں کی، تو اس صورت میں حکومت کا فرض یہ ہے کہ ان سب کو آدمیت کے ساتھ گرفتار کرے۔ مگر بسا اوقات حکومت آئین اور انسانیت کے ساتھ ان کو گرفتار کرنے کے بجائے

کبھی تو لاٹھیوں سے پٹوا کر منتشر کراتی ہے اور کبھی گولیاں چلوا کر بہیمیت اور بربریت کا انتہائی مظاہرہ کرتی ہے۔

اس ظالمانہ کارروائی کی وجہ سے مظلوموں کا وہ فعل ناجائز نہ ہوجائے گا جو عقل وانصاف اور مذہب کے خلاف نہ تھا، اور جو لوگ اس بربریت اور بہیمیت کا شکار ہو کر شہید ہوں گے وہ یقیناً مظلومیت کی وجہ سے شہادت کا درجہ پائیں گے، ان کو خودکشی کا مرتکب کہنا سخت جہالت اور ناواقفیت احکام شرعیہ کی دلیل ہے (کفایت المفتی ۹/ ۳۴۵، ۳۴۶)۔

۴- اگر ایک طبقہ کی طرف سے ظلم وزیادتی ہو اور ظلم کرنے والے کچھ افراد ہوں تو ظالم گروہ کے دوسرے بےقصور لوگوں سے بدلہ لینا جائز نہیں۔

۵- کسی گروہ کے اندر اقتدار اور معاشی وسائل پر تسلط حاصل کرنے کی حرص اور کمزور طبقات کو محروم رکھنے کا جذبہ دہشت گردی کے بنیادی اسباب ومحرکات میں سے ہے۔ اس قسم کے اسباب کا تدارک کرنا حکومت کی ذمہ داری ہے، عوام کو بھی اپنی اصلاح کرنی چاہئے۔

۶- حضرت رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: جو مال کی حفاظت میں قتل کیا گیا وہ شہید ہے، اور جو اپنے اہل وعیال کی حفاظت میں قتل کیا گیا وہ بھی شہید ہے، اور جو اپنے دین کی حفاظت میں قتل کیا گیا وہ بھی شہید ہے، اور جو اپنی جان کی حفاظت میں قتل کیا گیا وہ بھی شہید ہے۔

"قال رسول الله ﷺ: من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد" (نسائی ۲/ ۱۵۵)۔

فتح الباری میں ہے: "قال النووی فيه جواز قتل من قصد أخذ المال بغير حق سواء كان المال قليلاً أو كثيراً وهو قول الجمهور وشذ من أوجبه" (علامہ

نووی نے کہا: ناحق مال لینے والے کو قتل کرنا جائز ہونے کی اس حدیث میں دلیل ہے خواہ مال کم ہو یا زیادہ ہو، جمہور کا یہی قول ہے، واجب کہنے والے شاذ ونادر ہیں)۔

اور ان کا قول شاذ ہے:"والذی علیه أهل العلم أن للرجل أن یدفع عما ذکر إذا أرید ظلماً" (اہل علم کا قول یہ ہے کہ جان مال، عزت آبرو کی حفاظت اور ظالموں کو دفع کرنے کی آدمی کو اجازت ہے)۔

ابن بطال نے کہا کہ ان ابواب پر امام بخاری نے یہ عنوان اس لئے قائم کیا ہے کہ انسان کو اپنے جان و مال پر حملہ کرنے والے کو دفع کرنے کا حق ہے، اس پر کوئی حرج نہیں، اس میں قتل کر دیا گیا تو شہید ہے، اور حملہ آور کو قتل کر دے تو مدافعت کرنے والے پر قصاص اور دیت نہیں۔

"قال ابن بطال: إنما أدخل البخاری هذه الترجمة فی هذه الأبواب لیبین أن الإنسان أن یدفع عن نفسه وماله ولا شیء علیه فإنه إذا کان شهیداً إذ قتل فی ذلک فلا قود علیه ولا دیة إذا کان هو القاتل" (فتح الباری ۵/ ۱۲۴)۔

✧ ✧ ✧

امن عالم اور اسلام

نیاز احمد عبدالحمید المدنی
الجامعۃ الاسلامیہ خیر العلوم، ڈومریا گنج، سدھارتھ نگر

۱- دہشت گردی کی تعریف میں بڑا اختلاف ہوا ہے، "کل ینظر بمنظارہ الخاص" کے تحت مختلف تعریفیں کی گئی ہیں، ماضی میں جنوبی افریقہ میں ۲۶؍ جمادی الآخر ۱۴۲۳ھ میں جو کانفرنس ہوئی تھی اس میں رابطہ عالم اسلام کے وفد نے جو تعریف پیش کی تھی اسے یورپی اور امریکی ساری تنظیموں نے پسند کیا تھا، وہ تعریف درج ذیل ہے:

"الإرهاب: هو العدوان الذى يمارسه أفراد أو جماعات أو دول، بغيا على الإنسان، دينه و دمه و عقله و ماله و عرضه، ويشمل صنوف التخويف والأذى والتهديد والقتل بغير حق و ما يتصل بصور الحرابة وإخافة السبيل وقطع الطريق، وكل فعل من أفعال العنف أو التهديد، يقع تنفيذاً لمشروع إجرامى، فردي أو جماعي، ويهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس، أو ترويعهم بإيذائهم أو تعريض حياتهم أو حريتهم أو أمنهم أو أحوالهم للخطر ومن صنوف إلحاق الضرر بالبيئة أو بأحد المرافق والأملاک العامة أو الخاصة، أو تعريض أحد الموارد الوطنية أو الطبيعية للخطر، فكل هذا من صور الفساد فى الأرض التى نهى الله سبحانه و تعالى المسلمين عنها: "ولا تبغ الفساد في

الأرض إن الله لا يحب المفسدين'' (القصص: ۷۷) (العالم الاسلامی: العدد ۱۷۴۱، ۶ رجب ۱۴۲۳ھ)۔

(دہشت گردی وہ حد سے بڑھا ہوا ظلم ہے جس کا ارتکاب افراد، گروہ یا حکومتیں کسی انسان، اس کے دین، اس کے خون، اس کی عقل، اور اس کے مال اور اس کی عزت پر زیادتی کے طور پر کرتی ہیں، اس میں خوف زدہ کرنے، تکلیف پہنچانے، دھمکی دینے، ناحق قتل کرنے، خونریزی کی مختلف صورتیں، راستے کو پرخطر بنانے اور ڈاکہ زنی کی تمام اقسام داخل ہیں، نیز اس میں تشدد یا دھمکی کی ہر وہ کارروائی شامل ہے جو کسی فرد یا گروہ کے مجرمانہ منصوبہ کو بروئے کار لاتے ہوئے کی جائے اور جس کا مقصد لوگوں میں رعب پیدا کرنا یا ان کو تکلیف پہنچا کر خوف زدہ کرنا یا ان کی زندگی، ان کی آزادی، ان کی سلامتی اور ان کے حالات کو خطرہ سے دوچار کرنا ہو، اس کی اقسام میں ماحولیات کو بگاڑنا، انتفاع کی چیزوں یا عمومی یا پرائیوٹ املاک کو تباہ کرنا یا ملکی اور قدرتی ذرائع پیداوار کو خطرہ سے دوچار کرنا شامل ہے۔ یہ تمام کارروائیاں فساد فی الارض کی مختلف صورتیں ہیں جن سے اللہ تعالی نے مسلمانوں کو منع کیا ہے: ''اور زمین میں فساد نہ مچاؤ۔ بے شک اللہ تعالی فساد پھیلانے والوں کو پسند نہیں فرماتا'')۔

۲- حکومتوں کے غیر منصفانہ اور ظالمانہ رویہ کے خلاف اگر کوئی قوم عملی اقدام کرے تو اسے دہشت گردی نہیں کہیں گے، لیکن ظالم حاکم کے خلاف آواز اٹھانے اور بغاوت کرنے کے اصول اور ضوابط ہیں، اگر عملی اقدام سے جانی و مالی ضرر لازم آتا ہے اور فتنے کی آگ بھڑک سکتی ہے تو ایسے حالات میں حاکم کے حق کو ادا کرنا چاہئے اور اپنے حق کو اللہ سے مانگنا چاہئے اور صبر کرنا چاہئے، کیونکہ مسلمان کی جان کی قیمت بہت زیادہ ہے شریعت تو اس کی حفاظت کے لئے بعض حالات میں حرام کو بھی حلال کر دیتی ہے، صحیح مسلم کی ایک روایت میں یہی تعلیم دی گئی ہے۔

۳- کسی ناانصافی پر احتجاج اور ردعمل جمہوری حکومتوں میں جائز ہے، لہذا کسی مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی کے دائرہ میں نہیں آئے گا۔

۴- اگر ایک طبقہ کی طرف سے ظلم و زیادتی ہو اور اس میں اس طبقہ کے دوسرے افراد شریک ہوں، اور کچھ دوسرے افراد جو اس میں شریک نہیں ہیں اور بے قصور ہیں مگر وہ اس ظلم و زیادتی سے راضی ہیں تو ان بے قصور افراد سے انتقام لینا جائز ہوگا، دفاعی نقطہ نظر سے اس کی بڑی اہمیت ہے، عہد نبوی میں اس کی مثالیں ملتی ہیں، ابوبصیر نے اسی طرح کی کارروائی کی تھی، اور کفار سے بدلہ لیتے تھے، اور دربار رسالت سے ممانعت ثابت نہیں۔ اگر آپ ﷺ نے روک دیا ہوتا تو صحابہ کرام اتنے وفادار اور فرمانبردار تھے کہ فوراً باز آ جاتے۔

۵- اس میں کوئی شک نہیں کہ بندوق اٹھانے اور دہشت گردی کے موقف کے اپنانے کے کچھ اسباب ومحرکات ہوا کرتے ہیں، ان اسباب کے تدارک کے لئے اسلام نے مندرجہ ذیل ہدایات دی ہیں، جن پر قرون اولی ہی سے عمل ہوتا رہا ہے، جس کے نتیجہ میں معاشرہ امن وسکون کا گہوارہ بنا رہا:

۱- انسانی اخوت کی بنیاد پر محبت ورحمت کا وجدان وشعور۔

۲- زندگی گذارنے کے انفرادی واجتماعی آداب کا لحاظ۔

۳- ایسی صالح حکومت جو سب کو انصاف دے، امن وامان قائم کرے، اور اس نظام حکومت میں لوگوں کو اقتصادی زندگی کی ضمانتیں حاصل ہوں۔

۶- اگر کسی جماعت یا فرد کی جان و مال یا عزت وآبرو پر حملہ کیا جائے تو اس کا دفاع واجب ہے، اگر دفاع میں کوئی مر جائے تو یہ شہید ہے: "**من قتل دون ماله فهو شهيد ومن قتل دون عرضه فهو شهيد ومن قتل دون نفسه فهو شهيد**" (ترمذی ۲۶۱/۱)۔ اگر ظالم مارا

جائے تو اس کا خون رائیگاں جائے گا، اس کے ورثاء دیت یا قصاص کے حقدار نہ ہوں گے۔

لیکن دفاع کے کچھ حدود ہیں:

۱- اس وقت دفاع کیا جائے جب کسی بڑے فتنے اور نقصان کا اندیشہ نہ ہو۔

۲- دفاع میں ظلم وزیادتی نہ ہو۔

۳- جائز حق کے لئے دفاع کیا جائے۔

❖ ❖ ❖

اسلام میں امن کا تصور

مولانا اسعد قاسم سنبھلی

۱- ہمارے نزدیک دہشت گردی کی مختصر و جامع تعریف وہ ہے جو امیر ملت حضرت مولانا سید محمد رابع حسنی ندوی نے سعودی روزنامہ ''الندوہ'' کو انٹرویو دیتے ہوئے کی ہے: ''وإنما يكون الإرهاب عند ما يقوم رجل بالشده والظلم بدون حق له في إختيار الشدة والاعتداء'' (الرائد: الن: ۴۴، العدد: ۱) یعنی کسی حق و اختیار کے بغیر دوسروں پر ظلم کیا جائے اور ماحول میں خوف و دہشت پیدا کر دی جائے تاکہ مخالف حوصلہ ہی ہار بیٹھے۔

۲- بعض اوقات نہیں بلکہ اقوام متحدہ کی سرپرستی میں حکومتیں مسلسل پچاس سال سے دہشت گردی انجام دے رہی ہیں اور مسلم ملکوں یا غیر مسلم ملکوں میں مسلم اقلیتوں کے ساتھ جو ہر سطح پر ظلم و ستم توڑے گئے ہیں وہ بلاشبہ سرکاری دہشت گردی ہے اور اسی پر دہشت گردی کا اطلاق صحیح منطبق ہوتا ہے۔

۳- شرعاً دو صورتیں ہیں: عزیمت کو اختیار کرتے ہوئے ظالم کا ہاتھ پکڑ لینا جو مطلوب و واجب ہے، طاقت و ہمت کی عدم موجودگی میں صبر کرنا۔ ہڑتالیں، دھرنے اسلامی طریقہ نہیں لیکن اس کے ساتھ مستقبل میں نبرد آزمائی کے لئے ہمت و طاقت کی فراہمی ضروری ہے۔ عام حالات میں پہلی صورت واجب اور مخصوص ماحول میں دوسری صورت جائز ہے، مظلوم کا ظلم کے

خلاف اٹھنا "من قتل دون نفسه ...... دون ماله فهو شهيد" (ترمذی ۲۶۱/۱) کے زمرہ میں آئے گا، اور اس پر دہشت گردی کا اطلاق درست نہیں۔

۴- اگر ظالم طبقہ کی زیادتیوں پر اس کے تمام افراد اس کی اخلاقی یا سیاسی حمایت کرتے ہوں یا محض خاموش ہی ہوں اور مظلوم کے تئیں ان سے کسی ہمدردی کا اظہار نہ ہو تو انتقام کے وقت حتی الامکان تو "فقاتلوا أئمة الكفر" پر عمل کیا جائے گا، لیکن جب یہ ممکن نہ ہو تو اس طبقہ کے کسی بھی فرد کو نشانہ بنایا جاسکتا ہے۔ حالت جنگ محض دو گروہوں کی تفریق کرتی ہے، اس میں دشمن کے ایک ایک فرد سے متعلق تحقیق و تفتیش نہیں کی جاتی، جو لوگ اپنی قوم کے ظالموں کو ظلم سے نہ روکتے ہوں وہ خود ظالم ہیں، انہیں کبھی بے قصور نہیں کہا جاسکتا، سیرت رسول کے باب میں حضرت ابو جندل اور ابو بصیر کے کردار ہمیں یہی اصول عطا کرتے ہیں۔

۵- سوال قدرے مجمل ہے، غور کرنے پر بھی اس کا تناظر سمجھ میں نہیں آتا، اگر وہ غیر اسلامی ملک سے متعلق ہے تو معاشی نا انصافی اور وسائل پر تسلط کے سلسلہ میں ان کو اسلامی ہدایات کی ضرورت ہی کیا ہے جو ان کی روشنی میں بحران کے تدارک کے اسباب پر غور کریں گے، وہ تو صاف صاف اسلام ہی کو دہشت گرد کہتے ہیں، جبکہ مسلم ملک ہونے کی صورت میں ہم انہیں ہر سطح پر انصاف فراہم کرنے کے تو پابند ہیں لیکن انہیں اس کی اجازت نہیں دی جائے گی کہ وہ ان موضوعات کو بہانہ بنا کر خلافت وامارت یا مسلم حکومت کے خلاف اٹھ کھڑے ہوں، اس صورت میں مصالحت ٹوٹ جائے گی اور ارباب اقتدار ان کے ساتھ باغیوں کا سا سلوک کریں گے۔

۶- جان و مال یا عزت وآبرو کی حفاظت پر انسان کا پیدائشی حق ہے اور کتاب وسنت کی روشنی میں وہ ایک مبارک ومقدس عمل ہے، رسول اللہ ﷺ کا اسوہ ہمیں بتاتا ہے کہ دشمن کو اقدامی پوزیشن میں چھوڑنا اور اپنے دفاع سے اغماض برتنا اللہ کو پسند نہیں ہے، اس لئے حملہ کے

وقت اس حد تک مدافعت تو لازم و واجب ہے کہ وہ خود فکر و تشویش میں مبتلا ہو جائے، نیز بھرپور وار کر کے اس کو ظلم ڈھانے کے قابل نہ چھوڑا جائے، قرآن و حدیث اور فقہاء کی تشریحات کی رو سے یہ ہمارا دینی فریضہ ہے۔

✧ ✧ ✧

اسلام میں تشدد کی حقیقت

مولانا عقیل الرحمن قاسمی
مدرسہ اسلامیہ جلالیہ، ہوگاؤں، آسام

۱- اسلامی نقطۂ نظر سے اگر ہم دہشت گردی کی تعریف کرنا چاہیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ بے قصور اور معصوم افراد یا جماعت پر ظلم و زیادتی کے حوالہ سے خوف و ہراس پھیلانا یا قتل و غارت گری کرنا کہ امن عام فوت ہو جائے ''دہشت گردی'' ہے۔

۲- حکومت اگر اپنے ملک میں بسنے والے تمام طبقات کے ساتھ عدل و مساوات کا سلوک نہ کرے بلکہ بعض طبقات کے ساتھ سیاسی و معاشی ناانصافی کو روا رکھے، یا ان کی جان و مال کے تحفظ میں کوتاہی سے کام لے، یا سرکاری سطح پر ایسی تدبیریں اختیار کرے جن سے وہ طبقے جانی اور مالی نقصان سے دوچار ہو جائیں تو دیکھیں گے کہ حکومت کا یہ اقدام تقاضائے عدل کے مطابق ہے یا نہیں، اگر ہاں تو اسے دہشت گردی نہیں کہا جائے گا، اور اگر نہیں تو بلاشک وشبہ یہ بھی دہشت گردی کے زمرہ میں شامل ہوگا۔

۳- کسی گروہ یا طبقہ کے ساتھ حکومت کی ناانصافی کی دو صورتیں ہیں: ۱- اس کا تعلق دین و مذہب سے ہوگا، ۲- یا نہیں ہوگا، اگر نہیں تو احتجاج کے تمام وسائل جمہوری طریقہ پر اختیار کرنا درست ہے، ان میں مظاہرے، ہڑتال وغیرہ سب داخل ہیں، البتہ تشدد کا راستہ اختیار کرنا جس سے کسی گروہ یا فرد کو نقصان پہنچے، مسافروں کو تکلیف ہو، راستے بند ہو جائیں جائز نہیں، اس

احتجاج کی دلیل کے طور پر قرآن کی یہ آیت پیش کی جاسکتی ہے: "لا یحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم" (سورۂ نساء:۱۴۸)۔

اور اگر ناانصافی کا تعلق دین ومذہب سے ہو، مثلاً حکومت برادران وطن کو تو مندر تعمیر کرنے کی اجازت دے لیکن مساجد کی تعمیر پر پابندی لگائے، اس صورت میں: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ومن لم يستطع فبلسانه ومن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان" (ترمذی) کی روشنی میں صدائے احتجاج بلند کرنا واجب ہے۔

باقی رہا کیا مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونے کو دہشت گردی کا نام دیا جاسکتا ہے تو اس سلسلہ میں واضح رہے کہ جان و مال اور عزت وآبرو کی حفاظت میں ظالموں سے لڑنا اور ان کے حملوں کو ناکام بنانا دہشت گردی نہیں بلکہ جہاد ہے، اگر اس راہ میں جان چلی جائے تو شہید کہلائے گا، فرمان نبوی ہے: "من قتل دون ماله فهو شهيد ومن قتل دون دمه فهو شهيد ومن قتل دون دينه فهو شهيد ومن قتل دون أهله فهو شهيد" (ترمذی ۱/۲۶۱)۔

۴- جواب نمبر ۳ کے شق اول سے واضح ہوگیا کہ مظلوم کو اپنے ظلم کا بدلہ لینے کا حق ہے مگر صرف ظالم سے اور وہ بھی بقدر ظلم، اس لئے کہ اگر اس کا بدلہ غیر سے لیا جائے تو "لاتزر وازرة وزر أخرى" کے خلاف ہوگا، نیز آپ علیہ السلام کا جہاد وغیرہ کے موقع پر عورتوں اور بچوں کے قتل سے باز رہنے کی تعلیم دینا اس کی غمازی کرتا ہے کہ بے قصور اور بے گناہ لوگوں سے بدلہ نہ لیا جائے: "نهى رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم عن قتل النساء والصبيان" (متفق علیہ، مشکوۃ ۲/۳۴۲)۔

۵- اس سلسلہ میں اسلام کی اعلیٰ تعلیم یہ ہے کہ "تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم" (آل عمران) یعنی اگر اسلام کو مضبوطی سے پکڑ لیا جائے اور زندگی کے ہر موڑ اور شعبے کو

اسلامی ڈھانچہ میں ڈھال لے تو کبھی بھی ایسی بری حالت سے دوچار نہیں ہونا پڑے گا۔

۶- اس سوال کے اکثر پہلو کا جواب تیسرے جواب کے ضمن میں موجود ہے، از راہ کرم ملاحظہ فرمالیا جائے۔

امن کا تصور اسلام میں

مولانا ابوالقاسم عبدالعظیم (مئو)

۱- دہشت گردی متعدد انواع و اقسام کی ہوتی ہے، مثلاً سیاسی دہشت گردی، فکری دہشت گردی، مذہبی دہشت گردی، ثقافتی دہشت گردی، سرکاری دہشت گردی اور انفرادی دہشت گردی۔ کسی بھی جمہوری طریقۂ عمل میں افراط اور غلو غیر مقبول سے پیدا شدہ حالات کو دہشت گردی کہتے ہیں۔

سیاسی دہشت گردی کی مثال: اقوام متحدہ میں چند بڑے ممالک کو ویٹو پاور کا حصول اور کمزور ممالک کی معاشی ناکہ بندی۔

فکری دہشت گردی کی مثال: گلوبلائزیشن کی تحریک اور فضائی آلودگی کا ہوا کھڑا کرنا۔

مذہبی دہشت گردی کی مثال: ہندوتو کی شدت پسندانہ تحریک۔

ثقافتی دہشت گردی کی مثال: استشراقیت، یا طالبان کی مجسمہ شکنی پر ذرائع ابلاغ کا بے جا استعمال۔

سرکاری دہشت گردی کی مثال: گجرات کے حالیہ فسادات یا بوسنیا، چیچنیا وغیرہ میں مسلم نسل کشی، اور اسرائیلی حکومت کی فلسطینیوں کے خلاف جارحانہ سرگرمیاں۔

انفرادی دہشت گردی کی مثال: جنوبی ہندوستان کے جنگلات میں ویرپن کی حرکات و سکنات۔

بنابریں ہمارے نزدیک دہشت گردی کی تعریف قرآنی الفاظ میں یہ ہے: "**فساد فی الأرض**" جس کی صراحت کچھ یوں ممکن ہے: مختلف افراد یا جماعتوں یا حکومتوں یا اداروں کی طرف سے کسی انسان، یا ملک یا حکومت یا کسی قوم پر ظلم وستم اور ایسی جارحانہ سرگرمیاں روا رکھنا جس سے انسانی جان و مال، عزت و آبرو اور دین وعقیدہ کو خطرہ لاحق ہو، تشدد، خوف وہراس، ایذارسانی، قتل ناحق اور انسانی جان و مال کے ضیاع کرنے کی دھمکیاں، اغوااور یرغمالی دہشت گردی کے ضمن میں شامل ہیں، ڈاکہ زنی، اور رہزنی کی واردات، شدت پسندانہ سرگرمیاں، لوٹ ماراور دشمنی میں کسی کو خوفزدہ کرنے کی ایسی تمام شکلیں دہشت گردی میں داخل ہیں جو مجرمین سے انفرادی یا اجتماعی طور پر سرزد ہوں، اوراس مقصد کے لئے مجرمین لوگوں میں اپنا رعب اور دبدبہ اس طرح قائم کرنا چاہیں جس سے جان و مال، امن وسلامتی، انسانی زندگی اور اس کی آزادی کو خطرہ درپیش ہو، معاشرہ اور سوسائٹیوں میں ایسی فضا پیدا کرنا بھی دہشت گردی ہے جس سے لوگوں میں اضطراب و ہیجان کی لہریں پیدا ہوں اور منفعت بخش وسائل زندگی کی تباہی کا خطرہ لاحق ہو۔

لفظ "فساد" اوراس سے مشتق الفاظ کی آیات ملاحظہ کی جائیں: "**بغیاً و عدواً**" کے الفاظ بھی دہشت گردی کے معنی کی بہترین تعبیر ہیں۔

۲- حکومتوں کی یہ ناانصافیاں اور ظالمانہ سرگرمیاں یقیناً دہشت گردی ہیں، فرعون اور فرعونی پالیسیاں اس کی واضح مثال ہیں۔

۳- حسب استطاعت احتجاج اور ردعمل کا اظہار جائز بھی ہے اور واجب بھی، اور اگر استطاعت نہ ہو تو محض صبر اور دعا سے کام لینا چاہئے اور جب بھی موقع ملے احتجاج اور ردعمل کا اظہار کرنا چاہئے، مستقل خاموشی بے معنی ہے، موسی علیہ السلام، بنی اسرائیل، ساحران فرعون اور

فرعون ملعون کے حالات وواقعات اور سیرت نبوی سے غزوات وسرایا، کعب بن اشرف کا قتل وغیرہ وغیرہ اس کی عظیم مثالیں ہیں۔

۴- ظلم وزیادتی اگر انفرادی سطح پر ہو تو انتقام انفرادی سطح پر انہیں چند افراد سے لیا جائے گا، لیکن اگر وہ قومی یا طبقاتی سطح پر ہو تو قوم حربی ہوتی ہے، افراد اور سرگن کر قصوروار نہیں قرار دیئے جاتے، حالت جنگ کے مراتب اور درجات ہوتے ہیں، پوری اسلامی تاریخ اس کی عمدہ مثال ہے۔

۵- ایسی تمام دہشت گردیوں کے اسباب کے تدارک کے لئے اسلام کے قانون عدل او قانون جہاد وقتال کو مکمل طور پر اپنایا جائے اور اس میں کوئی کوتاہی اور تفریط نہ برتی جائے، مد دراز سے مسلمانوں کی غفلت ہی نے قوموں کو ایسے مواقع فراہم کئے ہیں۔ ''فأعاذنا الله منها، ووفقنا بالجهاد في سبيله''۔ آمین۔

۶- قرینہ صادقہ کے بغیر امر ونہی کے صیغے وجوب کا معنی اور فائدہ دیتے ہیں، قرینۂ صادقہ مقتضائے حال بھی ہوتا ہے، ''قاتلوا''، ''لاتبغوا''، ''لا تعتدوا'' وغیرہ قرآنی الفاظ امر ونہی ہی کے صیغے ہیں۔ جس کسی گروہ یا فرد کی جان ومال یا عزت وآبرو پر حملہ کیا جائے اسے دفاع کا پورا پورا اختیار حاصل ہے، جو حتی المقدور واجب بھی ہے، مباح بھی ہے اور مستحب بھی، حکم مقتضائے حال کے مطابق نافذ ہوگا، جہاد کی بحثوں میں ہر شخص کو معلوم ہے کہ جہاد فرض عین بھی ہے اور فرض کفایہ بھی، صبر اور تاخیر بھی اس میں جائز ہے اور انتقام اور تعجیل بھی۔

جان ومال اور عزت وآبرو پر حملہ کی مدافعت اور اس کی فضیلت میں متعدد احادیث وارد ہوئی ہیں، جن میں سے چند مندرجہ ذیل ہیں:

۱-''جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله! أرأيت إن جاء

رجل يريد أخذ مالی؟ قال: فلا تعطه مالک، قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: قاتله، قال: أرأيت إن قتلني؟ قال: فأنت شهيد، قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: هو فی النار" (مسلم فی الایمان عن ابی ہریرہ)۔

۲-من قتل دون ماله فهو شهيد (متفق علیہ واحمد وغیرہ)۔

۳-من أريد ماله بغير حق فقاتل فقتل فهو شهيد (ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ واحمد عن عبداللہ بن عمرو)۔

۴-"من أصيب (قتل) دون ماله أو دون دمه، أو دون دينه، أو دون أهله فهو شهيد" (ابوداؤد، ترمذی، نسائی، السنۃ للخلال وغیرہ عن سعید بن زیدؓ) وفی رواية: "من قتل دون حرمته......"۔

۵-"من قتل دون مظلمة فهو شهيد" (الجنائز للالبانی ص ۴۲ رواہ احمد فی مسندہ عن ابن عباس)۔

۶-"من قتل دون جاره فهو شهيد" (ضعفہ احمد، السنۃ للخلال ص ۱۶۸)۔

اور اس موضوع پر استدلال کے لئے یہ آیت کریمہ کافی ہے: "إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فی الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم و أرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلک لهم خزي في الدنيا ولهم فی الآخرة عذاب عظيم" (سورۂ مائدہ: ۳۳)۔

رہا مسئلہ کہ حق مدافعت کے حدود کیا ہیں؟ تو یہ بھی مقتضائے حال ہی پر منحصر ہے، لہذا: ایک حد یہ ہے جو مذکورہ بالا آیت کے بعد کی آیت میں ہے: "إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم"، اور ایک حد یہ ہے: "قاتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم" (البقرہ/۱۹۱)، اور ایک حد یہ ہے: "وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة

ویکون الدین للہ......"(البقرہ/ ۱۹۳)۔

نیز ایک اور حد وہ ہے جو احادیث مذکورہ بالا میں سے پہلی حدیث میں ہے، امام احمدؒ سے پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: "قاتلھم حتی تمنع نفسک ومالک"۔ ایک اور سوال کے جواب میں فرمایا: "کل من عرض لک یرید مالک و نفسک فلک أن تدفع عن نفسک ومالک" (السنۃ للخلال/ص ۱۶۱، ۱۶۲)، نیز تفصیل کے لئے دیکھئے: کتب فقہ: احکام المحاربین والبغاۃ۔

دہشت گردی کی حقیقت اسلام میں

مفتی مجاہد الاسلام قاسمی (آسام)

۱- دہشت گردی انگریزی لفظ (Terrorism) کا اردو ترجمہ ہے، ٹیرر کا مطلب ہے ہیبت و ہولناکی، دہشت اور خوف و ہراس وغیرہ، اس لفظ (Terror) کے مفہوم کو ادا کرنے کے لئے فارسی لفظ ''دہشت'' کا استعمال کیا گیا، اور انگریزی کے لفظ (ISM) کے مطلب کی ادائیگی کے لئے لفظ ''پسندی'' اور ''گردی'' کا استعمال کیا گیا، دونوں لفظوں کو جوڑا گیا تو دہشت پسندی اور دہشت گردی ہو گیا، جس کا مفہوم ہوا کہ وہ مسلک یا نظریہ جو لوگوں میں خوف و ہراس پیدا کرنا پسند کرتا ہو یعنی وہ لوگ یا وہ مسالک و مذاہب یا افکار و نظریات جو لوگوں پر قتل و غارتگری اور لوٹ مار کے ذریعہ اپنے گھناؤنے مقاصد کو حاصل کرنا چاہتے ہوں وہ ''دہشت پسند'' اور ''دہشت گرد'' ہیں۔

صحیح تعریف: بے قصور اور معصوم افراد کو ہراساں و پریشان کرنا، ہیبت پھیلانا اور ستانا وغیرہ، خواہ وہ تکلیف پہنچانا کسی ایک فرد کی جانب سے ہو یا کسی حکومت اور قوم کی طرف سے، ایسے ہی وہ تکلیف بم، راکٹ اور بندوق اور اغوا جیسے ہتھیار کو استعمال میں لاکر پہنچائی گئی ہو، یا زبان اور ہاتھ کو حرکت دے کر یا کسی ذریعہ کو استعمال کر کے، یہ سب دہشت گردی کی حدود سے باہر نہیں ہیں، اسلام کی لغوی و اصطلاحی تعریف: اسلام عربی زبان کا لفظ ہے، جس کا مادہ ''س ل م'' ہے، ترجمہ ''امن'' ہے۔'' سلم يسلم سلاماً و سلامة'' حفاظت کرنا، ''أسلم يسلم

إسلاماً'' فرمانبرداری کرنا، اطاعت کرنا، کیونکہ مذہب اسلام بھی خدا کی اطاعت وفرمانبرداری کا حکم دیتا ہے، اس لئے اسے بھی اسلام کہا گیا۔ اصطلاح میں آنحضرت ﷺ کے لائے ہوئے دین کو اسلام کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے، قرآن کریم نے جس کی صراحت کی ہے: '' اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا'' (سورۂ مائدہ: ۳)۔

'' اسلام'' اور '' دہشت پسندی'' کے لفظی واصطلاحی معنی بیان کرنے کے بعد یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ '' اسلام'' اور '' دہشت پسندی'' دونوں باہم متضاد ہیں، ان کے مابین کسی بھی جہت سے کوئی تعلق نہیں ہے، کیونکہ اسلام ایک ایسی شی ہے جس کے جزء جزء میں سلامتی وامن ہے جبکہ '' دہشت پسندی'' میں سراسر ہولناکی اور ہیبت، مارکاٹ، قتل وغارت گری ہے، ''والفتنة أشد من القتل'' (بقرہ/۱۹۱)۔

دہشت گردی اسلام کی نظر میں ایک مہلک شی ہے، دہشت گرد اسلام کی نظر میں سخت سزا کے مستحق ہیں۔

۲- حکومتوں کے غیر منصفانہ اور ظالمانہ رویہ پر بھی دہشت گردی کا اطلاق ہوگا، ارشاد باری ہے: ''إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى'' (نحل: ۹) ۔ اس کی خلاف ورزی دہشت گردی نہیں تو اور کیا ہے، امن وامان کی راہ میں حائل چیزیں ظلم کرنا، گالی دینا، الزام لگانا، بہتان تراشی وغیرہ چیزیں جو دہشت گردی ہے وہ اس حدیث نبوی میں مذکور ہیں، ''عن أبي هريرةؓ ان رسول الله ﷺ قال: أتدرون ما المفلس؟ قالوا: المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع، فقال: إن المفلس من أمتي من يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة ويأتي قد شتم هذا وقذف هذا وأكل مال هذا

وسفک دم هذا وضرب هذا، فيعطى هذا من حسناته، فان فنيت حسناته قبل أن يقضى ما عليه أخذ من خطاياهم فطرحت ثم طرح في النار" (مسلم)۔

۳- ایسی صورت میں احتجاج اور ردعمل کا اظہار فقط جائز ہی نہیں بلکہ واجب ہے، ارشاد باری ہے: "أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وان الله على نصرهم لقدير، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله" (حج/ ۳۹،۴۰)، گرچہ آیت کریمہ کا مورد خاص ہے مگر مفہوم عام ہے، لہذا ہر ظلم وتشدد کے خلاف لڑنے کی طرف اشارہ ہے، لیکن اس کے لئے بہترین اسلوب جیسے پرسکون جلوس اور میمورنڈم وغیرہ اختیار کرنا چاہئے، "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده الخ" (حدیث)۔ اور مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا "دہشت گردی" کے دائرہ میں نہیں آتا ہے، "فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين" (بقرہ/ ۱۹۴)۔

۴- ظالموں کے گروہ کے ان لوگوں سے بدلہ لینا جائز نہیں جو بےقصور ہوں اور جو خود اس ظلم میں شامل نہ ہوں، "ولا تزر وازرة وزر أخرى" (فاطر/ ۱۷)۔

حضرت عمرؓ کی وصیتوں میں ہے: "ولا تقتلوا هرماً ولا امرأة ولا وليداً وتوقوا قتلهم إذا التقى الزحفان وعند شنّ الغارات" (کسی بوڑھے، عورت اور بچے کو قتل مت کرو، اور جب دونوں فریق میں جنگ شروع ہوجائے اور حملے کرنے کے وقت ان کو قتل کرنے سے اجتناب کرو)۔

رسول اللہ ﷺ اور صحابہؓ کا گزر ایک مقتول عورت پر ہوا، حضور ﷺ وہاں رکے اور فرمایا: "ما كانت هذه لتقاتل" (عورت لڑنے والی نہ تھی)، اس کے بعد آپ ﷺ نے اپنے اصحاب کی طرف دیکھا اور ان میں سے ایک کو حکم دیا: "الحق بخالد بن وليد، فلا

يقتلن ذرية ولا عسيفا(أجيراً) ولا امرأة" ،اس سے معلوم ہوا کہ بے قصوروں پر حملہ نہیں کرنا چاہئے (اسلام، امن اور دہشت گردی)۔

۵- اس بارے میں اسلام کی ہدایات ہیں کہ حکومت بلا امتیاز ہندو اور مسلم تمام لوگوں کے لئے ضروریات زندگی فراہم کرے، کسی فقیر کو فقیر نہ رہنے دے، کسی قرض دار کو مقروض نہ رہنے دے، کسی کمزور کو بے سہارا نہ رہنے دے، کسی مظلوم کو دادرسی سے محروم نہ رکھے، کسی ننگے کو لباس سے محروم نہ رکھے۔"ولا يدع فقيراً ولايته إلا أعطاه، ولا مديوناً إلا قضى منه دينه ولا ضعيفاً إلا أعانه ولا مظلوماً إلا نصره ولا عارياً إلا كساه كسوة" (اسلام، امن اور دہشت گردی/۵۵)۔

۶- ایسی صورت میں دفاع واجب ہے،من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون عرضه فهو شهيد (الحدیث)، مدافعت کے حدود مختلف ہوسکتے ہیں، جیسے ڈرانا، دھمکی دینا، عدالت میں مقدمہ وغیرہ دائر کرنا، اگر ان سے کام نہ حاصل ہو تو قتل کی نوبت آئے تو قتل کرسکتا ہے، کیونکہ فقہ کا قاعدہ ہے:"الضرورات تتقدر بقدر الضرورة"۔

✧ ✧ ✧

امن عالم اور اسلام

مولانا تنظیم عالم قاسمی (حیدرآباد)

اسلام "سلم" سے مشتق ہے، جس کے معنی امن اور سلامتی کے ہیں، عدل وانصاف، چین وسکون، امن وآشتی اسلام کی حقیقت و ماہیت میں داخل ہیں، رسول اللہ ﷺ نے اپنے بعض ارشادات سے اس حقیقت کو واضح فرمایا ہے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: حقیقی مومن وہ ہے جس سے اس کے پڑوس کے لوگ امن میں رہیں (بخاری ۲/۸۸۹) ۔اور دہشت گردی دوسروں پر ظلم وتعدی اور جور وستم کا نام ہے، ناانصافی، حق تلفی، طاقت آزمائی اور وہ تمام چیزیں دہشت گردی میں داخل ہیں جن سے کسی انسانی دل کو تکلیف پہنچتی ہو، البتہ ظلم واستحصال کے مختلف درجات کے اعتبار سے دہشت گردی کی قباحت اور اس کی شدت میں کمی زیادتی ہوسکتی ہے، جیسے کسی آدمی کو برا بھلا کہنا، یہ ظلم ہے اور اس پر دہشت گردی بمعنی ظلم وتعدی کا اطلاق ہوگا، اور کسی کو بلاقصور قتل کردینا یہ غیر معمولی ظلم ہے اس کو بھی دہشت گردی کہا جائے گا مگر یہ انتہاء درجہ کی دہشت گردی ہوگی، اور پہلی قسم سے اس کا گناہ بہت بڑھا ہوا ہوگا، خلاصہ یہ ہے کہ دہشت گردی اور ظلم دونوں ہم معنی ہیں۔لہذا جس طرح ظلم شرعی نقطہ نظر سے حرام ہے اسی طرح دہشت گردی بھی حرام اور قبیح ہوگی۔

دہشت گردی کے اسباب اور ان کا تدارک:

دہشت گردی کے اسباب احساس محرومی اور قانونی راستہ سے حقوق کے تحفظ اور

ناانصافیوں کے تدارک سے مایوسی ہے، اور ناامیدی دہشت گردی کو جنم دیتی ہے، کبھی معاشی محرومی سرمایہ داروں کے خلاف آتش اشتعال کو بھڑکاتی ہے، کبھی سیاسی محرومی دہشت گردی کا سبب بنتی ہے، کبھی اس کا سبب ناانصافی اور فرقہ وارانہ زیادتی بھی ہوتی ہے، ان اسباب کے تدارک کے لئے اسلام ہدایت دیتا ہے کہ ان اسباب وعوامل پر سنجیدہ غور کرکے بزور قوت ختم کرنے کے بجائے سنجیدہ غور کیا جائے، عرب جاہلیت سے زیادہ دہشت گردی اور لاقانونیت شاید ہی تاریخ میں کہیں رہی ہو لیکن اسلام نے نہایت خوبی سے اس کا علاج کیا، اور ان ہی لوگوں کو جن کی وحشت ضرب المثل تھی پوری دنیا میں امن کا پیامبر بنا کر کھڑا کر دیا، اسلام نے تو اولاً آخرت کا یقین پیدا کیا اور دنیا کی نعمتوں اور لذتوں کو ایک فانی اور آنی جانی چیز قرار دیا۔

"ومامتاع الحیوۃ الدنیا إلا متاع الغرور" (الحدید:۲۰)۔

سیاسی سطح پر کسی طبقہ کو دبا کر رکھنے کی اسلام نے اجازت نہیں دی ہے، اسلام نے ذات اور برادری کی بنیاد پر عہدے اور ذمہ داریوں کی تقسیم نہیں کی بلکہ اہلیت اور صلاحیت کو اس کے لئے معیار بنایا: "دمائهم کدمائنا وأموالهم کأموالنا" قرآن کریم نے عدل وانصاف پر زور دیتے ہوئے کہا: "لا یجرمنکم شنآن قوم" (المائدہ:۸)، مذہبی معاملات میں بھی ایک دوسرے کو برداشت کرنے کا حکم دیا گیا: "لنا أعمالنا ولکم أعمالکم" (بقرہ:۱۳۹)، اسلام نے اس بات کی بھی اجازت نہیں دی کہ ایک شخص کے جرم کا بدلہ دوسرے سے لیا جائے اور کچھ مجرموں کی وجہ سے بے قصور لوگوں کو نشانہ انتقام بنایا جائے: "لا تزر وازرۃ وزر أخری" (فاطر:۱۸)۔

اسلام کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ احتجاجی قانون کا راستہ ہمیشہ کھلا رکھا جائے اگر احتجاج مبنی برحقیقت ہے تو اسے قبول کیا جائے اور اگر خلاف واقعہ ہے تو اسے مطمئن کیا جائے، ملک کے ایک عام شہری کو بھی بڑے بڑے حکمرانوں کو روکنے اور ٹوکنے کا حق حاصل ہے، اسی کا نام قرآن

کی زبان میں نہی عن المنکر اور شہادت حق ہے۔ اگر کچھ لوگ غیر سنجیدہ طریقہ اختیار کریں تو ان کا بھی بہتر طریقہ پر جواب دیا جائے، اللہ تعالی نے فرمایا:"إدفع بالتی ھی أحسن" (مومنون:٢٦)۔ اسلام سراپا رحمت اور امن وآشتی ہے، وہ عدل وانصاف کا سرچشمہ ہے، رحم اور عفو ودرگذر سے زیادہ کوئی چیز اس کی بارگاہ میں مقبول نہیں اور ناانصافی اللہ کی نظر میں مبغوض اور موجب غضب الٰہی ہے، اس اصول کو سامنے رکھتے ہوئے کام کیا جائے تو دہشت گردی بآسانی ختم ہوسکتی ہے۔

جان ومال کی حفاظت اور اس کے حدود:

انسان کی جان و مال اور اس کی عزت وآبرو خدا کی امانت ہیں، پورے حقوق کی رعایت کے ساتھ ان چیزوں کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے، اللہ نے آنکھ، کان، ناک اور اعضائے جسم دیئے تو ان کے استعمال کا طریقہ بھی بتایا اور ان تمام چیزوں سے منع کیا جن سے اعضائے جسم کا ظاہری یا اخروی نقصان ہو، حتی کہ نماز، روزہ، تلاوت، ذکر اور اذکار کے بارے میں ہدایت دی گئی کہ وہ اسی حد تک انجام دیئے جائیں جس حد تک جسم کا نقصان نہ ہو۔ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے زندگی کے اصول وقوانین کا تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا: عبداللہ! کیا تم کو دن میں روزہ رکھنے اور رات کو نفل پڑھنے کی ہدایت نہ دوں، حضرت عبداللہؓ نے فرمایا: کیوں نہیں یا رسول اللہ! آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ایسا مت کرنا، روزہ بھی رکھو اور افطار بھی کرو، سوؤ بھی اور نماز بھی پڑھو، اس لئے کہ تمہارے جسم کا تم پر حق ہے، تمہاری آنکھوں کا تم پر حق ہے، تمہاری بیوی کا تم پر حق ہے، اور تمہارے مہمانوں کا تمہارے اوپر حق ہے، روایت کے الفاظ یہ ہیں:

"وعن عبد اللہ بن عمرو بن العاص قال: قال لی رسول اللہ صلی اللہ

علیه وسلم: فلا تفعل صم وافطر وقم ونم فان لجسدک علیک حقاً وان لعینک علیک حقاً وان لفروجک علیک حقاً" (متفق علیہ بحوالہ مشکوۃ ۱/۱۷۹، باب حق الجسم فی الصوم، حدیث ۱۹۷۵ مسلم شریف)۔

جان و مال اور عزت و آبرو کی حفاظت کے لئے اگر کوئی جان قربان کردیتا ہے تو شریعت نے اسے شہادت کا درجہ دیا ہے، حضرت سعید بن زید سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من قتل دون ماله فهو شهيد ومن قتل دون دينه فهو شهيد ومن قتل دون دمه فهو شهيد" (مسلم شریف: ۱۶۵۲)۔

اس کی تفصیل ایک دوسری حدیث میں ہے، حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص حضور ﷺ کے پاس آیا اور سوال کیا: یارسول اللہ! آپ کا کیا خیال ہے اگر کوئی میرا مال لینا چاہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: مال مت دو، پھر سوال کیا: اگر وہ مال نہ دینے کی وجہ سے قتال کرے، آپ ﷺ نے فرمایا: تم بھی اس سے قتال کرو، پوچھا: اگر وہ مجھے قتل کردے، آپ ﷺ نے جواب دیا: تم شہید کہلاؤ گے، اس نے کہا: اگر میں نے اسے قتل کردیا، تو فرمایا: وہ جہنم میں جائے گا۔

"عن أبي هريرة قال جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله! أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: فلا تعطه مالک، قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: قاتله، قال: أرأيت إن قتلني؟ قال: فأنت شهيد، قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: هو في النار" (مسلم ۱/۱۴۰)۔

امام نوویؒ اس حدیث پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وأما أحكام الباب ففيه جواز قتل القاصد لأخذ المال بغير حق سواء كان المال قليلاً أو كثيراً لعموم الحديث، وهذا قول الجماهير من العلماء

وقال بعض أصحاب مالک لا يجوز قتله إذا طلب شيئاً يسيراً كالثوب والطعام وهذا ليس بشئ، والصواب ما قاله الجماهير، وأما المدافعة عن الحريم فواجبة بلا خلاف وفي المدافعة عن النفس بالقتل خلاف في مذهبنا ومذهب غيرنا والمدافعة عن المال جائزة غير واجبة والله أعلم "(صحیح مسلم بشرح الامام النووی ۱؍۵ ۱۳ دار الفکر للطباعۃ)۔

(عموم حدیث کی وجہ سے ناحق مال لینے والے کے قتل کا جواز ثابت ہوتا ہے، چاہے مال تھوڑا ہو یا زیادہ، اور یہی جمہور علماء کا قول ہے، اور بعض اصحاب مالکیہ نے کہا کہ اگر ناحق طلب کی جانے والی چیز تھوڑی ہو جیسے کھانا، کپڑا وغیرہ، تو قتل جائز نہیں، لیکن بہتر قول جمہور کا ہے۔ رہی بات عزت کی حفاظت اور اس کی مدافعت کی تو وہ بلا اختلاف واجب ہے، اور قتل کے ذریعہ نفس کی مدافعت میں ہمارے اور غیر کے مذہب میں اختلاف ہے، اور مدافعت عن المال جائز ہے واجب نہیں)۔

حضرات حنفیہ کے نزدیک جان و مال اور عزت و آبرو کی حفاظت واجب ہے اور مال کی حفاظت جائز، مدافعت کی آخری حد شہادت ہے یعنی اگر مبتلی بہ شخص نے ان اشیاء ثلثہ میں سے کسی کی حفاظت کے لئے جان گنوادی تو اسے شہادت کا درجہ نصیب ہوگا۔

✧ ✧ ✧

مناقشه

مناقشہ:

اسلام اور امن عالم

اسلام اور امن عالم کے موضوع سے متعلق عرض آپ حضرات کے سامنے پیش کیے گئے، اب اس کے بعد جو مختلف سوالات ہیں ان کے بارے میں آپ کو جو کچھ اظہار خیال کرنا ہو، گفتگو کرنی ہو، اپنا نام لکھ کر بھیج دیجئے۔ مناقشہ شروع ہونے سے پہلے مولانا بدر الحسن قاسمی صاحب کچھ کہنا چاہتے ہیں، لہذا میں ان کو دعوت دیتا ہوں کہ وہ آئیں اور اپنے خیالات کا اظہار فرمائیں۔

مولانا بدر الحسن قاسمی:

مجھے کوئی تقریر نہیں کرنی ہے آپ کے سامنے، مولانا معین الدین قاسمی صاحب نے ایک اشکال کیا ہے کل، جو ہمارے عرب مہمان تھے ان کی گفتگو پر، میں نے کل ہی ان کی تقریر کے بعد اپنے تحفظ کا اظہار بھی کیا تھا اور ان کی تردید بھی کردی تھی۔ ان کے بیان سے مغالطہ نہیں ہونا چاہئے۔ سجدہ یا کوئی بھی سجدہ کے مشابہ جو عبادت کی اصطلاحات ہیں وہ مخصوص ہیں، اس کی گنجائش نہ تو کسی قبر کے سامنے سجدہ کرنے کی ہے نہ کسی کو سجدہ تعظیمی کی گنجائش ہے، حرام ہونے میں ان کو کوئی شبہ نہیں ہے، وہ بھی کہتے ہیں کہ حرام ہے، عربی میں ایک طریقہ ہے: رأی المناقشة ، کہ کوئی بات کوئی خیال آپ رکھیں مجمع کے سامنے، مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس پر دس آدمی کی رائے سامنے آئے کہ ہر ایک کے دلائل کیا کیا ہیں؟ تو یہ مغالطہ کسی کو نہیں ہونا چاہئے کہ

کسی بھی عرب مہمان کے ذہن میں کوئی ایسی بات ہے کہ سجدہ غیر اللہ کے لئے جائز ہے، ہرگز نہیں۔ عرب اور عجم بلکہ وہ تو ہم لوگوں کے مقابلے میں زیادہ حساس ہیں اس معاملے میں، یہ تو صرف ایک اصطلاحی بات تھی، اور آج حضرت مولانا برہان الدین سنبھلی صاحب نے بہت اچھی وضاحت کردی ہے، فرق تھوڑا سا تعبیر کا تھا، مولانا نے تعظیم میں اور عبادت کے مفہوم میں جو فرق بیان کیا ہے کہنا ان کو بھی وہی چاہئے تھا اور یہ وہی چاہ بھی رہے تھے، لیکن تعبیر میں جو تھوڑا بہت جھول تھا اس کی وضاحت میں نے کل بھی کردی تھی، ان کے سامنے کی تھی، اور انہوں نے معذرت کرلی تھی، آج بھی یہی ہوا کہ صبح ان کے مقالے میں ایک موضوع یہ تھا کہ باہم اتحاد و اتفاق کی گفتگو ہو، ایک جزئیہ انہوں نے فقہ کی کتاب سے نقل کیا تھا جس سے یہ ابہام ہوتا تھا کہ اگر کوئی حنفی مثلاً نبیذ پی لے تو شافعی قاضی اس کی تعزیر کرسکتا ہے، اس پر حد قائم کرسکتا ہے تو میں نے اس پر اسی وقت آپ کے سامنے اعتراض کیا کہ یہ جزئیہ آپ کے مجموعی مقالے سے جوڑ نہیں کھاتا، اور یہ مثالیں ان ہی چیزوں کی ہے کہ جیسے ہمارے بعض انتہاء پسند لوگ اس طرح کی تعبیرات استعمال کرتے ہیں، انہوں نے فوراً ہی سبھوں کے سامنے معذرت کی، کہا کہ اس جز کو ہم نکال دیں گے اس بحث سے، تو اس لئے کوئی ایسی چیز نہیں ہے کہ جس کے بارے میں غلط فہمی ہو۔

ملا علی قاریؒ نے شرح فقہ اکبر کے اندر وضاحت سے یہ بات لکھی ہے کہ اگر کوئی شخص زنار پہن لے یا کوئی شخص جاکر بت کے سامنے سجدہ کرے تو ہم تو اس کے کفر کا فتوی دیں گے اس کی ظاہری حالت کی بنیاد پر، ہم یہ توجیہ نہیں کریں گے کہ اس نے تعظیمی سجدہ کیا ہے، تو کل یہ بات واضح کردی گئی تھی کہ سجدہ کے مفہوم میں یا عبادت کے مفہوم میں یا ہدی کے مفہوم میں کہ غیر اللہ کے لئے ہدی جائز ہو یا غیر اللہ کے لئے سجدہ جائز ہو یا غیر اللہ کی عبادت جائز ہو، اس سلسلے میں کسی کی رائے الگ نہیں، ہر ایک کے نزدیک یہ چیزیں حرام ہیں۔ فرق تفصیلات میں جاکر کے

ہوسکتا ہے کہ ایک شخص حرام کہتا ہے مخرج من الملۃ نہیں کہتا، ایک شخص حرام کہتا ہے اور کہتا ہے کہ ہم فتوی تو ظاہری طور پر دیں گے کہ جب ایک شخص بت کے سامنے سجدہ کررہا ہے یا زنار پہنے ہوئے ہے، یا مجوسیوں کا انداز اختیار کئے ہوئے ہے اور کوئی مجبوری اس کی نہیں ہے تو اس وقت اس کے اوپر کفر کا حکم لگایا جائے گا ظاہری طور پر، میں نے یہ وضاحت اس لئے کردی ہے کہ اکیڈمی بحمداللہ ان تمام معاملات میں مکمل طور پر چوکنا اور حساس ہے، اور کوئی چھوٹے سے چھوٹا جزئیہ بھی حتی کہ فقہی امور میں بھی ایسا ہو کہ جس سے کسی کی دل آزاری ہوسکتی ہو تو اسے ہم برداشت نہیں کرسکتے اور بحیثیت ذمہ دار کے اکیڈمی کی طرف سے بھی اعلان کیا جاسکتا ہے کہ ان تمام معاملات میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ سجدہ حرام ہے، حرام ہے، حرام ہے غیر اللہ کے لئے۔ کسی بھی نیت کی بہتری سے وہ حلال نہیں ہوسکتا، چاہے وہ تعظیمی ہو یا غیر تعظیمی ہو، اور یہ بات میں نے ڈاکٹر صاحب کے سامنے جب کہی تھی تو انہوں نے صفائی سے اقرار کیا تھا کہ میرا مقصد یہ نہیں ہے، منشا صرف اتنا ہی تھا جیسا کہ وضاحت کی کہ تعظیم الگ چیز ہے عبادت الگ چیز ہے۔ میں نے ان سے کہا تھا کہ موالاۃ کے مفہوم میں ان معاملات میں آپ کی رائے سے مجھے سخت اختلاف ہے، تو انہوں نے کہا: کیا کہنا چاہتے ہو؟ تو میں نے ان کے سامنے وضاحت کی، تو انہوں نے کہا کہ میری رائے بھی وہی ہے، تو اس لئے غلط فہمی نہیں ہونی چاہئے۔

مولانا عتیق احمد بستوی:

بہت سے حضرات نے نام بھیجا ہے اظہار رائے کے لئے، مگر مشکل وہی ہے کہ وقت کی کمی ہوجاتی ہے، مولانا سعود عالم قاسمی سے درخواست کرتا ہوں کہ وہ تھوڑے سے وقت میں اپنی بات کہہ دیں۔

مولانا سعود عالم قاسمی:

مجھے یہ عرض کرنا ہے کہ اسلامک فقہ اکیڈمی نے بہت زندہ موضوع پر یہ سمینار منعقد کیا ہے اور یہ قابل مبارکباد ہے، لیکن یہ موضوع ایسا ہے کہ اس پر کچھ اور پہلو ہیں جو بنیادی طور پر ایک دوسرے سے جڑے ہوئے ہیں، ان سب پر ایک ساتھ گفتگو کی ضرورت ہے اور گفتگو سیر حاصل ہو۔ یہ وقت جو آپ نے فراہم کیا ہے اس میں بہت سارے حضرات کے ذہنوں میں بہت ساری چیزیں ہیں سب کو موقع دیجئے، جو بات کہنے کی ہے وہ یہ کہ دہشت گردی کی اصطلاح ایک تو فریم کی ہوئی اصطلاح ہے، آپ کو یاد ہوگا کہ ایران کے انقلاب سے پہلے مغرب میں ایک اصطلاح ایجاد تھی ''فنڈامنٹلسٹ'' کی، جس کا ترجمہ تھا بنیاد پرست۔ انقلاب کے بعد دوسری اصطلاح ایجاد ہوئی جس کا نام تھا ''ایکسٹریمسٹ''، جس کا ترجمہ تھا انتہاء پسند، اور جب مغربی دنیا کے سامنے ایک دشمن جو بڑا تھا کمیونسٹ کا وہ ختم ہوگیا، تب مسلمانوں کو فریم کرنے کے لئے انہوں نے یہ اصطلاح ایجاد کی جس کو کہتے ہیں ہم ''ٹیررسٹ''، تو وہ اصطلاح ایجاد کرتے ہیں کہ کس طرح آپ کے دشمن کو ہم اس میں فریم کریں، اور پھر اس کے لئے جو تفصیلات طے کرتے ہیں وہ بھی وہی ہوتی ہیں کہ جس سے ایک خاص نشانہ اس میں فریم ہوجائے، چنانچہ آپ یہ دیکھیں کہ یو این کی تاریخ سے لے کر کے اس وقت جو کتابیں آرہی ہیں، ہنٹن کی کتاب سے لے کر کے آج تک جتنی کتابیں ہمارے یہاں آرہی ہیں وہ ساری کی ساری اس میں فریم کی جارہی ہیں، طاقت ان کے پاس ہے، ان کے ساتھ اصل جو استعمال ہے وہ میڈیا کا ہے، میڈیا کے ذریعہ وہ اس کو اتنا پھیلا دیتے ہیں کہ وہ آدمی جو مظلوم ہے وہ بھی اپنے آپ کو کہیں نہ کہیں مجرم محسوس کرنے لگتا ہے، صورت حال یہ ہے کہ اس سے نکلنے کے لئے بھی فقہ اکیڈمی کو کچھ تجاویز مرتب کرنی چاہئے، اس سلسلے میں دو تین بنیادی چیزیں ہیں:

۱-اپنا کیس ہم کس طرح ڈیل کر سکتے ہیں، اس کا سلیقہ مسلمانوں کو آنا چاہئے، ایک چھوٹی سی مثال ہے۔ گجرات کے اندر ایک پادری پر ایک چرچ کے اوپر حملہ ہوا، اس نے اپنے انٹرنیٹ کے ذریعہ اس معاملے کو انٹرنیشنل بنادیا، اور نتیجہ یہ ہے کہ مغربی ممالک اس کی حمایت کے لئے چلے آئے اور ہندوستان کی حکومت کو منہ کی کھانی پڑی، مسلمانوں کے ساتھ بڑے بڑے معاملات ہو جاتے ہیں لیکن ہم چونکہ میڈیا کا استعمال کر نہیں جانتے، لہذا ہمارا خون رائیگاں جاتا ہے، ہمارے حقوق رائیگاں جاتے ہیں، ہماری فیملی برباد ہوتی ہے، ہمارے ادارے برباد ہوتے ہیں، تو ایک تو یہ کہ میڈیا کا استعمال کس طرح کرنا چاہئے، گجرات کا واقعہ ہوا غیر مسلموں نے اس کا استعمال کیا لیکن ہم ابھی تک قاصر ہیں، تو ساتھ ساتھ یہ ہونا چاہئے۔

دوسری چیز جو جڑی ہوئی ہے وہ یہ کہ دہشت گردی کا جواب دہشت گردی نہیں ہے، اشتعال کا جواب اشتعال نہیں ہے بلکہ اعتدال ہے، کاٹنے والا لوہا گرم نہیں ہوتا، گرم لوہا داغ سکتا ہے کاٹ نہیں سکتا، کاٹنے والا لوہا ہمیشہ ٹھنڈا ہوتا ہے۔ مسلمانوں کو چاہئے کہ سنجیدگی کے ساتھ غور کریں کہ ان حالات کو کیسے تبدیل کر سکتے ہیں۔ حضور ﷺ کی زندگی میں یقیناً ایسے معاملات آئے ہیں، کوئی ابورافع آجائے گا، کوئی کعب بن اشرف آجائے گا، کوئی ابوافک آجائے گا، یہ استثنائی واقعات ہیں، لیکن حضور ﷺ نے جو حکمت عملی اپنائی پورے اس مشرکانہ و ظالمانہ سوسائٹی کو چیلنج کرنے کے لئے اسی حکمت عملی کی طرف ہم کو بڑھنا چاہئے، اس کا ایک طریقہ قانون کا استعمال ہے۔ ظہیرہ شیخ کے معاملے میں ہم سب لوگ ناکام ہوئے لیکن اب عدالت نے اس معاملہ کو اپنے اوپر لے لیا تو یہ پوری کی پوری حکومت کے چہرہ کے اوپر ایک سیاہ داغ کا دھبہ لگ گیا، اور جسٹس کھڑے جو ابھی گذر رہے ہیں مسلمانوں کو شکر گزار ہو جانا چاہئے اس کا کہ اگر ہندوستان میں عدالت برقرار نہیں رہے گی تو لوگوں کے حقوق نہیں مل پائیں گے، قانون کا کیسے ہم استعمال کریں؟ جگہ جگہ پر ہمیں اس کو بھی ڈسکس کرنا چاہئے۔ آخری بات میں کہتا ہوں کہ ٹیررزم

کے سلسلہ یں، دہشت گردی کے سلسلے میں ہم کوکھل کر یہ بات کہنی چاہئے کہ اس امت کوامت دعوت بننے کی ضرورت ہے اور مسلم حکومتوں کوقوت مرہبہ حاصل کرنے کی ضرورت ہے۔

مفتی انور علی:

مولانا جلال الدین عمری صاحب کی گفتگو مجموعی طور پر بہت اچھی رہی اوران کی اکثر باتوں سے اتفاق ہے، لیکن انہوں نے جوقرآن پاک کی آیت پیش کی کہ مسلمانوں کونہیں چاہئے کہ وہ کافروں کواپنا ولی بنائیں، اس آیت کوانہوں نے حالت جنگ کے ساتھ خاص کرنے کے بارے میں ایک شبہ ظاہر کیا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ آیت حالت جنگ اور حالت امن دونوں کے لئے ہے، دونوں حالتوں میں ہمیں روکا گیا ہے کافروں کو دلی دوست بنانے سے، البتہ اتنا ہے کہ اخلاق کا ہم ان کے ساتھ بھرپور مظاہرہ کریں، اخلاق کا مظاہرہ کرنا اوران کو دلی دوست بنانا دو الگ الگ چیزیں ہیں، دونوں کے درمیان کوئی ٹکراؤنہیں۔

مولانا یعقوب قاسمی:

مجھے کہنا یہ ہے کہ اگر مسلمان کی جان و مال، عزت وآبرو پرحملہ ہوچاہے وہ انڈیا ہو یا غیر انڈیا ہو، توایسی حالت میں مسلمان کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنا دفاع کرے جیسا کہ حدیث کے اندرآیا ہے: "مَن قتل دون ماله فهو شهيد" توایسی صورت میں شہید کا درجہ ملے گا اور ہمارے مخالفین بھی اس سے پست ہوں گے، اور پھران کی ہمت نہ ہوگی دوبارہ مسلمانوں کی جان و مال، عزت وآبرو پرحملہ کرنے کی، اوربھی میں نے مقالات سنے ان میں یہ آیا ہے کہ ہندوستان جیسے جمہوری ملک میں اپنے حقوق کوتسلیم کروانے کے لئے دھرنا دینا یا کسی نوعیت کا احتجاج کرنا یا بھوک ہڑتال کرنا یہ شرعاً ناجائز ہے۔ میرے خیال میں یہاں پر جتنی جماعتیں ہیں وہ اپنے حقوق کوتسلیم کروانے کے لئے احتجاج کرتی ہیں یا بھوک ہڑتال کرتی ہیں یا دھرنا دیتی ہیں، میری رائے

یہ ہے کہ مسلمانوں پر کوئی زیادتی ہو کسی طرح کی حکومتی سطح پر ہو، یا عوامی سطح پر ہو اور مسلمانوں کے حقوق کا استحصال ہو رہا ہو تو ایسی صورت میں ہندوستان جیسے جمہوری ملک کے اندر جو طریقہ کار یہاں کے عوام استعمال کرتے ہیں ہمیں بھی اس طریقہ کار کا استعمال کرنا درست ہوگا۔ دھرنا دینا، احتجاج کرنا، یا بھوک ہڑتال کرنا اپنے حقوق کو منوانے کے واسطے شرعاً ہمارے واسطے درست ہوگا۔ اور دہشت گردی کے سلسلہ میں کہنا یہ ہے کہ دہشت گردی ایک ایسا لفظ ہے جس کے ذریعہ خوف وہراس پیدا کیا جاتا ہے خواہ ذہنی خوف وہراس پیدا کیا جائے اور اس کو ذریعہ قتل بنایا جائے یا مالی نقصان پہنچایا جائے۔ بہرکیف دہشت گردی کا جب اطلاق مغربی میڈیا کرتی ہے تو اس سے مراد صرف مسلمان ہوتے ہیں دیگر اقوام اس سے مراد نہیں ہوتے ہیں، نہ اس سے وہ اسرائیل کو مراد لیتے ہیں نہ امریکہ کو مراد لیتے ہیں، نہ برطانیہ کو مراد لیتے ہیں، نہ دوسری قوموں کو لیتے ہیں، میرے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ ان تمام چیزوں پر غور ہونا چاہئے۔

مولانا اسرار الحق سبیلی:

بے قصور افراد سے بدلہ لینا جائز نہیں ہے، یہ تو اس مسئلہ کا ایک سادہ پہلو ہے، لیکن ہمیں اس بات پر بھی غور کرنا ضروری ہے کہ جو لوگ براہ راست ظلم میں شریک تو نہ ہوئے ہوں مگر بالواسطہ ان کا ساتھ دیا ہو یا ان کی تائید کی ہو تو کیا وہ لوگ بالکل معصوم سمجھے جائیں گے جب کہ جمہوری ملکوں میں اقتدار اعلی عوام کے پاس ہوتا ہے، عوام سیاسی امور میں رہنمائی اور نمائندگی کے لئے اپنے قائدین کو اقتدار حوالہ کرتے ہیں، اب اگر عوام کو معلوم ہے کہ فلاں پارٹی ایک خاص فرقہ کی دشمن ہے اور ماقبل میں اس نے اس فرقے کے خلاف زبردست تباہی مچائی ہے اور منظم طور سے نسل کشی کی ہے پھر بھی وہاں کی عوام ایسی فرقہ پرست اور ظالم پارٹی کو ووٹ دے اور وہ پارٹی دوبارہ برسر اقتدار آ کر ویسی ہی تباہی مچائے تو کیا وہاں کی عوام کو ویسے ہی بے قصور سمجھا

جائے گا، مثال کے طور پر گجرات ہے، اور اسی طرح اسرائیل کی عوام نے مسلمانوں کے کٹر دشمن ''شیرون'' کے حق میں ووٹ دیا، اور ''شیرون'' اپنے پاؤں تلے مسلمانوں کو روند کر اپنی عوام کے توقعات کے مطابق یہ کارنامہ بڑی مستعدی سے ادا کر رہے ہیں اور فلسطینیوں کا دامن حیات تنگ کر کے رکھ دیا ہے اور وہ تنگ آمد بجنگ آمد کے مصداق خودکش بم دھماکہ کرنے پر مجبور ہو گئے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ فلسطینیوں کا بم دھماکہ کرنا ہی ان کی بقا کا واحد راستہ رہ گیا ہے ورنہ ان کی ساری کوششیں بے فیض ہو گئی ہیں۔ اسرائیل اور امریکہ ان بے قصوروں کے نسلی صفایا کے درپے ہے تو کیا ایسی صورت میں فلسطینیوں کو ظالم اور اسرائیلیوں کو معصوم سمجھا جائے گا۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ ''ہٹلر'' جیسے ظالم کو جرمن عوام نے نہ صرف منتخب کیا بلکہ اس سے بے انتہاء محبت کی تھی، لہذا اس بارے میں فیصلہ کرتے وقت اس پہلو کو نظر انداز نہ کیا جائے۔

اختتامی کلمات

ڈاکٹر مسفر بن علی قحطانی

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على أشرف الخلق و سيد المرسلين محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه ومن والاه إلى يوم الدين وبعد،

میں تمام مقالہ نگاروں کا شکریہ ادا کرتا ہوں، اسی طرح ان عارضین کا جنہوں نے مقالات کی روشنی میں عرض پیش کیے، اور ان تمام حضرات کا شکریہ ادا کرتا ہوں جنہوں نے عرض کو سننے کے بعد مناقشہ میں حصہ لیا۔ میں سمجھتا ہوں کہ صبح سے اب تک آپ لوگ بیٹھے ہوئے ہیں، میں ہرگز آپ کا زیادہ وقت نہیں لوں گا، بس میں اس عظیم سیمینار کے اس اہم محور پر چند باتیں اختصار کے ساتھ پیش کرنا چاہتا ہوں۔

سب سے پہلے ہمیں دہشت گردی کے مفہوم جیسا کہ اہل علم نے اپنی تحریروں میں اس پر گفتگو کی، اور اس کے ان سیاسی پہلوؤں کو جاننا چاہئے جن کی وجہ سے یہ مفہوم پیدا ہوتے ہیں اور پوری دنیا میں پھیل جاتے ہیں، سب سے پہلے اس کا استعمال سیاسی طور پر شمعون پیریز کے پروجیکٹ میں کیا گیا جس کا نام اس نے ''عظیم صہیونی پروجیکٹ'' رکھا، اس پروجیکٹ کو ۱۹۸۷ء میں شائع کیا گیا، اس پروجیکٹ کے ذریعہ اس کا ارادہ یہ تھا کہ دہشت گردی کے مفہوم کو داخل کر کے عرب اسلامی ممالک کے اندر تشدد پیدا کرے، جہاں حکومتوں کو وجہ جواز حاصل ہو جائے کہ وہ اپنی ہی قوم کو دہشت گردی کے خاتمہ کے نام پر زدوکوب کرے۔ اور مزید اس لئے کہ اسرائیل ایک غاصب اور ظالم حکومت ہے لہذا وہ اس پروجیکٹ کے ذریعہ اپنا مقصد حاصل کر لے، اور وہ مقصد یہ ہے کہ عرب حکومتوں کے ساتھ اس کا تال میل ہو جائے، اور پھر سب ایک ہی ڈور سے بندھ جائیں اور ایک آواز لگائیں کہ ہمیں دہشت گردی کا سامنا ہے۔ پھر اس کے بعد اس مفہوم نے ترقی کی، یہاں تک کہ کمیونزم کے زوال کے بعد اب صرف اسرائیل کے ساتھ عرب حکومتوں کو دہشت گردی سے دوچار کر کے فائدہ اٹھانا نہیں ہے، بلکہ یہ سامراجی طاقتوں کے پوری طرح قابض ہو جانے کا ایک منصوبہ ہے، جس کے پیچھے مقصد یہ ہے کہ اسلامی ممالک اور اس کے ذخائر پر قبضہ کر لیا جائے۔ اور حقیقتاً نیویورک میں ان ٹاورز پر حملے کا حادثہ پیش آنے کے بعد یہ پلان کھل کر سامنے آ گیا ہے، وہ صرف دو برج تھے، لیکن اس کی وجہ سے دو ملک تباہ کر دیئے گئے، ایک افغانستان اور دوسرا عراق۔ لہذا ہمیں اس مفہوم کو ذہن میں رکھنا چاہئے، ہمارے دشمنوں کا ارادہ صرف یہی ہے کہ وہ اس کے ذریعہ ہمارے امور اور ہمارے ملک میں دخل اندازی کریں اور قبضہ کو مضبوط تر بنائیں۔ علماء فقہ اور علماء اسلام کو چاہئے کہ وہ اس حقیقت کا ادراک کریں اور ان پروپگنڈوں کے پیچھے نہ جائیں جنہیں امریکی، صہیونی اور برطانوی خبر رساں ایجنسیاں مسلم علاقوں میں اس طرح پھیلاتی ہیں کہ مسلمان باہمی جھگڑوں اور اندرونی

معرکہ آرائیوں میں الجھ جاتے ہیں، اور ایک دوسرے کے مقابلہ میں آ جاتے ہیں اور پھر آپس میں ہی مارکاٹ شروع کر دیتے ہیں، اور اس طرح یہی چیز بین الاقوامی دخل اندازی اور قبضہ وغلبہ کا سبب بن جاتی ہے، یہ بہت کم ہے جسے میں نے بیان کیا ہے۔ میں نے کئی ایسی رپورٹیں دیکھی ہیں بڑے امریکی مفکرین مثلاً فوکویاما اور نوم چومسکی وغیرہ کی جو امریکی فکر میں مشہور ہیں، ان لوگوں نے صراحتاً اپنے مقالوں میں یہ بات کہی ہے جو کہ امریکی اخبارات میں شائع بھی ہوئی، کہ امریکہ چاہتا ہے کہ دنیا کے کسی بھی علاقہ میں دہشت گردی کے خاتمہ کے نام پر اس کے قدم وہاں پر پڑیں، کسی مسلم ملک میں ہم مثلاً قتل وخونریزی دیکھتے ہیں، یا مثال کے طور پر مسلمانوں کے کسی دشمن کی کھلی ہوئی دخل اندازی دیکھتے ہیں جبکہ نہ ہمارے پاس قوت وطاقت ہے اور نہ ساز وسامان ہے اور نہ ہم اس دشمن سے مقابلہ کرنے کی اہلیت رکھتے ہیں، تو کیا براہ راست کوئی عالم، فقیہ یا مفتی آئے اور ان اجنبیوں کو مارنے، ان امریکیوں کو قتل کرنے، برطانیوں کے بارے میں تفتیش کرنے، اور ہر مقام پر قتل وخونریزی کرنے کا فتوی دے دے، ان سرگرمیوں کی وجہ سے جو یہ لوگ اسلامی ممالک میں کرتے ہیں، ہمیں تھوڑا دم لینا چاہئے اور توقف اختیار کرنا چاہئے۔ فتوی دینے سے پہلے فقیہ کے پاس دونوع کا فہم ضرور ہونا چاہئے جیسا کہ امام ابن القیم نے اعلام الموقعین میں فرمایا ہے: اول یہ کہ مفتی جس مسئلہ میں فتوی دے رہا ہے اس مسئلہ کی صورتحال کو سمجھتا ہو، اور دوسرے یہ کہ ان حالات کو بھی سمجھتا ہو جس میں وہ فتوی دینا چاہتا ہے۔

............امام محمد بن حسن شیبانی کی السیر الکبیر اور السیر الصغیر، اور شرح الامام سرخسی اور اسی طرح امام ابویوسف کی کتاب الخراج وغیرہ یہ سب کتابیں بہت ہی عظیم ہیں، یہ سب کتابیں فقیہ کے پیش نظر ہونی چاہئیں، اور فقیہ کو اپنے گردوپیش کی صورتحال اور سیاسی امور سے بھی کچھ نہ کچھ واقفیت ہونی چاہئے تاکہ ان کا دیا ہوا فتوی صائب اور صحیح ہو، اور اس کے نتیجہ میں قتل وجلاوطنی اور مسلمانوں کی عزت واموال کی بربادی کی صورت نہ پیدا ہو۔ اس مسئلہ میں ایک اہم

قضیہ کو ہمیں سمجھ لینا چاہئے، اور وہ یہ کہ مسلمانوں کی کمزور حکومت اپنے دشمن کا سامنا نہیں کر پاتی ہے، جیسا کہ مکہ کے مسلمانوں نے قریش سے مقابلہ آرائی نہیں کی اور نہ ان سے قتال کیا، یہاں تک کہ نبی ﷺ نے تیرہ سال کی مدت کے بعد ہجرت کی، جسے آپ ﷺ نے صبر و قناعت کے ساتھ گزارا، اور جب آپ ﷺ کے پاس زمین ہوگئی اور لشکر تیار ہوگیا تو اس وقت آپ ﷺ نے قریش سے قتال کیا، لیکن آپ ﷺ نے اس سے پہلے ان سے قتال نہیں کیا۔ علماء کہتے ہیں کہ مسلمانوں کے لئے مکی حالت منسوخ نہیں ہوئی ہے، چونکہ وہ اسباب پائے جارہے ہیں، اور وہ کمزور ہونا اور ساز و سامان اور تعداد کی قلت ہے، لہذا مسلمانوں کو فوراً ہی اپنے دشمن کے مقابلہ پر نہیں آنا چاہئے جب تک کہ وہ تیاری نہ کرلیں، طاقتور نہ ہوجائیں اور دشمن سے مقابلہ کے لئے بڑی تعداد میں لوگ جمع نہ ہوجائیں۔ اخیر میں میں آپ سب کا شکریہ ادا کرتا ہوں کہ آپ نے میری باتیں غور سے سنیں، اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہوں کہ وہ ہم سب کو اس کام کی توفیق دے جس سے وہ راضی ہو۔

✧ ✧ ✧

ادارۃ القرآن کراچی کی چند اہم اور مفید مطبوعات

أحكام القرآن ،۵ جلد الطبعة الاولى	للتهانوى
اعلاء السنن ۲۲ جزءا	ظفر احمد العثمانى
مكانة الامام ابى حنيفه بين المحدثين	قاسم عبده الحارثى
الاشباه والنظائر مع شرحه غمز عيون البصائر	لابن نجيم
التفسير و المفسرون	محمد حسين الذهبى
الجامع الصغير مع النافع الكبير	للامام محمد
شرح الطيبى على مشكاة المصابيح ۱۲ جلد	للعلامة الطيبى
العقائد الوثنيه فى الديانة النصرانيه	محمد طاير التنير
الفتاوى التتاتار خانيه ۵ مجلد	قاضى سجاد حسين
الفهرس الموضوعى لآيات القرآن الكريم	لسيد مصطفى
الديباج شرح صحيح مسلم بن الحجاج ۲ مجلد	للسيوطى
القاموس الفقهى (لغة و اصطلاحا)	لسعدى ابو جيب
القانون الدولى الاسلامى (كتاب السير من كتاب الاصل)	للامام محمد
الكوكب الدرى على الجامع الترمذى ۴ مجلد	للكنكوهى
المبسوط للسرخسى ۲۱ اجزاء مع الفهارس	للسرخسى
المحاضرات فى النصرانية	لابى زهرة
المدخل الى دراسة علم الكلام	حسن الشافعى
المصنف لابن ابى شيبه ۱۶ مجلد	لابن ابى شيبه
النكت الطريفة تد التحدث عن ردود ابن ابى شيبه على ابى حنيفه	للعلامة الكوثرى
تبييض الصحيفة بتقديم عبد الرشيد النعمانى	للسيوطى

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ: گلشن اقبال کراچی، فون: ۴۹۶۵۸۷۷

جدید فقہی تحقیقات

ڈی این اے ٹسٹ اور جنیٹک سائنس سے متعلق شرعی مسائل

[ڈی این اے ٹسٹ اور جنیٹک سائنس سے متعلق بعض اہم مسائل پر علمائے ہند کے فیصلوں، نیز تحقیقی مقالات ومناقشات کا مجموعہ، جو پندرہویں فقہی سمینار منعقدہ میسور مؤرخہ ۱۱ تا ۱۳ مارچ ۲۰۰۶ء میں پیش کئے گئے]

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ
(کراچی پاکستان)

جملہ حقوق محفوظ ہیں

مجمع الفقہ الاسلامی (الہند) — Islamic Fiqh Academy (India)

اجازت نامہ سلسلہ مطبوعات اسلامی فقہ اکیڈمی

محترمی نعیم اشرف نور، فہیم اشرف نور سلمہم اللہ تعالیٰ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

دعائے عافیت دارین اللہ تعالیٰ آپ حضرات کی دینی وعلمی خدمات کو قبول فرمائے اور دینی و دنیاوی ترقیات سے نوازیں، آمین۔ اسلامی فقہ اکیڈمی کی جملہ مطبوعات کی پاکستان میں اشاعت وطباعت وتقسیم کے لیے آپ کے ادارے "ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ" کو اجازت دی جاتی ہے، اور پاکستان میں یہ حق صرف آپ کے ادارے کو حاصل رہے گا۔ تمام پرسان احوال کو میرا اسلام پہنچادیں۔

والسلام مجاہد الاسلام قاسمی

صدر اسلامی فقہ اکیڈمی

باہتمام .... نعیم اشرف نور

ناشر .... ادارۃ القرآن گلشن اقبال

کراچی، فون: 021-34965877

اشاعت ۲۰۰۹ء

ڈسٹری بیوٹرز

☆ مکتبۃ القرآن، بنوری ٹاؤن کراچی 021-34856701

مرکز القرآن اردو بازار کراچی 021-32624608

ملنے کے پتے

☆ دار الاشاعت اردو بازار کراچی 021-32631861

☆ ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور 042-37353255

☆ بیت القرآن اردو بازار کراچی 021-32630744

☆ بیت العلوم نابھہ روڈ پرانی انارکلی لاہور 042-37352483

☆ ادارۃ المعارف دار العلوم کورنگی 021-35032020

☆ مکتبہ رحمانیہ لاہور 042-...34228

☆ مکتبہ معارف القرآن دار العلوم 021-35031565-6

☆ مکتبہ رشیدیہ سرکی روڈ کوئٹہ 2668657

☆ ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ H-8/1 اسلام آباد

مجلس ادارت

۱- مولانا مفتی محمد ظفیر الدین مفتاحی
۲- مولانا محمد برہان الدین سنبھلی
۳-مولانا بدر الحسن قاسمی
۴- مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
۵- مولانا عتیق احمد بستوی
۶- مولانا عبید اللہ اسعدی

فہرست مضامین

تحریری آراء:

☆☆☆

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ابتدائیہ

انسان کا وجود بہ ذات خود اللہ کی نشانیوں میں سے ایک عظیم نشانی ہے:

" و من آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون ، ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة و رحمة ا ن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون ، و من آياته خلق السمٰوات و الأرض و اختلاف ألسنتكم و ألوانكم ، إن في ذلك لآيات للعالمين " (سورۂ روم: ۲۰-۲۲)۔

"اور اللہ کی نشانیوں میں سے یہ بات ہے کہ اس نے تم کو مٹی سے پیدا کیا، پھر اب انسان بن کر پھیل رہے ہو، اور یہ بات بھی اس کی نشانیوں میں سے ہے کہ اس نے تمہاری ہی جنس سے تمہارا جوڑا پیدا کیا، تا کہ تم اس سے سکون حاصل کرو، اور تمہارے درمیان مودت و ہمدردی قائم کردی، بے شک اس میں غور وفکر کرنے والوں کے لئے بہت سی نشانیاں ہیں، اور اس کی نشانیوں میں سے ایک آسمان وزمین کی پیدائش اور تمہاری زبانوں اور رنگوں کا اختلاف بھی ہے، یقیناً اس میں اہل دانش کے لئے بڑی نشانیاں ہیں"۔

انسانی تخلیق میں اللہ تعالی کی جو قدرت ، حکمت ، تدبیر اور مناسبت کارفرما ہے سائنس کی ترقی کے ساتھ ساتھ اس کی نئی نئی جہتیں سامنے آرہی ہیں، ایسے ہی مظاہر قدرت میں جنیٹک سائنس سے حاصل ہونے والی معلومات بھی ہیں ، انسان کے جسم کا بے شمار خلیات سے مرکب ہونا ، ہر خلیہ پر جین کی ایک بہت بڑی تعداد کا قیام پذیر ہونا اور ان جینوں کا انسان کی مختلف صلاحیتوں اور قوتوں پر اثر انداز ہونا کارخانۂ قدرت کا ایسا اعجاز ہے کہ جس کا رمز آشنا ایک مسلمان ڈاکٹر کے بہ قول دو ہی صورتوں میں ایمان سے محروم رہ سکتا ہے، یا تو اس کے دماغ میں خلل ہو یا وہ توفیقِ خداوندی سے محروم ہو،'' و من يضلله فلا هادي له ''۔

جنیٹک سائنس جہاں خدا کی بے پناہ قدرت اور اس کی حکمت و تدبیر سے پردہ اٹھاتی ہے اور علاج کے باب میں ایک چراغ امید بن کر سامنے آئی ہے؛ کیوں کہ اندازہ کیا جاتا ہے کہ بعض لا علاج امراض اس تحقیق کی مدد سے قابل علاج ہو جائیں گے، وہیں بہت سے شرعی مسائل بھی ان تحقیقات کے پس منظر میں پیدا ہو گئے ہیں، یہ سائنس بنیادی طور پر انسان کی شناخت میں پائی جانے والی انفرادیت کو واضح کرتی ہے، ایک شخص کے جسم کے اجزاء دوسرے شخص سے خاصے ممتاز ہوتے ہیں، اور انسان کی بعض خصوصیات بھی موروثی طور پر منتقل ہوتی ہیں، اس لئے جنیٹک تحقیق سے مجرم کی شناخت میں مدد مل سکتی ہے، انسان کے نسبی رشتہ کو جانا جا سکتا ہے، بعض بیماریوں کی کافی پہلے تشخیص کی جا سکتی ہے، اس سلسلہ میں کئی فقہی سوالات اٹھتے ہیں ، اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے پندرہویں سمینار منعقدہ ۱۰ر ۱۱ر ۱۲ر مارچ ۲۰۰۶ء دار العلوم صدیقیہ میسور میں جن موضوعات کو زیر بحث لایا گیا، ان میں ایک یہ بھی تھا۔

اس موضوع پر رائے قائم کرنے کے لئے دقیق فنی واقفیت بھی مطلوب تھی، اس لئے سوالنامہ تیار کرنے سے پہلے اکیڈمی کے دفتر دہلی میں جنیٹک سائنس کے ماہرین کی ایک خصوصی نشست رکھی گئی، جس میں مسلم یونیورسٹی علی گڈھ، جامعہ ملیہ، وغیرہ سے تین ماہرین لئے گئے، رفقاء گرامی قدر حضرت مولانا عبید اللہ اسعدی، حضرت مولانا عتیق احمد بستوی اور اس حقیر کے علاوہ اکیڈمی کے شعبۂ علمی سے وابستہ کارکنان ان کے ساتھ بیٹھے، ان سے موضوع کی پوری تفصیل سنی گئی، نیز جو سوالات ان کی وضاحت سے ابھرے، ان کے بارے میں استفسار کیا گیا، پھر اس گفتگو کی روشنی میں سوالنامہ مرتب کیا گیا اور سوالنامہ جاری کرنے سے پہلے اسے ماہرین کی خدمت میں بھیجا گیا، تاکہ فنی اعتبار سے کوئی جھول نہ رہ جائے، پھر علماء اور ارباب افتاء کو سوالنامہ تو بھیجا ہی گیا، ماہرین سے اس موضوع پر تحریریں بھی مرتب کرائی گئیں اور انہیں بھی بھیجا گیا، تاکہ صورت مسئلہ کو سمجھنے میں سہولت ہو، یہ تحریریں بھی اس مجموعہ میں شریک اشاعت ہیں، اس کے علاوہ سمینار میں بھی ماہرین کو دعوت دی گئی، تاکہ وہ حاضرین کے درمیان صورت مسئلہ کی وضاحت کریں اور ان کے استفسارات کے جواب دیں، اس طرح زیر بحث سوالات سے متعلق علماء کے مقالات، جوابات اور سمینار میں ہونے والے مناقشات کی روشنی میں بہ اتفاق رائے اکیڈمی کے فیصلے ہوئے۔

یہ مجموعہ ان ہی علمی وتحقیقی کاوشوں پر مشتمل ہے، فقہی احکام پر جو کچھ لکھا گیا ہے وہ تو اس مجموعہ کی اصل روح ہے، لیکن ماہرین نے جو فنی معلومات فراہم کی ہیں وہ بھی علماء وارباب افتاء کے لئے بڑی اہم ہیں، اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائے محبان عزیزان گرامی مولانا صفدر علی ندوی ومولانا مفتی محمد سراج الدین قاسمی (رفقاء شعبۂ علمی) کو کہ ان لوگوں

نے بڑی محنت سے ان شہ پاروں کو جمع کیا، اور اس طرح اکیڈمی کا یہ علمی تحفہ ناظرین کی خدمت میں پیش ہے، یہ اور اس طرح کے جو بھی علمی کام ہو رہے ہیں ان میں علمی نگرانی کے اعتبار سے حضرت مولانا عتیق احمد بستوی (سکریٹری علمی امور) اور حضرت مولانا عبید اللہ اسعدی (سکریٹری برائے سمینار) کی توجہات وعنایات بنیاد کا درجہ رکھتی ہیں، فجزاہم اللہ خیر الجزاء، دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کاوش کو قبول فرمائے اور اسے لوگوں کے لئے نفع کا ذریعہ بنائے۔

ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم

خالد سیف اللہ رحمانی

(جنرل سکریٹری)

۲۸ر محرم الحرام ۱۴۲۸ھ

17ر فروری 2007ء

☆☆☆

پہلا باب

تمہیدی امور

اکیڈمی کا فیصلہ:

جنیٹک سائنس سے مربوط کچھ مسائل

موجودہ سائنسی ترقی نے انسانیت کو بہت سے فائدے پہنچائے ہیں، لیکن اس کے ساتھ ساتھ انسانی نقطۂ نظر سے اس میں بعض منفی پہلو بھی موجود ہیں، اسی سلسلے کی ایک کڑی جنیٹک سائنس اور DNA ٹسٹ ہے، لہذا ڈی این اے ٹسٹ اور جنیٹک سائنس کے بارے میں فقہ اکیڈمی کے سوالنامہ کے جواب میں جو علماء وفقہاء کے مقالات موصول ہوئے اور سمینار میں جو ان پر مناقشہ ہوا، ان کی روشنی میں درج ذیل تجاویز پیش کی جاتی ہیں:

۱-ڈی این اے ٹسٹ:

(DNA) ٹسٹ کے سلسلے میں سمینار نے حسب ذیل فیصلے کئے ہیں:

۱- جس بچے کا نسب شرعی اصول کے مطابق ثابت ہو اس کے بارے میں ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ اشتباہ پیدا کرنا شرعاً جائز نہیں ہے۔

۲- اگر کسی بچہ کے بارے میں چند دعوے دار ہوں اور کسی کے پاس واضح شرعی ثبوت نہ ہو تو ایسے بچے کا نسب ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ متعین کیا جاسکتا ہے۔

۳- جو جرائم موجب حد وقصاص ہیں ان کے ثبوت کے لئے منصوص طریقوں کے بجائے ڈی این اے ٹسٹ کا اعتبار نہیں ہوگا۔

۴- حدود وقصاص کے علاوہ دوسرے جرائم کی تفتیش میں ڈی این اے ٹسٹ سے مدد لی جاسکتی ہے اور قاضی ضرورت محسوس کرے تو اس پر مجبور بھی کرسکتا ہے۔

۲-جنیٹک ٹسٹ:

۱- اگر جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ ثابت ہوجائے کہ رحم مادر میں پرورش پانے والا بچہ ایسا ناقص العقل اور ناقص الاعضاء ہے جو ناقابل علاج ہے اور پیدائش کے بعد اس کی زندگی ایک بوجھ اور اس کے اور گھر والوں کے لئے تکلیف دہ رہے گی، تو ایسی صورت میں حمل پر ایک سوبیس دن گذرنے سے پہلے پہلے والدین کے لئے اس کا اسقاط جائز ہے۔

۲- اگر جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ کسی شخص کی اگلی نسل میں پیدائشی نقائص کے امکانات ہیں، تو اس اندیشہ کے پیش نظر سلسلہ تولید کو روکنا قطعاً ناجائز ہے۔

۳- اگر جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ کسی شخص کے بارے میں یہ اندیشہ ہو کہ وہ آئندہ جنون یا کسی ایسے مرض میں مبتلا ہوسکتا ہے جو شرعاً فسخ نکاح کا سبب ہے تو فسخ نکاح کے لئے محض یہ ٹسٹ کافی نہیں ہوگا۔

۴- علاج کی غرض سے امراض کی شناخت اور تحقیق کے لئے جنیٹک ٹسٹ کرانا اور اس سے فائدہ اٹھانا جائز ہے۔

۳-اسٹیم خلیے:

اسٹیم خلیوں سے متعلق سمینار نے یہ محسوس کیا کہ اس بابت مزید معلومات اور غور و تحقیق کی ضرورت ہے۔

☆☆☆

سوالنامہ:

جنیٹک سائنس سے مربوط کچھ مسائل

اللہ تعالیٰ اس کائنات کے خالق بھی ہیں اور رب بھی، اور نہ صرف اس وسیع وعریض کائنات کا منصوبہ بند طور پر مسلسل چلتے رہنا اس کی شان ربوبیت کا مظہر ہے، بلکہ سر کے بال سے لے کر پاؤں کے ناخن تک خود انسان کا پورا وجود اور اس کے جسم میں چھپا ہوا ایک ایک قطرۂ خون اور ایک ایک ذرہ گوشت و پوست بھی خدا کی قدرت اور اس کی ربوبیت کا نشان ہے، اسی لیے کہا گیا ہے: "من عرف نفسه فقد عرف ربه"، چنانچہ جوں جوں وقت گزرتا جاتا ہے، خدا کی نشانیوں سے پردہ اٹھتا جاتا ہے اور قدرت الٰہی کی ایسی ایسی شہادتیں سامنے آتی جاتی ہیں کہ عقل سلیم کے لئے خدا کی ذات پر ایمان لانے اور اس کی ہستی کے سامنے سربسجود ہونے کے سوا چارہ نہیں رہتا، اور نہ معلوم قدرت کی کیا کیا نشانیاں ہیں جو آئندہ نگاہوں کے سامنے آئیں گی۔

ان ہی انکشافات میں ایک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جیسے انسان کی صورتوں اور ظاہری خط وخال میں ہر ایک کی اپنی شناخت رکھی ہے، اور رنگ وروپ، جسمانی ساخت، آواز اور مختلف پہلوؤں سے ہر انسان دوسرے سے ممتاز ہوتا ہے، اور اپنے اس امتیاز کی وجہ سے پہچانا جاتا ہے، اسی طرح انسانی جسم جن خلیات سے مرکب ہے، وہ بھی اپنی شناخت اور پہچان رکھتے ہیں اور کچھ خصوصیات اور تشخصات کے حامل ہیں جو موروثی طور پر منتقل بھی ہوا کرتے ہیں، علم وتحقیق کے اس پہلو سے "جنیٹک سائنس" بحث کرتی ہے اور اس وقت اس شعبہ پر خاصی توجہ دی جارہی ہے، اس لئے کہ اس کے ذریعہ بہت سی ناقابل علاج سمجھی جانے والی بیماریوں کا علاج بھی دریافت ہوسکتا ہے۔

اسی پس منظر میں ڈی این اے، جنیٹک ٹسٹ اور اسٹیم سیل سے متعلق کچھ سوالات آپ کی خدمت میں پیش ہیں، مسئلہ کی نوعیت کو سمجھنے کے لئے اس شعبہ سے متعلق مختلف ماہرین کی طرف سے چند تحریریں مرتب کرائی گئی ہیں، جو اس سوالنامہ کے ساتھ ارسال ہیں، تاکہ آپ ان کا بغور مطالعہ کر کے احکام شرعیہ کی وضاحت کر سکیں، سوالات حسب ذیل ہیں:

ڈی این اے ٹسٹ:

۱- اگر ایک بچہ کے سلسلہ میں کئی شخص دعویدار ہوں کہ یہ میرا لڑکا ہے، تو سائنس دانوں کے خیال کے مطابق بچہ اور ان دعویداروں کا ڈی این اے ٹسٹ کر کے یہ بات معلوم کی جا سکتی ہے کہ حقیقی معنوں میں اس کے والدین کون ہیں؟ ایسے اختلاف کو حل کرنے کے لئے کیا ڈی این اے ٹسٹ کرایا جا سکتا ہے اور شرعاً کس حد تک اس کا اعتبار کیا جائے گا؟

۲- آج کل قاتل کی شناخت کے لئے بھی ڈی این اے ٹسٹ کرایا جاتا ہے، اگر جائے قتل کے پاس قاتل کی کوئی چیز مل جائے، جیسے بال یا خون وغیرہ، تو اس کے ٹسٹ سے قاتل کی شناخت کی جاتی ہے، لیکن یہ تکنیک ابھی اس درجۂ کمال تک نہیں پہنچی ہے کہ معلوم ہو سکے کہ جو فارنسک نمونہ (Forensic Sample) جائے واردات سے اٹھایا گیا تھا، وہ اسی ملزم کا ہے۔ کیا ایسی صورت میں ڈی این اے ٹسٹ کی بنیاد پر کسی کو قاتل قرار دینا درست ہوگا؟

۳- (الف) ڈی این اے کے ذریعہ زانی کی بھی شناخت کی جاتی ہے، اور اگر اس عورت کے جسم کے مادۂ منویہ کا نمونہ حاصل کر لیا جائے، تو زانی کی شناخت ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ بہ آسانی کی جا سکتی ہے، زنا کے ثبوت میں اس ٹسٹ کی شرعی حیثیت کیا ہوگی؟

(ب) بعض کیس اجتماعی آبروریزی کے بھی ہوتے ہیں، ایسی صورت میں ڈی این اے ٹسٹ

بذات خود کمزور مانا جاتا ہے، کیونکہ اس ٹسٹ میں ملے جلے سگنل کسی تیسرے شخص کی غلط نشاندہی بھی کر سکتے ہیں، ایسی صورت میں ٹسٹ کا کیا حکم ہوگا؟

۴- اگر کسی جرم میں ایک سے زیادہ اشخاص ملوث ہوں، الزام کی بناپر بعض ملزمین کا ڈی این اے ٹسٹ کرایا گیا، لیکن بعض ملزمین ٹسٹ کرانے کو تیار نہیں ہیں، تو کیا قاضی انہیں ڈی این اے ٹسٹ پر مجبور کرسکتا ہے؟

جنیٹک ٹسٹ:

۱- نکاح سے پہلے مرد وعورت کا ایک دوسرے کا جنیٹک ٹسٹ کرانا تاکہ معلوم ہوجائے کہ دوسرا فریق کسی موروثی بیماری میں تو مبتلا نہیں ہے، یا ایسا تو نہیں ہے کہ وہ قوت تولید سے محروم ہے، درست ہے؟

۲- اگر سائنسی طور پر ثابت ہوجائے کہ رحم مادر میں پرورش پانے والا بچہ ناقص العقل اور ناقص الاعضاء ہوگا تو کیا اس کا اسقاط کرایا جاسکتا ہے؟ یہ اس لئے اہم ہے کہ جنیٹک ٹسٹ سے یہ بات تین ماہ سے پہلے معلوم ہوسکتی ہے، جبکہ الٹرا ساؤنڈ سے تین ماہ کے جنین کا جسمانی نقص معلوم نہیں کیا جاسکتا۔

۳- سائنسدانوں کی رائے کے مطابق جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ یہ بات معلوم کی جاسکتی ہے، کہ اس کی اگلی نسل میں پیدائشی نقائص کے کیا امکانات ہیں، کیا اس مقصد کے لئے ٹسٹ کرانے اور سلسلۂ تولید کو روک دینے کی گنجائش ہوگی؟

۴- چار ماہ سے پہلے یا اس کے بعد جنین کی خلقی کمزوریوں کو جاننے کے لئے کیا جنیٹک ٹسٹ کرانے کی گنجائش ہے؟

۵- سائنسدانوں کا خیال ہے کہ جنیٹک ٹسٹ سے یہ بات بھی جانی جاسکتی ہے کہ وہ شخص دماغی طور پر متوازن ہے یا نہیں؟ اور اگر غیر متوازن ہے تو کس حد تک ہے؟ تو کیا

جنون کے سلسلہ میں اس ٹسٹ رپورٹ پر فسخ نکاح کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے؟

اسٹیم خلیے:

۱- جینی اسٹیم سیل (Embryonic Stem Cells) کے بارے میں سائنس دانوں کا خیال ہے کہ وہ مکمل انسان بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، اور اپنے محدود دائرہ میں آکسیجن بھی حاصل کرتا ہے، کیا اسے ذی روح مانا جائے گا؟ اور وہ ایک زندہ وجود کی طرح قابل احترام ہوگا؟

۲- سائنسی تحقیق کے مطابق اسٹیم سیل کے ذریعہ پورا عضو بنایا جا سکتا ہے، کیا رحم مادر میں پرورش پانے والے یا اسقاط شدہ جنین سے اسٹیم سیلس لے کر کوئی عضو بنایا جا سکتا ہے؟ تاکہ اسے علاج کے مقصد کے لئے استعمال کیا جائے۔

۳- انسان کا اسٹیم سیل کسی حیوان میں ڈال کر حیوانی جسم میں مطلوبہ عضو کو تیار کیا جا سکتا ہے، کیا ایسے عضو کی انسانی جسم میں پیوندکاری کی جا سکتی ہے؟ اور کیا عضو کی تیاری کے سلسلہ میں حلال وحرام جانور کے درمیان کوئی فرق بھی ہوگا؟

۴- اسٹیم سیل کے حاصل کرنے کا ایک اہم ذریعہ نافہ آنول نال بھی ہے، اگر اس نال کے خون سے سیلس لے لئے جائیں اور ان کو مستقبل کے لئے محفوظ کر دیا جائے تو کسی نازک موقع پر وہ اس کے کام آ سکتا ہے، عام طور پر جب یہ نال کاٹی جاتی ہے، تو اس میں موجود خون کو نومولود کے جسم میں پہنچا دیا جاتا ہے، اور نال باندھ دی جاتی ہے، اگر سیلس حاصل کرنا ہو تو نال کے حصہ میں جو خون ہے، اسے باہر نکال لیا جائے گا۔ کیا یہ صورت درست ہوگی؟ اس خون کے لے لینے کی وجہ سے کسی مرض یا خطرہ کا امکان ایک فیصد سے بھی کم ہے، لیکن بہر حال اس طرح نومولود اس خون سے محروم ہو جاتا ہے، حالانکہ نومولود کے جسم میں خون کی مقدار کم ہوتی ہے، اور اس لحاظ سے اس خون

کی بھی اس کے لئے اہمیت ہے۔

۵- جنینی اسٹیم سیل یوں تو بالغوں سے بھی حاصل کیا جاسکتا ہے، لیکن اس کی نشو ونما میں دشواریاں ہیں، اس پس منظر میں ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ حمل کے استقرار اور اس کی ابتدائی نشو ونما کے جدید طریقہ کو اختیار کرنے کی صورت میں اگر میاں بیوی کی اجازت سے سیلس حاصل کر لیے جائیں، اور ان کو انسانی عضو تیار کرنے میں استعمال کیا جائے تو کیا ایسا کرنا جائز ہوگا؟— واضح ہو کہ ٹسٹ ٹیوب بے بی تکنیک میں میاں بیوی کا نطفہ تو استعمال کیا ہی جاتا ہے، لیکن کبھی اجنبی نطفہ کا بھی استعمال ہوتا ہے۔

☆☆☆

تلخیص:

محمد ہشام الحق ندوی

''جنیٹک سائنس اور اس سے متعلق بعض نئے مسائل'' کے موضوع پر اکیڈمی کی طرف سے مرتب کردہ ایک جامع سوال نامہ موضوع سے متعلق بعض تعارفی اور توضیحی مضامین کے ساتھ ملک کے مختلف علماء کرام کی خدمت میں پیش کیا گیا تھا۔ اس کے جواب میں اکیڈمی کو انیس (۱۹) علماء کرام کے مقالات موصول ہوئے۔ ان تحریروں میں مذکورہ موضوع کے تین محاور یعنی ڈی این اے ٹسٹ، جنیٹک سائنس اور اسٹیم خلیے سے متعلق شرعی اور فقہی موقف کی وضاحت کی گئی ہے۔ سطور ذیل میں سوال نامہ میں درج سوالات کی ترتیب کے مطابق ان مقالات کی تلخیص پیش کی جارہی ہے۔

محوراول- ڈی این اے ٹسٹ

۱- اگر ایک بچہ کے سلسلہ میں کئی اشخاص دعویدار ہوں کہ یہ لڑکا میرا ہے، تو سائنس دانوں کے خیال کے مطابق بچہ اور ان دعویداروں کا ڈی این اے ٹسٹ کر کے یہ بات معلوم کی جاسکتی ہے کہ حقیقی معنوں میں اس کے والدین کون ہیں؟ ایسے اختلاف کو حل کرنے کے لئے کیا ڈی این اے ٹسٹ کرایا جاسکتا ہے؟ اور شرعاً کس حد تک اس کا اعتبار کیا جائے گا؟

مفتی محبوب علی وجیہی اور مولانا برہان الدین سنبھلی کو چھوڑ کر بقیہ تمام علماء نے اس

استفسار کا جواب اثبات میں دیا ہے۔ (دیکھئے: مقالہ مولانا فاخر میاں فرنگی محلی، مولانا ابوالعاص وحیدی، قاضی عبدالجلیل قاسمی، مولانا سلطان احمد اصلاحی وغیرہ)

بیش تر مقالہ نگار حضرات نے ثبوت نسب کے اصل ذرائع مثلاً فراش، شہادت اور بعض ائمہ کے بقول قیافہ اور قرعہ کے نہ پائے جانے کی صورت میں ایسے ٹسٹ کو قیافہ پر قیاس کرتے ہوئے بلکہ اس سے زیادہ قوی دلیل قرار دیتے ہوئے معتبر قرار دیا ہے۔

مولانا اختر امام عادل، مفتی جمیل احمد نذیری، قاضی عبدالجلیل قاسمی، مفتی ثناء الہدیٰ قاسمی اور ڈاکٹر ظفر الاسلام قاسمی نے اسے ایک قطعی قرینہ کی حیثیت سے تسلیم کیا ہے۔ مولانا شوکت ثناء قاسمی نے ایسے ٹسٹ کو شہادت کے قائم مقام قرار دیا ہے، جب کہ مولانا سلطان احمد اصلاحی نے اسے دلائل وشواہد کی روشنی میں قاضی یا جج کی صواب دید پر یا ظن غالب کی بنیاد پر کئے گئے فیصلہ کے مثل قرار دیا ہے۔ ڈاکٹر ظفر الاسلام کے نزدیک ایسے ٹسٹ کا اعتبار اس لئے ضروری ہے تا کہ سماج کو انتشار اور لاقانونیت سے بچایا جاسکے۔

مفتی محبوب علی وجیہی نے قیافہ کے بارے میں حنفیہ اور شافعیہ کی اختلافی آراء نقل کر کے ان پر اس مسئلہ کی تخریج کی ہے۔ ان کی تخریج کے مطابق امام شافعی کے نزدیک اسے جائز اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک ناجائز قرار دیا جائے گا۔ مولانا برہان الدین سنبھلی نے ایسے ٹسٹ کو شرعاً لغو بتایا ہے۔ مولانا اختر امام عادل، مولانا رحمت اللہ ندوی اور مفتی ثناء الہدیٰ قاسمی نے ثبوت نسب کے مسئلہ کو احتیاط کا متقاضی معاملہ قرار دیتے ہوئے ڈی این اے ٹسٹ کے جواز کو بعض قیود اور شرائط کے ساتھ مشروط کیا ہے مثلاً یہ کہ جانچ کرنے والے مسلمان، عادل، ماہر فن اور ایک سے زائد ہوں، البتہ مولانا اختر امام عادل نے اس جانچ کے لئے اسلام اور عدالت کی شرائط پر بحث کرتے ہوئے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ غیر مسلم ممالک میں ان دونوں شرطوں کو نظر انداز کر دینے میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ اول تو غیر مسلم ممالک میں ان کی رعایت مشکل ہے، دوم یہ کہ یہ شرائط

فقہاء اسلام کے نزدیک متفق علیہ نہیں ہیں (دیکھئے: الموسوعة الفقہیة الکویتیة ۲۴/ ۹۸، تبصرة الحکام ۲/ ۱۰۸، مقالہ مولانا اختر امام عادل) اور سوم یہ کہ یہ جانچ کسی مخصوص شخص کے مشاہدہ پر موقوف نہیں ہے بلکہ یہ تمام کارروائیاں مشین سے انجام پاتی ہیں۔ ان وجوہ سے ان کے نزدیک اس معاملہ میں کسی بھی باخبر شخص کی رپورٹ پر اعتماد کیا جاسکتا ہے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی اور مفتی ثناء الہدیٰ قاسمی نے اس جانچ پر مرتب ہونے والے ان حقوق وفرائض کا بھی ذکر کیا ہے جو والدین اور اولاد کے باہمی تعلق کے حوالہ سے ایک دوسرے پر عائد ہوتے ہیں۔

ڈاکٹر ظفر الاسلام، مولانا اختر امام عادل اور مولانا رحمت اللہ ندوی نے دیگران حالات کا بھی تفصیلی ذکر کیا ہے جن میں یہ ٹسٹ معتبر ہوگا مثلاً ہسپتال میں پیدا ہونے والے بچوں کے گڈمڈ ہوجانے یا جنگ اور حادثات میں بچوں کے مخلوط ہوجانے کی صورتیں وغیرہ۔

۲- آج کل قاتل کی شناخت کے لئے بھی ڈی این اے ٹسٹ کرایا جاتا ہے۔ اگر جائے قتل کے پاس قاتل کی کوئی چیز مل جائے جیسے بال یا خون وغیرہ تو اس کے ٹسٹ سے قاتل کی شناخت کی جاتی ہے، لیکن یہ تکنیک ابھی اس درجہ کمال تک نہیں پہنچی ہے کہ معلوم ہوسکے کہ جو فارنسک نمونہ (Forensic Sample) جائے واردات سے اٹھایا گیا تھا وہ اسی ملزم کا ہے، کیا ایسی صورت میں ڈی این اے ٹسٹ کی بنیاد پر کسی کو قاتل قرار دینا درست ہوگا؟

تقریباً تمام مقالہ نگار حضرات کے نزدیک مذکورہ ٹسٹ قاتل کی شناخت کے باب میں شرعاً غیر مؤثر ہوگا۔ اکثر مقالہ نگار حضرات نے اس کی دلیل میں وہ احادیث نقل کی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ شبہات کی بنیاد پر حدود ساقط اور کالعدم ہوجاتی ہیں (دیکھئے: سنن ابی داؤد،

سنن نسائی، المغنی ۱۰/ ۱۹۴، الموسوعۃ الفقہیۃ الکویتیہ ۱۴/ ۲۵، المحلی لابن حزم ۱۱/ ۱۵۳، بحوالہ إعلاء السنن ۱۱/ ۵۲۳ - ۵۲۴، مقالہ ڈاکٹر ظفر الاسلام، مشکاۃ المصابیح ۲/ ۲۱۱، مقالہ مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا ابو العاص وحیدی، مفتی جمیل احمد نذیری، تلخیص الحبیر ۴/ ۵۶، مقالہ مولانا اسرار الحق سبیلی وغیرہ)

مولانا ابوسفیان مفتاحی کی رائے یہ ہے کہ اگر اس بات کا ظن غالب ہو کہ جائے واردات سے اٹھائی گئی چیزیں قاتل کی ہیں تو اس ٹسٹ کا اعتبار ہوگا، کیونکہ ان کے بقول اس میں قتل کا سد باب ہے جو ایک شرعی مصلحت ہے۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا اختر امام عادل اور مولانا محی الدین غازی کے نزدیک ایسی جانچ رپورٹ کو جرم کی شناخت کے دیگر ذرائع کے ساتھ ساتھ ایک تکمیلی اور معاون ذریعہ کے طور پر استعمال کیا جاسکتا ہے۔

مولانا رحمت اللہ ندوی، مولانا اختر امام عادل، مفتی عبدالرحیم قاسمی اور مولانا نعیم اختر قاسمی کا خیال ہے کہ اس ٹسٹ کی بنیاد پر حدود وقصاص کے ماسوا دیگر تعزیری سزائیں نافذ کی جاسکتی ہیں۔

۳-الف: ڈی این اے کے ذریعہ زانی کی بھی شناخت کی جاتی ہے اور اگر عورت کے جسم کے مادۂ منویہ کا نمونہ حاصل کرلیا جائے تو زانی کی شناخت ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ بہ آسانی کی جاسکتی ہے۔ زنا کے ثبوت میں اس ٹسٹ کی شرعی حیثیت کیا ہوگی؟

بیش تر مقالہ نگار حضرات کے نزدیک زنا کے ثبوت میں ڈی این اے ٹسٹ شرعاً غیر معتبر ہے، کیونکہ ان کے بقول ثبوت زنا کے لئے چار عینی گواہوں کی شہادت یا ملزم کا اقرار منصوص مسئلہ ہے جس سے انحراف نہیں کیا جاسکتا۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی کے نزدیک ایسے ٹسٹ سے زانی کی شناخت کی جاسکتی ہے اور یہ شرعاً معتبر ہوگا۔

مولانا ابوسفیان مفتاحی کی رائے ہے کہ اگر اس ٹسٹ سے ثبوت زنا کا ظن غالب ہو جائے تو زنا کے سد باب کی خاطر یہ ٹسٹ معتبر ہوگا۔ مولانا اختر امام عادل، ڈاکٹر ظفر الاسلام، مولانا تنظیم عالم قاسمی اور مفتی ثناء الہدیٰ قاسمی کے نزدیک یہ ٹسٹ بجائے خود فیصلہ کن نہیں البتہ یہ ثبوت زنا کے لئے مؤید ہوسکتا ہے۔

۳-ب: بعض کیس اجتماعی آبروریزی کے بھی ہوتے ہیں، ایسی صورت میں ڈی این اے ٹسٹ بذات خود کمزور مانا جاتا ہے، کیونکہ اس ٹسٹ میں ملے جلے سگنل کسی تیسرے شخص کی غلط نشان دہی بھی کر سکتے ہیں۔ ایسی صورت میں اس ٹسٹ کا حکم کیا ہوگا؟

تقریباً تمام مقالہ نگار حضرات کے نزدیک اس صورت میں بھی ڈی این اے ٹسٹ شرعاً غیر معتبر ہوگا۔ (دیکھئے: مقالہ مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا اختر امام عادل، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مفتی ثناء الہدیٰ قاسمی، مولانا اسرار الحق سبیلی وغیرہ)

مولانا سلطان احمد اصلاحی کی رائے یہ ہے کہ اس ٹسٹ سے جہاں تک ممکن ہو، تحقیق وتفتیش میں مدد لی جائے البتہ اگر ملے جلے سگنل کی نشان دہی کا اندیشہ ہو تو اس کا ازالہ تفتیش کے دیگر ذرائع کا استعمال کر کے کیا جائے۔

مولانا محی الدین غازی کے نزدیک ایسے ٹسٹ کی حیثیت تفتیش میں مددگار ایک قرینہ کی ہے۔

۴- اگر کسی جرم میں ایک سے زیادہ اشخاص ملوث ہوں اور الزام کی بنیاد پر بعض ملزمین کا ڈی این اے ٹسٹ کرایا جائے لیکن بعض ملزمین ٹسٹ کرانے کے لئے تیار نہ ہوں تو کیا قاضی انہیں ڈی این اے ٹسٹ کرانے پر مجبور کر سکتا ہے؟

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات کی آراء مختلف ہیں۔ بعض مقالہ نگاروں کی

رائے ہے کہ چونکہ قاضی ازروئے شرع قیام عدل کا مکلف ہے، اس لئے وہ بقیہ ملزمین کو بھی ڈی این اے ٹسٹ کرانے پر مجبور کرسکتا ہے۔ (دیکھئے: مقالہ مولانا سلطان احمد اصلاحی، ڈاکٹر ظفر الاسلام، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا اختر امام عادل، مولانا محی الدین غازی فلاحی، مولانا اسرارالحق سبیلی وغیرہ)

جبکہ بعض دیگر حضرات کی رائے ہے کہ چونکہ قاضی کے فیصلے کی بنیاد شرعی شہادت پر ہوتی ہے جو ایک قطعی چیز ہے اور ڈی این اے ٹسٹ ایک ظنی امر ہے اس لئے قاضی دیگر ملزمین کو ڈی این اے ٹسٹ کرانے پر مجبور نہیں کرسکتا ہے۔ (دیکھئے: مقالہ مفتی جمیل احمد نذیری، مفتی محبوب علی وجیہی، مفتی عبدالرحیم قاسمی، مولانا فاخر میاں فرنگی محلی، مولانا عبدالودود)

ڈاکٹر ظفر الاسلام اور مولانا اسرارالحق سبیلی نے اس ضمن میں قاضی کے منصب اور فصل خصومات کے باب میں اس کے وسیع اختیارات پر بھی روشنی ڈالی ہے۔

مولانا ابوالعاص وحیدی کا خیال ہے کہ قاضی ایسی صورت میں ملزمین کو ڈی این اے ٹسٹ کرانے پر مجبور تو کرسکتا ہے مگر اس سے پہلے جرم کی نوعیت اور مذکورہ ٹسٹ میں پائے جانے والے شکوک وشبہات کا جائزہ لے لینا ضروری ہے تاکہ ان کا فائدہ ملزمین کو پہنچے۔

محور دوم-جنیٹک ٹسٹ

۱- نکاح سے پہلے مرد وعورت کا ایک دوسرے کا جنیٹک ٹسٹ کرانا تا کہ معلوم ہو جائے کہ دوسرا فریق کسی موروثی بیماری میں تو مبتلا نہیں ہے، یا ایسا تو نہیں ہے کہ وہ قوت تولید سے محروم ہے، درست ہے؟

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات کے درمیان اختلاف رائے واقع ہوا ہے، چنانچہ مندرجہ ذیل حضرات کے نزدیک اگر زوجین رشتۂ ازدواج کے استحکام کے پیش نظر اپنی مرضی سے یہ ٹسٹ کرانا چاہیں تو انہیں اس کی اجازت ہے:

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی، قاضی عبد الجلیل قاسمی، ڈاکٹر ظفر الاسلام، مفتی ثناء الہدی قاسمی، مولانا اختر امام عادل، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا فاخر میاں فرنگی محلی، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا ابو العاص وحیدی، مفتی عبد الرحیم قاسمی، مولانا تنظیم عالم قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا نعیم اختر قاسمی۔

جب کہ مندرجہ ذیل حضرات اسے بے پناہ مفاسد کا دروازہ کھولنے کے مترادف قرار دیتے ہوئے ناجائز ٹھہراتے ہیں:

مفتی جمیل احمد نذیری، مولانا رحمت اللہ ندوی، مولانا شوکت ثناء قاسمی۔ (مولانا محی الدین غازی کا رجحان بھی اسی طرف ہے)

مولانا سلطان احمد اصلاحی اور مولانا عبد الودود نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ جس معاشرہ میں اس طرح کا ٹسٹ معروف ومروج ہو اور اس سے زوجین کی زندگی پر کوئی منفی اثر نہ پڑتا ہو وہاں یہ درست ہے۔ مولانا عبد الودود کے بقول اس کا فائدہ زوجین ہی کو پہنچے گا۔

جواز کے قائلین میں سے مولانا اسرار الحق سبیلی اور مولانا نعیم اختر قاسمی نے حصول اولاد کو نکاح کا اولین مقصد بتاتے ہوئے نکاح سے پہلے ایسے کسی ٹسٹ کو ایک ضرورت قرار دیا ہے۔ مولانا اسرار الحق سبیلی نے حدیث: "تزوجوا الودود الولود، فا‏ٕني مكاثر بكم الأمم" (ابوداؤد، بحوالہ مشکاۃ ۲؍ ۲۶۷) سے استدلال کیا ہے۔

مولانا نعیم اختر قاسمی نے متعدی امراض کی بناء پر زوجین کے درمیان تفریق کے سلسلہ میں شریعت کی طرف سے دی گئی اجازت کو اپنا مستدل بنایا ہے۔

مفتی جمیل احمد نذیری اور مولانا شوکت ثناء قاسمی نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اگر نکاح سے پہلے متوقع بیماری کی خاطر زوجین کے اس طرح کے جنیٹک ٹسٹ کو جائز قرار دیا گیا تو اس بات کا قوی اندیشہ ہے کہ بہت سے مرد اور عورتیں تجرد کی زندگی گزارنے اور سنت نکاح سے محروم ہونے پر مجبور ہو جائیں۔ جہاں تک ایسی صورت میں قوت تولید سے محرومی کو مذکورہ ٹسٹ کے جواز کے لئے بنیاد بنانے اور اس کی بناء پر نکاح سے دور رہنے کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں مفتی ثناء الہدیٰ قاسمی اور مولانا شوکت ثناء قاسمی لکھتے ہیں کہ یہ ایک بیماری ہے جس کا علاج ممکن ہے۔ مولانا شوکت ثناء قاسمی نے اس سلسلے میں حدیث: "ا‏ٕن الله لم ينزل داء اً ا‏ٕلا أنزل له شفاءً" (بخاری مع الفتح ۱۰؍ ۱۳۵) سے استدلال کیا ہے۔

جب کہ مفتی ثناء الہدیٰ قاسمی نے اسے عام تجربہ سے ثابت شدہ امر قرار دیا ہے۔

جواز کے قائلین میں سے مولانا اختر امام عادل نے نکاح سے قبل مخطوبہ کو دیکھنے کی شرعی اجازت سے استدلال کیا ہے۔ اس کا رد کرتے ہوئے مفتی ثناء الہدیٰ قاسمی نے لکھا ہے کہ شریعت نے نکاح سے قبل مخطوبہ کو صرف دیکھنے کی اجازت دی ہے اور اس کی حدود بھی متعین کر دی ہیں، جنیٹک ٹسٹ کا مرحلہ اس سے بہت آگے کا ہے، کیونکہ ان کے بقول اس سے پوشیدہ جنسی صلاحیتوں کا علم ہوتا ہے جو نکاح سے متعلق تحقیق کے دائرہ سے خارج ہے، لہٰذا ان میں سے ایک

کو دوسرے پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

۲- اگر سائنسی طور پر ثابت ہو جائے کہ رحم مادر میں پرورش پانے والا بچہ ناقص العقل اور ناقص الاعضاء ہوگا تو کیا اس کا اسقاط کرایا جا سکتا ہے؟ یہ اس لئے اہم ہے کہ جنیٹک ٹسٹ سے یہ بات تین ماہ سے پہلے معلوم ہوسکتی ہے، جب کہ الٹرا ساؤنڈ سے تین ماہ کے جنین کا جسمانی نقص معلوم نہیں کیا جا سکتا۔

اس صورت میں مندرجہ ذیل حضرات کے نزدیک تین ماہ سے قبل اسقاط حمل کرایا جا سکتا ہے:

مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا فاخر میاں فرنگی محلی، مفتی ثناء الہدی قاسمی۔

جب کہ مندرجہ ذیل حضرات کے نزدیک ایسی صورت میں چار ماہ سے قبل تک اسقاط کرایا جا سکتا ہے:

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی، مولانا اختر امام عادل، مولانا نعیم اختر قاسمی، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا تنظیم عالم قاسمی، مولانا شوکت ثناء قاسمی، مفتی عبد الرحیم قاسمی، مولانا عبد الودود (مفتی محبوب علی وجیہی کا رجحان بھی اسی طرف ہے)۔

اس کے برعکس قاضی عبد الجلیل قاسمی، مولانا ابو العاص وحیدی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مفتی جمیل احمد نذیری اور مولانا رحمت اللہ ندوی ایسی صورت میں اسقاط کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔

مجوزین میں سے مولانا اختر امام عادل کا استدلال یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک اسقاط کو جائز کرنے والے اعذار میں ولد سوء کا اندیشہ بھی شامل ہے۔ مولانا نعیم اختر قاسمی کی دلیل یہ ہے کہ جب دودھ پیتے بچہ کی رعایت میں اسقاط کی اجازت ہوسکتی ہے تو یہ اجازت اس جنین کی رعایت میں بدرجہ اولی دی جا سکتی ہے جس میں ابھی جان بھی نہ پڑی ہو۔

مفتی عبد الرحیم قاسمی نے اسقاط کے جواز کے لئے والدین کے مطالبہ کو ضروری قرار

دیا ہے۔

مانعین میں سے مولانا ابوالعاص وحیدی نے اسے قتل نفس قرار دیتے ہوئے آیت: "وإذا الموؤدة سئلت" سے استدلال کیا ہے اور قاضی عبدالجلیل قاسمی جواز کے قول کا رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اگر محض اس امکان کی بنا پر کہ بچہ ناقص العقل ہوگا، اسقاط کی اجازت دے دی جائے تو کوئی عورت پیدا ہی نہ ہوگی، کیونکہ حدیث میں عورتوں کو ناقص العقل قرار دیا گیا ہے۔

۳- سائنس دانوں کی رائے کے مطابق جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ یہ بات معلوم کی جاسکتی ہے کہ اس کی اگلی نسل میں پیدائشی نقائص کے کیا امکانات ہیں؟ کیا اس مقصد کے لئے ٹسٹ کرانے اور سلسلۂ تولید کو روک دینے کی گنجائش ہوگی؟

مقالہ نگار حضرات کی اکثریت نے اس صورت میں سلسلۂ تولید کے روک دینے کو ناجائز عمل قرار دیا ہے۔ (دیکھئے: مقالہ مولانا فاخر میاں فرنگی محلی، مولانا ابوالعاص وحیدی، ڈاکٹر ظفر الاسلام، مفتی جمیل احمد نذیری، قاضی عبدالجلیل قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا رحمت اللہ ندوی وغیرہ)

مولانا ابوالعاص وحیدی، ڈاکٹر ظفر الاسلام، مولانا ابوسفیان مفتاحی اور مولانا رحمت اللہ ندوی نے اسے نکاح کے ایک عظیم مقصد یعنی نسل انسانی کی افزائش کے منافی بتایا ہے۔ ڈاکٹر ظفر الاسلام اور مولانا ابوسفیان مفتاحی نے اس سلسلے میں حدیث: "تزوجوا الودود الولود، فإني مكاثر بكم الأمم (ابوداود، نسائی) سے استدلال کیا ہے۔

اس کے برخلاف مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا تنظیم عالم قاسمی، مفتی عبدالرحیم قاسمی اور مولانا اختر امام عادل نے سوال میں درج ٹسٹ کی رپورٹ کی بنیاد پر تولیدی سلسلہ کو روک دینے کو جائز قرار دیا ہے۔ مولانا تنظیم عالم قاسمی نے اپنی رائے کی تائید میں فقہاء کی ذکر کردہ وہ نظیر پیش کی ہے جس میں فساد ماحول کے نتیجہ میں اولاد کے بگڑ جانے کے اندیشہ کے پیش نظر عزل

کی اجازت دی گئی ہے۔

۴- چار ماہ سے پہلے یا اس کے بعد جنین کی خلقی کمزوریوں کو جاننے کے لئے کیا جنیٹک ٹسٹ کرانے کی گنجائش ہے؟

بیش تر مقالہ نگار حضرات کے نزدیک صورت مسئولہ میں ٹسٹ کی شرعاً گنجائش ہے، کیونکہ اس کا مقصد علاج ہے۔ اگر علاج کے علاوہ کوئی اور مقصد ہو تو یہ جائز نہیں ہے۔ (دیکھئے: مقالہ مولانا اختر امام عادل، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا رحمت اللہ ندوی، مفتی محبوب علی وجیہی، مفتی عبدالرحیم قاسمی، قاضی عبدالجلیل قاسمی، مفتی ثناء الہدیٰ قاسمی وغیرہ)

جب کہ مفتی جمیل احمد نذیری اور مولانا ابوالعاص وحیدی کے نزدیک یہ ایک غیر ضروری عمل ہے جس کی اجازت نہیں دی جانی چاہئے۔ مولانا ابوالعاص وحیدی کے بقول اس سے ایمان باللہ اور عقیدۂ تقدیر متاثر ہوتا ہے۔

۵- سائنس دانوں کا خیال ہے کہ جنیٹک ٹسٹ سے یہ بات بھی مانی جاسکتی ہے کہ وہ شخص دماغی طور پر متوازن ہے یا نہیں؟ اور اگر غیر متوازن ہے تو کس حد تک ہے؟ تو کیا جنون کے سلسلہ میں اس ٹسٹ رپورٹ پر فسخ نکاح کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے؟

تمام مقالہ نگار حضرات کے نزدیک جب تک ایسے ٹسٹ سے قابل اعتماد طریقہ پر جنون ثابت نہ ہو جائے اس وقت تک اس کی رپورٹ کو بنیاد بنا کر نکاح فسخ نہیں کیا جاسکتا ہے، البتہ ایسی صورت میں جنون ثابت ہو جانے کے بعد قاضی فسخ نکاح کے شرائط کو ملحوظ رکھتے ہوئے نکاح فسخ کرنے کا فیصلہ کرسکتا ہے۔ (دیکھئے: مقالہ مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا فاخر میاں فرنگی محلی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا نعیم اختر قاسمی، قاضی عبدالجلیل قاسمی، مفتی ثناء الہدیٰ قاسمی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مفتی عبدالرحیم قاسمی، مولانا اختر امام عادل وغیرہ)۔

محور سوم - اسٹیم خلیے

۱- جنینی اسٹیم سیلز (Embryonic Stem Cells) کے بارے میں سائنس دانوں کا خیال ہے کہ وہ مکمل انسان بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اپنے محدود دائرہ میں آکسیجن بھی حاصل کرتا ہے، کیا اسے ذی روح مانا جائے گا اور وہ ایک زندہ وجود کی طرح قابل احترام ہوگا؟

مقالہ نگار حضرات کی اکثریت کی رائے ہے کہ مذکورہ صورت میں جنینی اسٹیم سیل کو نہ ذی روح قرار دیا جائے گا اور نہ ایک زندہ وجود کی طرح قابل احترام سمجھا جائے گا۔ (دیکھئے: مقالہ مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مفتی محبوب علی وجیہی، مفتی ثناء الہدی قاسمی، مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا اختر امام عادل، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا رحمت اللہ ندوی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مفتی جمیل احمد نذیری وغیرہ)

جب کہ مندرجہ ذیل حضرات کے نزدیک سوال میں مذکور جنینی اسٹیم سیل کو ذی روح کا درجہ دیا جائے گا اور اسے قابل احترام بھی قرار دیا جائے گا:

مولانا فاخر میاں فرنگی محلی، مفتی عبدالرحیم قاسمی، ڈاکٹر ظفر الاسلام، مولانا عبدالودود۔

اول الذکر طبقہ میں سے مفتی ثناء الہدی قاسمی اور مولانا شوکت ثناء قاسمی کا استدلال یہ ہے کہ شریعت کا حکم بالفعل پر ہوتا ہے، بالقوۃ پر نہیں اور بالفعل ایسے اسٹیم سیل کے اندر جان نہیں ہوتی، اس لئے مولانا شوکت ثناء قاسمی کے بقول فقہاء نے ۱۲۰ دن سے پہلے اسقاط کی اجازت دی ہے۔

مولانا اختر امام عادل کا استدلال یہ ہے کہ ایسی زندگی تو فی الجملہ ہر شئی میں ہوتی ہے، مگر اصطلاحی طور پر جس زندگی کے ساتھ عدالتی احکامات مربوط ہیں ان کا ایک خاص معیار ہے۔

مولانا ابوالعاص وحیدی نے اسے ذی روح اور قابل احترام نہ قرار دیئے جانے کی دلیل یہ دی ہے کہ اسے عرف وعادت میں اور بہت سے فقہی احکام میں یہ حیثیت نہیں دی گئی ہے۔ مفتی جمیل احمد نذیری کا خیال ہے کہ شریعت نے ذی روح ان چیزوں کوقرار دیا ہے جنہیں انسان بغیر کسی آلہ کی مدد کے خود اپنے ظاہری حواس سے ان کی اپنی قوت ارادی سے حرکت کرتا ہوا یا تو دیکھ لے یا محسوس کرلے۔

جب کہ دوسری رائے کے حاملین میں سے ڈاکٹر ظفر الاسلام، مولانا عبدالودود اور مفتی عبدالرحیم قاسمی نے کتب فقہ کی مندرجہ ذیل عبارات سے استدلال کیا ہے:

(۱)"ثم الماء في الرحم ما لم يفسد فهو معد للحياة فيجعل كالحي في ایجاب الضمان بإتلافه كما يجعل بيض الصيد في حق المحرم كالصيد في ایجاب الجزاء عليه بكسره" (المبسوط للسرخسی ۲۶/ ۸۷) (نطفہ رحم میں جا کر جب تک خراب نہ ہو، زندگی کی صلاحیت رکھتا ہے، لہذا اگر اسے کوئی ضائع کردے تو اسے ایک زندہ شخص کا ضمان دینا پڑے گا)۔

(۲) "فإن الماء بعد ما وقع في الرحم مآله الحياة، فيكون له حكم الحياة كما في بيضة صيد الحرم ونحوه في الظهيرية" (الدرالمختار ۲/ ۳۸۰) (عورت کے رحم میں نطفہ جا کر انجام کار زندگی اختیار کرلیتا ہے، لہذا اس نطفہ پر بھی زندگی کا حکم جاری ہوگا جیسا کہ حرم کے شکار کا انڈا توڑ دینا شکار کو مار ڈالنے کی طرح ہے)۔ (مقالہ مفتی عبدالرحیم قاسمی)۔

(۳)"يمنع فی خصاء الآدميين والبهائم ويؤدب عليه" (الاحکام السلطانیہ) (انسانوں اور چوپایوں کی خصی سے روکا جائے گا اور اس پر تادیبی کارروائی کی جائے گی)۔

۲- سائنسی تحقیق کے مطابق اسٹیم سیل کے ذریعہ پورا عضو بنایا جاسکتا ہے، کیا رحم مادر

میں پرورش پانے والے یا اسقاط شدہ جنین سے اسٹیم سیلس لے کر کوئی عضو بنایا جاسکتا ہے تاکہ اسے علاج کے مقصد کے لئے استعمال کیا جاسکے؟

اس سلسلہ میں مقالہ نگار حضرات کی آراء حسب ذیل ہیں:

مولانا ابوسفیان مفتاحی اور مولانا اختر امام عادل کے نزدیک رحم مادر میں پرورش پانے والے اور اسقاط شدہ دونوں طرح کے جنین سے اسٹیم سیل لے کر بغرض علاج ان سے کوئی عضو تیار کیا جاسکتا ہے۔

مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا برہان الدین سنبھلی اور مولانا فاخر میاں فرنگی محلی کے نزدیک دونوں ہی قسم کے جنین سے اسٹیم سیل حاصل کر کے ان سے کسی عضو کی تیاری شرعاً ناجائز ہے۔ مولانا ابوالعاص وحیدی کا استدلال یہ ہے کہ پہلی صورت میں جنین کو ضرر لاحق ہونے کا اندیشہ ہے اور دوسری صورت میں جنین کی بے حرمتی کا اندیشہ ہے۔ مولانا برہان الدین سنبھلی کی دلیل یہ ہے کہ انسان کا ہر جزء محترم ہے۔ اس کو علاحدہ کر کے کسی اور کے لئے اس کا استعمال ناجائز ہی ہوگا۔ مولانا فاخر میاں فرنگی محلی اپنی رائے کی دلیل ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ عضو کی تیاری دو حال سے خالی نہیں یا تو پورا عضو الگ تیار کیا جائے یا وہ کسی زندہ وجود میں بنایا جائے، پہلی صورت میں تیار کردہ عضو کے کارآمد رہنے کی امید نہیں اور دوسری صورت میں تیار کردہ عضو کو زندہ وجود سے الگ کرتے ہی اس وجود کی موت حتمی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کا حکم بھی قتل ہی جیسا ہوگا۔

مفتی عبدالرحیم قاسمی، مفتی ثناء الہدی قاسمی، ڈاکٹر ظفر الاسلام اور مولانا اسرار الحق سبیلی کی رائے یہ ہے کہ رحم مادر میں پرورش پانے والے جنین کے اسٹیم سیل سے کسی طرح کی چھیڑ چھاڑ ناجائز ہے۔ ڈاکٹر ظفر الاسلام کے بقول آیت: ''لا تبدیل لخلق الله'' سے اس پر روشنی پڑتی ہے۔ مفتی ثناء الہدی قاسمی اس کی وجہ ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس سے ایک طرف جنین کو

نقصان پہنچنے کا امکان ہے اور دوسری طرف یہ انسانی حرمت کے منافی ہے۔

مولانا اسرار الحق سبیلی کے بقول انسانی جنین سے اسٹیم سیل حاصل کرنا مستقبل میں بننے والی جان کو قتل کرنا ہے جس کی شرعی اور اخلاقی اعتبار سے اجازت نہیں دی جاسکتی۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "ولا تقتلوا أولادکم" (سورۂ انعام: ۱۵۱)۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا اختر امام عادل اور مولانا شوکت ثناء قاسمی نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ رحم مادر میں پرورش پانے والے جنین سے اس صورت میں اسٹیم سیل حاصل کرنا درست ہے جب ایسا کرنے سے اس کو کوئی نقصان پہنچنے یا اس کی نشو ونما متاثر ہونے کا کوئی خطرہ نہ ہو۔

ڈاکٹر ظفر الاسلام، مفتی محبوب علی وجیہی، مفتی عبد الرحیم قاسمی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مفتی جمیل احمد نذیری، مفتی ثناء الہدی قاسمی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی اور مولانا شوکت ثناء قاسمی کا خیال ہے کہ اگر اسقاط شدہ جنین سے اسٹیم سیلس حاصل کر کے بغرض علاج ان سے کوئی عضو تیار کیا جائے تو اس میں کوئی قباحت نہیں، البتہ مولانا اسرار الحق سبیلی اس کے جواز کو مخصوص حالات کے ساتھ مشروط کرتے ہیں تا کہ ان کے بقول اسٹیم خلیوں کی تجارت کا دروازہ نہ کھل جائے۔

۳- انسان کا اسٹیم سیل کسی حیوان میں ڈال کر حیوانی جسم میں مطلوبہ عضو تیار کیا جاسکتا ہے۔ کیا ایسے عضو کی انسانی جسم میں پیوند کاری کی جاسکتی ہے؟ اور کیا عضو کی تیاری کے سلسلے میں حلال وحرام جانور کے درمیان کوئی فرق بھی ہوگا؟

مندرجہ ذیل مقالہ نگار حضرات کے نزدیک کسی انسان کا اسٹیم سیل لے کر کسی حیوان میں ڈالا جاسکتا ہے اور حیوانی جسم میں مطلوبہ عضو تیار کیا جاسکتا ہے نیز ایسے عضو کی انسانی جسم میں پیوند کاری بھی کی جاسکتی ہے:

مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مفتی ثناء الہدی قاسمی، مولانا اختر امام

عادل، مولانا اسرارالحق سبیلی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مفتی جمیل احمد نذیری، مولانا رحمت اللہ ندوی، مولانا ابوسفیان مفتاحی۔

مولانا فاخرمیاں فرنگی محلی، مولانا شوکت ثناء قاسمی اور ڈاکٹر ظفر الاسلام ضرورت شدیدہ کی بنا پر ہی ایسے عضو کی تیاری اور جسم انسانی میں اس کی پیوندکاری کو جائز قرار دیتے ہیں۔

مولانا ابوالعاص وحیدی ایسے کسی عضو کی تیاری اور انسانی جسم میں اس کی پیوندکاری کو انسانی خصوصیات کے مجروح ہونے کے اندیشہ کے پیش نظر حرام قرار دیتے ہیں۔

مندرجہ ذیل حضرات نے ایسے کسی عضو کی تیاری میں حلال جانور کے استعمال کو لازم قرار دیا ہے:

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا فاخرمیاں فرنگی محلی، مولانا اختر امام عادل، ڈاکٹر ظفر الاسلام، مولانا رحمت اللہ ندوی، مفتی جمیل احمد نذیری، مولانا شوکت ثناء قاسمی۔

مولانا ابوسفیان مفتاحی اور مولانا اسرارالحق سبیلی کے نزدیک اس سلسلہ میں حلال اور حرام جانور کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا جائے گا، کیونکہ مولانا اسرارالحق سبیلی کے بقول علاج ومعالجہ کے باب میں حرام وحلال کے حوالہ سے شریعت میں بڑا توسع ہے۔ ان دونوں حضرات نے سنن ابی داؤد کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت عرفجہ بن سعد کو سونے کی ناک لگوانے کی اجازت دی تھی، حالاں کہ عام حالات میں مرد کے لئے سونے کا استعمال حرام ہے۔

مفتی ثناء الہدیٰ قاسمی اور مولانا عبدالودود سوال میں مذکور عضو کی تیاری میں ضرورتاً حرام جانور کے استعمال کو بھی جائز قرار دیتے ہیں۔

۴- اسٹیم سیلس کے حاصل کرنے کا ایک اہم ذریعہ نافہ آنون نال بھی ہے۔ اگر اس

نال کے خون سے سیلس لے لئے جائیں اوران کو مستقبل کے لئے محفوظ کردیا جائے تو کسی نازک موقع پر وہ اس کے کام آسکتے ہیں۔ عام طور پر جب یہ نال کاٹی جاتی ہے تو اس میں موجود خون کو نومولود کے جسم میں پہنچا دیا جاتا ہے اور نال باندھ دی جاتی ہے۔ اگر سیلس حاصل کرنا ہو تو نال کے حصہ میں جو خون ہے اسے باہر نکال لیا جائے گا۔ کیا یہ صورت درست ہوگی؟ اس خون کے لے لینے کی وجہ سے کسی مرض یا خطرہ کا امکان ایک فیصد سے بھی کم ہے، لیکن بہرحال اس طرح نومولود اس خون سے محروم ہوجاتا ہے، حالاں کہ نومولود کے جسم میں خون کی مقدار کم ہوتی ہے اوراس لحاظ سے اس خون کی بھی اس کے لئے اہمیت ہے۔

مندرجہ ذیل مقالہ نگار حضرات نے صورت مسئولہ میں جواز کی رائے ظاہر کی ہے، بشرطیکہ اس سے بچہ کی صحت متاثر نہ ہو:

مولانا ابوالعاص وحیدی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا اسرارالحق سبیلی، مولانا اختر امام عادل، ڈاکٹر ظفر الاسلام، مفتی عبدالرحیم قاسمی، مولانا رحمت اللہ ندوی، مولانا شوکت ثناء قاسمی، مولانا عبدالودود۔

جب کہ مندرجہ ذیل حضرات نے اس صورت میں بچہ کی نال سے خون لے لینے کو ایک موجود اور محقق خطرہ کو نظر انداز کرکے ایک متوقع اور موہوم فائدہ کے لئے کوشش کرنا قرار دیا ہے جو شرعاً درست نہیں ہے:

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا فاخر میاں فرنگی محلی، مفتی ثناءالہدیٰ قاسمی، مفتی جمیل احمد نذیری، مولانا ابوسفیان مفتاحی۔

۵- جنینی اسٹیم سیل یوں تو بالغوں سے بھی حاصل کیا جاسکتا ہے، لیکن اس کی نشو ونما میں دشواریاں ہیں، اس پس منظر میں ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ حمل کے استقرار اور اس کی

ابتدائی نشو ونما کے جدید طریقہ کو اختیار کرنے کی صورت میں اگر میاں بیوی کی اجازت سے سیلس حاصل کر لئے جائیں اور ان کو انسانی عضو تیار کرنے میں استعمال کیا جائے تو کیا ایسا کرنا جائز ہوگا؟ واضح رہے کہ ٹسٹ ٹیوب بے بی تکنیک میں میاں بیوی کا نطفہ تو استعمال کیا ہی جاتا ہے، لیکن کبھی اجنبی نطفہ کا بھی استعمال ہوتا ہے۔

اس استفسار سے متعلق مندرجہ ذیل مقالہ نگار حضرات نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ حمل کے استقرار اور اس کی ابتدائی نشو ونما کے جدید طریقہ کو اختیار کرنے کی صورت میں اگر زوجین ہی کے نطفہ کا استعمال کیا جائے (نہ کہ کسی اجنبی نطفہ کا) اور ان کو انسانی عضو تیار کرنے میں استعمال کیا جائے تو جائز ہے:

مولانا اختر امام عادل، مولانا فاخر میاں فرنگی محلی، ڈاکٹر ظفر الاسلام، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مفتی عبد الرحیم قاسمی، مفتی ثناء الہدی قاسمی، مولانا رحمت اللہ ندوی، مولانا اسرار الحق سبیلی۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی کے نزدیک نطفہ خواہ زوجین کا ہو یا اجنبی مرد وعورت کا، دونوں ہی صورتوں میں انسانی عضو کی تیاری میں ٹسٹ ٹیوب تکنیک کی مدد لی جاسکتی ہے۔

مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا ابوسفیان مفتاحی اور مفتی جمیل احمد نذیری کے نزدیک اسٹیم سیلس کے حصول اور ان سے انسانی عضو کی تیاری سے متعلق سوال میں مذکور پوری صورت ہی ناجائز اور حرام ہے، خواہ اس میں زوجین کا نطفہ استعمال کیا جائے یا کسی اجنبی مرد وعورت کا۔

☆☆☆

عرض مسئلہ:

قضا کے احکام پر ڈی این اے ٹسٹ کے اثرات

مولانا محمد ثناء الہدیٰ قاسمی

موجودہ دور میں جدید سائنسی معلومات اور اکتشافات نے علم وتحقیق کے نئے دروازے کھولے اور بہت سارے معاملات ومسائل میں انسان کی پریشانیاں دور ہوئیں، قرائن، قیافہ شناشوں کی مدد اور قیاس کی مدد سے جن حقائق تک پہلے پہنچنے کی کوشش کی جاتی تھیں، سائنسی تحقیقات کے نتیجے میں واضح اور صحیح معلومات سامنے آنے لگیں اور انسان کیلئے ممکن ہوگیا کہ وہ ان تحقیقات سے فائدہ اٹھا کر بہت سارے مسائل حل کر سکے۔

انہیں تحقیقات میں سے ایک اس مادہ کی جانچ ہے جو موروثی خصائل کو اپنے اندر سموئے ہوتا ہے، یہ مادہ کیمیاوی اعتبار سے ڈی این اے (Deoxy Ribonuclec Acid) کہلاتا ہے، موروثی خصائل کے حامل اس مادہ کے جانچ کے نتائج بہت سارے معاملات میں فیصلہ کن ہوسکتے ہیں، اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) نے اسی پس منظر میں علماء اور اصحاب افتاء کی خدمت میں سوالنامے ارسال کئے، جس کے جواب میں ڈاکٹر علی محی الدین القرہ داغی، مولانا محمد برہان الدین سنبھلی، قاضی عبدالجلیل قاسمی، مولانا اختر امام عادل، ڈاکٹر ظفر الاسلام، مفتی عبدالرحیم قاسمی، مفتی تنظیم عالم قاسمی، مولانا محی الدین غازی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا رحمت اللہ ندوی، مولانا نعیم اختر قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا فاخر میاں فرنگی محلی، مولانا

اسرارالحق سبیلی ، مولانا شوکت ثنا قاسمی ، مولانا سلطان احمد اصلاحی ، مولانا عبد الودود ، مولانا ابوالعاص وحیدی اور محمد ثناء الہدی قاسمی کل انیس حضرات نے گراں قدر مقالے لکھے جن میں سے بعض بڑے طویل اور بعضے مختصر ہیں۔

اس موضوع پر پہلا سوال یہ تھا کہ اگر ایک بچہ کے سلسلے میں کئی شخص دعویدار ہوں کہ یہ میرا لڑکا ہے تو سائنس دانوں کے خیال کے مطابق بچہ اور ان کے دعویداروں کا ڈی این ، اے ٹسٹ کرکے یہ بات معلوم کی جاسکتی ہے کہ حقیقی معنوں میں اس کے والدین کون ہیں ، ایسے اختلاف کو حل کرنے کے لئے کیا ڈی این ، اے ٹسٹ کرایا جاسکتا ہے؟۔

اس سوال کے جواب میں بیش تر مقالہ نگاروں نے لکھا ہے کہ جس بچے کا نسب فراش ، یا بینہ کی بنیاد پر ثابت نہ ہو ، اس کے حق میں اس ٹسٹ کا اعتبار ثبوت نسب کیلئے کیا جائے گا (مولانا ابوسفیان مفتاحی ، مولانا عبدالودود ، مفتی عبدالرحیم قاسمی ، ڈاکٹر ظفر الاسلام ، مفتی تنظیم عالم قاسمی ، مولانا رحمت اللہ ندوی ، مولانا نعیم اختر قاسمی ، مولانا ابوالعاص وحیدی ، مولانا اختر امام عادل ، مولانا شوکت ثنا قاسمی ، مولانا اسرارالحق سبیلی ، مولانا سلطان احمد اصلاحی ، مولانا فاخر میاں فرنگی محلی ، مولانا محی الدین غازی ، قاضی عبدالجلیل قاسمی ، علی محی الدین القرہ داغی ، محمد ثناء الہدی قاسمی) ان حضرات نے دو دلائل دیئے ہیں ، ان کی تفصیل درج ذیل ہے۔

۱- ثبوت نسب میں قرینہ اور قیافہ تک کا اعتبار کیا گیا ہے جیسا کہ صحیحین میں میں حضرت اسامہؓ اور زیدؓ کے سلسلے میں قائف کے جملہ "إن هذه الأقدام بعضها من بعض" (صحیح بخاری ۱۲/ ۵۶ ، صحیح مسلم ۲/ ۱۰۸۲) پر حضور ﷺ کا اظہار مسرت منقول ہے ، ڈی این اے ٹسٹ کی حیثیت اپنے نتائج اور علم کے اعتبار سے قیافہ سے زیادہ واضح ، صحیح اور یقینی ہے (مولانا ابوالعاص وحیدی ، مولانا محمد شوکت ثناء قاسمی ، مولانا اسرارالحق سبیلی ، مولانا ابوسفیان مفتاحی ، مولانا فاخر میاں فرنگی محلی ، مولانا اختر امام عادل ، مولانا سلطان احمد اصلاحی ، ڈاکٹر ظفر الاسلام ، مولانا نعیم اختر قاسمی ،

ثناء الہدی قاسمی)۔

۲- حضرت عمرؓ کے بارے میں منقول ہے کہ جب کوئی مسلمان زمانہ جاہلیت کی اولاد کے بارے میں دعوی کرتا تو قیافہ شناش کو طلب کرتے اور اس کے قول پر صحابہ کرام کی موجودگی میں فیصلہ فرماتے (مولانا شوکت ثناء قاسمی)۔

۳- اس ٹسٹ سے یقین کی بصیرت حاصل ہوتی ہے (مولانا سلطان احمد اصلاحی)

۴- DNA ٹسٹ ایک مضبوط قرینہ ہے، ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے لکھا ہے: القضا بالقرائن أصل من أصول الشرع (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۶ ر ۶۴۴) (مولانا عبدالودود)۔

اس موضوع پر منعقد فقہی سمینار مکۃ المکرمہ کی جو رپورٹ شائع ہوئی ہے، اس سے بھی ڈی این اے ٹسٹ سے ثبوت نسب کا پتہ چلتا ہے: ’’أن يدعى أكثر من شخص نسب ولد مجهول النسب أو اللقيط حيث يمكن الاستفادة من البصمة الوراثية لإثبات نسبه لأحدهم بل إن ما تشبه حجة مقبولة ملزمة إذا توافرت الشروط المطلوبة لذلك‘‘ (ڈاکٹر ظفر الاسلام، مفتی عبدالرحیم قاسمی)۔

بعض حضرات نے ڈی این اے ٹسٹ کے معتبر ہونے کیلئے کچھ شرائط کا بھی ذکر کیا ہے، مولانا اختر امام عادل نے لکھا ہے: اس ٹسٹ میں ان شرائط کا لحاظ ضروری ہے جن کا تذکرہ فقہاء نے قیافہ کے تحت کیا ہے، ڈاکٹر ظفر الاسلام کی رائے ہے کہ صرف ایک DNA ٹسٹ پر اعتماد نہ کیا جائے بلکہ کئی لوگ جو ماہر اور کہنہ مشق ہوں الگ الگ یہ ٹسٹ کریں۔ ثناء الہدی قاسمی نے لکھا ہے: جس طرح دیگر مسائل شرعیہ میں طبیب حاذق اور مسلم عادل کی رائے کا اعتبار ہوتا ہے، اسی طرح جانچ کرنے والے کا ماہر فن، عادل اور مسلم ہونا ضروری ہے، کم از کم دو ماہرین کے الگ الگ جانچ کا نتیجہ ایک ہو تب ثبوت نسب کا فیصلہ کیا جائے گا، مولانا نعیم اختر قاسمی نے لکھا ہے کہ ٹسٹ میں بینہ کے شرائط کا خیال رکھا گیا ہو تب معتبر ہوگا۔

مفتی محبوب علی وجیہی نے تحریر کیا ہے کہ امام شافعیؒ کے یہاں ڈی این اے ٹسٹ معتبر ہوگا کیونکہ وہ قیافہ کے ذریعہ ثبوت نسب کے قائل ہیں، امام اعظمؒ چونکہ قیافہ سے ثبوت نسب کے قائل نہیں، اسلئے ان کے نزدیک ڈی این اے ٹسٹ معتبر نہیں ہوگا، تنہا مولانا برہان الدین سنبھلی نے اسے لغو کام قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ اس ٹسٹ سے نسب ثابت نہیں ہوگا، چونکہ نسب کا شریعت میں اصول مقرر ہے: ''الولد للفراش وللعاهر الحجر''۔

اس سلسلہ کا دوسرا سوال یہ تھا کہ آج کل قاتل کی شناخت کیلئے بھی ڈی این اے ٹسٹ کرایا جاتا ہے، اگر جائے قتل کے پاس قاتل کی کوئی چیز مل جائے جیسے بال، یا خون وغیرہ تو اس کے ٹسٹ سے قاتل کی شناخت کی جاتی ہے، لیکن یہ تکنیک ابھی اس درجہ کمال کو نہیں پہنچی ہے کہ معلوم ہو سکے کہ جو فارنسک نمونہ (Forensic Sample) جائے واردات سے اٹھایا گیا تھا، وہ اسی ملزم کا ہے، کیا ایسی صورت میں ڈی این اے ٹسٹ کی بنیاد پر کسی کو قاتل قرار دینا درست ہوگا؟۔

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات اس بات پر متفق ہیں کہ ڈی این اے ٹسٹ حدود اور قصاص کیلئے مفید نہیں ہے، اس لئے کہ حدود اور قصاص شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں: ادرأوا الحدود بالشبهات، ادرأوا الحدود عن المسلمين مااستطعتم فإن كان له مخرج فخلوا سبيله فإن الإمام أن يخطى فى العفو خير من أن يخطى فى العقوبة (رواه الترمذی، مشکوۃ ۲ر ۳۱۱) (مولانا عبد الودود، مفتی عبد الرحیم قاسمی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا نعیم اختر قاسمی، مولانا ابو العاص وحیدی، مولانا اسرار الحق سبیلی)۔

مولانا عبد الودود نے ڈاکٹر وہبہ زحیلی کی یہ عبارت بھی نقل کی ہے: ''وفى سائر الحدود الأخرى والقصاص اتفق الجمهور على أنها تثبت برجلين لقوله تعالى''واستشهدوا شهيدين من رجالكم ولا تقبل شهادة النساء ولا مع رجل

ولا مفردات (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۶/ ۵۷۱)،اس سلسلے میں انہوں نے ڈاکٹر وہبہ زحیلی کی اس عبارت کا بھی حوالہ دیا ہے: ولا یحکم عند جمھور الفقھاء بالقرائن فی الحدود لأنھا تدرأ بالشبھات ولا فی القصاص إلافی القسامة للاحتیاط فی موضوع الدماء وازھاف النفوس (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۶/ ۶۴۵)۔

ڈاکٹر ظفر الاسلام نے ''الموسوعۃ الفقہیہ'' کی یہ عبارت بھی نقل کی ہے: وأیضاً فی إجماع فقھاء الأمصار علی أن الحدود تدرأبالشبھات کفایة ولذا قال بعض الفقھاء: ھذا الحدیث متفق علی العمل بہ وأیضا تلقتہ الأمة بالقبول (۲۴/ ۱۵)۔

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی نے لکھا ہے کہ بینہ کے بغیر سزا نہیں دی جاسکتی، یہی رائے مفتی عبد الرحیم قاسمی اور قاضی عبد الجلیل قاسمی کی بھی ہے،سوال کے اس اہم جز پر کہ اس ٹسٹ کی بنیاد پر کسی کو قاتل قرار دینا درست ہوگا، علماء کی آراء مختلف ہیں۔بیش تر حضرات نے لکھا ہے کہ قاتل قرار دینا درست نہیں ہوگا (مولانا محمد برہان الدین سنبھلی، ثناء الہدی قاسمی، مولانا عبد الودود، مفتی عبد الرحیم قاسمی، مولانا تنظیم عالم قاسمی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا نعیم اختر قاسمی، مولانا محی الدین غازی، مولانا ابو العاص وحیدی، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا فاخر میاں فرنگی محلی، قاضی عبد الجلیل قاسمی، علی محی الدین قرہ داغی)۔

مولانا اختر امام عادل نے لکھا ہے: ایسے مقدمات جن میں حدود وقصاص نہیں ہے اس کو بنیاد بنایا جاسکتا ہے۔

اس ٹسٹ کے ذریعہ کسی کے خلاف فرد جرم عائد نہیں کی جاسکتی...... ہاں یہ بات ہوسکتی ہے کہ قاضی ٹسٹ کی بنیاد پر متہم شخص سے اقرار کروانے کی کوشش کرے اور اقرار کے بعد اسے بنیاد بنا کر کارروائی کرے۔

مولانا ابوسفیان مفتاحی نے لکھا ہے: قاتل قرار دینا درست ہوگا جبکہ ظن غالب ہو،

دلیل میں انہوں نے دو حدیثیں (مشکوۃ ۲/ ۳۰۶۔ ۳۰۷) پیش کی ہیں جس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر مقتول بستی کے آس پاس ملا ہو تو بستی کے پچاس لوگوں سے قسم لی جائی گی اور اگر یہ مفید مطلب نہ ہو تو ڈی این اے ٹسٹ کی تکنیک اپنائی جائے گی کیونکہ شریعت اس سے انکار نہیں کرتی اور اس سے جرم کا سد باب بھی ہے۔ یہی رائے مولانا شوکت ثنا قاسمی کی بھی ہے، مولانا سلطان احمد اصلاحی نے لکھا ہے: اس سے شناخت جرم میں استفادہ کیا جا سکتا ہے، ثناء الہدی قاسمی کی رائے ہے کہ یہ ٹسٹ نہ تو بینۂ قاطعہ ہے اور نہ ثبوت مستقل، اس لئے قاضی اس جانچ سے مدد لے سکتا ہے، تنہا اس کی بنیاد پر مجرم قرار دینا درست نہیں ہوگا، مولانا محی الدین غازی نے لکھا ہے کہ اس ٹسٹ کے ذریعہ گواہی کے نقص کو مکمل کیا جا سکتا ہے۔

سوالنامہ کا تیسرا سوال دو شق پر مشتمل تھا، جن میں ایک زنا کے ثبوت میں ڈی این اے ٹسٹ کی شرعی حیثیت پر تھا کہ اگر اس عورت کے جسم کے مادہ منویہ کا نمونہ حاصل کر لیا جائے تو زانی کی شناخت ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ بہ آسانی کیا جا سکتا ہے۔

اس سوال کے جواب میں تمام مقالہ نگار اس بات پر متفق ہیں کہ محض اسی ٹسٹ کی بنیاد پر حد جاری نہیں ہوگی، دلائل دوسرے سوال کے جواب میں گذر چکے ہیں، سب کا خلاصہ یہ ہے کہ حدود شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں، علی محی الدین القرہ داغی نے رابطہ عالم اسلامی کی فقہ اکیڈمی کی اس تجویز کا حوالہ دیا ہے جس میں کہا گیا ہے: حدود وقصاص میں اس ٹسٹ کا اعتبار نہیں ہے۔ مولانا اختر امام عادل نے لکھا ہے کہ ٹسٹ سے زنا ثابت ہو جائے تو حد زنا سے فروتر کچھ دوسری تعزیرات کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔

بیش تر مقالہ نگاروں نے لکھا ہے کہ یہ ٹسٹ ثبوت زنا کے لئے معتبر نہیں ہے (مفتی تنظیم عالم قاسمی، ثناء الہدی قاسمی، مفتی عبد الرحیم قاسمی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا نعیم اختر قاسمی، قاضی عبد الجلیل قاسمی، مولانا عبد الودود)۔

ڈاکٹر ظفر الاسلام نے ثبوت زنا میں DNA ٹسٹ کو معتبر مانا ہے جبکہ شہادت، اقرار اور قرائن مفقود ہوں، اور اگر شہادت کا نصاب پورا نہ ہو تو اس ٹسٹ سے تلافی کی جاسکتی ہے۔''یثبت الزنا بأحد أمور ثلثة: بالشهادة والإقرار والقرائن..... فالقرينة المعتبرة في الزنا هي ظهور الحمل في امرأة غير متزوجة أولا يعرف لها الزوج '' (الموسوعۃ الفقہیہ ۳۲/۷ ۱۳۷-۱۳۹)، ٹسٹ کے ذریعہ گواہی کی تکمیل کی بات مولانا محی الدین غازی نے بھی تحریر کیا ہے۔

مولانا ابوسفیان مفتاحی نے لکھا ہے کہ آج جب کہ زنا کی شہادت نہیں ملتی اور نہ ہی کوئی اقرار کرتا ہے، لہذا اس جدید تکنیک کو زنا کے سد باب کیلئے شرعی ثبوت تسلیم کرلیا جائے، مولانا شوکت ثنا قاسمی، مولانا اسرار الحق سبیلی ثبوت زنا کیلئے اسے معتبر مانتے ہیں۔

اس سوال کا دوسرا جز اجتماعی آبروریزی میں ڈی این اے ٹسٹ کے اعتبار سے متعلق ہے، چونکہ ایسی صورت میں ڈی این اے ٹسٹ بذات خود کمزور مانا جاتا ہے، اس لئے بیش تر مقالہ نگاروں نے اسے لغو اور ناقابل اعتبار قرار دیا ہے، مولانا محی الدین غازی نے لکھا ہے کہ اجتماعی آبروریزی کی صورت میں اس ٹسٹ کی حیثیت ایک قرینہ کی ہوگی، جس سے تحقیق وتفتیش کے عمل میں مدد لی جاسکے گی، مولانا سلطان احمد اصلاحی نے بھی اسے ایک قرینہ کے طور پر تسلیم کیا ہے اور لکھا ہے کہ احتمال کے نقص کو ثبوت جرم کے دیگر قرائن کے ذریعہ دور کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

اس موضوع کے چوتھے اور آخری سوال میں دریافت کیا گیا تھا کہ قاضی اس ٹسٹ کے لئے ملزم کو مجبور کرسکتا ہے یا نہیں؟۔ اس سلسلے میں دو قسم کی آراء مذکور ہیں، پہلی یہ کہ مجبور کیا جاسکتا ہے، کیونکہ یہ ٹسٹ قانونی مراحل کی تکمیل کیلئے ضروری ہے (مولانا اختر امام عادل، ڈاکٹر ظفر الاسلام، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا ابو العاص وحیدی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا

رحمت اللہ ندوی، مولانا عبدالودود)، ثناء الہدیٰ قاسمی نے لکھا ہے کہ ٹسٹ کیلئے جبر تو کرسکتا ہے لیکن قاضی صرف اس ٹسٹ کی بنیاد پر جن جرائم میں حدود وقصاص ہیں، فیصلہ نہیں کرسکتا، ان تمام مقالہ نگاروں کی رائے ہے کہ مقدمہ کی تحقیق میں قاضی کووسیع اختیارات حاصل ہیں، لہذا وہ مجبور کرسکتا ہے مولانا اسرارالحق سبیلی نے ڈاکٹر محمد عبدالرحمٰن کی کتاب ''السلطۃ القضائیۃ'' (ص ر ۳۳۳) کی یہ عبارت نقل کی ہے: ''**وهكذا نجد أن الفقه الإسلامي أعطى سلطات كثيرة واسعة للقاضي في تيسره للخصومة**''۔

دوسری رائے یہ ہے کہ قاضی ملزم کو اس ٹسٹ کے لئے مجبور نہیں کرسکتا، کیونکہ قاضی کے فیصلہ کی اصل بنیاد شرعی شہادت ہے (مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا عبدالرحیم قاسمی، مولانا نعیم اختر قاسمی)۔

مفتی محبوب علی وجیہی نے لکھا ہے کہ فہمائش کے بعد اگر راضی کرایا جاسکتا ہے تو ٹھیک ہے، یہ اقرار کی شکل ہوگی، لیکن جبر واکراہ کی اجازت نہیں ہوگی، مولانا نعیم اختر قاسمی نے لکھا ہے: تعزیرات کے پیش نظر مجبور کیا جاسکتا ہے لیکن حدود کے باب میں کسی ملزم کو مجبور کرنا صحیح نہیں ہے، مولانا ابوسفیان مفتاحی کی رائے ہے کہ قاضی کے فیصلہ پر حاکم مجبور کرسکتا ہے، مولانا عبدالودود نے لکھا ہے کہ یہ ٹسٹ قرینہ قاطعہ کے حکم میں نہیں ہے، لہذا عام حالت میں درست نہیں ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

☆☆☆

عرض مسئلہ:

جنیٹک سائنس سے مربوط شرعی مسائل

مولانا اختر امام عادل

جنیٹک سائنس اس دور کا اہم ترین موضوع ہے اور زندگی کے بہت سے شرعی مسائل اس سے وابستہ ہیں، اس موضوع پر عرض مسئلہ کے لئے اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کی طرف سے مجھے حکم دیا گیا ہے۔

اس موضوع پر اکیڈمی کی جانب سے کل اٹھارہ مقالات موصول ہوئے، مقالہ نگار حضرات کے اسماء گرامی درج ذیل ہیں:

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی، ندوۃ العلماء لکھنؤ، ڈاکٹر ظفر الاسلام مئو، مولانا ثناء الہدیٰ قاسمی امارت شرعیہ پٹنہ، مولانا سلطان احمد اصلاحی، علی گڑھ، مولانا شوکت ثناء قاسمی، حیدرآباد، مولانا ابو العاص وحیدی، بلرام پور، مفتی عبدالودود، سبیل السلام حیدرآباد، مولانا اسرار الحق سبیلی، حیدرآباد، قاضی عبد الجلیل قاسمی، امارت شرعیہ پٹنہ، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مفتاح العلوم مئو، مولانا فاخر میاں فرنگی محلی، لکھنؤ، مولانا نعیم اختر قاسمی، کوپا گنج مئو، مولانا رحمت اللہ ندوی، رائے بریلی، مفتی محبوب علی وجیہی، رامپور، مولانا محی الدین غازی اعظم گڑھ، مفتی عبدالرحیم قاسمی، بھوپال، مولانا تنظیم عالم قاسمی، حیدرآباد، راقم الحروف اختر امام عادل سمستی پور۔

دو مقالے عربی زبان میں ڈاکٹر علی محی الدین القرہ داغی (رئیس قسم الفقہ والاصول جامعہ قطر) کے بھی ہیں، ان میں اصولی اور محققانہ مباحث اٹھائے گئے ہیں اور کافی معلوماتی ہیں،

اکثر حضرات نے ان سے استفادہ کیا ہے مگر وہ سوالنامہ کی ترتیب پر نہیں ہیں، اس لئے ہم نے اپنے عرض میں ان کو شامل نہیں کیا ہے۔

اکثر مقالہ نگاروں نے موضوع سے متعلق تینوں پہلوؤں (۱) ڈی این اے ٹسٹ، (۲) جنیٹک ٹسٹ، (۳) اسٹیم خلیے پر گفتگو کی ہے، بعض حضرات نے اسٹیم خلیہ والے حصہ سے تعرض نہیں کیا ہے، ذیل میں جنیٹک ٹسٹ کے تعلق سے مقالہ نگاروں کی آراء اور ان کے دلائل کا خلاصہ پیش کیا جارہا ہے:

جنیٹک ٹسٹ کے تعلق سے سوالنامہ میں پانچ سوالات اٹھائے گئے ہیں:

۱- پہلا سوال یہ ہے کہ نکاح سے قبل مرد وعورت کا ایک دوسرے کا جنیٹک ٹسٹ کرانا تاکہ معلوم ہوجائے کہ دوسرا فریق کسی موروثی بیماری میں تو مبتلا نہیں ہے، یا قوت تولید سے محروم تو نہیں ہے، درست ہے؟

مولانا محی الدین غازی نے اس مسئلہ میں توقف کرنے کا مشورہ دیا ہے، اس لئے کہ ایمانیات کے نقطہ نظر اور سماجی مصالح کے پہلو سے اس کا جواز محل نظر ہے، نیز ڈی این اے کی طرح اس ٹسٹ کا حتمی ہونا ثابت نہیں ہے، مولانا شوکت ثنا قاسمی، مولانا رحمت اللہ ندوی اور مولانا ابوسفیان مفتاحی کے نزدیک اس ٹسٹ کی اجازت نہیں ہے۔

اس لئے کہ یہ موجب فتنہ و بے حیائی ہے، بہت سی عورتیں بے نکاح رہ جائیں گی، بہت سے راز کھلیں گے، نظام نکاح متأثر ہوگا۔

نیز اس لئے کہ نکاح سے قبل شریعت نے دیکھنے کی اجازت دی ہے، چیک اپ کرانے کی نہیں، یہ ٹسٹ دیکھنے کی حد سے متجاوز عمل ہے۔

پھر دیکھنے اور پسند کرنے کا عمل پیغام دینے سے قبل ہونا چاہیے، تاکہ ناپسندیدگی کی صورت میں اولیاء کی سبکی اور بدنامی نہ ہو (بحوالہ نووی)۔

مذکورہ حضرات کے علاوہ باقی تمام مقالہ نگاروں نے فریقین کی رضامندی سے اس ٹسٹ کی فی الجملہ اجازت دی ہے:

اس لئے کہ یہ ٹسٹ مقاصد نکاح کی تکمیل میں معاون ثابت ہوسکتا ہے۔

اسلام نکاح سے قبل مرد وعورت کو ایک دوسرے کے بارے میں ضروری معلومات حاصل کرنے سے نہیں روکتا، پھر ایک دوسرے کی تحقیق کا معیار وانداز زمانہ کے لحاظ سے مختلف ہوسکتا ہے، آج اگر یہ چیز ایک خوشگوار ازدواجی زندگی گذارنے کیلئے مفید معلوم ہوتی ہے تو اس سے روکنے کی کوئی وجہ نہیں ہوسکتی۔

حدیث میں جو دیکھنے کا لفظ آیا ہے اس میں بڑی وسعت ہے، اگر اس دیکھنے کی علت ومعنی پر نگاہ کی جائے تو ٹسٹ بھی اس کے عموم میں لازماً آتا ہے، اس لئے ظاہر پر حکم سے زیادہ معنی حکم پر توجہ دینے کی ضرورت ہے۔

اگر رازدارانہ طور پر یہ سارے امور انجام دیئے جائیں اور خواہ مخواہ اس کی تشہیر نہ کی جائے تو فتنہ سے بچا جاسکتا ہے۔

رہی یہ بات کہ بہت سی لڑکیاں بے نکاح رہ جائیں گی، اس میں کوئی خاص وزن نہیں ہے، اس لئے کہ اس تحقیق سے انسانی جوڑا متعین کرنا آسان ہوگا، ایسی لڑکیوں کا نکاح ان مردوں سے ہوسکے گا جن کو مختلف مصالح کے تحت بے اولاد والی لڑکیاں مطلوب ہوں، اسی طرح تحقیق کے بعد ممکنہ علاج بھی ہوسکے گا۔

البتہ بعض مقالہ نگاروں نے اس سلسلے میں بعض احتیاطی ہدایات کی طرف بھی توجہ دلائی ہے مثلاً:

۱- یہ ٹسٹ فریقین کی رضامندی سے ہو، اس کیلئے کسی پر جبر نہ کیا جائے (مولانا محمد برہان الدین سنبھلی، ڈاکٹر ظفر الاسلام، مولانا ثناء الہدی وغیرہ)۔

۲-جہاں اس کا رواج نہ ہو وہاں اس کو لازم نہ کیا جائے۔

۳-بیماریوں کے بارے میں اسلام کے تصور (لاعدوی ولا طیرۃ) پر نگاہ رکھی جائے۔

۴-مفاسد سے بچنے کی ہر ممکن کوشش کی جائے۔

۵-ٹسٹ قابل اعتماد ذرائع سے کیا جائے، اور محتاط طریق کار اختیار کیا جائے۔

مولانا برہان الدین سنبھلی نے طریقہ کار کی پوری تفصیل مانگی ہے، اور اپنے مکمل جواب کو اس پر موقوف کیا ہے، یوں مولانا موصوف نے بھی اس کی اجمالی اجازت دی ہے، بشرطیکہ فریقین راضی ہوں اور کوئی شرعی محظور لازم نہ آئے۔ ڈاکٹر ظفر الاسلام نے کم از کم تین بار ٹسٹ کرانے کا مشورہ دیا ہے۔

۲- دوسرا سوال یہ ہے کہ اگر سائنسی طور پر ثابت ہو جائے کہ رحم مادر میں پرورش پانے والا بچہ غیر معمولی جسمانی یا عقلی نقص کا شکار ہے، تو کیا اس کا اسقاط کرایا جا سکتا ہے؟ جبکہ جنیٹک ٹسٹ سے یہ بات تین ماہ کے اندر معلوم ہو سکتی ہے، اس مسئلہ میں مقالہ نگاروں میں دو نقطہ نظر پائے جاتے ہیں:

۱-مولانا ابوالعاص وحیدی، قاضی عبدالجلیل قاسمی، اور مولانا ابوسفیان مفتاحی کی رائے یہ ہے کہ اسقاط کی ہرگز اجازت نہیں ہے، نہ چار ماہ سے قبل نہ چار ماہ کے بعد۔

الف-اس لئے کہ اس ٹسٹ سے قطعی علم حاصل نہیں ہو سکتا (مولانا ابوسفیان، مولانا ابوالعاص وحیدی)۔

ب-نقصان عقل اسقاط کیلئے وجہ جواز نہیں ہے، عورتوں کو ناقص العقل کہا گیا ہے تو کیا ان کو پیدا نہ ہونے دیا جائے (قاضی عبدالجلیل قاسمی)۔

ج-احوال و کیفیات کی تقلیب اللہ کے ہاتھ میں ہے، اللہ چاہے تو بوقت ولادت بچے

کو درست فرمادے۔

د- نیز احادیث میں عزل (جو اگرچہ بکراہت جائز ہے) واْدِ خفی قرار دیا گیا ہے، تو تین ماہ کے جنین کے اسقاط کی گنجائش کہاں ہو سکتی ہے (مولانا ابوالعاص وحیدی)۔

۲- ان تین حضرات کے علاوہ باقی تمام مقالہ نگاروں نے اس ٹسٹ کی اجازت دی ہے اور اس ٹسٹ کی بنا پر غیر معمولی جسمانی یا عقلی نقصان کی صورت میں اسقاط کی گنجائش بھی دی ہے۔ اس لئے کہ:

الف- فقہاء حنفیہ کے نزدیک عذر کی صورت میں ایک سو بیس (۱۲۰) دن سے قبل اسقاط جائز ہے، اور عذر کی جو فہرست فقہاء نے لکھی ہے اس میں ولد سوء کا اندیشہ بھی شامل ہے (راقم الحروف) (ردالمحتار ۵ر ۳۰۵)۔

ب- مکہ کی اسلامک فقہ اکیڈمی نے بھی ایسی صورت میں چار ماہ سے قبل اسقاط کی تجویز کو منظور کیا ہے۔

ج- یہاں نقصان عقل وجسم سے مراد ایسا نقص ہے جو غیر معمولی اور لا علاج ہو، عورتوں کو ناقص العقل اس معنی میں نہیں کہا گیا۔

د- عزل کو بھی واد خفی معنوی طور پر کہا گیا ہے، حقیقی معنی میں نہیں، ورنہ اس کی کسی صورت میں اجازت نہ دی جاتی۔

ڈاکٹر ظفر الاسلام نے تین بار ٹسٹ کی قید لگائی ہے کہ مذکورہ نقص تین بار ٹسٹ سے یکساں طور پر ثابت ہوا ہو۔

۳- تیسرا سوال جنیٹک ٹسٹ کے تعلق سے یہ ہے کہ اس ٹسٹ کے ذریعہ کسی شخص کی اگلی نسل کے پیدائشی نقائص کے امکانات کا پتہ چلایا جا سکتا ہے، کیا اس مقصد کیلئے ٹسٹ کرانے اور سلسلہ تولید روک دینے کی گنجائش ہوگی؟

اس مسئلہ میں مقالہ نگار علماء کی آراء مختلف ہیں:

ایک رائے یہ ہے کہ اگلی نسل میں پیدائشی نقائص کے امکانات کی بناپر سلسلہ تولید روک دینے کی ہرگز گنجائش نہیں ہے۔

اس لئے کہ یہ ٹسٹ قرینہ قاطعہ نہیں ہے اور محض امکانات وموہومات کی بناپر سلسلہ تولید روک دینا سخت گناہ ہے۔ کیونکہ دنیا میں زیادہ تر بچے صحیح سالم پیدا ہوتے ہیں، اس لئے اللہ سے اس شخص کے بارے میں بھی یہی امید رکھنا چاہیے کہ اس کی نسل بھی صحیح سالم ہوگی (مفتی عبدالودود)۔

اسلام میں کسی انسان کو خصی کرانے کی اجازت نہیں ہے، اس لئے کہ خصی کرانا مرد کی جانب سے سلسلہ تولید کو ختم کرنا ہے (مولانا اسرارالحق سبیلی)۔

اس رائے کو درج ذیل مقالہ نگاروں نے اختیار کیا ہے:

مفتی ثناء الہدی قاسمی، مولانا شوکت ثناء قاسمی، مولانا ابوالعاص وحیدی، مفتی عبدالودود، قاضی عبدالجلیل قاسمی، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا ابوسفیان، مولانا فاخر میاں، مولانا رحمت اللہ ندوی اور مفتی محبوب علی وجیہی۔

مفتی عبدالودود کا کہنا ہے کہ ایسی صورت میں زیادہ سے زیادہ اسقاط کی اجازت دی جائے گی۔

۲-دوسری رائے یہ ہے کہ اگر معتبر طور پر یہ رپورٹ آئی ہو اور تمام حدود وقیود کی رعایت ملحوظ رکھ کر یہ ٹسٹ کرایا گیا ہو اور کسی علاج سے اس کی اصلاح بظاہر ممکن نہ ہو تو سلسلہ تولید روک دینے کی گنجائش ہے۔

اس لئے کہ اچھی اور صحتمند نسل کا حصول مقصود ہے، اسی مقصد کے تحت حضور ﷺ نے فرمایا: ''اپنے خاندان کے علاوہ دوسرے خاندان میں شادی کرو''، نیز فرمایا: ''اپنے نطفوں کیلئے

انتخاب کرو"، نیز ارشاد فرمایا: " المؤمن القوی خیر من المؤمن الضعیف" (کتاب الامثال ۱/ ۱۳۶، رواہ الحمیدی فی مسندہ ۲/ ۴۷۴) (ڈاکٹر ظفر الاسلام)۔

فقہاء نے عزل کرنے کی اس وقت اجازت دی ہے، جبکہ فسادِ زمان کی بنا پر بری نسل پیدا ہونے کا اندیشہ ہو، خواہ بیوی اس کیلئے راضی ہو یا نہ ہو (رد المحتار ۲/ ۴۱۲، عالمگیری ۵/ ۳۵۶، خانیہ ۳/ ۴۱۰) (اختر امام عادل)

کویت کی وزارۃ الأوقاف کے لجنۃ الفتوی نے یہ فتوی صادر کیا ہے کہ اگر گورنمنٹ کسی شخص کے بارے میں جنیٹک رپورٹ کی بنا پر سلسلہ تولید پر پابندی عائد کرے تو فقہی قواعد "رعایۃ المصالح اور درء المفاسد" کی روشنی میں متعلقہ شخص پر اس کی تعمیل لازم ہوگی (مجموعۃ الفتاوی الشرعیہ ۲م ۳۰۶۔ ۳۰۸) (راقم الحروف)۔

جنیٹک کے ذریعہ جو رپورٹ آتی ہے وہ محض امکان یا امر موہوم نہیں ہوتی، بلکہ طبی اصولوں پر ننانوے فیصد درست ہوتی ہے، اس لئے اس کا حل ضروری ہے، وقتی اسقاط اس مسئلہ کا حل نہیں ہے، اور پھر ہر بار یہ عمل تکلیف دہ اور مصارف کا باعث ہے۔

اس رائے کو جن مقالہ نگار حضرات نے اختیار کیا ہے، ان کے اسماء گرامی یہ ہیں:

مولانا برہان الدین سنبھلی، ڈاکٹر ظفر الاسلام، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا نعیم اختر قاسمی، مفتی عبد الرحیم قاسمی، مولانا تنظیم عالم قاسمی اور راقم الحروف اختر امام عادل۔

مولانا برہان الدین صاحب نے عام حالات میں اجازت نہیں دی ہے، بلکہ استثنائی حالات کی قید لگائی ہے، اسی طرح یہ بھی شرط لگائی ہے کہ طریق کار جائز ہو۔

ڈاکٹر ظفر الاسلام نے تین بار ٹسٹ کی قید لگائی ہے۔

مفتی تنظیم عالم قاسمی نے عارضی طور پر سلسلہ تولید روکنے کی گنجائش دی ہے۔

۴- چوتھا سوال یہ ہے کہ چار ماہ سے پہلے یا اس کے بعد جنین کی خلقی کمزوریوں کو جاننے

کیلئے جنیٹک ٹسٹ کرانے کی گنجائش ہے؟

اس مسئلہ میں ایک مولانا ابوالعاص وحیدی کو چھوڑ کر تمام مقالہ نگار اس پر متفق ہیں کہ جنین کی خلقی کمزوریوں کو جاننے کیلئے جنیٹک ٹسٹ کرانے کی اجازت ہے، بشرطیکہ اس سے جنین کو کوئی نقصان نہ پہنچے اور نیک مقاصد کے تحت یہ ٹسٹ کرایا جائے، مثلاً: علاج وغیرہ، اور اگر جنین خلقی طور پر ایسی کمزوری میں مبتلا ہو جس کا علاج ممکن نہ ہو تو چار ماہ سے قبل اس کے اسقاط کی گنجائش ہے، چار ماہ کے بعد نہیں۔

مولانا رحمت اللہ ندوی کے نزدیک ٹسٹ کی گنجائش ہے، مگر چار ماہ سے قبل بھی اسقاط کی اجازت نہیں ہے، اس لئے کہ اس قسم کے ٹسٹ صد فیصد درست ثابت نہیں ہوتے ہیں۔

مولانا ابوالعاص وحیدی کہتے ہیں کہ اس کی کوئی ضرورت نہیں، اس سے آدمی خواہ مخواہ توہمات کا شکار ہو جائے گا اور تقدیر پر اس کا ایمان کمزور ہو جائے گا۔

۵- اس سلسلہ کا آخری سوال یہ ہے کہ جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ کسی شخص کے دماغی توازن یا عدم توازن کا علم بھی ہو سکتا ہے، اور اگر غیر متوازن ہے تو کس حد تک ہے؟ تو کیا جنون کے سلسلے میں اس ٹسٹ رپورٹ پر فسخ نکاح کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔

اس سلسلے میں مقالہ نگاروں کی آراء مختلف ہیں:

۱- ایک رائے یہ ہے کہ جب تک علامات جنون ظاہر نہ ہوں اور اس شخص کے حرکات واعمال سے جنون کا پتہ نہ چلے اس ٹسٹ کی بنا پر نہ کسی کو مجنون قرار دیا جا سکتا ہے، اور نہ اس کے فسخ نکاح کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔

اس رائے کو مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا رحمت اللہ ندوی، مفتی محبوب علی وجیہی اور مولانا تنظیم عالم قاسمی نے اختیار کیا ہے، ان حضرات کے پیش نظر یہ ہے کہ یہ ٹسٹ قطعی نتیجہ کا حامل نہیں ہوتا، اس لئے اس کی بناء پر یقینی نکاح کے فسخ کا فیصلہ کرنا

درست نہ ہوگا۔

۲- مذکورہ بالا حضرات کے علاوہ بقیہ تمام مقالہ نگاروں نے اس ٹسٹ کا اعتبار کیا ہے، اور اس کی بناء پر کسی کے جنون اور فسخ نکاح کے فیصلہ کی اجازت دی ہے، بشرطیکہ جنون (مطبق) لاعلاج اور دائمی ہو، معتبر طور پر رپورٹ کرائی گئی ہو، عارضی جنون یا قابل علاج جنون ثابت ہونے پر فسخ نکاح کا فیصلہ درست نہ ہوگا، بلکہ ایسے جنون کا علاج کیا جائے گا۔

اس رائے کا مآخذ یہ ہے کہ جنون کا ثبوت بالعموم قرائن ہی کے ذریعہ ہوتا ہے، اور جنیٹک ٹسٹ ایک مضبوط قرینہ ہے، اس لئے اس کا اعتبار ہونا چاہئے جب کہ معتبر اور قابل اعتماد ذرائع سے ٹسٹ کی رپورٹ آئی ہو۔

ڈاکٹر ظفر الاسلام نے تین بار ٹسٹ کی قید لگائی ہے۔

☆☆☆

عرض مسئلہ:

اسٹیم خلیے

ڈاکٹر ظفر الاسلام اعظمی، مئو

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على المرسلين قادة الغر المحجلين وعلى آله وصحبه أجمعين أما بعد:

اس عاجز کو جنیٹک سائنس کے ذیلی عنوان ''اسٹیم خلیے'' سے متعلق عرض مسئلہ تحریر کرنے کا حکم ملا تھا، اکیڈمی کی جانب سے کل بیس مقالات موصول ہوئے تھے جن میں سے چار حضرات نے اس موضوع سے کلیۃً تعرض نہیں کیا جن کے اسماء گرامی یہ ہیں: مفتی تنظیم عالم قاسمی، قاضی عبد الجلیل قاسمی، مولانا محی الدین غازی فلاحی، مولانا نعیم اختر قاسمی۔ مولانا محمد شوکت ثناء قاسمی نے صرف پانچویں سوال کا جواب تحریر نہیں فرمایا ہے۔ پہلا سوال اس طرح ہے:

جینی اسٹیم سیل کے بارے میں سائنس دانوں کا خیال ہے کہ وہ مکمل انسان بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اپنے محدود دائرہ میں آکسیجن بھی حاصل کرتا ہے، کیا اسے ذی روح مانا جائے گا اور وہ ایک زندہ وجود کی طرح قابل احترام ہوگا۔

وہ حضرات جو نہ اسے زندہ وجود کی طرح مانتے ہیں اور نہ ہی قابل احترام قرار دیتے ہیں، ان کے اسماء گرامی درج ذیل ہیں: مولانا ابو العاص وحیدی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مفتی ثناء الہدیٰ قاسمی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا اختر امام عادل، مولانا رحمت اللہ ندوی، مولانا سید

اسرارالحق سبیلی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا محمد شوکت ثناء قاسمی۔

مولانا برہان الدین سنبھلی تحریر فرماتے ہیں: زندہ وجود نہیں۔ بہت سے بہت جنین کے تکمیل سے پہلے والی صورت کا حکم دیا جاسکتا ہے۔ مولانا ثناء الہدی قاسمی یوں رقم طراز ہیں: بالفعل انسان یا انسان جیسا نہیں عام ذی روح کی طرح ہے، بیشتر مقالہ نگار حضرات نے اپنے مدعا پر کوئی دلیل نہیں دی۔ مولانا سید اسرارالحق سبیلی نے آیت قرآنی: "ألم نخلقكم من ماء مهين" سے استدلال کیا ہے تو ابوالعاص وحیدی صاحب یہ کہہ کر گذر گئے کہ انسانی عرف وعادت اور بہت سے فقہی مسائل میں اسے ذی روح کا درجہ نہیں دیا گیا ہے۔ مولانا محمد شوکت ثناء قاسمی صاحب شامی (۱ر ۲۷۸) کی عبارت سے استدلال کیا ہے: "قالوا يباح لها أن تعالج في استنزال الدم ما دام الحمل مضغة أو علقة ولم يخلق له عضو و قدروا تلك المدة بمائة وعشرين، وإنما أباحوا ذلك لأنه ليس بآدمي" ۔اس سے معلوم ہوا کہ ۲۰ دن سے قبل جب تک حمل مضغہ یا علقہ ہے اسقاط کے لئے حیلہ اختیار کرنا جائز ہے، موصوف ایک اور بات فرماتے ہیں کہ جینی اسٹیم سیل کو اگر بالقوۃ انسان ماننے کی بنیاد پر اسے زندہ تسلیم کرلیا جائے تو پھر مادۂ منویہ بھی بالقوہ انسان بننے کی صلاحیت رکھتا ہے تو کیا اسے بھی بالقوہ انسان بننے کی بنیاد پر زندہ وجود کی طرح قابل احترام مانا جائے گا۔

وہ حضرات جو اسے زندہ اور قابل احترام قرار دیتے ہیں ان کے اسماء گرامی مع دلائل اس طرح ہیں: مولانا عبدالودود صاحب حیدرآباد۔ اسٹیم خلیے کو مآل کے اعتبار سے زندہ وجود کا درجہ دیا جائے گا اور اس کا احترام بھی کیا جائے گا۔ اس کی نظیر فقہاء کرام کے یہاں مختلف انداز سے ملتی ہے۔

(۱) مثلاً فقہاء کرام نے منی کو ضائع کرنے سے سختی سے منع کیا ہے، اور علامہ شمس الائمہ سرخسی اپنی معرکۃ الآراء تصنیف المبسوط میں تحریر فرماتے ہیں کہ عورت کے رحم میں جا کر نطفہ جب

تک خراب نہ ہو اس کے اندر زندگی کی صلاحیت رہتی ہے، اس لئے اس کو ضائع کرنے کی صورت میں ایک زندہ شخص قرار دے کر اس کا ضمان واجب ہوگا، جیسے کوئی شخص حالت احرام میں شکار کا انڈا توڑ دے تو اس پر وہی تاوان واجب ہوتا ہے جو ایک شکار کو مار دینے میں ہوتا ہے (المبسوط ۲۶ر ۸۷)۔

(۴)- اسی طرح حضور اکرم ﷺ نے صحابہ کو خصی کرنے سے منع فرمایا ہے، ظاہر سی بات ہے کہ منع کرنے کی وجہ یہی ہے کہ مآل کے اعتبار سے نسل انسانی کا انقطاع ہوگا اور اللہ کی بیش بہا نعمت کو ضائع کرنے کی صورت میں اللہ کے غضب کو زیادہ کرنا ہوگا "یمنع فی خصاء الآدمیین والبھائم ویؤدب علیہ" (الاحکام السلطانیہ)، اسی طرح فقہ حنفی کی مشہور کتاب ہدایہ میں ہے کہ کوئی شخص کسی کی ریڑھ کی ہڈی پر مارے جس سے اس کا مادۂ تولید (منی) ختم ہوجائے تو اس پر دیت واجب ہوگی، کیونکہ اس سے منفعت کی ایک قسم توالد و تناسل ختم ہوگئی۔ "من ضرب صلب غیرہ فانقطع ماء ہ تجب الدیۃ لتفویت جنس المنفعۃ" (ہدایہ مع فتح القدیر ۹ر ۲۷-۲۱۶)، مولانا فاخر میاں صاحب فرنگی محلی بھی زندہ وجود تسلیم کرتے ہیں مگر اس پر کوئی دلیل نہیں دی۔ مفتی عبدالرحیم صاحب بھوپال۔ آپ بھی ذی روح کے ساتھ ساتھ قابل احترام مانتے ہیں اور استدلال میں علامہ سرخسی کی عبارت "ثم الماء فی الرحم مالم یفسد الخ" اور شامی کی تحریر "فان الماء بعد ما وقع فی الرحم مآلہ الحیاۃ فیکون لہ حکم الحیاۃ کما فی بیضۃ الحرم" پیش فرماتے ہیں۔

بندہ کے ناقص مطالعہ میں اس بابت دلائل باہم متعارض معلوم ہوتے ہیں، مشہور حنفی عالم ابوبکر جصاص رازی کی تحریر پیش ہے: "وانما نبھنا بذلک علی تمام قدرتہ ونفاذ مشیئتہ حین خلق انسانا سویا معدلا بأحسن التعدیل من غیر انسان وھی المضغۃ والعلقۃ والنطفۃ التی لا تخطیط فیھا ولا ترکیب ولا تعدیل الأعضاء

فاقتضى أن لا تكون المضغة انسانا كما أن النطفة والعلقة ليستا بانسان، وإذالم تكن إنسانا لم تكن حملا فلا تنقضى بها العدة إذ لم تظهر فيها الصورة الا نسانية (احکام القرآن للجصاص ۳/ ۲۷۸)،اسی طرح تفسیر قرطبی میں ہے: "وقال الشافعي لا اعتبار بإسقاط العلقة وإنما الاعتبار بظهور الصورة والتخطيط" (۱۲/ ۸)۔

عبارات مذکورہ سے معلوم ہوا کہ جس علقہ اور مضغہ میں تخطیط وترکیب وتعدیل نہیں وہ انسان نہیں اور جب انسان نہیں تو اس پر حمل کا اطلاق بھی نہ ہوگا چہ جائیکہ اس سے انقضاء عدت ہو۔

علامہ محمد بن جریر طبری اپنی تفسیر جامع البیان ۱۲/ ۳۶۱ پر اس طرح تحریر فرماتے ہیں:

"وقوله "حين من الدهر" اختلف أهل التاويل فى قدر هذا الحين الذى ذكره الله فى هذا الموضع، فقال بعضهم هو أربعون سنة وقالوا مكثت طينة آدم مصورة لا تنفخ فيها الروح أربعين عاما، فذالك قدر حين الذى ذكره الله فى هذا الموضع، قالوا ولذلك قيل هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا، لأنه أتى عليه وهو جسم مصورة لم تنفخ فيه الروح أربعون عاما فكان شيئا غيرأنه لم يكن شيئا مذكورا، ومعنى قوله لم يكن شيئا مذكورا لم يكن شيئا له نباهة ولارفعة ولاشرف انما كان طينا لازبا وحمأ مسنونا" اسی کی ترجمانی معالم التنزیل ۴/ ۴۲۶ وروح المعانی ۱۷/ ۱۱۶ میں بھی ہے۔ قاضی شوکانی نے اپنی مشہور تفسیر "فتح القدیر الجامع بین فنی الروایۃ والدرایۃ من علم التفسیر" میں نفخ روح سے قبل اکرام نہ ہونے پر ایک شعر سے استدلال کیا ہے جو درج ذیل ہے:

" فى غير المخلقة البكاء   فاين الحزم ويحك والحياء" (۳/ ۴۳۶)۔

بخاری شریف کتاب التفسیر ۲/ ۷۳۳ پر "لم يكن شيئا مذكورا" کی تفسیر میں حضرت امام بخاری کی تحریر "وذلك من حين خلقه من طين الى أن ينفخ فيه

الروح'' سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ نفخ روح کے بعد ہی زندہ اور قابل احترام سمجھا جائے گا۔

بہرحال کتب تفاسیر واحادیث سے یہی مستفاد ہوتا ہے کہ نفخ روح سے قبل قبل نہ اسے زندہ وجود مانا جاسکتا ہے اور نہ ہی قابل احترام، خود قرآن ناطق ہے ''ثم أنشأناه خلقا'' معلوم ہوا کہ نفخ روح سے قبل خلق سوا ہے اس خلق کے جو نفخ روح کے بعد ہوتا ہے۔ نیز جن کتابوں میں استبراء رحم وغیرہ کا قول مضغہ وعلقہ کی بنیاد پر کیا ہے تو چونکہ عدت میں صفائی رحم مقصود ہوتی ہے اس لئے یہ باعث استبراء تو ہوگا مگر کرامت نہ ہوگی۔ اگر قابل تعظیم ہوتا تو اسقاط کی صورت میں ان کو کپڑہ میں لپیٹ کر دفن کر دینے کا حکم نہ ہوتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ نفخ روح سے قبل حمل قرار دینا اور اس سے استبرا ہونا اور ہے اور کرامت اور۔

اب وہ دلائل پیش خدمت ہیں جن سے کرامت کا پتہ چلتا ہے۔ ماقبل میں شامی اور سرخسی کی تحریر پیش کی جاچکی ہے۔ امام غزالیؒ بھی اسی کی تائید میں ہیں: ''قال الغزالي في احياء العلوم ۲/ ۶۴: أول مراتب الوجود أن تقع النطفة و تختلط المرء ة وتستعد بقبول الحياة وإفساد ذلك جناية، وان صارت مضغة و علقة كانت الجنايه أفحش، وإن نفخ فيه الروح واستوت الخلقة از دادت الجناية تفاحشا'' وجود انسانی کا پہلا درجہ یہ ہے کہ نطفہ رحم میں جا کر بیضۃ الانثی سے مل جائے اور زندگی کو قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے تو ایسی صورت میں اس کا ضائع کر دینا گناہ ہے، اگر مضغہ وعلقہ ہو تو یہ جنایت بڑی ہوگی لیکن اگر روح ڈال دی جائے اور خلقت برابر ہو جائے تو یہ جنایت اول سے بڑھ کر ہوگی۔ مشہور حنبلی عالم ابن قدامہ اپنی شہرہ آفاق کتاب مغنی میں رقم طراز ہیں: ''وإن القت مضغة فشهد ثقات من القوابل أن فيه صورة خفية ففيه غرة'' (المغنی لابن قدامہ ۱۲/ ۶۳)۔ اگر مضغہ گر جائے اور دایہ گواہی دیں کہ اس میں صورت خفیہ ہے تو غرہ تاوان میں لازم ہوگا۔ ''وروي عن عبد الملك بن مروان انه قضى في الجنين

إذا أملص بعشرين دينارا فإذا كان مضغة فأربعين...... وقال قتادة إذا كان علقة فثلث غرة واذا كان مضغة، ثلثي غرة" (المغنی لابن قدامہ ۱۲/ ۶۴) علامہ قرطبی اپنی مشہور تفسیر میں تحریر کرتے ہیں: "الخامسة أن النطفة ليست بشيء يقينا ولا يتعلق بها حكم إذا القتها المرء ة اذا لم تجتمع في الرحم؟ آگے لکھتے ہیں: "فاذا طرحته علقة فقد تحققنا ان النطفة قد استقرت واجتمعت واستحالت إلى أول أحوال يتحقق به انه ولد وعلى هذا فيكون وضع العلقة فما فوقها من المضغة وضع حمل تبرأبه الرحم وتنقضي بالعدة ويثبت بها حكم الولد وهذا مذهب مالك واصحابه" (تفسیر قرطبی ۱۲/ ۸) ایک مقام پر اور لکھتے ہیں: "وقال القاضي بعض اصحاب الشافعي يسئل القوابل فان قلن انها يدمن لم تخلق فيه الحياة ففيها نصف الغرة، فان لم يستهل صارخا، روى عن ابن عمر أنه يصلى عليه وقاله ابن المسيب وابن سيرين وغيرهما، وروى عن المغيرة بن شعبة انه كان يأمر بالصلاة على السقط ويقول سموهم واغسلوهم وكفنوهم وحنطوهم فإن الله اكرم بالاسلام كبيركم وصغيركم"

بندہ کی ناقص رائے میں نفخ روح سے قبل اس کی تکریم تو بایں معنی ہوسکتی ہے کہ وہ مادۂ تخلیق انسانی ہے، لیکن اگر اسے بے معنی یا کسی طرح قابل تعظیم قرار نہ دیں تو اباحیت کا دروازہ کھل سکتا ہے اور بلا وجہ اور بغیر کسی عذر شرعی کے اسقاط کا چلن عام ہوتا چلا جائے گا، جبکہ مالکیہ کے یہاں استقرار کے بعد اسقاط حمل کی بالکل گنجائش نہیں، شافعیہ وحنابلہ عذر کی بنیاد پر چالیس دن سے پہلے اسقاط کی اجازت دیتے ہیں، چار ماہ کے بعد تمام ائمہ کے نزدیک اسقاط حرام ہے۔

رحم مادر میں پرورش پانے والے جنین یا اسقاط شدہ جنین سے اسٹیم سیل لے کر کوئی عضو بنایا جاسکتا ہے؟

یہ دوسرا سوال ہے جس کے متعلق مقالہ نگاروں کی آراء مختلف ہیں۔ مولانا ابوالعاص وحیدی دونوں صورتوں کے عدم جواز کے قائل ہیں، مفتی عبدالرحیم صاحب بھوپال بھی اسی کے قائل ہیں مگر موصوف نے اس جنین میں جواز خود ساقط ہو جائے یا کسی علاجی سبب سے، جس کی شریعت نے اجازت دی ہے ساقط کیا جائے اجازت دی ہے۔ مولانا اختر امام عادل نے دونوں صورتوں کے جواز کا قول نقل کیا ہے جبکہ اسٹیم سیل سے تیار شدہ اعضاء خود اسی انسان کے لئے محفوظ کر لیا جائے، مولانا سلطان احمد اصلاحی رحم مادر میں پرورش پانے والے جنین سے سیل لینے کو درست قرار دیتے ہیں بشرطیکہ اس کی وجہ سے رحم مادر میں پرورش پانے والے جنین کو کوئی نقصان نہ پہنچے۔ مولانا محمد شوکت ثناء قاسمی، مفتی محبوب علی وجیہی بھی اسی شرط کے ساتھ جواز کے قائل ہیں، مولانا ابوسفیان مفتاحی دونوں صورتوں کو بغیر کسی شرط کے درست اور جائز کہتے ہیں۔ مولانا سید اسرار الحق سبیلی سوال میں مذکور جنین سے اسٹیم سیل لینے کو درست نہیں کہتے، ہاں اس کے علاوہ دوسری چیزوں سے یہ سیل لئے جا سکتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں: ''جنین سے اسٹیم سیل حاصل کرنے کے بعد جنین ضائع ہو جاتا ہے، اس لئے سیل لینا مستقبل میں بننے والی جان کو قتل کرنے کے مماثل ہے جس کی شرعی و اخلاقی اعتبار سے اجازت نہیں، اس کے علاوہ دوسری چیزوں سے اسٹیم سیل حاصل کرنے کی خاص اجازت دی جا سکتی ہے، بچہ اور بالغ افراد کو کوئی ضرر اگر نہ پہنچتا ہو تو علاج کی غرض سے اعضاء کی پیوند کاری بھی کی جا سکتی ہے، لیکن اس کی عام اجازت بڑے خطرہ کا باعث بن سکتی ہے، اسٹیم سیل سے اعضاء تیار کرنے کی فیکٹریز ہو جائیں گی اعضاء کی تجارت شروع ہو جائے گی، بہت سے ضمیر فروش خاص طور سے حمل ساقط کروا کر اسٹیم سیل تیار کرنے والوں کو فروخت کر دیں گے، اس طرح اسقاط حمل کی شرح بھی کافی بڑھ جائے گی، مولانا فاخر فرنگی محلی صاحب بھی کسی زندہ وجود میں عضو سازی کو قتل کے مرادف قرار دیتے ہیں، آپ لکھتے ہیں:

''اگر پورا عضو الگ بنایا جائے تو اس کے کارآمد رہنے کی امید نہیں، اور اگر کسی زندہ وجود

میں بنایا جائے تو اس عضو کو الگ کرنے سے اس وجود کی موت ہو جائے گی اور اس صورت میں وہ قتل کے حکم میں ہوگا''۔ مولانا رحمت اللہ ندوی بھی شرط کے ساتھ جواز کے قائل ہیں آپ لکھتے ہیں: ''اسٹیم سیل سے اس کے اصول وضوابط کی رعایت کرتے ہوئے عضو بنا کر اس سے عضو کی پیوندکاری میں استعمال کرنا درست ہے، مولانا محمد برہان الدین سنبھلی انسان سے اور حرام جانور سے عضوسازی جائز قرار نہیں دیتے۔ مولانا موصوف رقم طراز ہیں ''اگر طریقہ بھی شرعا درست ہو اور حلال جانور کو ذریعہ بنایا گیا ہو تو اس کے جواز کی گنجائش معلوم ہوتی ہے لیکن کسی انسان سے یا حرام جانور سے بنانا قطعاً ممنوع ہوگا''۔

شیخ علی قرہ داغی کے مفصل اور مؤقر علمی مقالہ کا خلاصہ بھی تقریباً سارے سوالات کے جوابات سے متعلق اسی طرح ہے کہ اگر حدود شرع واصول وضوابط کا لحاظ رکھا جائے، فطرت کی تبدیلی مقصود نہ ہو، نیز ڈاکٹروں اور طریقہ علاج سے اس بیماری سے شفا تقریباً یقین کے درجہ میں ہو وغیرہ وغیرہ تو ایسا کر لینے کی گنجائش ہے، موصوف نے احادیث رسول، بہت سے فقہاء کے اقوال، اصول وقواعد فقہیہ سے استنباط کیا ہے۔ راقم بھی یہی کہتا ہے کہ رحم مادر میں پرورش پانے والے جنین سے تعرض کلیۃ نہ کیا جائے، ہاں اسقاط شدہ جنین سے سیل لے کر مقصد مذکور حاصل کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اس کی بھی اجازت بصورت اضطرار ہوگی۔ رحم مادر میں پرورش پانے والے جنین سے تعرض کرنے کی صورت میں جنین کو نقصان پہنچنے کا امکان تو ہے ہی اشتباہ فی النسب کی بھی خرابی لازم آئے گی اور اس کے بعد وراثت وغیرہ کے سارے مسائل گڈمڈ ہو جائیں گے جو اہل علم پر مخفی نہیں۔

تیسرا سوال ہے انسان کا اسٹیم سیل کسی حیوان میں ڈال کر حیوانی جسم میں مطلوبہ عضو تیار کرنا درست ہے یا نہیں؟ کیا ایسے عضو کی انسانی جسم میں پیوندکاری کی جاسکتی ہے؟

اس سلسلہ میں بھی مقالہ نگار حضرات کے آراء مختلف ہیں، کسی نے مطلق عدم جواز کا

قول نقل کیا ہے، تو کسی نے مطلقاً جواز کا، تو کسی نے کسی نہ کسی شرط کے ساتھ درست قرار دیا ہے، لیکن اکثر مقالہ نگار حضرات اس پر متفق ہیں کہ حلال جانور کو ہی عضو سازی کا ذریعہ بنایا جائے۔

جن حضرات نے حلال وحرام کی کوئی تفریق نہیں کی، مطلقا درست قرار نہیں دیتے ان میں سے حضرت مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا ابوالعاص وحیدی ہیں دلیل میں حضرت سنبھلی انسان کے ہر ہر جز کے محترم ہونے اور مولانا ابوالعاص وحیدی اور مولانا محمد شوکت ثناء قاسمی خواص انسانی کے مجروح ہونے کو پیش فرماتے ہیں۔

حلال جانوروں کو ہی عضو سازی کا ذریعہ بنانے والوں کے نام درج ذیل ہیں: مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا اختر امام عادل، مولانا محمد فاخر میاں فرنگی محلی، مولانا محمد شوکت ثناء قاسمی، خود راقم کی بھی یہی رائے ہے، مولانا اختر امام عادل صاحب تو حلال جانور میں بھی یہ شرط لگاتے ہیں کہ ماہر ڈاکٹروں نے اس ضرورت کی تجویز پیش کی ہو۔ مفتی محبوب علی وجیہی صاحب اس طرح کے اعضاء کو کسی مسلمان کے جسم میں استعمال کو مناسب نہیں سمجھتے۔ اس کے برخلاف مفتی ثناء الہدیٰ قاسمی ضرورت شدیدہ کے باعث حرام جانور سے بھی عضو سازی اور اس سے پیوند کاری کے قائل ہیں۔ مولانا مفتی عبدالودود صاحب کے مقالہ سے معلوم ہوتا ہے کہ محترم نے بھی اضطرار کی صورت میں جائز قرار دیا ہے مگر وہ اسٹیم خلیے سے حتی المقدور پرہیز اور احتیاط کے قائل ہیں۔ مولانا لکھتے ہیں: "ولاباس بأن یستأجر المسلم لظئر الکافرۃ واللتی قد ولدت فی الفجور، لأن خبث الکفر فی اعتقادھا دون لبنھا، والأنبیاء علیھم السلام والرسل فیھم من ارضع بلبن الکوافر وکذلك فجورھا لا یؤثر فی لبنھا" (المبسوط ۱۵؍۱) تو اس سے معلوم ہوا کہ جب دودھ کے معاملوں میں اس طرح کی وسعت برداشت کی جاسکتی ہے تو طبی اعتبار سے اگر اضطرار کی حالت میں کافر کے عضو سے اسٹیم خلیے حاصل کر کے پیوند کاری کی جائے گی تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہونا چاہئے، ہاں اسٹیم خلیے کے

معاملہ میں حرام جانوروں کے اسٹیم خلیے سے پرہیز کیا جائے، ہاں اگر شدید مجبوری ہوتو پھر اس کا استعمال بھی درست ہوگا؛ ''فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیه، الامر اذا ضاق اتسع''۔

حلال وحرام کی تفریق کئے بغیر مطلقا جائز قرار دینے والوں میں مولانا سید اسرار الحق سبیلی اور مولانا ابوسفیان مفتاحی ہیں، یہ حضرات دلیل میں ابوداؤد شریف کی ایک روایت پیش فرماتے ہیں جس میں آنحضور ﷺ نے حضرت عرفجہ بن سعدؓ کو سونے کی ناک لگانے کی اجازت دی تھی جبکہ سونا مردوں کے لئے حرام ہے۔

چوتھا سوال جس میں نافہ آنول نال سے خون لینے کی بابت استفسار کیا گیا ہے اس میں بھی مقالہ نگار مختلف رائے رکھتے ہیں، ایک طرف مولانا ابوسفیان مفتاحی ہر حال میں ناجائز قرار دیتے ہیں تو دوسری طرف مولانا رحمت اللہ ندوی بہر حال جائز کہتے ہیں، اکثر مقالہ نگار حضرات جس میں خود راقم بھی ہے اس کے قائل ہیں کہ اگر بچہ کی نال سے خون لینے پر اس کی صحت پر کوئی اثر نہ پڑتا ہوتو حفظ ماتقدم کی غرض سے خون لیا جاسکتا ہے۔ مولانا سید اسرار الحق سبیلی نے کمزور صحت مند نومولود کے درمیان فرق کرتے ہوئے جواز وعدم جواز کا قول نقل کیا ہے تو دوسری طرف مولانا سلطان احمد اصلاحی کہتے ہیں کہ نال کاٹتے وقت جو خود از خود گر کر باہر آجائے وہ لیا جاسکتا ہے۔ مولانا محمد برہان الدین سنبھلی بھی مشروط طور پر خون لینے کو جائز قرار دیتے ہیں مگر ایک موہوم فائدہ جس کی ضرورت شاید مستقبل میں پیش آئے اس کی خاطر یہ عمل بہتر نہیں سمجھتے۔ حضرت سنبھلی تحریر فرماتے ہیں: ''یہ انسانی خون کا استعمال ہے جس کی بعض شکلوں میں مشروط طور پر اجازت ہے مگر یہاں ایک اور پیچیدگی ہے وہ یہ کہ موجودہ خطرہ کو نظر انداز کر کے موہوم فائدہ کے لئے ایک عمل کیا جائے جو شرعا درست نہیں''۔

پانچویں سوال کی تقریر یوں ہے: ''میاں بیوی کی اجازت سے سیل لے لینا اور ان

سے انسانی عضو تیار کرنا آیا درست ہے؟ ٹیسٹ ٹیوب بے بی تکنیک میں میاں بیوی یا کسی اجنبی کا نطفہ استعمال کیا جاسکتا ہے؟

اس سلسلہ میں بھی مقالہ نگار حضرات مختلف الخیال ہیں۔ مولانا ابوالعاص وحیدی ٹیسٹ ٹیوب کے ذریعہ حمل کے استقرار اور اس کی ابتدائی نشوونما کے جدید طریقہ نیز میاں بیوی و اجنبی نطفہ دونوں کے استعمال پر عدم جواز کے قائل ہیں۔ یہی رائے مولانا ابوسفیان مفتاحی کی بھی ہے، اس کے بالکل برعکس مولانا سلطان احمد اصلاحی کا قول ہے وہ انتہائی توسع سے کام لیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: ''میاں بیوی اور اجنبی نطفہ (دونوں صورتوں میں انسانی عضو کی تیاری میں) ٹیسٹ ٹیوب کی مدد لی جاسکتی ہے''ان کے علاوہ تقریباً تمام مقالہ نگار حضرات میاں بیوی کی اجازت سے صرف زوجین ہی کے نطفوں کے استعمال کے قائل ہیں۔ اس عاجز کی بھی یہی رائے ہے کہ زوجین کی رضامندی سے ان علقات کو جو استقرار کے بعد ضائع کردیئے جاتے ہیں، ان کے بلاسٹوسسٹ سے سیلس لے کر انسانی اعضاء بنائے جاسکتے ہیں کیونکہ اس ضیاع سے بچانے سے بہتر تو یہی ہے کہ آئندہ اس سے بننے والے اعضاء سے اگر خود اسی کو ضرورت ہو تو اس کی پیوندکاری کی جائے یا تبرعاً کسی اور کی''۔ مولانا سید اسرار الحق سبیلی کی تحریر بھی اسی کی مؤید ہے، وہ کہتے ہیں: ''استقرار حمل کے بعد ضائع کئے جانے والے علقات سے اسٹیم سیل والدین کی اجازت سے لئے جاسکتے ہیں''۔

☆☆☆

دوسرا باب

تعارف مسئلہ

ڈی این اے ٹسٹ، جنیٹک ٹسٹ اور اسٹم سیل کے سائنٹفک تجزیہ پر مبنی چند معروضات

پروفیسر سید مسعود احمد ☆

اللہ تعالیٰ نے انسان کے نام اپنے آخری ہدایت نامہ میں متعدد بار اشیاء کی تقدیر الٰہی کا خصوصی تذکرہ فرمایا ہے مثلاً: "إنا كل شيء خلقناه بقدر" (القمر: ۴۹) یعنی ہم نے ہر چیز کو ایک خاص اندازہ ومقدار کے ساتھ بنایا ہے۔ مزید ارشاد الٰہی ہے: "الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى" (الاعلیٰ: ۲،۳) یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات والا صفات وہ ہے جس نے تخلیق کی اور تسویہ کیا اور وہی ہے جس نے تقدیر بنائی یعنی ایک خاص اندازہ مقرر کیا اور رہنمائی فرمائی۔ مزید ارشاد فرمایا: "خلقه فقدره" (عبس: ۱۹) اس کو یعنی انسان کو بنایا اور اس کی تقدیر مقرر کی۔ مزید ارشاد فرمایا: "وخلق كل شيء فقدره تقديراً" (الفرقان: ۲) اور ہم نے ہر چیز کی تخلیق کی اور پھر ٹھیک کیا اس کو ناپ کر۔ مزید ارشاد گرامی ہے: "الله يعلم ما تحمل كل أنثى...... وكل شيء عنده بمقدار" (الرعد: ۸) یعنی اللہ جانتا ہے جو پیٹ میں رکھتی ہے ہر مادہ...... اور ہر چیز کے لئے اس کے ہاں ایک اندازہ مقرر ہے۔

تقدیر پر ایمان لانا اسلام کا بنیادی عقیدہ ہے جس کے بغیر ایمان مکمل نہیں ہوتا چنانچہ فرمانِ رسول اکرم ﷺ ہے: "والقدر خيره وشرّه من الله تعالىٰ" (أو كما قالؐ) اور

☆ شعبۂ بایوکیمسٹری، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ۔

تقدیر پر ایمان لانا یہ ہے کہ اس کی اچھائی اور برائی یعنی مصیبت وراحت وغیرہ اللہ رب العزت کی طرف سے ہے۔ چنانچہ قرآن وحدیث کی روشنی میں یہ تقدیر الٰہی کائنات کی جملہ اشیاء پر محیط ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کی یہ تدبیر وتنفیذ اس کی ''قضا وقدر'' ہی کی ایک جہت ہے اور اس کا پلان وانتظام ''تقدیر کائنات'' سے عبارت ہے۔ اللہ تعالیٰ کا یہ اندازہ ومنصوبہ اس کی قدرت کاملہ کی گواہی دیتا ہے۔ مزید برآں وہ اشیاء کے آغاز وانجام اور نقائص ومحاسن سے بخوبی اور کلیتاً واقف ہے کہ یہی اس کے علم محیط کا تقاضا ہے۔ مزید برآں اس کی قدرت کاملہ کا ظہور مخلوقات میں تقدیر مبرم کی شکل میں جاری وساری ہے۔

انسانوں نے اپنے محدود دائرہ میں اس امرِ الٰہی، مشیت ایزدی اور سنت خداوندی کا بارہا تجربہ کیا ہے کہ اولاد کی شکل وشباہت اور مزاج واطوار میں اور والدین کی شکل وشباہت اور مزاج واطوار میں بڑی حد تک یکسانیت ہوتی ہے، چنانچہ خواص ہی نہیں عوام بھی والدین سے اولاد کی مماثلت اور تشبہ کو قانون فطرت سمجھتے ہیں اور اولاد و والدین کی عدم یکسانیت پر والدین کے کردار پر انگلیاں اٹھنے لگتی ہیں۔ اسی عام، مسلسل اور غیر متغیر مشاہدہ نے سائنسِ حیات (Biology) کے علم التوارث (Genetics) کو جنم دیا اور اسی علم نے ترقی کر کے اختلافی پدریت (Disputed Parentage) کے بنیادی سوال کو حل کرنے کی کوشش کی کہ فلاں بچہ کے اصلی ماں باپ کون ہیں۔ مزید برآں ہر شخص کی بے مثال ویکتا انفرادیت (Identity) کو پہچانا اور اس کے ذریعہ جرائم کی دنیا میں مجرم کی تشخیص کا ناقابل تردید (Error-Proof) طریقہ ڈی این اے فنگر پرنٹنگ (DNA -Finger-Print) دریافت کیا۔

علم التوارث سے دلچسپی رکھنے والے سائنسدانوں نے بنیادی طور پر پہلے اس سوال کو حل کرنے کی سعی کی کہ انسان کے جملہ اوصاف جن کو (Traits) کہا جاتا ہے، کے ظہور میں اس کے ماں اور باپ کا کتنا حصہ ہے یا یوں کہیں کہ کون کون سے اور کتنے اوصاف (Traits)

کسی فرد خاص میں والدہ سے اور کون سے اور کتنے اوصاف والد سے اس میں منتقل ہوئے ہیں۔ مثلاً کسی بچہ کا رنگ گورا، آنکھیں نیلی، قد لمبا، مزاج ظریفانہ وشاعرانہ، حافظہ قوی، طبیعتاً حاضر جواب وغیرہ جیسے اوصاف وخصائل پائے گئے تو اسباب کی دنیا میں یہ کیوں کر ممکن ہوا؟ اس کا سیدھا سادہ جواب علم التوارث کی روشنی میں یہ ہے کہ یہ تمام خصوصیات اس بچہ کے والد اور والدہ کے خاندان کے مختلف افراد میں پائی جاتی تھیں اور اس کے ماں باپ درحقیقت ان تمام خصوصیات کے امین تھے، چاہے بظاہر ان کا اظہار نہ ہوتا ہو۔ لہٰذا ماں باپ نے اپنے خصائل کی وراثت ہی اپنے بچہ کو منتقل کی۔ ان تمام موروثی خصوصیات کی منتقلی میں ماں اور باپ کا حصہ برابر ہوتا ہے اگرچہ کسی فرد میں کسی خاص صفت کے تعلق سے والدین میں سے کسی ایک کا پلڑا بھاری ہوسکتا ہے، لہٰذا علم التوارث کا یہ اصول قرین قیاس ہے کہ ہر شخص میں پچاس فیصد ددھیالی اور پچاس فیصد ننھیالی اوصاف وخصائل ہوتے ہیں۔ چنانچہ اگر ددھیال اور ننھیال ایک ہی پردادا کا خاندان ہو تو نہ صرف اوصاف وخصائل کے تنوع کے امکانات کم ہوں گے بلکہ کچھ ایسے عیوب ونقائص بھی اولاد میں ظاہر ہوں گے جو بچہ کے اجداد میں کبھی ظاہر نہیں ہوئے، کیونکہ معاملہ صرف انتقال وراثت ہی کا نہیں بلکہ اظہار وراثت کا بھی ہے جس کی تشریح آگے ہوگی۔

یہ سمجھنے کے لئے کہ آخر والدین کے مخفی وظاہر خصائل اولاد میں کیسے منتقل ہوتے ہیں ہمیں شکم مادر میں بچہ کے ابتدائی تخلیقی مراحل سے کچھ مدد مل سکتی ہے جن کا ذکر قرآن مجید میں بھی کئی بار کیا گیا ہے مثلاً ارشاد ربانی ہے: "انا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج (الدھر: ۲) یعنی ہم نے انسان کو ایک مرکب نطفہ سے پیدا کیا اور پھر مختلف تخلیقی مراحل کا ترتیب وار تذکرہ کیا گیا ہے (مثلاً الحج: ۵، المومنون: ۱۴) چنانچہ سائنس اور قرآن دونوں کی رو سے انسان کی بالکل ابتدائی حالت اس مرکب نطفہ (ZYGOTE) کی ہوتی ہے جو ماں کے بیضہ انثیٰ (EGG) اور باپ کے جرثومۂ ذکر (SPERM) کے اتصال سے وجود پذیر ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ بات قرین قیاس ہے کہ ماں نے اپنی خصوصیات انڈے کے ذریعہ اور باپ نے اپنی خصوصیات جرثومۂ ذکر کے

ذریعہ اپنی اولاد میں منتقل کیں۔ سائنسی ترقی کے اس دور میں اس مادہ کا پتہ لگالیا گیا ہے جوان تمام خصوصیات کا حامل ہوتا ہے اور سالماتی اسکیل (MOLECULAR LEVEL) پر ان موروثی خصائل کو اپنے میں سموئے رکھتا ہے۔ کیمیاوی طور پر وہ مادہ ڈی این اے (DNA) کہلاتا ہے جس کا پورا نام (DEOXY - RIBO - NUCLEIC ACID) ہے۔ علم التوارث کی زبان میں موروثی خصائل کی منتقلی دراصل ان DNA -MOLECULES (سالمات) کی منتقلی کا نتیجہ ہے جو ماں کے بیضہ میں اور باپ کی منی میں موجود تھے اور استقرار حمل کے وقت بیضۂ مادر میں جرثومۂ پدر کے ذریعہ ایک خلیاتی مرکب نطفہ (ZYGOTE) میں منتقل ہوئے۔ یہ سالمات خاصے بڑے یعنی سینٹی میٹر سے میٹر کی لمبائی کے حامل مگر بہت ہی باریک اور نہایت نازک دھاگوں کی شکل میں ہوتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے حکیمانہ نظام کے تحت ایک خلیہ سے دوسرے خلیہ میں منتقلی سے قبل یہ خاص قسم کے بنڈل اور گچھے کی شکل اختیار کر لیتے ہیں تا کہ ٹوٹنے کا امکان نہ رہے جس کی مثال سینکوں کی جھاڑو سے بخوبی سمجھ میں آسکتی ہے۔ ہاں اس بنڈل کی شکل جھاڑو جیسی نہ ہوکر پودے کاٹنے والی قینچی جیسی ہوتی ہے۔ ڈی این اے کا سالمہ ایک بنڈل بناتا ہے جس کو رنگ کر خوردبین سے دیکھا جاسکتا ہے۔ یہ رنگین خورد بینی مجسمے کروموزوم (CHROMOSOMES) کہلاتے ہیں۔ خورد بینی مشاہدہ سے معلوم ہوا کہ بیضۂ انثیٰ یعنی نطفہ مادری میں ۲۳ کروموزوم اور جرثومۂ ذکر یعنی نطفہ پدری میں بھی ۲۳ کروموزوم ہوتے ہیں جبکہ یک خلیاتی مرکب نطفہ (ZYGOTE) کی تعداد دگنی یعنی چھیالیس ہوتی ہے اور یہ چھیالیس کروموزوم انسانی زندگی کے ابتدائی مرحلہ سے آخر تک ناوے فیصد خلیات کے نیوکلیس (NUCLEIC) پائے جاتے ہیں۔ ایک فیصد یا اس سے بھی کم خلیات جو مرد وزن کے نطفہ کی شکل اختیار کرتے ہیں ان میں کروموزوم کی تعداد دیگر خلیات سے نصف یعنی ۲۳ ہوتی ہے۔

خورد بینی مشاہدہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جانوروں کے خلیات میں ان کروموزوم کی

تعداد علاحدہ علاحدہ اور انسان سے مختلف ہوتی ہے جبکہ انسان میں کروموزوم کے ۲۳ جوڑے یعنی چھیالیس کروموزوم فی خلیہ ہوتے ہیں۔ دلچسپ بات ہے کہ مرد وزن کے نطفوں کا وصل درحقیقت ۲۳ کروموزوم کے سیٹ کا اتصال ہوتا ہے اور ہر کروموزوم اپنا جوڑا حاصل کر کے ۲۳ جوڑے یعنی چھیالیس کروموزوم کا ایک سیٹ بنا کر ایک نئے انسان کی تخلیق کا بنیادی مواد فراہم کرتے ہیں اور یہ ابتدائی جرثومۂ حیات (ZYGOTE) اپنی صلاحیت (GENETIC POTENTIALITY) کے لحاظ سے یعنی بالقوہ مکمل انسان ہوتا ہے۔ بالفعل انسان کی تخلیق اور اس کے ارتقائی منازل کے لیے اللہ تعالیٰ کا ایک کلمہ کن ایک خلیہ سے دو خلیے اور ان میں لگاتار افزونی کا سبب بن جاتا ہے اور اس طرح بچہ کی پیدائش کے وقت کم وبیش ایک کھرب خلیات پر مشتمل انسانی وجود کے ہر خلیہ میں وہی بنیادی ۲۳ جوڑوں یعنی چھیالیس کروموزوم کی ہو بہو کاپی (TRUE CARBON COPY) ہوتی ہے جو دو نطفوں کے وصل کے وقت وجود میں آئی تھی۔ پیدائش کے بعد سن بلوغ تک پہنچتے پہنچتے انسانی جسم میں خلیات کی تعداد سیکڑوں کھربوں تک پہنچ جاتی ہے اور تب بھی کسی کروموزوم میں نمایاں تبدیلی نہیں آتی اور وہی چھیالیس کروموزوم ہر خلیہ میں موجود رہتے ہیں حالانکہ ہر عضو کا خلیہ اپنی ساخت اور فعل کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے۔

خورد بینی مشاہدہ سے مزید یہ انکشاف ہوا کہ مرد وعورت کے نطفوں میں ۲۳ کروموزوم مرکب نطفہ میں جا کر ایک دوسرے سے مل کر جوڑے جوڑے کہلائے جانے کے اہل ہوتے ہیں جب ایک جوڑا انسانی جنس متعین کرتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ انسانی خلیہ کے ۴۶ کروموزوم میں ۲۲ جوڑے جنس کے علاوہ دوسرے اوصاف کی منتقلی میں استعمال ہوتے ہیں اور ایک جوڑا انسانی جنس سے متعلق ساخت وافعال میں ناگزیر ہے۔ آسانی کے لیے کہا جاسکتا ہے کہ مرد کے نطفہ کا کروموزوم نمبر ۱ عورت کے بیضہ کا کروموزوم نمبر ۱ سے مشابہ ہوتا ہے اور یہ کروموزوم کا پہلا جوڑا ہوا، اسی طرح بائیس جوڑے باہم مشابہ کروموزوم کے ہوتے ہیں اور اگر

۲۳واں جوڑا دو ایکس "xx" کروموزوم پر مشتمل ہوا تو بچہ مؤنث جنس کا ہوگا یعنی لڑکی ہوگی اور اگر ۲۳واں جوڑا ایک ایکس اور ایک وائی "xy" کروموزوم پر مشتمل ہوا تو بچہ لڑکا ہوگا۔

مزید برآں یہ امر بھی قابل غور ہے کہ مرد کے نطفوں میں پچاس فیصد جرثوموں (SPERMS) میں ۲۳واں کروموزوم "x" ہوتا ہے اور پچاس فیصد جرثوموں میں ۲۳واں کروموزوم "y" ہوتا ہے جبکہ عورت کے بیضوں میں ۲۳واں کروموزوم صرف 'x' ہی ہوتا ہے۔ اس طرح مرد کے ہر خلیہ میں ۲۲ جوڑے غیر جنسی کروموزوم اور ایک 'x' اور ایک 'y' کرموزوم ہوتے ہیں جبکہ عورت کے ہر خلیہ میں ۲۲ جوڑے غیر جنسی کروموزوم اور دو 'x' کروموزوم ہوتے ہیں۔ انہیں کروموزوم کو دیکھ کر بآسانی پتہ لگایا جاسکتا ہے کہ جنین (foetus) مؤنث ہے یا مذکر۔ یہاں یہ بات بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ استقرار حمل سے چند ہفتوں بعد ہی خوردبینی طریقہ سے جنس کا پتہ لگ سکتا ہے جبکہ الٹرا ساؤنڈ کے ذریعہ جنین کی جنس کے تعین کے لئے چار مہینہ کا حمل ضروری ہے۔

اب تک کی بحث سے کئی باتیں اجاگر ہوکر سامنے آئیں:

اولاً: کرموزوم کی حیثیت وظیفۂ زندگی کی جملہ خصوصیات وصلاحیت کے بیان کی (MICRO-CHIP) ہے یعنی یہ ایک ایسی کتاب کی مانند ہے جس میں متعلق جان دار کی جملہ خصوصیات واوصاف کا بیان درج ہوتا ہے۔ اس کتاب کے اوراق ہسٹون پروٹین (HISTONE PROTEINES) کے اور جملے ڈی این اے کی چار حرفی زبان میں لکھے ہوتے ہیں۔ انسانی جسم کا ہر خلیہ ۶ ارب حروف پر مشتمل پر اپنا پورا بیان ہر وقت اپنے پاس رکھتا ہے سوائے چند مستثنیات کے جس میں خون کے لال ذرات نیوکلیس نہیں رکھتے اور بیضہ وجرثومۂ ذکر ۶ ارب کا پچاس پچاس فیصد بیان رکھتے ہیں۔

ثانیاً: کروموزومز کے خوردبینی مشاہدہ سے رحم مادر میں پرورش پانے والا انسان

بحیثیت ''علقہ'' یا ''مضغہ'' بلکہ اس سے بھی پہلے بحیثیت یک خلیاتی مرکب نطفہ (ZYGOTE) اپنی نوع اور جنس کے لحاظ سے متعین ہو چکا ہوتا ہے۔ یہ علاحدہ مسئلہ ہے کہ اس وقت (SAMPLE) لینے سے بچہ کو نقصان پہنچ سکتا ہے، لہٰذا جانچ کے لیے کم از کم چھ ہفتے کے جنین (FOETUS) کا ہونا مناسب رہتا ہے۔

ثالثاً: خورد بینی مشاہدہ (KARYO-TYPING) سے یہ بھی پتہ چل سکتا ہے کہ شکم مادر میں پرورش پانے والے بچہ یعنی جنین کے کروموزومز کی تعداد یا ساخت میں کوئی تغیر یا نقص تو نہیں ہے۔ یاد رہے کہ اس طرح کے نقائص وتغیر والے کروموزومز کے حامل بچے جسمانی، دماغی یا جنسی طور پر صحت مند نہیں رہتے اور عمر کے بڑھنے کے ساتھ ساتھ نا قابل علاج امراض کے شکار ہو جاتے ہیں۔ یہ بیماریاں موروثی اور پیدائشی بلکہ جنیٹک بیماریاں (GENETIC DISEASES) کہلاتی ہیں۔ ان بیماریوں کے امکانات کسی خاص شادی شدہ جوڑے کی آئندہ نسل میں کتنے ہوں گے اور ان کو نفسیاتی طور پر Handle کرنے کے لیے (GENETIC COUNSELLING) جینٹک کاؤنسلنگ کا شعبہ وجود میں آیا ہے اور کروموزومز کی خورد بینی اور بایو کیمیکل جانچ کو جنیٹک ٹیسٹ (GENETIC TEST) کہتے ہیں۔ اس جانچ کے ذریعہ یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ شکم مادر میں پرورش پانے والا جنین (FOETUS) مؤنث ہے یا مذکر۔ مزید برآں اس جنین میں کروموزومز کے کیا نقائص ہیں۔ اس کے بعد یورپ اور امریکہ میں جنیٹک کاؤنسلر (GENETIC COUNSELLOR) یہ بتاتا ہے کہ جنین میں یہ نقائص انسانی زندگی کے کس مرحلہ میں کس قسم کی بیماریوں کا پیش خیمہ بن سکتے ہیں اور اس کے لئے کوئی طریقۂ علاج ہے یا نہیں اور وہ علاج کتنا مؤثر ہے وغیرہ۔ اس ٹسٹ کی خوبی یہ ہے کہ استقرار حمل کے چند ہفتوں بعد ہی یہ ٹسٹ ہو جاتا ہے اور اسقاط جنین سے ماں کو کم تکلیف ہوتی ہے بہ نسبت بعد کے اسقاط ABORTION کے جو طبی اور اخلاقی

(ETHICAL POINT OF VIEW) دونوں لحاظ سے قبیح تر مانا جاتا ہے۔

اس موقع پر جین (GENE) کی تشریح بھی دلچسپی کا باعث ہوگی۔ یہ حقیقت تو مندرجہ بالا سطروں سے واضح ہو ہی گئی ہے کہ کروموزومز ہزاروں خصوصیات حیات کے مادی جواہر ہیں اوران میں سے ہرایک حیاتی صفت کی ایک مادی اکائی ہونی ہی چاہیے جو کسی صفت خاص کا مادی مظہر ہوگی۔ ان صفات (TRAITS) کی مادی اکائیاں ہی 'جین' (GENES) کہلاتی ہیں۔ تشریح مزید کے طور پر عرض ہے کہ جین (GENE) موروثی اکائی سے عبارت ہے۔ مثلاً ایک شخص سورج مکھی (ALBINO) ہے یعنی بالکل سفید۔ بھویں تک سفید۔ سیاہی کا نام ونشان تک نہیں۔ دراصل اس شخص میں سیاہ رنگ (MELANIN) کو بنانے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ سائنس کی زبان میں اس کے پاس (MELANIN) بنانے کا فعال جین نہیں ہے۔ رنگوں کے جین ہم کو وراثت میں ملتے ہیں۔ اس لیے عموماً ہمارا رنگ اپنے والدین سے ملتا جلتا ہوتا ہے۔ ہاں ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ کسی سورج مکھی شخص کے اسلاف میں کوئی بھی ایسا شخص نہ گزرا ہو اور نہ اس کے والدین نے سورج مکھی جین اس کو منتقل کیا ہو۔ تب یہ کہا جاسکتا ہے کہ ''میلانن'' کا جین اس فردِ واحد کی جنینی نشو ونما کے دوران پائیدار نقص (MUTATION) کا شکار ہو گیا ہوگا۔ عموماً یہ جلدی نقص بیضۂ مادر یا جرثومۂ پدر کے بننے کے وقت پیدا ہوتا ہے جو والدین کے میلانن جین کے پائیدار نقص (MUTATION) کی منتقلی کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اسی طرح ہری یا نیلی آنکھ کی صفت یا ہرے لال رنگ کی نابینائی وغیرہ مختلف قسم کے رنگوں کے جین کے افعال اور عدم افعال کے مظاہر ہیں۔

خلاصۂ کلام یہ کہ ہر جاندار کی جملہ صفات جن سے وہ جسمانی، نفسیاتی، دماغی اور جذباتی طور پر پہچانا جاتا ہے اس کے ہزاروں جینز کے افعال کی مظاہر ہیں۔ عموماً ایک صفت کئی کئی جین کے افعال کا نتیجہ ہوتی ہے۔ کالی آنکھ درحقیقت تمام رنگوں کے جین کے افعال کے نتیجہ میں وجود

میں آتی ہے اور ہر رنگ کے بننے میں کئی کئی جین کے افعال کی ضرورت ہوتی ہے۔

یاد رہے کہ جین کروموزوم ہی کا ایک حقیر حصہ ہے بالفاظ دیگر کروموزوم ہزاروں جینز (GENES) کی اقامت گاہیں ہیں۔ لہٰذا یہ سمجھنا بالکل آسان ہے کہ ہر جین کیمیاوی طور پر ڈی این اے ہی ہوتا ہے اور اس کا کام خلیات میں مخصوص قسم کی پروٹین یا انزائم (ENZYME) بنانا ہوتا ہے جو کسی خاص کیمیاوی تعامل میں مدد فراہم کر کے مطلوبہ شے کو بنانے کے لیے ناگزیر ہے۔ یہ جین کروموزوم میں ایک خاص ترتیب سے یکے بعد دیگر لمبے دھاگے میں مختلف دھاریوں کی طرح پھیلے ہوئے ہوتے ہیں اور ہر جین کی کروموزوم میں ایک خاص جگہ متعین رہتی ہے۔ چونکہ ہر شخص اپنی جداگانہ صفات کا حامل ہوتا ہے اس لیے اس کے جین بھی مختلف ہوتے ہیں اور چونکہ جین کا مجموعہ کروموزوم اور کیمیاوی مادہ ڈی این اے ہے اس لیے یہ سمجھنا بھی بالکل مشکل نہیں ہے کہ ہر شخص کا ڈی این اے مختلف ہوتا ہے اور اس کا یہ اختلاف اس میں پائے جانے والے چار اجزاء یعنی ایڈینین (ADENINE)، گوانین (GUANINE)، سائٹوسین (CYTOCINE) اور تھائمین (THYMINE) کی ترتیب سے پہچانا جا سکتا ہے مثلاً کسی فرد واحد میں کسی خاص کروموزوم کے کسی خاص جین کے کسی حصہ میں ان اجزاء کی ترتیب مندرجہ ذیل ہے:

"ATCGGACCTAT"

اور دوسرے فرد میں اسی مقام پر یہ ترتیب ایسے ہے جیسے نیچے والی لائن میں دکھایا گیا ہے:

"ACCGGACCTAT"۔

تو اس ادنیٰ سی گڑبڑ کو مشین پہچان لیتی ہے اور کمپیوٹر بتا دیتا ہے کہ دونوں ڈی این اے مختلف ہیں، لہٰذا یہ مختلف افراد کے ہو سکتے ہیں۔ اس ادنیٰ سے فرق کو پہچاننے کا فن ترقی

کر کے ڈی این ڈے فنگر پرنٹنگ اور ڈی این اے ٹیسٹ کی سائنسی بنیاد بنا۔ یہ ٹیسٹ ایک بال یا ایک حقیر قطرۂ خون بلکہ اس سے بھی کم (FORENSIC SAMPLE) سے کیا جا سکتا ہے اور گزشتہ ساری جانچوں سے دسیوں گنا بہتر ہے۔

چنانچہ ڈی این اے کو مختلف طریقوں سے پہچاننے کی تکنیک ایجاد ہو چکی ہیں جن سے ثابت ہوا کہ ہر انسان کا بلکہ ہر جاندار کا مکمل ڈی این اے جسے (GENOME) کہتے ہیں، یکتا ہوتا ہے۔ انسان کے مکمل ڈی این اے کے تجزیہ کے لئے ۱۹۹۰ سے منظم ومربوط پیمانہ پر تحقیقاتی یافت کا آغاز ہوا اور ستمبر ۲۰۰۳ء میں (HUMAN GENOME) کا تقریباً پچانوے فیصد حصہ کا ڈرافٹ سائنسی دنیا کو معلوم ہو چکا ہے۔ آج ۲۰۰۵ء کی ابتدا میں انسانی خصوصیات کے مکمل بیان پر مبنی کل تین ارب کیمیاوی حروف یعنی (A,T,C&G) کی صحیح ترتیب جو موروثی اکائیوں یعنی جینز کا مکمل سالماتی عکس (COMPLETE MOLECULAR BLUE-PRINT) ہے، سائنسی دنیا کو معلوم ہو چکی ہے اور ایک نئی سائنس وجود میں آ چکی ہے جس کو جینومکس (GENOMICS) کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ یہ نئی سائنس جنیٹک انجینئرنگ، بایو ٹکنالوجی اور کمپیوٹر سائنس کی مرہون منت ہے۔

اس سائنس کے وجود میں آنے کے بعد میڈیکل سائنس اور علم تحقیق جرائم (FORENSIC SCIENCE) کی دنیا میں ایک نیا اور عجائباتی انقلاب رونما ہوگا جس کا آپ تصور بھی نہیں کر سکتے۔ بس اتنا سمجھ لیجیے کہ اگلے دس پندرہ سالوں میں کمپیوٹر کی (SILICONE CHIP) کی طرح (DNA CHIPS) اور پروٹین چپس (PROTEINE CHIPS) کا دور دورہ ہوگا۔

تو بات ہو رہی تھی جین، جینوم اور ڈی این اے کی۔ اسی بحث کو مزید آگے بڑھاتے ہوئے عرض ہے کہ انسان کا مکمل ڈی این اے جس کو جینوم کہتے ہیں، اس میں موجودہ علم کی روشنی

میں ۳۵ ہزار جینز (GENES) ہوتے ہیں اور جسم کے بیشتر خلیات میں ہر جین کی دو کاپیاں ہوتی ہیں۔ یہاں مقصود یہ بتانا ہے کہ یہ دو کاپیاں ایک جیسی بھی ہوسکتی ہیں اور تھوڑی سی مختلف بھی۔ درحقیقت انسانی خصوصیات واوصاف کا فرق ان دو کاپیوں کے مجموعی فعل (NET EFFECT) پر منحصر ہوتا ہے ورنہ ہر انسان میں وہی ۳۵ ہزار جینز پائے جاتے ہیں۔ بچہ کا اپنے والدین سے کچھ اوصاف میں اختلاف بھی اسی وجہ سے ہوتا ہے، کیونکہ والدین میں انہیں جینز کی دو کاپیاں اپنے بچوں کی کاپیوں سے الگ ہوسکتی ہیں۔ یہاں پھر یاد دلادیں کہ ہر جین کی دو کاپیاں دراصل بچہ کے ماں اور باپ ان دو اشخاص سے بچہ میں منتقل ہوتی ہیں اور ماں اور باپ کے نطفوں کے بننے کے وقت ترتیب بگڑے بغیر کاپی نمبر ۱ اور کاپی نمبر ۲ میں (RESHUFFLING) ہوجاتی ہے، اس لیے ایک ہی والدین کے اگر کئی بچے ہوں تو سب الگ الگ خصوصیات کے حامل ہوجاتے ہیں۔ حالانکہ ایک ہی والدین کا ہر بچہ ان تمام چیزوں کی ایک کاپی اپنے والد سے اور ایک کاپی اپنی والدہ سے وارثت میں پاتا ہے۔ گویا معاملہ یہ ہے کہ زید نے جین نمبر ۱ کی کاپی نمبر ۲ جین نمبر ۲ کی کاپی نمبر ۲ کی کاپی نمبر ۱ علی ہذا القیاس جین نمبر ۱۰۰۰ کی کاپی نمبر ۱ .... جین نمبر ۳۵۰۰۰ ہزار کی کاپی نمبر ۱۲ اپنے والد سے وراثت میں حاصل کی اور اس کے بھائی بکر نے اپنے والد سے جین نمبر ۱ کی کاپی نمبر ۱ جین نمبر ۲ کی کاپی نمبر ۱ ...... جین نمبر ۱۰۰۰ کی کاپی نمبر ۲ ...... جین نمبر ۳۵۰۰۰ کی کاپی نمبر ۱ وراثت میں پائی تو دونوں بھائی ان جینز (GENES) کے افعال میں یعنی اوصاف میں مختلف ہوں گے۔ خاص طور سے اگر یہ کاپیاں فعالیت میں یکساں نہیں ہیں۔ ہم یہ بھی بتاچکے ہیں کہ شاذ ونادر کسی جین کی نئی اور ناقص شکل بھی وجود میں آجاتی ہے جس کو ہم نے سورج مکھی کے ذیل میں واضح کیا ہے۔ اسی طرح شاذ ونادر ہی استقرار حمل کے وقت عورت کے بیضہ کے ۲۳ کروموزومز مرد کے جرثومہ (SPERM) کے ۲۳ کروموزومز سے ۲۳ صحت مند جوڑے بننے کی بجائے ایک کروموزوم

کسی طرح ضائع ہو جائے یا جنسی کروموزومز ۲ کے بجائے ایک یا تین ہو جائیں اور یا ایک یا چند کروموزومز کسی شکست وریخت کا شکار ہو جائیں ایسا بھی ممکن ہے۔ اس طرح کے بچے جنیٹک بیماریوں (GENETIC DISEASES) کا شکار کہلاتے ہیں اور دماغی، جسمانی یا جنسی طور پر نارمل نہیں ہوتے۔ ہر کروموزوم کے نقص یا عدم موجودگی یا زیادتی کا الگ الگ اثر انسانی زندگی پر پڑتا ہے اور جنیٹک ٹیسٹ سے ان ہی بیماریوں کے امکانات کا پتہ قبل از پیدائش ہی چل سکتا ہے۔ بلکہ والدین سے اس کے بچوں میں منتقل ہونے والی ممکنہ بیماریوں کا پتہ بھی چل سکتا ہے۔

یورپ اور امریکہ میں جنیٹک ٹیسٹ اور جنیٹک کاؤنسلنگ کی روشنی میں خاندانی منصوبہ بندی (REAL FAMILY PLANING) اب عام سی ہو گئی ہے۔ اس میں اسقاط کا مسئلہ بھی زیر بحث نہیں آتا۔ زوجین جو فیصلہ بھی کرتے ہیں علم کی روشنی میں کرتے ہیں اور منفی اور مثبت سبھی پہلوؤں کو وزن دیتے ہوئے استقرار حمل چاہتے ہیں یا نہیں اسی کے مطابق تدبیریں کرتے ہیں۔ ناقص جین کو بدل کر فعال جین کی پیوندکاری جین تھراپی (GENE THERAPY) کہلاتی ہے، جلد ہی اس طریقۂ علاج میں کامیابی کے امکانات مزید روشن ہوتے نظر آتے ہیں۔

اب ذرا اسٹم سیلس (STEM CELLS) کے بارے میں بھی کچھ وضاحت ہو جائے جیسا کہ کئی بار عرض کیا جا چکا ہے کہ حیوانی اور انسانی تخلیق کی ابتدا ایک ایک خلیاتی وجود سے ہوتی ہے جسے ہم زائی گوٹ (ZYGOTE) اور قرآن ن طفة أمشاج کہتا ہے۔ یہ ایک خلیہ اپنی نشو ونما کے ارتقائی منازل طے کرتا ہوا خلقا آخر کی منزل تک پہنچتا ہے اور اپنی پیدائش کے وقت انسانی بچہ تقریباً ایک کھرب سے زائد خلیات کا حامل ہوتا ہے جس کے ہاتھ، پیر، آنکھ، ناک، کان، دل، دماغ، جگر، گردہ، ہڈی واعصاب وغیرہ تمام ہی اعضاء وجوارح موجود ہوتے

ہیں۔ یہ تمام اعضاء و جوارح اپنے لیے مخصوص یکتا و منفرد افعال انجام دیتے ہیں، مثلاً ہڈی انسانی ہیئت قائم کرنے اور بوجھ برداشت کرنے کے لئے، جگر معدہ کی ہضم شدہ غذا کو مزید اور مکمل ہضم کرنے کے لئے، گردہ خون سے زہریلے مادوں کو نکالنے (FILTER OUT) کے لیے، دماغ مختلف لطیف خبروں (SIGNALS) کی ترسیل اور ان کو محفوظ کرنے کے لیے، آنکھ اشیاء کی تصویر بنا کر دماغ کو بھیجنے کے لئے، دل خون کو پمپ کر کے جسم میں لگاتار گردش کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔ چنانچہ کیمیاوی ساخت اور افعال دونوں لحاظ سے ان تمام اعضاء کے خلیات دوسرے اعضاء کے خلیات سے مختلف اور منفرد ہوتے ہیں، مزید برآں حیوانی و انسانی اعضاء کے تمام خلیات کی ۲۱۶ اقسام اپنی ہیئت و فعل کی بنا پر کی جا سکتی ہیں، ان میں سے ہر قسم کے خلیات نہ صرف آپس میں مختلف بلکہ ان ابتدائی خلیات سے بھی مختلف ہوتے ہیں جن کا مجموعہ قرآنی اصطلاح میں ''علقہ'' کہلاتا ہے۔

یہ بات تو ہر شخص جانتا ہے کہ ''علقہ'' کی چھوٹی شکل سے ''مضغہ'' کی بڑی شکل تک پہنچتے پہنچتے اعضاء کی شکل اور جگہ جنین میں متعین اور واضح ہوتی جاتی ہے، لہذا یہ سمجھنا مشکل نہیں کہ ''علقہ'' کے خلیات مضغہ کے مختلف اعضاء کے خلیات میں تبدیل ہو کر دل، دماغ، جگر وغیرہ بناتے ہیں، نیز یہ امر بھی قابل فہم ہے کہ ''علقہ'' کے تمام خلیات میں جو کیمیاوی اور خوردبینی طور پر آپس میں یکساں ہوتے ہیں، ہر عضو کے مخصوص خلیات بننے کی صلاحیت ہوتی ہے ورنہ یہ تمام اعضاء جنین کی نشو و نما کے اگلے مراحل میں کیسے بنتے، بالفاظ دیگر انسانی علقہ کا ہر خلیہ انسانی جسم کا ہر عضو بنانے کی صلاحیت رکھتا ہے، یہ الگ مسئلہ ہے کہ انسان علقاتی خلیات کو عضویاتی خلیات میں تبدیل کرنے کا گر اور تکنیک فی الحال کتنا جانتا ہے۔ اگر سائنسداں اللہ تعالیٰ کے اس امر کو معلوم کر لیں تو کئی انسانی بیماریوں کا مکمل علاج ممکن ہے، اس بحث کو علقاتی خلیات کی فطرت پر مرکوز کرتے ہوئے کہنا یہ ہے کہ علقاتی خلیات وہ بنیادی خلیات ہیں جن میں ہر ایک خلیہ مناسب

غذا اور مناسب حالات میں انسانی جسم کا کوئی بھی عضو مثلاً دل، جگر، گردہ، خون کے خلیات یا دماغ وغیرہ میں تبدیل ہوسکتا ہے، اسی لئے ان بنیادی علقاتی خلیات کو اسٹم سیل (Stem Cells) کہتے ہیں۔ استقرار حمل سے چار پانچ دن بعد نطفۂ مرکب نشو ونما کے ابتدائی مراحل میں ''علقہ'' کی ایک ایسی حالت اختیار کرتا ہے جسے بلاسٹوسسٹ (Blastocyst) کہتے ہیں، اسی بلاسٹوسسٹ کے خلیات اسٹیم سیل (Stem Cells) ہوتے ہیں جو مناسب غذا اور ماحول میں کسی بھی عضو کی ساخت اور فعل میں اس عضو کی کاربن کاپی (True Carbon Copy) بناسکتے ہیں۔ لہذا بلاسٹوسسٹ سے اسٹم سیل نکال کر لیبارٹری میں مناسب غذائی مادے اور مناسب کیمیاوی ماحول کے ذریعہ ایک دھڑکتا دل، ایک صحت مند گردہ، ایک فعال جگر یا جو عضو بھی چاہیں لیبارٹری میں بنا سکتے ہیں، ایسا خیال ہے مگر ابھی اسٹم سیل سے مندرجہ بالا اعضاء کا حصول خاصی تحقیق وتجربہ کا محتاج ہے اور ابھی منزل کافی دور ہے۔

یہ بات مزید دلچسپی کا باعث ہوگی کہ بالغ افراد کے اعضاء میں بھی چند اسٹم سیل پائے جاتے ہیں جو اللہ رب العزت کی شان کریمانہ وحکیمانہ پر دلالت کرتے ہیں اور بے ساختہ جی چاہتا ہے کہ فتبارك الله احسن الخالقين کا ورد کریں، کیونکہ اگر جگر میں کوئی پائیدار نقص آجائے یا پھیپھڑہ یا گردہ کا کچھ حصہ بیکار ہوجائے تو ان اعضا کے اسٹم سیل ایک حد تک اس عضو کو دوبارہ قدرتی شکل وفعل میں تبدیل کرسکتے اور اس بیماری اور نقص کا قدرتی طور پر علاج شافی ہوسکتا ہے۔ ہاں اگر جگر کا معتد بہ حصہ ناقص ہوجائے تو پھر دوسرا صحت مند اور اس سے میچ کرنے والا جگر ہی اس مریض کی جان بچانے میں معاون ہوسکتا ہے، مگر ہم سب جانتے ہیں کہ انسانی جسم میں ایک ہی جگر ہوتا ہے اور متعدد ناگزیر صفات کی یکسانیت کے لئے ٹشو میچنگ (Tissue Matching) کی شرائط خون کی میچنگ سے بھی زیادہ سخت ہیں۔ علاوہ ازیں خاصی میچنگ کے بعد بھی اس کا خدشہ قائم رہتا ہے کہ کسی وقت بھی وہ عضو غیر (Alien &External

(Tissue وصول کنندہ(Recipient) کے ذریعہ باہر (Reject) کردیا جائے۔ لہذا موزوں ترین حل جو اس مسئلہ کا ہوسکتا ہے وہ یہ ہے کہ اسی شخص یعنی (مریض) کے اسٹم سیلس لے کر اور لیبارٹری میں مصنوعی جگر بنا کر پیوندکاری (Transplantation) کی جائے تو اس میں (Rejection) کا مسئلہ ہی سرے سے ختم ہوجائے گا، البتہ فی الوقت صورت حال یہ ہے کہ نہ تو اسٹم سیل سے عضویاتی تخلیق کی تکنیک اس درجۂ کمال کو پہنچی ہے کہ کوئی فوری طور پر مصنوعی جگر مریض کو مہیا کرنے کی پوزیشن میں ہو اور نہ پیش بندی کا کوئی طریقہ سوسائٹی نے اختیار کیا ہے، مثلاً یہ کہ ہر شخص کے اسٹم سیلس خاص طور سے محفوظ کر کے رکھے جائیں اور وقت ضرورت ان کو استعمال کیا جاسکے جبکہ ان بیماریوں میں وقت کی قیمت بے پناہ ہے اور مریض انتظار مزید میں اللہ کو پیارا ہوجاتا ہے، مزید برآں گردہ کی طرح کوئی اپنا جگر نہیں دے سکتا ہے، کیونکہ دو گردوں میں سے ایک گردہ کسی جان بلب انسان کو دے کر بھی انسان صحت مند رہ سکتا ہے، مگر اپنا اکلوتا جگر دے دینے کے بعد ہلاکت یقینی ہے۔ ان وجوہات کی بنا پر اسٹم سیل ریسرچ کی فوری ضرورت ہے اور اس سلسلہ میں مختلف زاویوں سے تحقیقات ہونی چاہئیں۔ اس کے لئے مختلف قسم کے اسٹم سیلس کی ضرورت ہے اور یہ اسٹم سیلس ذی روح انسانی وجود، جو کم از کم (Blastocyst) کے مرحلہ تک پہنچ چکا ہے، ہی سے حاصل ہوسکتے ہیں۔

اس وقت جنینی اسٹم سیلس (Embryonic Stem Cells) کی تحقیقات زوروں پر ہیں، ٹیسٹ ٹیوب بے بی تکنیک کے ذریعہ جو استقرار حمل کرائے جاتے ہیں اس میں بلاسٹوسسٹ (Blastocysts) یعنی علقہ کی حالت تک لیباریٹری میں نشو ونما کے مراحل تک گزار کر پھر رحم مادر میں رکھا جاتا ہے، مگر حفظ ماتقدم کے طور پر متعدد علقات (Blastocysts) لیباریٹری میں محفوظ کر لئے جاتے ہیں، البتہ جب استقرار حمل ثابت (Confirm) ہوجاتا ہے تو یہ علقات عام طور سے ضائع کردیے جاتے ہیں، ایسے علقات کو اسٹم سیل ریسرچ کے لئے

اجازت لے کر استعمال کیا جارہا ہے۔ یورپ وامریکہ میں علقات کے استعمال کے لئے حیاتیاتی والدین سے اجازت ایک قانونی واخلاقی ضرورت ہے۔ اسی طرح پیدائش کے وقت بچہ کے نافہ یعنی آنول نال (Umblilcal Cord) سے کچھ خون حاصل کر کے اسی شخص کے اسٹم سیلس محفوظ کئے جاسکتے ہیں جو مستقبل میں اس کے کسی عضو کی پیوندکاری (Transplantation) کے لئے استعمال ہوسکتے ہیں۔ ہڈی کے گودے (Bone Marrow) کے اسٹم سیلس خون کے کینسر کے علاج میں پہلے ہی سے استعمال ہوتے رہے ہیں۔ ان اسٹم سیلس سے دیگر اعضاء (Organs) مثلاً جگر، دل اور دماغی اعصاب وغیرہ کی تیاری بالغ اسٹم سیلس ریسرچ (Adult's Stem Cells) کا ایک حصہ ہے۔

ڈی این اے

پروفیسر افضال احمد☆

- ڈی این اے ایک کیمیاوی شئ ہے جس کا پورا نام ڈی آکسی رائبو نیوکلک ایسڈ (تیزاب) ہے۔

-اس کی دریافت میشر (Mischer) نے ۱۸۶۹ میں کی تھی اور اسے مواد میں پائے جانے والے خلیہ سے نکالا گیا تھا۔

-ایوری، میکلیاڈ اور مکارٹی نے اس کے موروثی مادہ ہونے کا ثبوت فراہم کیا۔

- واسٹن اور کرک نے مل کر اس کی پہلی جامع تھیوری ۱۹۵۳ء میں دی۔ اس دریافت پر انہیں نوبل انعام سے نوازا گیا (دیکھئے: نقشہ نمبر (۱))۔

ڈی این اے دو دھاگوں کا مرکب ہے جو ایک دوسرے سے گھماؤ دار سیڑھی کی طرح مل کر بنے ہوتے ہیں۔ ایک دھاگہ دوسرے دھاگہ کی ضد ہوتا ہے، ان دھاگوں میں ایک کے اوپر ایک بیس (Base) کھار ہوتا ہے، جس میں ڈی این اے کی خصوصیت ہوتی ہے۔ ہر کھار میں ایک شکر اور ایک فاسفیٹ جڑا ہوتا ہے اور اس کو نیوکلیوٹائڈ کہا جاتا ہے۔ کھار چار طرح کے ہوتے ہیں: ایڈینین، گوانین، سائٹوسین اور تھایمن۔ یہی چار کھار ڈی این اے کی خصوصیت ہوتے ہیں (دیکھئے: نقشہ نمبر (۲))۔

جین ڈی این اے کے ایک ٹکڑے کو کہتے ہیں جس میں کھاروں کی ایک مخصوص ترتیب

☆ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

ہوتی ہے۔ تین کھاروں کی لگا تار ترتیب سے ایک مخصوص امینو ایسڈ کوڈ کی جاتی ہے۔ ہماری تمام خصوصیات جیسے رنگ، جسامت، اعضاء اور ضروری ان زائم تقریباً ایک لاکھ پروٹین سے بنتے ہیں اور اس کے لئے ۳۰ ہزار جین ہوتے ہیں۔

- جین کی بناوٹ ڈی این اے کی ہوتی ہے اور ڈی این اے ہر جان دار کو ماں اور باپ سے وراثت میں تخم اور بیضہ کے ذریعہ ملتی ہے۔

- اس طرح ڈی این اے ایک کتاب کی طرح ہوتی ہے جس کے الفاظ جین ہوتے ہیں، اور ہمارے جسم کی بناوٹ ان ہی الفاظ کے اشارہ پر کی جاتی ہے، جیسا جین ویسا جسم۔

- ہر جین کی دو کاپی ہوتی ہے: ایک اچھی اور دوسری بری۔ اچھی کاپی بری پر حاوی ہوتی ہے۔ یہ کاپی ہمارے خلیوں میں ۴۶ دھاگوں میں پروئی ہوتی ہیں جنہیں رنگین دھاگے (کروموزوم) کہتے ہیں۔ ان میں دو دھاگے ایک جوڑا بناتے ہیں جس میں ایک ماں اور ایک باپ کا دھاگہ ہوتا ہے۔ اس طرح کل ملا کر ۲۳ جوڑے ہوئے۔

- کروموزوم میں تبدیلی ہوتی ہے اور خصوصیات بدل جاتی ہیں جسے میوٹیشن کہا جاتا ہے (دیکھئے: نقشہ نمبر (۳))۔

ماں کے بیضہ اور باپ کے تخم میں ۲۳ الگ الگ کروموزوم ہوتے ہیں اور بچوں میں ۴۶ کروموزوم ہوتے ہیں۔

اب اگر ماں کے کروموزوم میں بہتر جین ہے اور باپ کے کروموزوم میں خراب تو بچہ میں اچھی خصوصیت ہوگی۔ اگر دونوں میں خراب جین ہو تو بچہ بیمار یا کمزور ہو جاتا ہے۔ دونوں پر اچھے جین کی وجہ سے بھی وہی اثر ہوتا ہے جتنا ایک اچھا اور برا جین ہونے سے۔

۱- یہاں ایک اصول ہے جسے مینڈل نے دریافت کیا، ہر خصوصیت کے لئے الگ جین ہوتا ہے اور ہر جین آزاد ہوتا ہے۔

۲- ماں اور باپ دونوں کے ذریعہ جین برابر بچوں میں جاتا ہے۔خراب اور اچھے جین ماں اور باپ دونوں میں ہوتے ہیں۔

۳- ایک ہی ماں باپ کے الگ الگ بچوں میں جین کی مقدار کمیت کے اعتبار سے ایک ہوتی ہے لیکن کیفیت کے اعتبار سے الگ الگ جسے تاش کے ۵۲ پتوں کے پھینٹنے کی شکل میں سمجھا جاسکتا ہے، جیسے ہر بار الگ الگ پتے ہر کھلاڑی کے ہاتھ میں الگ الگ آتے ہیں ویسے ہی ہر بچہ کو الگ الگ ترتیب کے جین ملتے ہیں۔ان ہی کی وجہ سے دو انسان بجز جڑواں بھائی بہن کے، الگ الگ ہوتے ہیں، مثال کے طور پر آدمی میں گال پر ایک خفیف گڈھا ہوتا ہے جو ایک کمزور جین کی وجہ سے ہے۔اگر ماں کے گال میں گڈھا ہے تو اس کا مطلب ہے کہ ماں کے بیضہ میں گڈھے والا جین رہا ہوگا، باپ کا گال سپاٹ ہے (بغیر گڈھے والا) تو باپ میں کم از کم ایک اچھا جین ضرور ہے، ان دونوں کے ملنے سے جو بچے پیدا ہوں گے وہ دو طرح کے ہوں گے گڈھے اور بغیر گڈھے والے۔

اگر باپ کے بھی گڈھے والے گال ہیں تو تمام بچے گڈھے والے ہوں گے۔اگر ماں اور باپ دونوں بغیر گڈھے والے ہیں تو بچے بغیر گڈھے والے اور گڈھے والے دونوں ہو سکتے ہیں، اس خاکہ سے سمجھا جاسکتا ہے (دیکھئے: نقشہ نمبر (۴))۔

یہاں یہ بتانا ضروری ہے کہ ہمارے جسم میں تقریباً ۵ ہزار موروثی بیماریوں کے جین ہیں جن کے اچھے جین کی وجہ سے بیماری دب جاتی ہے، ورنہ اگر ماں اور باپ کے ذریعہ ایک ہی بیماری کے دونوں خراب جین بچہ کو مل جائیں تو بچہ بیمار ہو جاتا ہے۔یہ بیماری موت، اپاہج پن، کمزوری، خون، دل، جگر، گردے، پھیپھڑے، عضو تناسل اور بانجھ پن سے لے کر کمزور دماغی، پاگلپن، ہجڑا ہونا اور غصہ سے بے قابو ہونے تک جاسکتی ہے۔

ان بیماریوں کا علاج یوں ممکن نہیں یہ کسی جراثیم یا کیڑے کے ذریعہ یا ہوا، پانی اور خوراک سے پرے ہیں۔

ان ہی بیماریوں سے بچنے کے لئے جینٹک ٹیسٹ کیا جاتا ہے۔ یہ ٹیسٹ دوطرح سے ہوتے ہیں:

بچہ اگر حمل کے دوران ماں کے لئے تکلیف کا باعث بنے اور Foetus کے چند خلیے اگر ماں کے رحم سے کھینچ کر نکال لئے جائیں اوران خلیوں کو خوردبین میں دیکھا جائے۔

عموماً ۴۷ کروموزوم ہوجانے سے دماغی بیماری ڈاؤن سینڈرروم پیدا ہوجاتی ہے۔

۴۵ کروموزوم کی وجہ سے بچی کوٹرنرسینڈروم ہوجاتی ہےاور پیدا ہونے پر بانجھ ہوتی ہے۔

☆ ۴۷ کروموزوم کی وجہ سے کلائنیفلٹرسینڈروم بھی پیدا ہوتا ہے۔

☆ کچھ کروموزوم کے ۴۶ دھاگے ہوتے ہیں لیکن دھاگے ٹوٹے ہوتے ہیں جن سے کینسراور خون کی بیماریاں پیدا ہوتی ہیں۔

☆ کروموزوم ۴۶ ہیں اور نراور مادہ کی پہچان کرلی جاتی ہے۔ نر میں X اور Y کروموزوم ہوتے ہیں، مادہ میں XX ہوتا ہے۔ اس طرح کچھ ڈاکٹر ماں کے رحم میں پلنے والی لڑکی (XX) کا اسقاط کرا کر بچی کو پیدا ہونے سے روک دیتے ہیں۔ یہ قانوناً جرم ہے۔

☆ کروموزوم ٹھیک ہومگر جین غلط ہو، اس کا ٹیسٹ ڈی این اے کے ذریعہ کیا جاتا ہے، تھیلا سیمیا، خون کا لگاتار بہنا (ہموفیلیا)، فینائل کیٹون یوریا وغیرہ بیماریاں ہوجاتی ہیں، یہ ماں اور باپ کے ذریعہ بچہ میں آتی ہیں کبھی کبھی ماں اور باپ میں خرابی نہ رہنے کے باوجود X-ray یا خوراک کی خرابی سے جین میں تبدیلی (میوٹیشن) آجاتا ہے۔

یہ بیماریاں پیدا ہونے سے قبل ڈاکٹر بچہ کے اسقاط کا مشورہ دے سکتے ہیں۔ انھیں جینٹک کاؤنسلنگ کہا جاتا ہے۔

۔کبھی کبھی عام انسان ماں اور باپ خطرہ سے باخبر ہونے کے لئے اپنا ٹیسٹ کراتے ہیں کہ ان میں بیماری چھپی ہے یا نہیں، اسے Screening کہتے ہیں، اگر ماں یا باپ یا

دونوں میں سے ایک یا دونوں میں یہ چھپی ہوتی ہے تو بیماری بچوں میں جا سکتی ہے، لہذا وہ رحم کے دوران ہی بچہ کا ٹیسٹ کراتے ہیں۔

اگر دونوں میں پہلے ہی اچھے جین ہوتے ہیں تو ان کو ڈر نہیں ہوتا۔

ڈی این اے کے ذریعہ ہم ایک انسان کی ولدیت کا پتہ بھی لگا سکتے ہیں۔اس کے لئے ڈی این اے فنگر پرنٹنگ ٹیکنک استعمال کی جاتی ہے، یہ فنگر پرنٹ کسی بھی انسان کے ڈی این اے نکال کر اسے حل کرانے کے بعد اس میں موجود ٹکڑے کی دریافت سے کی جاتی ہے۔ ہر انسان میں الگ الگ طرح کے ٹکڑے ہوتے ہیں جو وہ ماں باپ سے پاتا ہے۔اگر چار ٹکڑے ہیں تو دو ماں سے اور دو باپ سے۔ اگر ان میں کوئی ٹکڑا الگ ہے تو ولدیت غلط ہے۔

یہاں پر اسے خاکہ سے دکھایا گیا ہے (دیکھئے: نقشہ نمبر (۵))۔

اسٹیم سیل ایک ایسے خلیہ کو کہتے ہیں جو ایک پورے جان دار کو پیدا کرسکتا ہے۔ یہاں یہ بتانا ضروری ہے کہ ڈی این اے اور کروموزوم اور خلیہ ہمیشہ ساتھ ساتھ چلتے ہیں، ان میں کوئی فرق نہیں ہوتا لیکن خلیہ جن کی تعداد ۱۰۱۳ کے برابر ہوتی ہے، سارے بیضہ کی تقسیم سے بنتی ہیں، اس تقسیم کو مائٹوسس کہتے ہیں۔

ایک سے دو، دو سے چار اور چار سے آٹھ ...... سے ہزاروں بن جاتے ہیں، ان میں بیضہ سب سے طاقت ور خلیہ ہوتا ہے۔ اس کی تقسیم سے پورا کامل جان دار بدن بنتا ہے، لیکن جب خلیہ کافی پرانے ہوجاتے ہیں تو ان میں پورے جان دار بنانے کی صلاحیت ختم ہوجاتی ہے۔

اسٹیم سیل اس خلیہ کو کہتے ہیں جن میں پورے جان دار بدن کو بنانے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ ان خلیوں کی تقسیم اگر کرائی جائے تو پورا کامل جان دار بنایا جاسکتا ہے۔

عموماً جسم کے گھاؤ کے بھرنے کی وجہ گھاؤ کے خلیوں کی تقسیم سے بننے والے خلیہ کی مقدار ہوتی ہے۔ دماغ کے گھاؤ کا بھرنا عموماً ممکن نہیں ہوتا، اس لئے کہ دماغی خلیے تقسیم کی

صلاحیت کھو چکے ہوتے ہیں۔اس لئے اسٹیم سیل سے اگر دماغی خلیے بنالئے جائیں تو ان کو دماغ پر گرافٹ (پیوند) کر کے دماغ کی بیماریوں مثلاً الزائمر، پارکنسن، اور سائزوفرینیہ سے نجات پائی جاسکتی ہے۔عموماً دوسرے انسانوں کے خلیہ کو دماغ پر گرافٹ کرنے پر جسم اسے الگ (Reject) کر دیتا ہے۔اس طرح اگر مریض کے اسٹیم سیل سے خود مریض کے دماغی خلیوں کی تشکیل کی جائے تو یہ خلیے Reject نہیں کئے جاسکتے، اس طرح گرافٹنگ ممکن ہوگی۔

یہاں یہ بات غور طلب ہے کہ ڈی این اے کی تحقیقات سے انسان کی بیماریوں کا علاج ابھی تک نہیں کیا جاسکا ہے۔البتہ بیماریوں کی تشخیص اوران کی روک بذریعہ اسقاط اور غیر مناسب شادیوں کو روک کر کی جاتی ہے، اس لئے ان تحقیقات کو انسان کی فلاح کے لئے استعمال کرنا ضروری ہے۔کلوننگ کے ذریعہ پورے انسان کو پیدا کیا جاسکتا ہے،لیکن یہ انسان سو فیصد دوسرے انسان جیسا نہیں ہوسکتا ہے جس کے ڈی این اے سے اسے بنایا گیا ہے۔دماغی نشو ونما ہر انسان کا الگ الگ ہوجاتا ہے، اس طرح انسان کی کاربن کاپی بنانے کا دعوی صرف جسمانی کاپی تک محدود ہے۔دماغی کاپی کے لئے تعلیم اور ٹریننگ درکار ہے۔کلوننگ کا استعمال محدود ہونا چاہئے۔

☆☆☆

نقشہ نمبر (۱)

Mischer

Avery, Macleord, McCarthy

Watson and Crick

Deoxyribonucleic Acid

Phosphate + Sugar + Base (Nucleotiden DNA)

Adenine	Guanine,	Oytosine,	
	Thynmine		
(A)	(G)	(C)	(T)

A=T Pairing

G=C

Chromosome

Gene,

نقشہ نمبر ۲:

ڈی این اے

شکر	فاسفیٹ	کھار
(S) Deoxyribose	(P) Phosphate	(B) Base

کھار (B) Base:

ایڈنین	گوانین	سائٹوسن	تھائمین
Adenine (A)	Guanine (G)	Cytosine (C)	Thymine (T)

ایک ڈی این اے

3' 5'

A	T
G	C
T	A
C	G
A	T
G	C
T	A
G	C

5 3

P- S- B (A) (T) -S- B

P- S- B (G) (C)- S- P

P- S- B (C) (G)- S- P

P- S- B (T) (A)- S- P

ڈی این اے کا ایک ٹکڑا

DNA

A	T	A	T
G	C	C	G
T	A	A	T
C	G	G	C
A	T	A	T
G	C	G	C
T	A	A	T
G	C	C	G

خاکہ: دو ڈی این اے (ایک دوسرے کی کاربن کاپی)

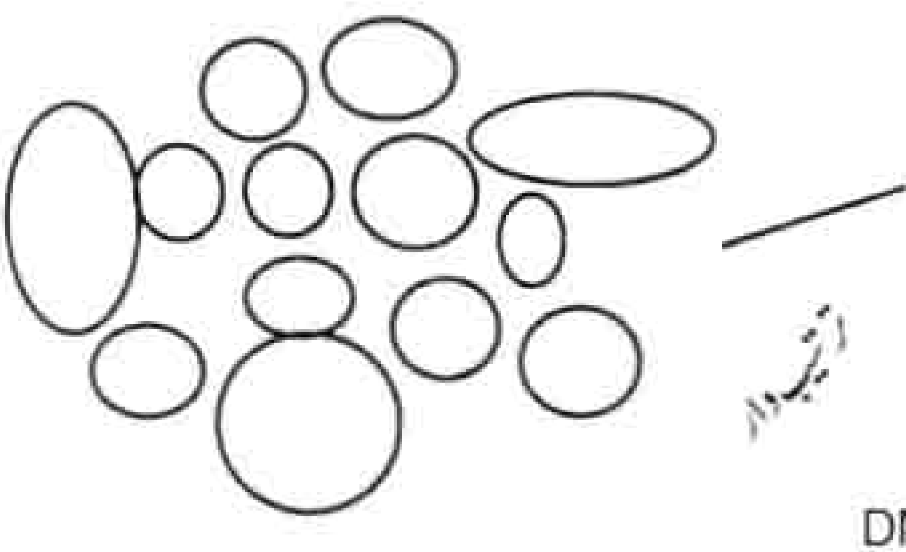
نقشہ نمبر ۳:

Protein	DNA
	A
AA 1	G
	T
	C
AA 2	A
	G
	T
AA 3	G
	C
اینوایسڈ سے پروٹین	جین ڈی این اے پر
100000 3.5	billion bases
Protein	
10^s	30,000 geves
fig	جین اور پروٹین



DNA

DNA



Chromosomen

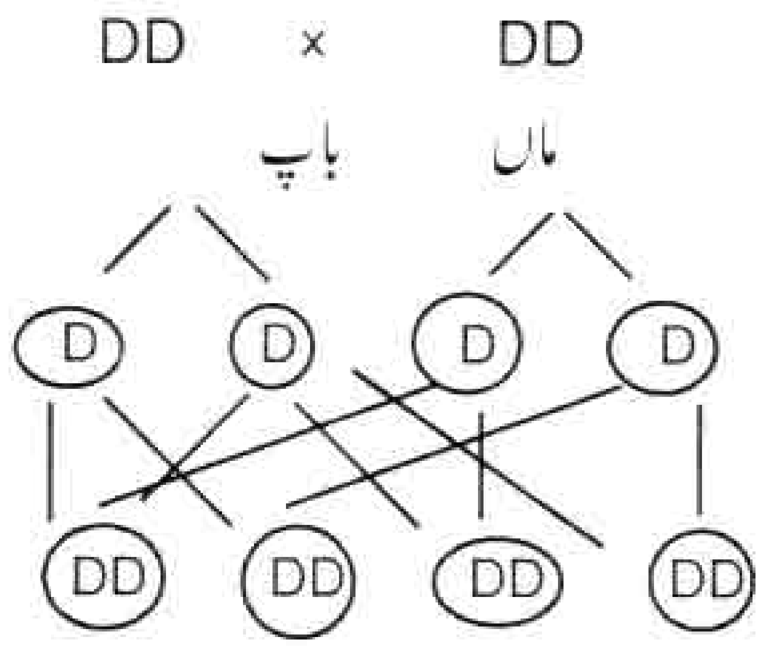
(46(chromormeic a cell)

گچھ میں DNA

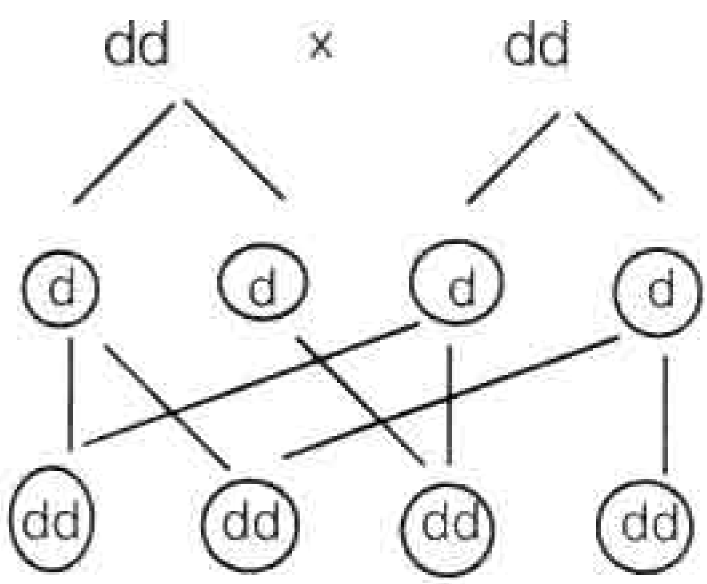
-12

3.5 x10 gm at DNA in a cell

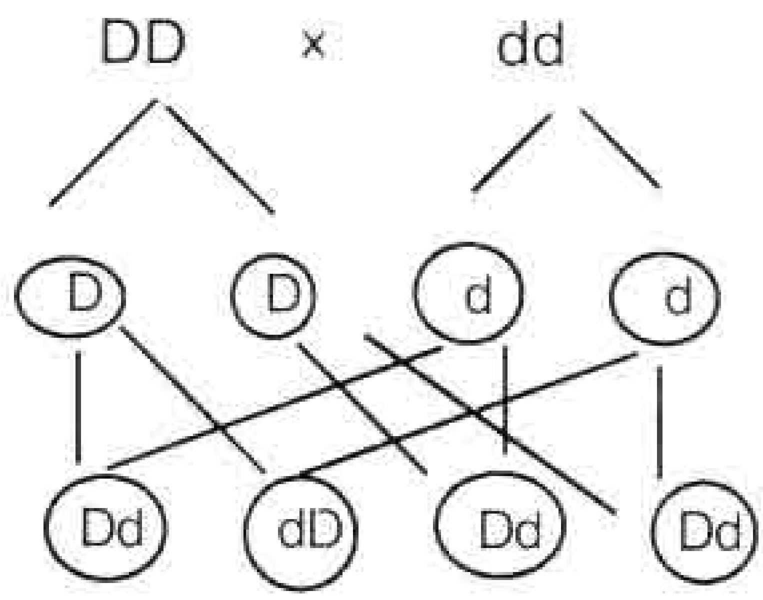
نقشہ نمبر ۴:



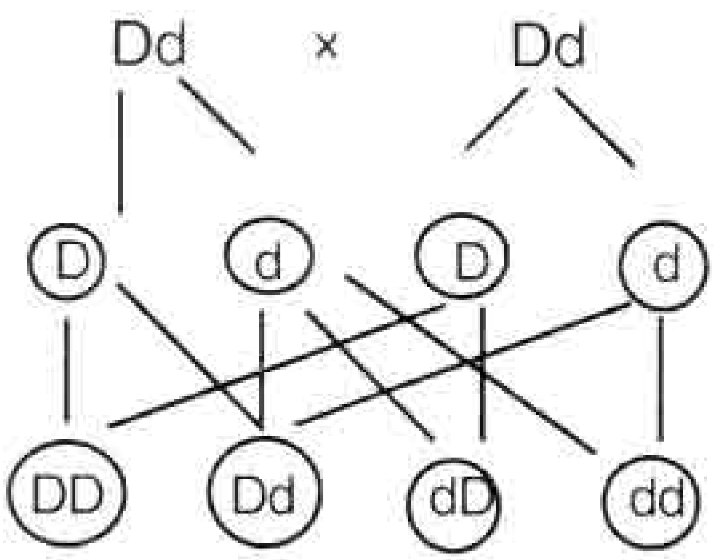
بغیر گڈھے



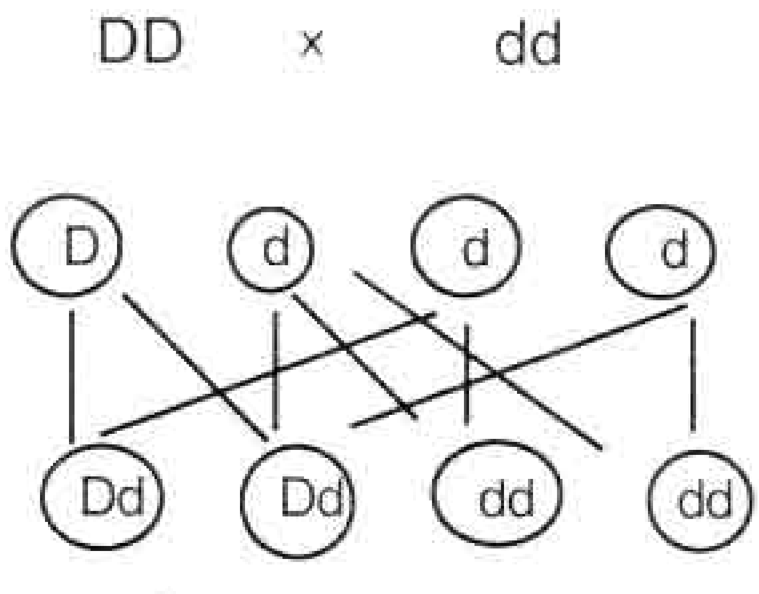
گڈھے والے



بغیر گڈھے والے



گڈھے بغیر گڈھے بغیر گڈھے



گڈھے والے بغیر گڈھے والے

نقشہ نمبر ۵:

باپ	بیٹا یا بیٹی	ماں
y	a	a
b	b	x

ثابت صحیح

باپ	بچہ	ماں
z	a	x
y	b	b

ثابت غلط

اسٹم خلیے (Stem Cells)

کا تعارف اور علاج میں ان سے استفادہ

ڈاکٹر محمد مشاہد عالم رضوی ☆

ہمارے جسم میں خلیوں کا مقام ایسا ہی ہے جیسے کسی بڑی عمارت میں اینٹ کا۔ خلیوں میں زندگی کی علامت ہوتی ہے، لہذا اس کا موازنہ کسی اور چیز کے ساتھ بہت درستگی سے نہیں کیا جاسکتا۔ پیدائش سے قبل نر اور مادہ اکائیاں (زواجہ) آپس میں مل کر ایک مکمل خلیہ جسے زائیگوٹ (Zygote) کہتے ہیں، بناتے ہیں۔ یہی زائیگوٹ تقسیم ہوکر دو، پھر چار، پھر آٹھ خلیے اور بتدریج ایک مکمل انسان کو جنم دیتے ہیں۔ یہ عمل بہت مشکل مگر بہت تیز اور بڑی ضابطگی سے رواں دواں ہوتا ہے۔ ایک خلیہ والے زائیگوٹ سے جب خلیوں کی ایک گیند بنتی ہے تو اس حالت تک کے خلیوں میں جسم کے کسی بھی عضو کو تشکیل دینے کی صلاحیت ہوتی ہے، ٹھیک اسی طرح جیسے زائیگوٹ میں مکمل انسان کو تشکیل دینے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ ایسے تمام خلیوں کو جو تفریق (Differentiation) کے راستوں کو اپنا کر کسی مخصوص شکل کی جانب اپنی سمت کو طے کر سکتی ہے ہم اسٹم خلیے کہتے ہیں۔ جیسے ماں کے رحم میں پلنے والے بچے کے مختلف اعضاء کی تشکیل۔ ایک بار تفریق ہوجانے پر وہ خلیے اس عضو کے علاوہ دوسرے اعضاء نہیں بنا سکتی ہیں، جیسے پھیپھڑے بنانے والا خلیہ گردہ یا دماغ نہیں بنا سکتا، اسی طرح جگر سے متعلق خلیہ ہڈی نہیں بنا سکتا۔ اس کو ہم اس طرح بھی سمجھ سکتے ہیں جیسے کوئی ٹرین کسی ریلوے جنکشن پر پہنچ کر کئی ممکن

☆ سینیئر لکچرار، ڈپارٹمنٹ آف بائیو سائنسز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی۔

راستوں پر جا سکتی ہے، مگر جب وہ ایک راستہ اختیار کر لیتی ہے تو دوبارہ وہ اپنی پٹڑی نہیں بدل سکتی۔

اسٹم خلیوں کے ذرائع:

کم از کم تین مختلف ذرائع سے ہم اسٹم خلیوں کو حاصل کر سکتے ہیں۔ ان میں سب سے اہم ذریعہ ہے براہ راست ایک سے دو ہفتہ پرانے جنین (Embryo) سے، جب بلاسٹوسسٹ (Blastocyst) کا وجود ظہور میں آتا ہے۔ دوسرا ذریعہ پیدائش کے فوراً بعد پلاسنٹا یا بچے کی ناف کاٹنے کے بعد حاصل ہونے والا خون ہے۔ تیسرا ذریعہ ہماری ہڈیوں کے گودے (Bone marrow)۔ ان کے علاوہ، بالوں کی جڑیں (Hair Follicle)، جلد کے نیچے کا حصہ چربی بردار خلیوں (Fat Cells) سے بھی کچھ مقدار میں ایسے خلیے حاصل کئے جا سکتے ہیں۔

ہمارے خون کے سرخ وسفید ذرات کے علاوہ دیگر لحمی خلوی عناصر ہمہ وقت ہڈیوں میں پائے جانے والے اسٹم خلیوں کے تفریق اور تقسیم کے باعث ہی وجود میں آتے ہیں۔ ان خلیوں کو پلوری پوٹنٹ (Pluripotent) یا ملٹی پوٹنٹ (Multi potent) خلیوں کے درجہ میں رکھا جاتا ہے۔ صرف جنینی اسٹم خلیے (Embryonic Stem Cells) ایک الگ درجہ کے ہوتے ہیں، اور ہم انہیں (Totipotent) کہتے ہیں۔ اس طرح کے ٹوٹی پوٹنٹ (Totipotent) خلیے ایک مکمل جاندار (عضویہ) کی تشکیل کرنے کی پوری صلاحیت رکھتے ہیں، جبکہ بالغوں سے حاصل شدہ خلیوں میں یا ناف کے خون (Cord blood) سے حاصل شدہ خلیوں میں ایسا نہیں ہوتا ہے۔ وہاں کے خلیے چند اقسام میں ہی تفریق کر سکتے ہیں۔ کچھ مخصوص حالات میں یہ خلیے چند عضو یا بافت (Tissue) کی تشکیل کر سکتے ہیں اس وجہ سے ہی ان کو پلوری پوٹنٹ یا ملٹی پوٹنٹ کہتے ہیں۔

اسٹم خلیوں کی معالجاتی اہمیت:

گذشتہ چند سالوں کے درمیان طبی علوم میں اس قدر اضافہ ہوا ہے کہ ہم اب سینکڑوں قسم کی بیماریوں کا علاج کرنے کے لئے اسٹم خلیوں(Stem Cell) کا استعمال کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ان بیماریوں میں ذہنی امراض، دل کے ریشی بافت، پیس میکر (Pace Maker)یا جلد وہڈیوں کے امراض سے لے کر جگر اور آنتوں تک کی مختلف قسم کی بیماریاں داخل ہیں۔ان میں عموماً ہمارے جان لیوا امراض شامل ہیں۔

عموماً ہمارے جسم میں کسی نہ کسی گڑ بڑی کے سبب ہمارے چند اعضاء طبعی طور پر بے کار ہو جاتے ہیں اور ہم کو اپنی زندگی برقرار رکھنے کے لئے ان اعضاء کو دوسرے صحت مند اعضاء سے بدلنا ہوتا ہے۔ بدقسمتی سے اعضاء کی منتقلی کافی قربت والے رشتہ داروں سے نہیں ہونے کی وجہ سے دوسرے غیر قرابت داروں سے کی جاتی ہے جو غلط ہی نہیں غیر صحت بخش بھی ہے۔اسٹم خلیوں کی آمد سے اب ان اعضا کی پیوندکاری(Organ Transplantation) آسان ہی نہیں کافی صحت بخش ہوگی۔کیونکہ بدلے گئے اعضاء اب اسی شخص کے اپنے ہی جسم کے خلیوں سے بنائے جاسکتے ہیں۔ یہاں پر یہ بتانا بھی بہت اہم ہے کہ پیوندکاری(Transplantation) میں باہری عضو کی عدم قبولیت (Graft rejection) کا خطرہ ہی اس تکنیک کو کامیابی سے ہمکنار ہونے میں رکاوٹ بنتا رہا ہے۔ کیونکہ ہمارے اجسام میں ہمیشہ اپنے (Self)اور غیر (Non self) کو پہچاننے کی صلاحیت ہوتی ہے اور ہمارا نظام مامونیت (Immune System)ہمیشہ باہر سے آئی ہوئی کسی بھی چیز کو اپنے اندر برداشت نہیں کرتا ہے، اس کے خلاف سخت مدافعت کرتا ہے اور ہمیں عموماً بیماری کے جراثیم سے محفوظ رکھتا ہے۔

اسٹم خلیے جو جنین یاEmbryo سے دستیاب ہوتے ہیں ان میں مامونیت کی بنیاد پر گرافٹ ریجکشن (Graft rejection)کے آثار نہیں کے برابر ہوتے ہیں۔ اور

Differentiation یا تفریق کا دائرہ سب سے زیادہ ہوتا ہے۔ جب کہ خود کے Stem Cells میں بھی تفریق کا دائرہ اتنا وسیع نہیں ہوتا۔ ہاں وہاں پر Graft rejection کے آثار بھی نہیں ہوتے ہیں۔

اب عموماً دونوں طرح کے خلیوں کا استعمال اسٹم خلیوں کے ذریعہ علاج (Stem cell therapy) میں ہورہا ہے۔ چند اہم سائنسدانوں کا خیال یہ ہے کہ مستقبل میں Embryonic Stem Cell یا جنین اسٹم خلیوں کا حصول زیادہ آسان کردیا جائے تا کہ ہر فرد کے لئے اس کے خود کے جسم کو اپنا سمجھنے والے خلیے فراہم کئے جائیں۔ ایسا کرنے کے لئے دو راستوں کو اختیار کیا جاسکتا ہے۔ پہلی صورت میں پیدائش کے بعد ہی ہر بچے کا (Cord Blood) یا ناف کا خون محفوظ کر کے اس سے اسٹم خلیوں کی ایک Line یا نسل بنا کر محفوظ کرلی جائے، جو اس بچے کے مستقبل میں ہونے والی بیماریوں کا خیال رکھے، اور ضرورت پڑنے پر ہم اس کا استعمال کرسکیں۔ اس سے زیادہ ایک اور طریقہ ان دنوں سائنسی بحث کا موضوع بنا ہوا ہے، وہ یہ ہے کہ کیوں نہ ہم ہر فرد کا ایک معالجاتی ''کلون'' بنالیں، اور بجائے اس کے کہ وہ ماں کے رحم میں باضابطہ پلے اور پھر پیدا ہو اس کو صرف دو ہفتہ کی مدت میں ہی روک لیا جائے، (عموماً رحم کے اندر منتقل ہونے سے قبل ہی)، اور اس سے Stem Cells نکال لیا جائے اور ان خلیوں کو محفوظ کرلیا جائے، اس طرح ہم اسی فرد خاص کے DNA یا جین (Gene) سے آراستہ خلیوں کو مستقبل کی بیماری میں علاج کا ذریعہ بناسکتے ہیں۔ جیسے کہ اگر اس کی جلد جل گئی تو ان خلیوں کو کچھ اہم اجزا دے کر جلد بنانے والی شکل میں تبدیل کیا جاسکتا ہے۔ یا اگر کوئی ہڈی بری طرح ٹوٹ گئی تو ان خلیوں کو ہڈی بنانے والے خلیوں کی شکل میں تفریق (Differentiation) کروایا جاسکتا ہے۔ اسی طرح گردہ، تلی، آنت جیسے اعضاء میں بھی یہ خلیے بآسانی تفریق کرسکتے ہیں۔

اسٹم خلیے پر ریسرچ اور بین الاقوامی نظریہ:

جیسا کہ اس سے قبل ذکر آ چکا ہے کہ اسٹم خلیے مختلف طریقوں سے حاصل کئے جا سکتے ہیں مگر ایسے اسٹم خلیے جو جنین یا Embryo سے حاصل کئے جاتے ہیں وہ بڑی بحث کے حامل ہیں۔ سائنسدانوں کے علاوہ دیگر لوگوں جیسے مذہبی علماء، سماجی کارکن اور حقوق زندگانی پر مبنی افراد کی جماعتوں میں اس بات پر اختلاف رائے ہے کہ آیا Embryonic Stem Cell پر ریسرچ کا جواز کس حد تک ہونا چاہئے۔ کچھ لوگ اس کو معالجات کی حد تک جائز اور روا مانتے ہیں، جبکہ دوسرے افراد سرے سے ہی اس طرح کی ریسرچ کو خارج کرتے ہیں، دونوں کی اپنی اپنی دلیلیں ہیں۔

دنیا کے چند ممالک ہی اس طرح کی ریسرچ سے وابستہ ہیں، جن میں امریکہ، برطانیہ، جنوبی کوریا کے علاوہ آسٹریلیا اور اسرائیل کے نام قابل ذکر ہیں۔ یورپ میں برطانیہ کے علاوہ سویڈن، سوئیٹزرلینڈ میں یہ ریسرچ روا ہے۔ فن لینڈ، نیدرلینڈ، گرین لینڈ اور انگلینڈ کے علاوہ دو ایسے ممالک ہیں جہاں انسانی Embryo کی تخلیق کو صرف اسٹم خلیوں کے حصول کے لئے روا رکھا گیا ہے۔ کیلی فورنیا میں دنیا کا سب سے مہنگا ادارہ California Institute of Regenerative Medicine قائم کیا گیا ہے، جو تین بلین ڈالر (فی الحال) اس طرح کی ریسرچ کے لئے خرچ کرنے کے لئے مختص کر چکا ہے۔

امریکہ کے دو صدارتی امیدوار پچھلے سال اس بات میں اختلاف رکھتے تھے کہ Embryonic Stem Cell پر ریسرچ ہوگی یا نہیں۔ جارج بش اس کے مخالف رہے ہیں اور چند شرائط کے ساتھ وہاں کی حکومت نے اس کا جواز رکھا ہے۔

یوکے (برطانیہ) نے انسانی Embryo کی تخلیق کو ریسرچ کے لئے جائز قرار دیتے ہوئے چند قوانین بنائے ہیں کہ ایسے ریسرچ کا دائرہ کیا ہو سکتا ہے۔ یہ ہیں:

۱-انسانوں میں Fertility (بچے پیدا کرنے صلاحیت) یا اس سے جڑے علاج کے علوم میں اضافہ۔

۲-پیدائشی بیماریوں کے علوم میں اضافہ۔

۳-قدرتی اسقاط حمل کی وجوہات کو سمجھنا۔

۴-آبادی کی روک تھام میں اضافہ کی تکنیک میں جدت اور بہتری۔

۵-جنین (Embryo) کو ماں کے بطن میں ڈالنے سے قبل جین (Gene) یا کروموزوم کی سطح پر نقص معلوم کرنے کے طریقہ میں بہتری کرنا۔

۶-Embryo کے ڈولپمنٹ سے جڑی ہوئی جانکاری میں اضافہ کرنا۔

۷-خطرناک اور جان لیوا بیماریوں کے بارے میں علوم میں اضافہ۔

۸-اور اس طرح کی جانکاری کی بنیاد پر ان کے علاج کو ڈھونڈنا۔

مستقبل کے امکانات:

Stem Cell کی بنیاد پر معالجات یا Therapeutics میں بڑی آسانیاں ہوتی ہیں، اور مستقبل میں بھی ہونے کے آثار ہیں۔ یہ علاج دیگر اور کئی طرح کے طریقہ علاج سے بہتر اور آسان ہے۔ جیسے Pace Maker جو عموماً ایک خاص رفتار سے ہی دل کو دھڑکانے میں مدد پہنچاتا ہے۔ وہ انسان کی جسمانی ضروریات کے مطابق کبھی بھی کام نہیں کرتا ہے، جیسے اگر کوئی شخص زینہ پر چڑھتا ہے تو اس کے دل کی دھڑکن زیادہ ہونا چاہئے مگر Pace maker ایسا کرنے سے قاصر ہے۔ البتہ Stem cell والے Pace maker بذات خود جسم کا عضو بن جاتے ہیں اور جسمانی ضرورت کے عین مطابق عمل پیرا ہوتے ہیں۔ بڑھتے ہوئے زمانہ کے ساتھ ساتھ ہماری بیماریاں بھی بڑھتی جارہی ہیں اور پھر نئے نئے طریقۂ علاج بھی آرہے ہیں۔ Stem cell therapy انہیں میں سے ایک ہے۔ اس کا مستقبل تابناک ہے، جنوبی

کوریا اور جاپان سے لے کر انگلینڈ اور امریکہ تک میں اب مختلف قسم کی بیماریوں (ایک سو سے زیادہ) میں اسٹم خلیوں کا استعمال ہونے لگا ہے۔ ہمارے ملک کے میڈیکل اداروں مثلاً ایل وی پرساد آئی انسٹی ٹیوٹ حیدرآباد، ایمس (دہلی) وغیرہ یا تو اس طرح کا علاج مخصوص بیماری کے لئے شروع کر چکے ہیں یا اس کی صلاحیت حاصل کر چکے ہیں۔ اب تک اسٹم خلیوں پر مبنی معالجات میں صرف مریض کے خود کے جسم سے حاصل شدہ اسٹم خلیوں کا یا ناف خون سے لئے گئے خلیوں کا ہی استعمال ہوا ہے، (Embryonic Stem Cell) کے ذریعہ ابھی تک کوئی علاج ممکن نہیں ہوسکا ہے کیونکہ Embryonic Stem Cell Therapy کو لے کر مختلف مذہبی حلقوں اور دیگر کئی سائنسی و غیر سائنسی تنظیموں کے درمیان نا قابل برداشت حد تک تنازعہ ہے۔

جین تھراپی (جینی معالجہ)

معالجات کی تاریخ انسانی شعور کی ابتدا سے ملتی ہے۔ جیسے جیسے انسانی سماج اور شعور کا ارتقاء ہوا، مختلف بیماریوں سے متعلق علوم میں اضافے بھی ہوئے۔ دنیا کی پرانی تاریخوں میں یونانی اور ہندوستانی طریقہ معالجات کا بڑا اہم حصہ رہا ہے۔ یونانی طریقہ میں جالینوس، زکریا رازی اور ابن سینا جیسے اہم نام ہیں، تو اسی طرح چرک، سشرت اور واگھ بھٹ ہندوستانی طریقہ معالجات کے ستون ہیں۔ دنیا کے دیگر ملکوں میں کافی بعد دیگر طریقہ معالجات کی تحقیق ہوئی۔ جن میں شاید سب سے اہم امیونوتھراپی (Immuno Theraphy) (مامونی معالجات) ہے جبکہ پرانا طریقہ علاج کیموتھراپی (کیمیائی معالجات) ہے، جس کے موجد ہندوستان اور یونان کے فلسفی رہے ہیں اور جو سب سے زیادہ مستعمل اور کامیاب ترین طریقہ علاج ہے۔ کیموتھراپی یا کیمیائی معالجات کے تحت کسی بھی بیماری کا علاج ممکن ہے۔ چند بیماریوں کے لئے یقیناً

ایمونوتھراپی یا ماموئی معالجات حیات بخش ہے، جس میں موجودہ دور میں لگائے جانے والے مختلف قسم کے ٹیکوں کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔

ہمارے علوم میں بتدریج اضافہ ہوتا گیا۔ اور ہم نے بھی کئی ایسی بیماریوں کو پہچاننے کی کوشش کی، جو ہمیں موروثی طور پر اپنے آباءواجداد سے ملتی ہیں۔ اس سے قبل ہمیں اس کا احساس نہیں ہو پاتا تھا۔ کچھ بیماریاں ایسی بھی تھیں جو کسی انفیکشن (تعدیہ) سے ہم تک پہنچتی تھیں۔ موجودہ سائنسی تحقیقات کے پیش نظر ہم کافی حدتک ان بیماریوں کو نہ صرف پہچان گئے ہیں بلکہ ان کے علاج کو ڈھونڈنے میں بھی بڑی حدتک کامیاب ہو چکے ہیں۔ ایسی خاندانی جان لیوا بیماریاں بلاواسطہ جین (Gene) کے ذریعہ ہم تک پہنچتی ہیں، یا جن میں بالواسطہ طور پر کسی جین کی شمولیت ہوتی ہیں، ان کے علاج کے لئے جو واحد طریقہ کارگر ہے یا ہوسکتا ہے، اسی کو ہم جین تھراپی (Gene Therapy) کہتے ہیں۔ عموماً اس طرح کی بیماریاں جین کی خرابی یا ان کی تشکیل میں تحریف کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں۔ یہ تحریف ماحولیات، مخصوص درجہ کی شعاؤں، ہماری خوراک اور چند ادویات کی وجہ سے پیدا ہوسکتی ہے۔ خرابی یا تحریف کے باعث جین وہ کام انجام نہیں دے پاتی ہے جس کے لئے بنیادی طور پر وہ ذمہ داری ہوتی ہے، لہذا کوئی ایسی نئی جین جس کی تشکیل میں کوئی کمی نہ ہو، کو بیمار فرد کے جسم میں ڈال کر اس جز کی کمی کو پورا کیا جاسکتا ہے، جو جز بیمار جین مہیا کرانے سے قاصر ہوتی ہے۔

یہاں یہ بتانا غیر متعلق نہیں ہوگا کہ جین، ڈی این اے (DNA) کے مخصوص قطعات ہوتے ہیں جن میں ATCG یعنی T.(Thymine), A(Adinine), C.(Cytocine),G.(Guanine) کی ایک مخصوص ترتیب اور تعداد ہوتی ہے، جو ہر جین کے لئے الگ الگ ہوتی ہے۔ ٹھیک ویسے ہی جیسے چند حروف تہجی مل کر ایک موزوں جملہ کو بناتے ہیں۔ اگر اس میں ایک بھی حرف کو حذف یا اس کی تبدیلی کردی جائے تو جملہ مہمل ہوجاتا ہے۔

بعینہ جین کے ساتھ بھی ایسا ہی ہوتا ہے کہ ATCG کے درمیان ان کی تعداد یا ترتیب میں کوئی تبدیلی ہو جائے تو وہ اپنا مخصوص کردار نبھانے کے لائق نہیں رہ جاتی ہے۔

جین تھراپی کی قسمیں:

جین تھراپی کی مختلف اقسام ہیں، جو کئی دیگر چیزوں پر منحصر کرتی ہیں:

۱- حصولیابی کرنے والے خلیہ کی بنیاد پر جین تھراپی دو طرح کی ہو سکتی ہے:

(الف): جسمانی خلیہ کی جین تھراپی (Somatic Cell Gene Theraphy)

اس کے تحت جسم کی ساخت کرنے والے (جیسے ہاتھ، پاؤں، آنکھ، ناک، دل، دماغ، آنت وغیرہ) تمام خلیے آتے ہیں، سوائے ان خلیوں کے جو نطفہ کی تخلیق کرتے ہیں۔ جنہیں جرم سیل (Germ Cell) بھی کہتے ہیں۔ ایسے خلیے عورتوں اور مردوں کے جنسی اعضاء کے اندر ہی محدود ہوتے ہیں۔ موجودہ دور میں جینی علاج کے لئے انہی جسمانی خلیوں (Somatic Cells) میں نارمل جین ڈالی جاتی ہے، اور کئی بیماریوں کا علاج کیا جاتا ہے۔

(ب) نطفی خلیے (جنسی خلیے) کی جین تھراپی (Germ cell Gene Therapy)

اس جین تھراپی کے ذریعہ ان خلیوں کی جین تھراپی مقصود ہے اور جو زنانہ یا مردانہ نطفہ کی تخلیق کرتے ہیں، لہذا ان کی کوئی بھی تبدیلی اگلی نسلوں تک منتقل ہوتی رہتی ہے، فی الحال دنیا کے کسی ملک میں کسی بھی بیماری کے لئے اس طرح کی جین تھراپی کی اجازت نہیں ہے۔

۲- جسمانی جگہ کی بنیاد پر جین تھراپی کی دو قسمیں ہوتی ہیں:

(الف)- Ex Vivo (بیرون جسم)

اس کے تحت بیمار فرد کے کسی خلیہ میں جسم کے باہر جینی تصرف کیا جاتا ہے، یعنی خلیوں کو جسم سے باہر نکال کر جین کے ساتھ کاٹ چھانٹ یا پھیر بدل کیا جاتا ہے۔ پھر اس خلیہ کی کاشت(Culture) کی جاتی ہے، اس کے تحت جسم کے باہر ہی مناسب خوراک فراہم کرا کر اس کی نشو ونما اور تقسیم کے ذریعہ تعداد میں اضافہ کروایا جاتا ہے، اس کے بعد اس خلیہ (یا خلوی مجموعہ) کو جسم میں مناسب مقام پر داخل کیا جاتا ہے۔

(ب)-In Vivo(اندرون جسم)

اس کے تحت بیمار فرد کے خراب خلیہ کو بغیر جسم سے باہر نکالے ہوئے کسی جین بردار (Vector) کی معرفت نارمل جین کو جسم کے اندر کسی خلیہ میں براہ راست داخل کردیا جاتا ہے جو جین بردار کی ترتیب(ATGC) کی مناسبت کے مطابق کروموزوم میں اپنی جگہ بنالیتی ہے اور اپنا کام انجام دینے لگتی ہے۔

۳-خلیہ کے اندر جین کے داخلہ کی بنیاد پر جین تھراپی کی دو قسمیں ہوتی ہیں:

(الف)-اضافی جین کے ساتھ تھیراپی (Gene Augmentation Therapy)

اس کے تحت نشان زد خلیوں میں معالجاتی جین کو جین برداروں(Vectors) کی معرفت بغیر اصل جین (بیمار جین) کو بنیادی جگہ سے ہٹائے ہوئے داخل کردیا جاتا ہے۔ اس طرح نئی جین اپنا کام بغیر اپنی حقیقی جگہ پائے ہوئے بھی کرتی ہے، موجودہ جین تھراپی میں یہ طریقہ زیادہ رائج ہے۔

(ب):تبدیلی جین کے ساتھ تھیراپی (Gene Replacement Therapy)

اس کے تحت خراب جین کو اس کے اصلی مقام سے ہٹا کر نئی جین کو اسی مقام پر داخل

کیا جاتا ہے۔اس طریقہ سے جین کی بہتر کارکردگی کی ضمانت دی جاسکتی ہے۔مگر یہ طریقہ تکنیکی مشکلات کے باعث فی الحال کم عمل میں لایا جاتا ہے۔

ابھی تک جین تھراپی اپنے بنیادی مراحل سے ہی گذر رہی ہے۔کیونکہ جینی تعاملات کی مکمل جانکاری ہمارے پاس نہیں ہے، لہذا سائنس دانوں نے جین تھراپی کے معاملات میں بڑے احتیاط سے قدم اٹھانے کے مشورے دیئے ہیں۔جین تھراپی سے قبل جن چند اہم چیزوں پر غور کیا جاتا ہے وہ درج ذیل ہیں:

الف-جس بیماری کا جینی علاج کیا جاتا ہے، وہ جان لیوا ہو۔

ب-جس جین کی وجہ سے وہ بیماری ہو رہی ہے، اس کی مکمل جانکاری ہو، اور اس کا باہمی عمل یا اظہار کا طریقہ (Expression) اتنا پیچیدہ نہ ہو کہ ہماری دسترس سے باہر ہو۔

ج-جسم میں جین کے داخلہ کے لئے موزوں ذریعہ یا جین بردار (Vector) موجود ہو۔

کسی بھی بیرونی جین کو خلیے کے اندر یا اس کے نیوکلس میں بھیجنا پھر اس کے بعد اس بات کا تعین کرنا کہ وہ اس نیوکلس کا ایک عنصر ہوگئی ہے اور اپنی کارکردگی مناسب حد تک انجام دے پا رہی ہے بہت مشکل کام ہے، اور بڑی حد تک اس بات پر منحصر کرتا ہے کہ اس جین کی خلیہ کے اندر ترسیل (Delivery) کے لئے کون سا ذریعہ اپنایا گیا ہے۔اس طرح جین کی ترسیل کرنے والے اجزاء بنیادی طور پر دو طرح کے ہوتے ہیں:

الف-غیر وائرسی (Non Viral)

ان میں کچھ کیمیائی اجزاء اور مائیکرو انجکشن اہم ہیں، کیمیائی اجزا خلیے کی جھلی یا پلازمہ جھلی (Plasma Inemrane) کو بیرونی چیزوں کو اپنے اندر لینے کی صلاحیت بڑھا دیتے ہیں اور کوئی چیز (یہاں خصوصیت کے ساتھ DNA) خلیہ کے اندر جاسکتی ہے۔جبکہ مائیکرو انجکشن (Micro Manipulator) ایک ایسا آلہ ہے جس کی مدد سے ایک جانب سے خلیے کو

گرفت میں لیتے ہوئے دوسری جانب سے اس کی پلازمہ جھلی کے ذریعہ نیوکلس میں DNA یا مخصوص معالجاتی جین کو براہ راست ڈال دیا جاتا ہے۔انجکشن دینے والا شخص خوردبین سے ایسے عمل کا خود ہی معائنہ اور محاسبہ بھی کرتا ہے، اور کسی کمی کی صورت میں اس عمل کو پھر سے دہرا سکتا ہے کیونکہ خلیوں کی جھلی اتنی اذیت آسانی سے برداشت کرسکتی ہے۔

ب-وائرسی (Viral):

وائرس کے جینی اجزاء (DNA) کی ترمیم اور تحریف کر کے اس میں انسانی جین کو ڈالا جاسکتا ہے، وائرس مختلف اقسام کے ہوسکتے ہیں اور الگ الگ سائز کے جین ان کے اندر ڈالے جاتے ہیں۔ یہ وائرس عام حالات میں خلیوں کے اندر جا کر بیماری کی وجہ بنتے ہیں، مگر ان میں جینی تحریف کرنے کے بعد ان کی وہ صلاحیت ختم ہوجاتی ہے اور اب وہ اس لائق نہیں رہتے ہیں کہ کوئی بیماری پیدا کرسکیں، مگر ان کی ایک خوبی رہ جاتی ہے جس کے تحت وہ مخصوص خلیوں میں داخل ہوتے ہیں اور پھر وہاں اپنے اندر کی جین کے مظاہرہ (Expression) کے لئے اس خلیے کو مجبور کرتے ہیں، چونکہ اب وہ معالجاتی جین بردار ہوجاتے ہیں لہذا وہ اسی جین کا مظاہرہ کریں گے جو ان کے اندر ہے۔

نتیجہ گفتگو:

جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے جین تھراپی ابھی تک ابتدائی مرحلہ میں ہی ہے، جیسے جیسے معلومات فراہم ہورہی ہیں اور جین کی پیچیدگی سمجھ میں آرہی ہے۔ ویسے ویسے جین تھراپی سے مرتب ہونے والے نقصان دہ اثرات کا خدشہ بڑھتا جارہا ہے۔اسی وجہ سے ابھی تک نطفی خلیوں کی جین تھراپی کی اجازت نہیں دی گئی ہے۔ کیونکہ صرف ایک بار کی تبدیلی کسی فرد کی نسلوں کو تبدیل کرسکتی ہے۔

ایک جین کا دوسرے جین سے تعامل یا ہم آہنگی ایک عام عمل ہے، کوئی بھی جین کسی فرد

کے جسم میں ہمہ وقت فعال نہیں ہوتی۔ بلکہ جینی فعالیت جسم کے مختلف اعضاء میں بھی مختلف قسم کی ہوتی ہے۔ایک عضو کی جین کبھی زیادہ فعال ہوتی ہے تو دوسرے اعضاء کی جین اسی مناسبت سے اپنے عمل میں کمی پیدا کرتی ہیں۔ گویا کہ وہ ایک دوسرے سے اپنی کارکردگی کے معاملہ میں تبادلہ خیال کرتی ہیں۔

عام طور پر ہمارے جسمانی نشوونما کے لئے ذمہ دار جین عمر کی ایک حد پار کرنے کے بعد (۲۰ سے ۲۲ سال بعد) اپنا عمل بند کردیتی ہیں۔ان کی ترتیب میں کسی تحریف یا ترمیم کے باعث ان کی عملی ضابطگی ٹوٹ سکتی ہے اور پھر سے یہ سرگرم عمل ہوسکتی ہیں تو کینسر جیسی بیماری ظہور میں آتی ہے، چونکہ ضابطگی ٹوٹنے کے بعد اس کا کنٹرول تقریباً ناممکن ہوجاتا ہے۔ جب کوئی نئی جین جو ہمارے خلیہ میں داخل کی جاتی ہے اگر وہ اپنا مناسب مقام حاصل نہیں کرپاتی ہے یا کسی دوسری اہم جین کے درمیان (غیر مناسب جگہ) پیوست ہوجاتی ہے تو وہ اس مقامی جین کے عمل کو متاثر کرتی ہے، اور نہ صرف یہ کہ وہ مقامی جین (جس کے درمیان معالجاتی جین پیوست ہوگئی ہے) اپنا صحیح عمل جاری رکھنے میں ناکام ہوتی ہے بلکہ کبھی کبھی انسانوں میں نئے قسم کے کینسر کا سبب بھی بن سکتی ہے۔

جین تھراپی۔کے دوران ایسے واقعات بھی رونما ہوئے ہیں کہ جین کو لے جانے والے جین بردار وائرس بذات خود داخل شدہ خلیے کے اندر سرگرم عمل ہوگئے ہیں اور اس وائرس سے عام حالات میں ہونے والی بیماری ظہور میں آئی ہے۔ یہ بات قابل غور ہے کہ وائرس جین برداری کا ایک آسان ذریعہ ہوتا ہے لہٰذا اس کا استعمال سب سے زیادہ ہوتا ہے مگر اس سے ایک نئی بیماری کا خدشہ ہمیشہ برقرار رہتا ہے۔

ٹرانس جینکس (غیر موروثی جین کا علم)

جین کے مابین ہونے والے تعاملات کو سمجھنے کے لئے یا کسی فرد کے اندر جین کے مخصوص کردار کا تعین کرنے کے لئے اس فرد کے اپنے جینی ساخت کے علاوہ کوئی اضافی جین اس کے جسم میں ڈال دی جاتی ہے، اس عمل کو ''ٹرانس جینکس'' اور اس اضافی جین کو ''ٹرانس جین'' سے موسوم کیا جاتا ہے۔ کبھی کبھی بجائے کسی اضافی جین ڈالنے کے اس فرد کے اندر موجود کسی جین کے عمل کو ہی موقوف کر دیا جاتا ہے اسے ناک آؤٹ (Knock Out) کہتے ہیں۔ ایسا دو طریقے سے کیا جا سکتا ہے: یا تو اس جین کو اس کے مقام سے کاٹ کر ہٹا دیا جاتا ہے، یا اس میں کوئی ایسی تبدیلی کر دی جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ اپنا کام انجام دینے میں قاصر ہو جائے۔ فی الحال تک ''ٹرانس جینک'' کی عملیات پودوں کے علاوہ مچھلیوں، چوہوں اور دیگر مویشیوں میں کامیابی کے ساتھ انجام دی گئی ہیں۔ انسانوں کو اب تک اس سے محفوظ رکھا گیا ہے۔

ٹرانس جینکس کا طریقہ:

جانوروں میں ٹرانس جینک بنانے کا طریقہ کافی مشکل ہے اور کئی مرحلوں میں پورا کیا جاتا ہے۔ اگر چوہے کی مثال لیں تو سب سے پہلے مادہ چوہیا کو کچھ ادویات (ہارمونس) کے زیر اثر بہت سے انڈے بیک وقت بنانے کے لئے تیار کیا جاتا ہے، پھر اس کے بعد ایک نر چوہے سے اس کی بار آوری کرائی جاتی ہے۔ بار آوری ہو جانے کے بارہ گھنٹے بعد اس چوہیا سے بار آور شدہ انڈے نکالے جاتے ہیں۔ ان انڈوں میں جو یک خلوی ہوتے ہیں، باہری جین (Trans Gene) مائیکرو انجکشن کے ذریعہ ڈال دیا جاتا ہے۔ اب یہ خلیے وقت کے ساتھ بتدریج منقسم ہوتے ہیں اور خلیوں کی تعداد بڑھتی جاتی ہے۔ یہ عمل ''بیرون جسم'' (Ex Vivo) انجام دیا جاتا ہے۔ جب جنین بلاسٹوسسٹ کی ہیئت میں آ جاتا ہے، تب اس کو کسی دوسری مادہ چوہیا میں

ڈالا جاتا ہے (چونکہ زائیگوٹ حاصل کرنے کے دوران ہی اصلی مادہ چوہیا کی موت ہوجاتی ہے)۔ یہ مادہ چوہیا پہلے سے ہی ہارمونس کے زیر اثر رکھی جاتی ہے، تاکہ اس کا جسم جنین کو قبول کرنے کی صلاحیت حاصل کرلے۔ اب اپنی مدت پوری کرنے کے بعد جنین ایک مکمل چوہے کی شکل لے لیتا ہے، اور بیس سے اکیس دنوں میں پیدا ہوجاتا ہے۔ یہ نوزائیدہ چوہے اپنی جینی ساخت میں ایک بالکل نئی جین لئے ہوئے ہوتے ہیں، اس جین کے زیر اثر جو بھی خصوصیات ہوسکتی ہیں یہ چوہے اس کے حامل ہوتے ہیں، اس طرح سائنس داں یہ دیکھنے کی کوشش کرتا ہے کہ نئی جین اس نئے چوہے کی زندگی کو کس طرح متاثر کرتی ہے اور وہ کون کون سے خاص عمل ہیں جن کو وہ بلا واسطہ یا بالواسطہ متاثر کرتی ہے۔

کبھی کبھی ٹرانس جین کی اضافی مقدار بھی چوہوں میں پہنچ جاتی ہے۔ جس کی وجہ سے بھی ان کی ہئیت میں تبدیلی ہوجاتی ہے، جیسے اگر گروتھ (افزائش) ہارمون بنانے والی جین کسی چوہے میں ڈالی جائے تو اپنی عمر سے بہت قبل چوہے کا وزن یا حجم غیر معمولی طور پر کافی بڑھ جاتا ہے۔ اسی طرح ناک آؤٹ چوہوں میں زائیگوٹ کے مرحلہ میں ہی کسی جین کو بے دخل کردیا جاتا ہے، یا اس میں کوئی ایسی ترمیم کردی جاتی ہے کہ وہ جین آئندہ کارگر نہ رہ سکے۔ اس طرح پیدا ہونے والا چوہا اپنی زندگی میں اس جین کی کمی ہمیشہ محسوس کرتا ہے، اور اس سے مرتب ہونے والے اثرات پر سائنس داں غور وخوض کر کے اس جین کی عملیات کی وضاحت کرتے ہیں۔

یہاں یہ بتانا بھی ضروری ہے کہ پودے اور جانور دونوں ہی اپنی جینی ساخت کے اعتبار سے DNA کے حامل ہوتے ہیں اور DNA کے ہی مخصوص قطعات دونوں کے جین کو بناتے ہیں۔ ATGC میں کوئی ترمیم اور تحریف جو کسی ایک کے DNA کے ساتھ ہوسکتی ہے وہ دوسرے پر بھی لاگو ہوتی ہے۔ اس طرح ایک سے DNA کا کوئی قطعہ (یا جین) کاٹ کر دوسرے کے اندر ڈالا جاسکتا ہے۔ انہیں بنیادی مماثلت کا فائدہ اٹھاتے ہوئے ٹرانس جینکس کے

علوم کا استعمال مختلف پودوں اور جانوروں میں بخوبی ہورہا ہے، پودوں میں GM Food (جنیٹکلی موڈیفائیڈ فوڈ) یا بی ٹی کاٹن اس کی اہم مثالیں ہیں۔

ایسے کچے خوردنی پھل جن میں ماموینت (Immunity) یا دیگر ادویات سے متعلق ٹرانس جین ڈالے گئے ہوں اور جس سے کہ کھانے والے کو اس پھل کی خصوصیت کے علاوہ دوسری چیزیں (ٹیکے یا ادویات) بھی دستیاب ہوں GM Food کے درجے میں رکھے جاتے ہیں)۔ BT کاٹن ایسی کپاس ہے جس کے جینی ترتیب میں ایک زہریلی بی ٹی جین ڈال دی جاتی ہے جو کیڑوں سے اس کپاس کی فصل کی حفاظت کرتی ہے۔

جانوروں میں ٹرانس جینکس کا استعمال خاص کر زراعتی اور خوردنی شعبوں میں ہورہا ہے جیسے مچھلیوں کی پیداوار بڑھانے، بھیڑ میں اون کی بہتری، گائے اور بھینس میں دودھ یا گوشت میں اضافہ کے لئے کیا جاتا ہے۔

ٹرانس جینکس کا ایک اہم اور مستقبل میں انسانوں کے لئے غالباً زیادہ مفید استعمال اعضاء کی پیوندکاری سے متعلق ہے۔ اس میں وہ تمام انسانی جین جو باہری عضو کی عدم قبولیت (Graft Rejection) سے منسلک ہوتی ہیں، اور کسی فرد میں اپنے اور غیر کی تمیز اور پھر تردید کرتی ہیں، کو نشانہ بنایا جاتا ہے۔ فرض کریں کہ کسی جانور کے زائیگوٹ کے مرحلہ میں ہی ہم کسی خاص انسان کے وہ جین جو اعضاء کی عدم قبولیت کے ذمہ دار ہوتے ہیں، کو ڈال دیں، اس کے بعد اس ٹرانس جینک جانور کی پیدائش اور نشوونما کے بعد اگر اس کا کوئی عضو اس فرد خاص کے جسم میں داخل کیا جائے، جس کی جین اس جانور کے بنیادی خلیہ (زائیگوٹ) میں ڈالی گئی تھی، تو اس فرد کے جسم میں جانور کے عضو کو غیر تسلیم کرنے کی صلاحیت باقی نہیں رہے گی۔ اور وہ اس کو اپنا (Self) تسلیم کرکے قبول کرلے گا، اور عدم قبولیت (Graft rejection) کا ایک بڑا مرحلہ جو میڈیکل سائنس میں ایک رخنہ ہے، حل ہوجائے گا۔ اور انسانوں کا آسان سستا اور بہتر علاج

ممکن ہوسکتا ہے۔

اس طرح ٹرانس جینکس کا علم ہمارے تمام معاملات کے لئے چاہے وہ ہماری خوراک سے وابستہ ہو، یا ہماری دیگر ضروریات زندگی سے وابستہ ہو یا بذات خود ہمارے جسمانی علاج سے منسلک ہو، تمام جگہوں میں یہ علم ہمارے لئے بہتر مستقبل کا ضامن ہوسکتا ہے، یہی نہیں بلکہ مستقبل میں سائنسی غور وفکر کی ترقی (جین کے آپسی تعاملات کو سمجھنے) میں بھی یہ علم ایک بہت بہتر مستقبل رکھتا ہے۔ اس سائنس کا استعمال انسانوں کی پسندیدہ نسل (Eugenics) تیار کرنے میں کئے جانے کی امید ہے۔ البتہ (Eugenics) اپنے آپ میں ایک بڑی بحث کا موضوع ہے کہ آیا اس کا جواز درست ہے یا نہیں؟ چونکہ یہ دنیا کی مختلف قوموں کے درمیان موجود خلیج کو بڑھانے کا بڑا سبب بن سکتا ہے، اور شاید یہ بھی ممکن ہے کہ اس کام سے وابستہ لوگ کہیں نوع انسانی کو کسی انجان پستی کی طرف نہ ڈھکیل دیں۔ لہذا اب وقت آ گیا ہے کہ ہماری حکومت اور ہمارے مذہبی علماء اس طرح اپنی توجہ مبذول کریں اور ان نئی تحقیقات پر غور وفکر کریں پھر اس کے بہتر استعمال کے لئے سائنسدانوں کی مدد لیں اور ساتھ ہی کسی غلط استعمال سے ان کو روکیں، کہیں ایسا نہ ہو کہ بہت دیر ہو جائے اور ہم افسوس کے علاوہ کچھ نہ کرسکیں۔

جین تھراپی کا مستقبل یقیناً تابناک ہے مگر یہ جینٹکس کے دیگر شعبوں کے علوم میں ہونے والے علوم کی ترقی پر منحصر ہوگا۔ اب AIDS جیسے تعدیہ والی بیماری کا علاج بھی جین تھراپی کے دائرہ میں آ رہا ہے مگر وہاں جین کے مظاہرے (Expression) کے بعد والا جز جسے (RNA) کہا جاتا ہے، کا استعمال ہوتا ہے۔ جین تھراپی شاید سب سے زیادہ کامیابی سے اب تک کینسر کے علاج میں ہی استعمال میں لائی گئی ہے۔

☆☆☆

جنیٹک انجنیر نگ

اکیسویں صدی کی ایک ممتاز سائنس

ڈاکٹر ابراہیم بی سید☆

جنیٹک انجنیر نگ (Genetic Engineering) کیا ہے؟

انجنیر نگ قدرتی اشیاء کے ایسے تکنیکی (Technical) استعمال کو کہتے ہیں جو لوگوں کے لئے نفع بخش خیال کئے جائیں۔ روایتاً یہ لفظ جمادات کے تناظر میں مستعمل ہے۔ مثلاً پُل، ریل، مشینیں وغیرہ۔ مگر اس استعمال کو علمِ حیاتیات کے ضمن میں بھی استعمال کیا جانے لگا ہے جیسے کہ بایو انجنیر نگ (Bio-Engineering) جو کہ زندہ عضو میں تبدیلی، ردّوبدل اور کارسازی کا ہنر ہے۔ بایو انجنیر نگ کے متبادل لفظ بایوٹکنالوجی (Bio-Technology) کا چلن بھی رائج ہے۔ بعض ماہرین کا خیال ہے کہ ''بایوٹکنالوجی'' لفظ اوّل الذکر کے مقابلے میں اس علمِ خاص کو کم تشویش ناک اور کم خطرناک محسوس کراتا ہے۔ اب سوال یہ اٹھتا ہے کہ جنیٹک انجنیر نگ کی تعریف کیسے بیان کی جائے؟ اصطلاح ''جین'' (Gene) کے ساتھ معاملہ یہ ہے کہ اسے کون اور کس تناظر میں استعمال کرتا ہے، اس پر اس کے معنی اور مفہوم کا انحصار ہے۔

جنیٹک انجنیر نگ ان تکنیکی مہارتوں (Technologies) کے مجموعے کا نام ہے

☆ صدر انٹرنیشنل اسلامک ریسرچ فاؤنڈیشن، امریکہ۔

جس کے ذریعے خلیہ (Cell) کی جنیٹک ساخت میں ردّوبدل کیا جا سکے اور نباتات، حیوانات اور انسان کی ساخت اور بین الاقسامی حیاتیاتی اشیاء کا تبادلہ ممکن ہو اور نئے اقسام کی نباتات اور حیوانات بنائی جا سکیں۔

اس قسم کے طریقے میں جنیٹک مادّوں اور دیگر اہم حیاتیاتی کیمیا میں ایک اعلیٰ قسم کے لطیف عوامل کارفرما ہوتے ہیں۔

جین زندگی کی وہ کیمیائی کلید ہے جو نباتات، حیوانات اور انسان کا تعین کرتی ہے۔ ایک عضو سے دوسرے عضو میں جین کی منتقلی سے متعلقہ خصوصیت بھی بدل جاتی ہے۔ جنیٹک انجنیر نگ کے ذریعے عضو کو جین کی نئی ترکیب عطا کی جاتی ہے۔ لہٰذا نئی خصوصیات جو کہ قدرتی طور پر موجود نہیں ہوتی ہیں درحقیقت قدرتی ذرائع سے انہیں پیدا بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اس قسم کی مصنوعی تکنیک روایتی قسم کے اصلاحِ نسل کے طریقوں سے یک لخت مختلف ہے۔ سائنس دانوں نے ایسے طریقے ایجاد کر لئے ہیں جن کے ذریعے زندہ چیزوں کی شکل وصورت، عمل اور خصوصیات کو جنیٹک مواد میں ردّوبدل کر کے یکسر بدلا جا سکتا ہے۔ یہ عمل جنیٹک انجنیر نگ (Genetic Engineering) کہلاتا ہے۔

نباتات، حیوانات اور انسان کی تمام خلیات (Cells) میں ڈی آکسی رائبو نیوکلیک ایسڈ (DNA) کی شکل میں جینی مواد موجود رہتا ہے جو کہ زندہ چیزوں کی نسلی اور موروثی خصوصیات کو متعین کرتا ہے۔ مولیکولر جین (Molecular Gene) ڈی۔این۔اے کی ایک اہم اکائی ہے اور یہ دونوں مل کر ایک خاص قسم کے پروٹین کو بنانے کے لئے کیمیائی کلید (Code) فراہم کرتے ہیں۔ ڈی۔این۔اے پر براہِ راست اثرانداز ہو کر سائنس داں، موروثی خصوصیات کو ایک طے شدہ نقشے کے مطابق بدل سکتے ہیں۔ اس اعتبار سے جنیٹک انجنیر نگ کو ٹرانس جینیسس (Transgenesis) یا ریکمبائی نیٹ ڈی۔این۔اے ٹکنالوجی (Recombinent DNA Technology) بھی کہا جاتا ہے۔ یعنی ایسی

ٹکنالوجی جس کے ذریعے اسی یا کسی دوسرے اقسام (Species) کے جنیٹک کوڈ (Genetic Code) کی نقل کی جائے۔ اس کے نتیجے میں جونئی حیاتیاتی شئی وجود میں آتی ہے اسے جنیٹکلی موڈیفائیڈ آرگنزم (Genetically modified organism) یا جی۔ ایم۔ او (G.M.O.) کہا جاتا ہے۔ جنیٹک انجنیرنگ کو کبھی کبھی جدید بایوٹکنالوجی "جین ٹکنالوجی" "جنیٹک موڈیفیکیشن" (Genetic Modification) "جنیٹک مینوپولیشن (Genetic Manupulation) یا جنیٹک میوٹیشن (Genetic Mutation) بھی کہا جاتا ہے۔ جین میں تبدیلی لازماً ایک جراحی (Surgical) عمل ہے جو کہ عضویہ کی Molecular سطح پر کیا جاتا ہے۔ کلوننگ (Cloning) جنیٹک انجنیرنگ کی ہی ایک شاخ ہے۔

نئے عضویات (New Organisms):

قدرتی طور پر عضویات نئے جین مواد کے ساتھ کسی عمل کے نتیجے میں وجود میں آتے ہیں۔ مثلاً گائیوں سے نئی گائیوں کا وجود میں آنا۔ نسلی افزائش کا خواہاں اگر یہ آرزو کرتا ہے کہ گلابی رنگ کی گائیں وجود میں آئیں تو اس کے لئے اُسے گائے میں کہیں یا پھر قریبی نسل کے جانوروں میں کہیں گلابی رنگ پر قدرت رکھنے والے جین درکار ہوں گے۔ جنیٹک انجنیرنگ میں اس قسم کی کوئی بندش نہیں ہوتی۔ اگر قدرت میں کہیں پر بھی گلابی رنگ پیدا کرنے والے جین موجود ہیں۔ مثلاً بحرارچین (Sea Urchinj) یا آنکھ کی لالی (Iris) میں تو انہیں جین کے ذریعے گایوں کو گلابی رنگ عطا کیا جا سکتا ہے۔ اس حیرت انگیز قابلیت کے یہ معنی ہیں کہ جنیٹک انجینئر جین میں تبدیلی کر کے قدرتی طور پر پائے جانے والے جراثیم، نباتات، حیوانات اور انسانی نسلوں میں یکسر نئی حیاتیاتی شئی کا اضافہ کر سکتے ہیں۔

جنیٹک انجنیرنگ نے علماء کے درمیان ایک تحفظاتی بحث کو جنم دے دیا ہے، کیونکہ قرآن میں ایک حوالۂ خاص "تغییر خلق اللّٰہ" کے پیش نظر ہے۔ حضرت آدمؑ کی پہلی لغزش کے بعد ان کی توبہ سے مایوس ابلیس نے اللہ کے روبرو یہ دعویٰ کیا کہ:

"ولأضلّنھم ولأمنینھم ولأمرنّھم فلیبتکنّ اٰذان الأنعام ولأمرنھم فلیغیرنّ خلق اللہ ومن یتخذ الشیطان ولیاً من دون اللہ فقد خسر خسرانًا مبینًا" (سورہ نساء: ۱۱۹)۔

مشہور مفسر ڈاکٹر عبداللہ یوسف علی نے تغییر خلق اللہ سے عمرانی اور روحانی دونوں اقسام کی تبدیلیاں مراد لی ہیں۔ ہم انسانوں اور جانوروں میں کئی قسم کے "تغیرات" کا مشاہدہ کرتے ہیں جو کہ ان کے قدرتی وجود کے برخلاف ہوتے ہیں۔ کچھ تو ہم پرستی کے نتیجے میں اور بعض طمع اور حرص کی وجہ سے، کتنے قدرتی اشیاء بونے بنادئے جاتے ہیں یا غذا سے محروم کردئے جاتے ہیں یا ان کی اصل جبلیات سے انہیں محروم کردیا جاتا ہے تاکہ چند توہمات یا رسومات کی تکمیل ممکن ہو؟ اللہ نے انسان کو "احسنِ تقویم" پر پیدا کیا ہے مگر برائی پھیلانے والا (شیطان) ان کی اصلیت بدل دیتا ہے۔ علماء، ڈاکٹر حضرات اور طبی امداد پہنچانے والوں کے فیصلوں پر ان آیات کا اطلاق ہوتا ہے مثلاً پلاسٹک سرجری (Plastic Surgery) تغیر جنس (Gender Transformation) وغیرہ سے متعلق آپریشن (Operations)، حالانکہ خوش قسمتی سے اس بارے میں ابھی ایک رائے نہیں ہیں کہ اس قرآنی آیت کی اتباع میں جنیٹک انجنیر نگ پر مکمل پابندی عائد کی جائے۔ اگر اس سلسلے میں مبالغے سے کام لیا گیا تو کئی قسم کی طبی راحت پہنچانے والی جراحی کا شمار بھی شاید "تغییر خلق اللہ" کے زمرے میں کرنا پڑے گا۔

اہم ترین سوال:

ماضی میں کئی قسم کی نئی تکنیکی ترقیات نے ان کے موجد کی منشا کے علی الرغم مضر اثرات ڈالے ہیں۔ مثال کے طور پر ڈی۔ڈی۔ٹی (D.D.T.) کو لیں جو کہ مچھروں کو مارنے کے لئے بنائی گئی مگر اس کے مضر اثرات سے کئی قسم کی مچھلیوں کو نقصان پہنچا، اور بعض اور دوسرے پرندوں کی ہڈیوں میں ہلکاپن پیدا ہوا جو ان مچھلیوں کو غذا بناتے تھے، اور ہائیڈرو فلوروکاربن (Hydroflurocarbons) نے تو آسمان میں موجود زندگی کی محافظ کیمیائی پرت اوزون

(Ozone) کو بڑی حد تک زک پہنچائی۔ جنیٹک انجنیر نگ کے فروغ اور استعمال سے کس طرح کے نقصان دہ نتائج وابستہ ہیں، یہ ایک اہم ترین سوال ہے۔

اس کا جواب حیاتیاتی اور ماحولیاتی نظاموں کی گہری معلومات پر منحصر ہے۔ اب تک سائنس داں جنیٹک انجنیر نگ کی مدد سے تیار عضویات سے جڑے نقصان سے واقف نہیں ہیں۔ مثال کے طور پر یہ صحیح نہیں ہے کہ جنیٹک انجینئیر نگ کی مدد سے پیدا شدہ تمام غذا زہر یلی ہے یا یہ کہ اس تکنیک سے پیدا تمام عضویات قدرتی ماحول میں افزائش کرتے ہیں۔ مگر اس طرح کے کچھ عضویات نئے جین کے حصول کی وجہ سے یقیناً نقصان دہ ہو سکتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں جنیٹک انجنیر نگ سے تیار کئے گئے عضویات کے ممکنہ مضر اثرات کا فرداً فرداً جائزہ لینا ضروری ہے، اور خطرات مختلف معاملات میں مختلف ہو سکتے ہیں۔

جنیٹک انجنیر نگ کے سلسلے میں سائنسی ترقی کے معاملے میں کئی اخلاقی سوالات اُبھر کر سامنے آئے ہیں۔

ستر کی دہائی میں جنگ میں ہتھیار کے طور پر ایجاد کئے گئے زہر یلے بیکٹر یاں ایک تشویشناک مثال ہے، جبکہ ڈی۔این۔اے (.D.N.A) کی مصنوعی ترکیبوں کا تعارف شروع ہی ہوا تھا۔ اسلامی نقطۂ نظر سے اس طرح کا مخدوش عمل غلط اور نا قابلِ قبول ہے، جبکہ دوسری جانب نسلی بیماریوں کی تشخیص، اصلاح، علاج اور تحفظ نہ صرف قابلِ قبول ہے بلکہ اُسے فروغ بھی حاصل ہونا چاہیے۔

صحت کو درپیش خطرات:

جین انجنیر نگ کے ذریعے رونما ہوئے عضویہ سے انسانی صحت کو کئی خطرات لاحق ہیں جن کی چند مثالیں ذیل میں بیان کی گئیں ہیں۔ ان میں سے زیادہ تر مثالیں اُن فصلوں کی نشو ونما اور استعمال سے سامنے آئی ہیں جنہیں جنیٹک تبدیلی کر کے پیدا کیا گیا ہے۔ اس طرح حیوانات

کے جین میں مختلف ردّوبدل سے بھی تقریباً اُسی طرح کے خطرے وابستہ ہیں جیسے کہ نباتات میں چھیڑ چھاڑ سے، جو کہ خاص طور پر انہیں پیدا شدہ اوصاف پر منحصر ہے۔

غذا میں الرجی پیدا کرنے والی نئی اشیاء (Allergens):

ٹرانس جینک (Transgenic) فصلیں انسانی غذا میں الرجی پیدا کرنے والے نئے اشیاء (Allergens) داخل کر سکتی ہیں، جن سے متاثر ہونے والے افراد کے لئے ان سے بچنا شاید مشکل ہو۔ مثلاً سبزیوں میں الرجی پیدا کرنے والے پروٹین (Protein) کے جین کو دودھ سے لے کر گاجر وغیرہ کے جین میں داخل کرانا۔ جو مائیں اپنے بچوں کو الرجی پیدا کرنے والے دودھ سے بچانا چاہتی ہیں وہ الرجی پیدا کرنے والی گاجر بچوں کو کھلا سکتی ہیں۔ جین انجنیر نگ کے لئے یہ مسئلہ عجیب وغریب ہے، کیونکہ یہی وہ ذریعہ ہے جو پروٹین کو مختلف اقسام کے حیاتیاتی حدود کے پار ایک دوسرے سے قطعی غیر متعلق عضویہ تک پہنچاتا ہے۔

جین انجنیر نگ غذا میں ایسے ایسے پروٹین کو معمولاً داخل کر دیتی ہے جو انسان کی غذا میں کبھی شامل نہیں رہے۔ ان میں سے بعض الرجینس (Allergens) ہو سکتے ہیں، کیونکہ اب تک معلوم سب الرجی پیدا کرنے والے کیمیائی پروٹین پائے گئے ہیں۔ جدید تحقیق اس بارے میں فکر مند ہے کہ جین انجنیر نگ کے ذریعے بہت سی محفوظ اور صحت مند غذائی اشیاء الرجی پیدا کرنے والے اشیاء میں تبدیل ہو جاتی ہیں۔ نبراسکا یونیورسٹی (Nebraska University) کے سائنس دانوں کی ایک تحقیق میں یہ بات سامنے آئی ہے کہ سویابین کے جین میں برازیل نٹ نامی پودے کے جین ملائے گئے تاکہ اس کی فصل میں مطلوبہ خوبی پیدا ہو، مگر ساتھ میں برازیل نٹ سے افراد کو پیدا ہونے والی الرجی بھی منتقل ہوگئی اور اس کے بعد پیدا ہونے والی سویابین کی فصل سے بھی وہی الرجی ہونے لگی۔

سائنس دانوں کی صلاحیت اس معاملے میں فی الحال کافی محدود ہے کہ وہ قبل از وقت

یہ بتا سکیں کہ فلاں پروٹین سے الرجی ہوگی یا نہیں۔ یہ بات صرف تجربے سے ہی معلوم ہو سکتی ہے۔ لہذا غیر غذائی ذرائع سے حاصل شدہ پروٹین کے جین کو غذائی اشیاء کے جین میں ملانے کا عمل حقیقت میں الرجی جیسے نقصانات کے معاملے میں ایک جوا ہی ہے۔ یہ انسانوں کے لئے مفید بھی ہو سکتا ہے اور نقصان دہ بھی۔

جراثیم کش (Antibiotic) دواؤں کے خلاف قوت نزاکت:

جین انجنیرنگ کے بعد پیدا شدہ غذائی پودوں میں اکثر ایسے جین پائے جاتے ہیں جن میں جراثیم کش دواؤں کے تئیں قوتِ مزاحمت پیدا ہو چکی ہوتی ہے۔ غذا میں اس طرح کے جین کی موجودگی دو طرح کے نقصانات پیدا کر سکتی ہے۔ پہلا یہ کہ ایسی غذا کے استعمال سے بیماریوں کے خلاف جراثیم کش دواؤں کا اثر کم ہو سکتا ہے۔ دوسرا نقصان یہ ہے کہ مدافعاتی جین انسانوں یا جانوروں پر حملہ کرنے والے جراثیم کے جین میں داخل ہو سکتے ہیں جس سے کہ وہ جراثیم کش دواؤں کے تئیں مزید لاعلاج ہو سکتے ہیں۔ اگر ایسی منتقلی ہوتی ہے تو یہ پہلے سے ہی موجود ایسے عضویات جو کہ دواؤں کو بے اثر کر چکے ہیں، کی وجہ سے صحت کے مسائل کو اور پیچیدہ بنا سکتے ہیں۔ حالانکہ پودوں سے بیکٹریا میں بغیر طبّی حفاظتی انتظام کے جینی مواد کا تبادلہ شاید ہی عمل میں آئے، مگر اس کے امکانات کا تقاضہ ہے کہ جراثیم کش دواؤں کے تئیں جراثیم میں قوتِ مزاحمت کے پیدا ہونے پر نظر رکھی جائے۔

نباتات میں نئی قسم کے زہر کا نمو:

کئی عضویات میں زہریلے مادّے پیدا کرنے کی قدرت ہوتی ہے۔ ایک جگہ پر مقید پودے فعال حملہ آوروں سے اپنی حفاظت کے لئے اس طرح کے انتظام سے لیس ہوتے ہیں۔ کچھ معاملات میں پودوں میں اس طرح کا نظام غیر متحرک ہوتا ہے۔ نئے جینی مواد کے نتیجے میں جین انجنیرنگ ایسے نظام کو متحرک بنا دیتی ہے یا ایسے پودوں میں زہریلے مادّوں کی مقدار میں

افزائش کر دیتی ہے۔ یہ ممکن ہوتا ہے مثلاً نئے جینی مواد کے کھل/ بند سگنل (On/Off Signal) ایسے جینوم (Genome) پر موجود ہوں جہاں سے وہ غیر متحرک جین کو متحرک بنا سکیں۔

پھپھوندی کے زہر:

حالانکہ زیادہ تر معاملات میں عضویات میں موجود نئے جینی مواد کو صحت سے جڑے خطرے کے روپ میں لیا جاتا ہے، مگر ایسا بھی ممکن ہے کہ پودوں میں سے کچھ جین کے یا ان سے پیدا ہونے والے اشیاء کے نکل جانے سے بھی نباتات کی کچھ قسموں میں انسان کے لئے نقصان دہ مادہ رونما ہو۔ مثلاً جین انجنیرنگ کے ذریعے کافی کے دانے کیفین کے بغیر پیدا ہوں جو کہ کیفین کی پیدائش سے جڑے جین کو ختم کر کے یا اسے قدرتی طور پر بند کر کے ممکن ہے۔ مگر کیفین کافی کے دانوں کی حفاظت مخلق پھپھوند سے کرتی ہے۔

افلا ٹاکسین (Aflatoxin) جیسے زہریلی پھپھوند انسان کے لئے نہ صرف نقصان دہ ہی ہوتے ہیں بلکہ غذا کو محفوظ کرنے کی ساری تدابیر اس پر بے اثر ثابت ہوئی ہیں۔

متوقع ماحولیاتی نقصانات

مونارک (Monark) تتلی کی موت:

جین انجنیرنگ کے بعد کی ایک خاص قسم کے پولن (Pollen) مونارک تتلیوں کے لئے مہلک پائے گئے۔ سائنس (Science) اور اکالوجی (Ecology) نامی جریدوں میں حال ہی میں شائع تحقیقی مقالوں میں اس کو واضح کیا گیا ہے کہ بین الاقسام جین کے ذریعے تغیر نے Btcom فصل میں مونارک تتلیوں کے لئے مہلک پولن پیدا کئے، جو کہ Btcom Pollen کی پرت چڑھی ملک ویڈ (Milk Weed) نامی پودوں سے اپنی غذا فراہم کرتی

ہیں۔ سائنس دانوں نے اس بات کی تصدیق کی کہ تجربہ گاہوں اور کھلی فصلوں دونوں میں اس خطرناک پہلو کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔ جین انجنیر نگ کے حمایتی یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ بڑے پیمانے پر ملک ویڈ کی کھیتی سے مہلک پولن کا جماؤ اس حد تک نہیں ہوگا کہ وہ کسی کے لئے خطرناک ثابت ہو۔ آیوا اسٹیٹ یونیورسٹی (Iowa State University) کے سائنس داں اس بارے میں مزید تحقیق کر رہے ہیں اور اس کے نتائج جلد ہی منظرِ عام پر آئیں گے۔

نیچر (Nature) نامی سائنسی جریدے کی 1999 کی ایک روداد کے مطابق BtCom سے خارج ہونے والے سیال کی بچی ہوئی مقدار نے زمین میں پائے جانے والے کئی غیر متعلق حشرات الأرض پر برا اثر ڈالا ہے۔

غیر ضروری خس وخاشاک:

جین انجنیر نگ سے ہونے والے ماحولیاتی نقصانات کو اس نظریے سے بھی دیکھا جاتا ہے کہ یہ کارآمد پودوں کو خس وخاشاک میں تبدیل کر دے۔ یہاں خس وخاشاک سے مراد ان تمام پودوں سے ہے جو انسان کے گردوپیش میں وہاں رونما ہوں جہاں ان کی ضرورت نہ ہو یا جہاں انہیں نہ پسند کیا جائے۔

زراعت میں خس وخاشاک کو مفید فصلوں کی کاشت میں ایک رکاوٹ مانا جاتا ہے۔ انسانی نظم سے باہر ماحول، جیسا کہ ایورگلیڈ (Everglade) کے جنگلات میں قدرتاً پائے جانے والے دیگر نباتات کا صفایا کر کے بڑے بڑے پیڑوں کی اجارہ داری قائم ہو جاتی ہے اور ماحولیاتی نظام میں تغیر واقع ہو جاتا ہے، کچھ خس وخشاک اجنبی پودوں کی اتفاقی آمد کا نتیجہ ہوتے ہیں مگر کئی زراعت اور باغبانی کے مقصد سے کئے گئے تجربات کا نتیجہ بھی ہوتی ہیں۔ امریکہ میں انسانی ارادوں کی پاداش میں رونما ہونے والے خس و خاشاک میں جوہنسن گھاس (Johanson Grass) ملٹی فلورا گلاب (Multiflora Rose) اور کڈ جو (Kudzu)

شامل ہیں۔اس سلسلے کی دوسری مثال چاول کی ایک قسم کو سمندر کے کنارے کھاری زمین (Salty Soil) میں کاشت کے لئے تیار کرنے کی غرض سے جین انجینیر نگ کو استعمال کیا گیا،اس کے نتیجے میں لگی فصل کے بیج قریب کی سمندری کھاڑی میں پہنچے اور وہاں نئی خس و خاشاک کی کہرنے ہزاروں سال سے موجود ماحول کو یکسر بدل دیا۔

حشرات کش دواؤں سے اثر پذیر جین:

کئی حشرات ایسے جین رکھتے ہیں جو حشرات کش دواؤں (Pesticides) کے تئیں اثر پذیر ہوتے ہیں اوران دواؤں کے استعمال سے نقصان دہ حشرات پر قابو پانا آسان ہو جاتا ہے۔عموماً قدرت میں پائے جانے والے اکثر حشرات میں یہ جین بہت طاقتور ہوتے ہیں اور ایک طرح سے انسانی معاشرے کے لئے ایک بڑا تحفہ ہیں۔اگر ایسا نہ ہوتا تو نقصان دہ حشرات سے فصلوں کو بچانا ایک مشکل عمل ہو جاتا۔ایسی دوائیں جتنی مہربان ہوں گی ایسے جین کی اہمیت اتنی ہی زیادہ ہوں گی۔

جنگل میں آلودگی:

تمباکو یا چاول کی جین انجینیر نگ سے متغیر ایسی فصلوں جو پلاسٹک یا دواؤں کے لئے کاشت کی جاتی ہیں ان کے زمین میں گرے ہوئے بیج، بھوسا وغیرہ کو جب چوہے، ہرن وغیرہ کھاتے ہیں تو انہیں جنگلی جانوروں کے لئے مہلک پایا گیا۔جین انجینیر نگ کے ذریعے مچھلی کی نئی قسم جو کہ پانی سے دھات کی آلودگی کو دفع کرتی ہے جب دوسری مچھلیوں یا امریکی بھالو (Raccoon) کی غذا بنتی ہیں تو ان کے لئے مہلک ثابت ہوتی ہیں۔

انجانے خطرات:

انسان کو درپیش خطرات کی طرح یہ شاید ہی ممکن ہے کہ ماحول کو نقصان پہونچانے

والے تمام ممکنہ خطرات کا احاطہ کر لیا گیا ہو۔ مندرجہ بالا ممکنہ نقصانات اس سوال کا جواب ہیں، ''اچھا، کیا غلط ہو سکتا ہے؟'' اس سوال کا جواب اس بات پر منحصر ہے کہ سائنس داں عضویہ اور اس کے ماحول کو جس میں وہ موجود ہوتا ہے کو کس حد تک سمجھنے میں کامیاب ہوتے ہیں۔ اس مقام پر علومِ حیاتیات اور ماحولیات کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس سوال کا جواب دینے میں ان کی موجودہ صلاحیت بالکل ناقص ہے۔

جنیٹک انجینیرنگ کے سلسلے میں سب سے زیادہ تشویش ان انجان اور غیر محسوس خطرات کو لے کر ہی ہے جو انسانیت کو کبھی بھی پیش آسکتے ہیں۔ نئے جین کو عام خلیات (Somatic Cells) کے علاوہ کلیدی خلیات (Germ Cells) میں داخلے کے امکانات نے ان خطروں کو نسل بعد نسل جاری رہنے کا چیلینج کھڑا کر دیا ہے۔

جیسا کہ نئی ٹکنالوجی سے ظاہر ہے، جین انجینیرنگ سے جڑے تمام خطرات کی پہچان یقیناً نہیں ہو سکی ہے۔ اس بات کا تصور بھی کہ جین انجینیرنگ کن خطرات کو دعوت دے رہی ہے، بڑی حد تک محدود ہے، کیونکہ متعلقہ علوم مثلاً علمِ افعال اعضاء (Physiology) علمِ خلق (Genetics) غذائیات (Nutrition) میں انسانی معلومات انتہائی ناقص ہے۔ انسانی ترقی کے اس پہلو پر عمل سے کہ نامعلوم سے معلوم کی جانب بڑھا جائے اور لا حاصل کو حاصل میں تبدیل کیا جائے، عالمِ حیات ایسی مخلوقات سے دوچار ہو سکتا ہے جن کا تصور بھی ابھی ممکن نہیں۔ سائنس یہ خیال کر سکتی ہے کہ حالات اس کے قابو میں ہیں مگر شاید ایسا نہ ہو۔ اس سلسلے میں اخلاقی سوال بھی اُٹھایا گیا ہے جس کا محرّک عدل وقسط اور مفادِ عامّہ ہے۔ شاید مناسب وقت آچکا ہے کہ اس سلسلے میں ایک عمومی بحث چھیڑی جائے اور جین انجینیرنگ کے سلسلے میں ضابطۂ اخلاق مرتّب کیا جائے۔ ایٹمی ریڈی ایشن (Atomic Radiation) کے مہلک نقصانات کچھ عرصے تک ظاہر نہیں ہوئے اور نہ اس کے نقصان کی بھرپائی اب تک ممکن ہو سکی اور جنیٹک انجینیرنگ کا جوا تو اور زیادہ گمبھیر ہے۔ جینی مواد کی ایک مخلوق سے دوسری مخلوق میں منتقلی عملاً ایک نئی شئے کی تخلیق کے

مترادف ہے جس میں بالکل ہی نایاب خصلت موجود ہو۔

ایڈولف ہٹلر (Adolf Hitler) کی طرح علمِ اصلاحِ نسلِ انسانی کے دل دادہ (Eugenics) اوراعلیٰ مرتبی پر تفاخر کرنے والے عام افراد کے تئیں تفریق و امتیاز کا معاملہ کر سکتے ہیں۔ اس طرح انسانی نسل میں ردّ و بدل کا عمل بیماریوں سے مقابلہ اور چند مطلوبہ خصوصیات والی فصلوں کو پیدا کرنے کی فنی مہارت سے کہیں آگے جا کر ایسے افراد کے خلاف تفریق و امتیاز کو پروان چڑھا سکتا ہے جن میں ایسی نئی خصوصیات موجود نہ ہوں۔

لوگ ناقص جنین (Cystic Fibrosis) کو گرانا چاہیں گے۔ شخصیتِ انسانی میں ردّ و بدل اور کتر بیونت ممکن ہے اگر اس سے متعلق جین کو علیحدہ کرنا ممکن ہوا۔ اسلام یقیناً اس طرح کی کسی تبدیلی کی حمایت نہیں کر سکتا جو انسان کی ساخت اور شخصیت ہی کو بدل کر رکھ دے۔ ہر ایک کو چاہیے کہ وہ انسانی جسم کے بارے میں اثم اور ظلم کی رو سے سوچے۔ صحت کی قیمت میں پہلے ہی شراب نوشی، نشہ، تدخین، مباشرت سے پھیلنے والی بیماریوں اور نا مناسب غذا کی وجہ سے زبردست اضافہ ہو رہا ہے اور جرائم اور جارحانہ ذرائع سے معاملات کا حل نکالنے کی لعنتِ کبریٰ کے تو ذکر کی بھی ضرورت نہیں۔

''نسل انسانی کی افزائش کے عمل کو مباشرت اور جنس کی قربت سے کاٹ کر ایک غیر انسانی امر کو ہی جاری کرنا ہے، چاہے پیدا شدہ شے (Product) کتنی ہی خوبصورت کیوں نہ ہو کلوننگ کے ذریعے بچوں کی صنعت کاری خاندان میں بڑھتے انتشار میں اضافہ ہی کرے گی۔ غلط ہاتھوں میں بایوٹکنالوجی ایک زبردست خطرہ ہے۔ ایک زمانے میں نیوکلیائی پاور پلانٹ (Nuclear Power Plant) ایک خوشنما اور زبردست ایجاد سمجھا جاتا تھا مگر ایک کے بعد ایک نیوکلیائی قوت پیدا کرنے والے مراکز پر واقع ہونے والے حادثات نے اس کی چمک ماند کر دی ہے۔'' (Ethics of Clonning Humans, Gregory E Pence, Editor 1986, P-26)

اس سے بھی برا یہ کہ امریکہ میں سووروں میں انسانی نشو ونما کے ہارمون Human) (Growth Harmone کے جین منتقل کیے گئے تا کہ ان کی نشو ونما تیز تر ہو۔ ان میں وزن تو بڑھا مگر ان کی بینائی متاثر ہوئی، جوڑوں کا درد رونما ہوا اور Ulcer نے ان پر حملہ کر دیا۔

فوائد:

جانوروں کی نسلوں کو مضبوط، توانا اور زیادہ اُون، دودھ یا گوشت پیدا کرنے والا بنایا گیا۔ مویشیوں کا ذکر کیا جائے تو گوشالہ کی گایوں کے لئے ایک بیکٹر یا کے جین میں بووا ین گروتھ ہارمون (Bovine Growth Harmone) یا بووا ین سومیٹوٹروفین (Bovine Somatotrop in) نامی ہارمون پیدا کرنے والے جین ڈالے گئے۔ اس دوا کے استعمال سے گایوں میں زیادہ دودھ دینے کی قدرت پیدا کی گئی، حالانکہ امریکہ میں پہلے سے ہی دودھ کی کثرت ہے۔ آغاز سے ہی زبردست اختلاف کا باعث ہونے کے باوجود آج وہاں 10 فیصدی ڈیری (Dairy) کے جانوروں میں اس کا استعمال ہوتا ہے۔

لاغر گوشت کے لئے جانوروں کی انجنیر نگ، جانوروں کا استعمال دوا بنانے والی مشین کے طور پر:

بکری اور بھیڑ میں جین انجنیر نگ کے کمال سے یہ خوبی پیدا کی گئی کہ ان کے خون، پیشاب یا دودھ میں حیاتیاتی فعالیت (Bioactive) سال میں پیدا کر سکیں۔ ایسی کمپنیاں وجود میں آ گئی ہیں جو اس طرح کی خوبیوں کا تجارتی استعمال کرنے جا رہی ہیں۔ حالانکہ اب تک ایسی کوئی دوا بازار میں نہیں آئی ہے۔ اس کا امکان ہے کہ ایسے جانور پیدا کرنے والی تجارتی کمپنیاں انہیں گوشت کے لئے ذبح کریں گی جب وہ اس لائق نہیں رہیں گے کہ مطلوبہ دوا پیدا کر سکیں۔

اعضاء کی پیوندکاری کے لئے جانوروں کا استعمال:

اعضاء کی پیوند کاری کے لئے جینیاتی طریقے سے ایسے جانور بنائے جائیں گے جو مطلوبہ اعضاء اپنے جسم پر پیدا کرسکیں۔ جانوروں کو بیماریوں کے تئیں مضبوط بنانا، ان کی قوتِ دفاع میں اضافہ، مرغیوں اور بطخ میں جینیاتی عمل کے ذریعے پرندوں کی بیماریوں سے مقابلے کی قوتِ دفاع پیدا کی گئی۔

جینیاتی مچھلی اور شیل فیش (Shell fish):

تجربہ گاہ میں مچھلیوں اور شیل فیش کی ایسی قسمیں جینیاتی طریقے سے پیدا کی گئیں جن میں اپنی نشو ونما کو تیز کرنے والے ہارمون (Harmone) فعال ہوئے۔ امریکہ میں ابھی بازار میں ان قسموں کو نہیں لایا گیا۔

ایک شکاری کیڑے کی جینیاتی قسم کا تجربہ فلوریڈا میں کیا گیا۔ محقق نے شہد کی مکھی اور دوسرے فائدے مند کیڑوں میں جین انجنیرنگ کے ذریعے یہ خوبی پیدا کی کہ ان پر حشرات کش دواؤں کا اثر نہ ہو۔

جراثیم کو انجنیرنگ کے ذریعے اس لائق بنایا گیا کہ وہ رینیٹ (Renet) نامی انزائم (Enzyme) پیدا کرسکیں جو مکھن بنانے میں کارآمد ہوتا ہے۔ امریکہ میں اس کی تجارت کی اجازت دی گئی اور مکھن پیدا کرنے والی کمپنیاں اس کا خوب استعمال کررہی ہیں۔

گیہوں، مکا، اور چاول کی ایسی قسمیں تیار کی گئیں ہیں جو کم کھاد اور کم پانی کے باوجود زیادہ پیداوار دیتی ہوں، بھوکوں کو کھلانے کے لئے جینیاتی فصلوں میں مندرجہ ذیل خوبیاں پیدا کی گئیں:

۱- کم اپجاؤ اور بیکار زمین میں اُگ سکیں۔

۲- کاشت کاری کے خرچے بڑھائے بغیر زیادہ پروٹین پیدا کرنے والی فصلیں۔

۳- چھوٹے کھیتوں میں پیدا ہوسکیں۔

۴- بیج بغیر کسی رُکاوٹ کے سستے یا مفت دستیاب ہوں۔

۵- فصلوں سے لوگوں کی غذا فراہم ہو نہ کہ گوشت کے جانوروں کی۔

ایسے پیڑ تیار کئے گئے ہیں جن کی نشو ونما تیز تر ہو اور ان سے زیادہ لکڑی، گودا (Pulp)، ایندھن یا سایہ حاصل ہو سکے۔ جینیاتی کپاس کی تجارتی پیداوار کی اجازت دی گئی۔

پھول معمول سے زیادہ بڑے، زیادہ رنگین اور زیادہ خوبصورت پیدا کئے گئے۔

ٹماٹر کی کچھ قسموں میں ٹماٹر پکنے کے عمل میں تاخیر پیدا کی گئی اور اس کی تجارت کی اجازت ملی۔ ٹماٹر کے پکنے میں طوالت کے عمل سے انہیں طویل مدت تک محفوظ رکھنا آسان ہوا۔

چاول کی بیماریوں کے تئیں قوتِ مدافعت سے آراستہ قسمیں پیدا کی گئیں۔ بہت سے پودوں کی جینیاتی قسموں کی تجارت کو اجازت ملی۔ باشمول ٹماٹر، اسکواش، مکّا، سویابین جیسی زیادہ کمائی دینے والی فصلیں۔ ان میں سے زیادہ تر میں انجنیر نگ کے ذریعے کوئی ایک خوبی پیدا کی گئی۔ پودے ماردواؤں کے تئیں تحمل، حشرات کے تئیں قوتِ مدافعت یا وائرس کے تئیں تحمل۔

مچھلی کے جین آلو اور اسٹرابری (Strawberry) میں داخل کئے گئے تاکہ نئی جینیاتی قسموں میں سرد موسم کے خلاف قوتِ برداشت میں اضافہ ہو۔

بھیڑ میں ایسی چمڑی پیدا کی گئی جو خون چوسنے والے حشرات کے حملوں میں زیادہ کارگر ہو۔

پودوں میں جینیاتی تبدیلی کے ذریعے ایسا زہریلا مادہ پیدا کرنے کی خصوصیت پیدا کی گئی جو ان پر حملہ آور حشرات کو دور رکھ سکیں۔ جینیاتی جراثیم کا حشرات کش مادے کے طور پر استعمال کئی قسم کے بیکٹریا (Bacteria) میں جینیاتی انجنیر نگ کی گئی تاکہ ان میں مہلک کیڑوں کو مارنے یا انہیں دور بھگانے کی خوبی پیدا ہو جائے۔ ایسے بیکٹریا کا استعمال شروع ہو چکا ہے۔ ان کو کھیتوں اور باغات میں مہلک جانوروں سے نقصان سے بچانے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔

- بیماریوں سے شفایابی (کینسر، ذیابیطس، الجیمر وغیرہ)۔

♦ من چاہی خوبیوں والے بچے پیدا کرنا، بڑھاپے کے عمل کو اُلٹا کرنا مثلاً بہت پُرکشش، عام لوگوں سے زیادہ عقل و دانش رکھنے والا، دوڑ بھاگ (Athlete) کی خوبیوں والا چیمپین بچہ۔

جینی بیماریوں کا خاتمہ، مثلاً جینیات میں یہ خیال پایا جاتا ہے کہ جینی بیماریوں مثلاً ٹے ساش(Tay-Sachs) کا علاج ممکن ہے ایک بہتر طریقے سے کی گئی اسپنج سے۔

جنین کی جانچ، اس سے مراد ولادت سے قبل یا جنین کے شروعاتی مرحلے میں جینی بیماریوں کی جانچ ہونے والے والدین کو اپنے بچے کے بارے میں قبل از وقت بھرپور معلومات فراہم کرنا تا کہ وہ ایسے بچے کے مسائل کے سلسلے میں بہتر رویہ اختیار کریں۔

بیماریوں کا علاج، مثلاً سائنسداں اس امکان پر کام کر رہے ہیں کہ جنین سے لے کر خلیات کو کینسر کی خلیات سے بدل دیا جائے۔

تکنیکی ایجادات کا اصل فائدہ تو عام آدمی کو ہی ملتا ہے جو ان نئے وسائل کا استعمال کرتے ہیں، چاہے وہ امریکہ کے ہوں یا کسی اور ملک کے۔ ترقی پذیر ملکوں میں بایوٹکنالوجی (Bio-technology) میں ترقی سے لوگوں میں وٹامن کی کمی کو دور کیا جا سکتا ہے۔ ہیزا یا ملیریا جیسی مہلک بیماریوں کے روک تھام کے لئے ٹیکے (Vaccine) کی فراہمی ہوسکتی ہے۔ نازک قدرتی وسائل میں افزائش اور ان کی حفاظت ہوسکتی ہے اور انتہائی نامناسب حالات میں فصلوں کی کاشت ممکن بنائی جاسکتی ہے۔

دوائی بنانے کے میدان میں جین انجینئرنگ نے وسیع امیدیں جگائی ہیں، کئی قسم کی وٹامن کا علاج ممکن نظر آتا ہے۔ زراعت اور مویشی پالن کے مسائل حل کرتے ہوئے دنیا سے قحط کا ڈر ہمیشہ کے لئے دور کیا جاسکتا ہے۔

نتائج:

امریکہ کے چالیسویں صدر جمی کارٹر نے نیویارک ٹائمس (New York Times)

کے 26؍اگست 1998 کے شمارے میں ایک مضمون لکھا، جس کا عنوان ہے: ''جینی انجینیرنگ سے کون ڈرتا ہے؟(Who's Afraid of Genetic Engineering)۔ جینیاتی انجنیرنگ کے مخالفین اس کی مخالفت میں سب سے زیادہ زور اس بات پر دیتے ہیں کہ یہ علم اتنا نیا ہے کہ قدرتی ماحول پر پڑنے والے اس کے اثرات کا تصور بھی فی الحال ممکن نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ نسل کشی کے ماہرین سیکڑوں سالوں سے پودوں کی نسلوں کو بہتر بنا کر غذا میں اضافہ کرتے رہے ہیں۔ جینیاتی طور طریقے سے بدلی گئی دوائیاں، ٹیکے، وٹامن وغیرہ نے ہماری صحت کے لئے بہتر امکانات پیدا کئے ہیں جب کہ انزائم (Enzyme) زدہ صابن (Detergents) اور تیل کھانے والے بیکٹر یا (Bacteria) سے ہمارے ماحول کی حفاظت ممکن ہوئی ہے۔ پچھلے چالیس سالوں میں کاشت کاروں کے پاس غذائیت سے بھرپور، وباؤں سے محفوظ، بیماریوں سے کامیابی سے لڑتی ہوئی اور خس و خاشاک کی روک تھام کے ساتھ فصلوں کی زراعت کے بہتر وسائل موجود ہیں۔ 1980 کی دہائی میں وجود میں آئی جنیٹک انجنیر نگ (Genetic Engineering) نامی سائنسی تکنیک نے ہمیں اس لائق بنایا ہے کہ ہم پیڑ پودوں میں نئے مفید جین کا اضافہ کرسکیں۔ امریکہ میں 1996 سے جینیاتی کپاس، اناج اور سویابین دستیاب ہیں جن میں میرے گھر میں لگے باغیچہ کے پیڑ پودے بھی شامل ہیں۔ اس افزائشی سال میں امریکہ کا ایک تہائی سویابین اور ایک چوتھائی اناج جینیاتی فصلوں سے ہی تیار ہوگا۔ 1996 سے 1997 میں جینیاتی فصلوں کا دائرہ ارجنٹینا (Argentina)، کناڈا (Canada)، اور آسٹریلیا (Australia) میں دس گنا بڑھ گیا ہے۔

''جنیٹک انجنیرنگ کے خطرات اور نقصانات کا مطالعہ اور اس بارے میں تحقیقی عمل نیشنل اکیڈمی آف سائنسیز (National Academy of Sciences) اور ورلڈ بینک (World Bank) کے ماہرین کررہے ہیں۔ ان کا خیال یہ ہے کہ منتخب پیڑ پودوں اور جانوروں پر کئے گئے تجربات سے ماضی کے مشاہدات کی روشنی میں ان نقصانات اور خطرات کا

اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ نسل کشی کے ان چنندہ تجربات نے اب تک ماحول کو یا اس کے حیاتیاتی تنوع کو کوئی نقصان نہیں پہونچایا ہے۔ کارٹر کا کہنا ہے کہ ''فصلوں کی پیداوار میں افزائش کے ذریعے جینیاتی طور پر متغیر عضویات دراصل زیادہ غذا پیدا کرنے کے لئے موجود میدان میں وسعت پیدا کرتے ہیں۔ قحط اور مہلک اثرات کے تئیں دفاعی قوت میں اضافہ سے لیس اناج کی نئی قسمیں گرم ملکوں کے لئے انتہائی مفید ہیں''۔

صنعتی ملکوں کے سائنس داں اس میدان میں پہلے سے ہی کارفرما ہیں جہاں آج غذائی اشیاء کی افزائش کی جا سکے، درآمد کا معیار بہتر بنایا جا سکے اور درآمد میں جینیاتی پیداوار کے ذریعے تنوع پیدا کیا جا سکے۔ مثلاً کھجور کا تیل، جو شاید آنے والے وقت میں گیسولین (Gasoline) پر ہمارے انحصار کو کم کردے۔ دوسرے جینیاتی عضویات منظور شدہ ضابطے کے دائرے میں طبی، زراعتی اور ماحولیاتی علوم میں تحقیق کے لئے انتہائی ضروری ہیں۔

☆☆☆

سالماتی حیاتیاتی ٹکنالوجی میں ہونے والی ترقیاں

ڈاکٹر شاہد اطہر، امریکہ

معالجاتی کلوننگ:

انسانی روگوں سے بچاؤ یا ان کے علاج میں کلوننگ ٹکنالوجی کا استعمال ہو چکا ہے یا اس کا ایک مثبت و کارآمد استعمال ہوسکتا ہے۔ہم یہاں پر اب تک کے زیر بحث آنے والے یا رپورٹوں میں جگہ پانے والے اس ٹکنالوجی کے اہم معالجاتی استعمالات کا جائزہ لیں گے۔

الف-معالجاتی اشیاء کی پیداوار:

جانوروں، جراثیم اور دیگر اجسام میں انسانی جینیاتی مواد کا استعمال اس غرض سے کیا جاسکا ہے کہ اس طرح علاج میں کام آنے والی لحمیات (پروٹین)، باطنی افرازات (ہارمون) اور تلقیحات (ویکسین) وغیرہ پیدا کی جاسکیں تا کہ انسانی بیماریوں کا علاج کیا جائے یا ان سے شناخت رکھا جائے۔پچھلی دو دہائیوں سے زیادہ مدت کے دوران مداواجات جیسے انسانی انسیولین، گروتھ ہارمون (بالیدگی ونشوونما کا کام کرنے والا باطنی افراز)، انجمادی عوامل، تلقیحات (ویکسین) اور دیگر طبی اشیاء اس ٹکنالوجی کی مدد سے پیدا کی گئی ہیں۔گائے، بیلوں، بھیڑوں یا دیگر جانوروں کے بیضہ ہائے انثی کے اندر اپنی پسندیدہ انسانی جینیاتی مواد شامل کر کے ٹرانس جینک قسم کے حیوانات کو وجود بخشا گیا ہے،ان بیضوں سے ایسے جانور جنم لیں گے جن سے ایسا دودھ حاصل ہوگا جو انسانی بیماریوں سے مقابلہ آرائی کی صلاحیت رکھنے والے طبی

اجزاء کی وافر مقدار کا حامل ہوگا۔

یہ مسئلہ جارڈن کے اندر سائنسی اور فقہی اصولوں والے سمینار میں زیر بحث آیا تھا اور درج ذیل نتائج اخذ کئے گئے تھے:

اس بات کی اجازت ہے کہ کلوننگ ٹکنالوجی کا استعمال کرتے ہوئے جراثیمی یا حیوانی بیضوں کے اندر انسانی جینیاتی مواد داخل کر کے ان طبی مواد کی پیداوار کو مقصد بنایا جائے جو انسانی بیماریوں سے بچانے یا ان کا علاج کرنے کے لئے ناگزیر ہیں۔ اس ٹکنالوجی کا استعمال کسی ایسی غرض کے لئے نہیں کیا جانا چاہئے جس کی منظوری شریعت نے نہیں دی ہے، مثلاً جانوروں کی شکلیں بدلنا یا عجیب الخلقت اور بد ہیئت قسم کے جانور پیدا کرنا۔

ب- جینیاتی علاج:

حیوانات لبونہ (دودھ پلانے والے جانور) کے خلیات کے اندر نئے جینیاتی مواد شامل کرنے کی ٹکنالوجی سالوں سے زیر عمل ہے۔ مقصد یہ ہے کہ ایک ایسی مؤثر، صحتمند جین وجود میں آجائے جو کسی بے اثر یا ناکافی جین کی کارپردازی کا جز بن سکے یا اسے بدل فراہم کر سکے۔ اس سلسلے میں دو قسم کی ٹکنالوجی استعمال ہوئی ہے:

اول: جرم لائن ٹکنالوجی (خط جرثومہ ٹکنالوجی): اس میں کوئی بیرونی DNA زائیگوٹ (Zygote) یا ابتدائی جنین کے اندر داخل کیا جاتا ہے اس امید کے ساتھ کہ DNA قابل (وہ حصہ جو اس DNA کو لے رہا ہے) کی جرثومی خط میں سرایت کر جائے گا اور پھر اس کی آئندہ نسلوں میں منتقل ہو جائے گا۔ یہ تحقیق بالخصوص ٹرانس جینک قسم کے چوہوں پر کی گئی ہے لیکن غیر مؤثر ثابت ہوئی ہے۔ داخل کردہ بیضہ کا صرف ۱۵- ۲۰ فیصد حصہ سے ہی ٹرانس جینک چوہے پیدا ہوئے، اور ان میں سے بھی صرف ۲۰- ۳۰ فیصد کے اندر داخل کئے گئے جین ظاہر ہو سکے۔ اور نمایاں قسم کے خطرات روشنی میں آئے، خصوصاً قسم قسم کے جین کی بربادی اچانک

بیرونی DNA داخل کرنے کے سبب (داخل کی جانے والی نوعی تبدیلیاں) یہ ٹکنالوجی ابھی بھی انسانوں کے اندر غیر متحمل ہے۔

دوم: سالماتی خلیے جین قسم کا علاج (سومیٹک سیل جین تھیراپی): جدید صحت مند جینیاتی مواد سالماتی خلیوں میں داخل کئے جاتے ہیں اور اس طرح وہ خلیات میں منتقل نہیں کئے جائیں گے۔ انسانی جینیاتی امراض کے لئے تجربات سالوں سے زیر عمل ہیں۔ نیاDNA نامیات کے واسطے سے (یہ وائرل ہو یا غیر وائرل) مثلاً شحمی کیہ اور دیگر چیزوں کے ذریعہ داخل کیا جاتا ہے۔ یہ تکنیک ذی حیات جسم کے اندر اور باہر دونوں جگہ استعمال ہوتی ہے۔ دونوں تکنیک گرچہ بہت امید افزا ہیں لیکن اب بھی کمال کی محتاج ہیں۔ وائرل نامیات بھی متعدد خامیاں رکھتے ہیں اور مقیم جین کی ادخالی تبدیلیاں بھی ابھی مقابلہ کر رہی ہیں۔ اس ٹکنالوجی کے ذریعہ جو جینیاتی خلل علاج پذیر ہو سکتے ہیں ان میں حمرۃ الدم کی بیماری، نیز کیسہ نما گانٹھ، ایڈز اور دیگر امراض ہیں، اس تکنیک کو جتنی جلد ممکن ہو آگے بڑھانا چاہئے اور ضرورت ہے کہ نمایاں پیش رفت ہو۔

یہ مسئلہ جورڈن سائنسی اصول فقہ کے اس سمینار میں تفصیل سے موضوع بحث بنا جو اسلامی طبی مطالعات کی سوسائٹی نے منعقد کرایا تھا۔ درج ذیل رہنما خطوط کو منظوری ملی:

اس بات کی اجازت ہے کہ انسانی جینیاتی مواد پیدا کرنے اور انہیں انسانی وجود میں داخل کرنے کے لئے کلوننگ ٹکنالوجی اور جینیاتی انجینئر نگ کا استعمال اس غرض سے کیا جائے کہ ان سے بیماریوں کا علاج کیا جائے تو یہ شرعی ہدایتوں سے تجاوز کرنا نہیں ہے۔ ان اصول وہدایات میں 'لاضرر' کا اصول بھی ہے۔

اس طرح کے طریقہ کار کو اس درجہ کمال کو پہنچایا جانا چاہئے جہاں وہ نمایاں طور پر نقصان کے مقابلے میں فوائد کو برپا کرے۔

اس ٹکنالوجی کو صحت مند جینیاتی مواد کو بیضوں، بارآور بیضوں یا جنین کے اندر اس غرض

سے داخل کرنے کے لئے استعمال کیا جاسکتا تھا کہ بیماریوں سے بچاؤ اوران کا علاج کیا جاسکے۔
بہ شرطیکہ:

۱-لاضرر کا اصول منطبق ہوسکتا ہے۔

۲-اس ٹکنالوجی کا استعمال عام انسانی خصائص (غیر مرضی) میں مداخلت کرنے مثلاً جلدی رنگت، آنکھیں وغیرہ میں تبدیلی کرنے یا خلیے کے قابل وراثت خصوصیت کی ترتیب سے چھیڑ چھاڑ کے لئے نہیں ہوتا ہے۔

ایک شریک محقق نے اس ٹکنالوجی کی منظوری کو اس بات سے مشروط کیا کہ اس کا استعمال محض اس طرح ہو کہ متاثرہ شخص پر والدین کے جینیاتی مواد کا استعمال ہوسکے۔

۳-قبل از تنصیب تشخیص: گزشتہ دہائی کے پہلے سے موروثی بیماری کے قبل از ولادت تشخیص میں بہت زیادہ ترقیاں ہوچکی ہیں، DNA کی خاکہ نگاری، پولیمر قسم کی چین ری ایکشن (PCR) اور دوسری قسم کی ٹکنالوجی جینیاتی قسم کے نقائص کی تشریح وتوضیح کے لئے بطور آلہ مستعمل ہیں۔

خاندانی یا موروثی نقائص کی تشخیص ابتدائی جینی مرحلے میں کی جاسکتی ہے۔

IVF طریقہ ہائے عمل اور ٹکنالوجی کے اندر ہونے والی ترقی سے یہ ممکن ہوگیا ہے کہ بارآور بیضہ کے رحم مادر میں منتقل ہونے سے قبل ہی نقائص کی شناخت کرلی جائے اوراس طرح مزاولت کرنے والے حضرات اس کے مطابق صحیح فیصلہ کرنے کے اہل ہوجاتے ہیں۔

قبل ولادت تشخیص کے لئے ضرورت پڑتی ہے کہ مناسب صلاح ومشورہ اور تفصیلی خاندانی روداد کے واسطے سے موروثی نقائص کے بارے میں مناسب اور درست اطلاع بہم پہنچے۔

DNA کی کھوج نے بہت کامیاب انداز میں ہمیں اس کا اہل بنادیا ہے کہ ہم ان غیر موزوں جین کا پتا لگاسکیں جو جین کی خاکہ نگاری اور مخصوص جینیاتی نقائص کی خصائص بیانی کے لئے زمین ہموار کرتی ہیں۔

جینیاتی نقائص کی ماقبل ولادت تشخیص کے طریقے:

ا۔قطبی جسمانی بائیپسی:قطبی اجسام قاذف نالی کے اندر بارآوری سے قبل ہی بیضہ سے وابستہ ہوتے ہیں۔IVF طریقہ کے اندر یہ قطبی جسم علاحدہ کر کے اس کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے،اس سے حاصل شدہ نتائج بیضہ کا اظہار حال ہوں گے۔

۲-IVF تجربہ گاہ کے اندر بارآور بیضہ سے علاحدہ کئے گئے خلیات: ۸ یا ۱۶ منقسم خلیات سے ایک یا ایک سے زیادہ خلیات علاحدہ کئے جاسکتے ہیں اور رحم مادر میں بارآور بیضہ کے منتقل کئے جانے سے پہلے پانچ گھنٹوں کے دوران ان کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔اس مرحلہ میں جینیاتی نقائص کا پتہ لگایا جاسکتا ہے اور یہ فیصلہ لیا جاسکتا ہے کہ جنین سے پہلے والی شکل کو رحم میں منتقل کیا جائے یا نہیں۔

DNA کا مطالعہ سردست PCR,FISH اور دوسری تکنیک استعمال کر کے کیا جاتا ہے۔اس طرح کی تفتیشی کاوشوں کے نتیجہ میں مزاولت کرنے والے اس کے اہل ہوجاتے ہیں کہ وہ جینیاتی نقائص کی قبل از ولادت تشخیص کر سکیں اور بہت غیر معمولی انداز میں اس سے ان کو مدد مل جاتی ہے کہ وہ دوران حمل بعد میں کوئی تشخیص کرنے سے اور اس کے لازمی اخلاقی وجسمانی پیچیدگیوں مثلاً حمل کو ختم کرنے کا فیصلہ وغیرہ سے بچ جائیں۔گزشتہ کئی سالوں کے اندر کچھ نقائص کی تشخیص ہوئی ہے:کیسہ نما گانٹھ (Cystic Fibrosis) تھیلا سیمیا،نزیفی مرض،عضلاتی نقص،مرض Sickle Cell اور Retinitis Pigmentosa وغیرہ۔

جین خاکہ نگاری اور انسانی لونی مادے کے عمل کے تتبع کے نتیجہ میں یہ امید کی جاتی ہے کہ جینیاتی نقائص کی تشخیص کا مستقبل بہت زیادہ وسیع ہوگا۔

یہ مسائل متعدد اسلامی سائنسی اصول وضوابط اور فقہ کے مباحث اور نشریات سے مشروط ہیں آخر میں سمینار کا وہ سلسلہ ہے جو عمان (جورڈن) کے اسلامی ہاسپٹل کے اندر جورڈن سوسائٹی برائے اسلامی طبی مطالعات کے ذریعہ منعقد ہوئے تھے۔

درج ذیل اہم شرعی رہنما خطوط اخذ کئے گئے:

۱- سائنسی تحقیق: نطفہ اور بیضہ پر جینیاتی تشخیص کی خاطر کی جانے والی Testing کے بہ شمول جائز ہے۔ ایسی اخلاقی کمیٹیوں کی وساطت سے اسلامی اخلاقی معیارات کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے جن کے اندر طبی ماہرین اور مسلمان محققین شریک ہوں۔ ان معیارات کے اندر یہ بھی شامل ہے کہ غیر منظور شدہ بارآوری کا استعمال ممنوع رہے۔ اس قسم کی تحقیق کے لئے بیضہ کا حصول اخلاقی طور پر منظور شدہ مقصد کے لئے ہونا چاہئے جہاں نمایاں طور پر شخصی یا خاندانی روداد اس بات کی موجود ہو کہ جینی نقائص رہا کرتے ہیں، مثلاً عادتی اسقاط، جینی بالیدگی کے نقائص اور مخصوص جینیاتی نقائص وغیرہ۔

طبی مزاولت کرنے والی ٹیم کو جینی نقائص کے تسلسل اور خطرات کا موازنہ ان خطرات سے کرنا چاہئے جو ماقبل ولادت تشخیص کے طریقے میں پائے جاتے ہیں۔

۲- IVF تجربہ گاہ کے اندر بارآور بیضہ: بیضہ کو اس وقت تک انسانی جنین کا رتبہ حاصل نہیں ہوتا جب تک کہ رحم مادر میں تھم نہ جائے، ان پر تجرباتی کارگزاریاں شریعت کی مذکورہ بالا ہدایتوں کی روشنی میں جینیاتی نقائص کی تشخیص کے لئے جائز ہیں۔ اس میں وہ زائد بارآور بیضہ بھی شامل ہے جو IVF (ان ویٹرو فرٹیلائزیشن- گندھکی تیزاب میں تخم ریزی کرنا) تجربہ گاہ کے اندر ہو۔ طبی مزاولت کرنے والے ایسے کسی بارآور بیضہ کو رحم مادر میں نصب نہ کئے جانے کے مجاز ہیں جس کے بارے میں وہ سمجھتے ہیں کہ وہ کچھ مخصوص جینیاتی نقائص کے حامل ہیں۔

۳- بارآور بیضہ میں مخصوص جینیاتی مواد کا استعمال اس مقصد کے ساتھ کہ غیر موزوں کے بدلے موزوں جین لگائی جائے تاکہ جینیاتی نقائص کی اٹھان روکی جاسکے، جائز ہے، بشرطیکہ دیگر جینیاتی ترکیبات کے اندر کوئی مداخلت نہ کی جائے حتی کہ معمول کی غیر مرضی صورتوں میں بھی مداخلت نہ ہو مثلاً آنکھوں کی رنگت، قد وقامت، جلد کا رنگ وغیرہ۔

۴- تجربہ گاہ کے اندر جنین کی جنس معلوم کرنے کے لئے بارآور بیضہ پر تجربات کئے

جاسکتے ہیں اوران کا استعمال اس غرض کے لئے ہوسکتا ہے کہ فلاں جنس کے جنین کو باقی رکھا جائے جبکہ وہ جنس نمایاں طور پر کچھ مخصوص موروثی نقائص کی استعداد رکھتی ہے۔

۵- تجربہ گاہ کے اندر اس مقصد کے لئے بارآور بیضہ پر تجربہ کرنا کہ مخصوص جنس کے جنین کو منتخب کرنا ہے، یہ بالاتفاق ناجائز ہے۔

ان تمام ماقبل ولادت طریقوں میں دو اہم اصول ضرور سامنے رہیں:

الف- مسلم محققین اور ماہرین کی ایک منظور شدہ اخلاقی کمیٹی ہر اس ادارے میں ضرور سرگرم ہو جس جگہ یہ طریقے معمول بہا ہوں۔

ب- ان تمام طریقوں میں والدین کی اعلانیہ رضامندی ایک بنیادی شرط ہو۔

اعضاء کی پیوندکاری اور اسٹیم سیل ٹکنالوجی:

اعضاء کی پیوندکاری کی بڑھتی ہوئی ضرورت کے پیش نظر جبکہ انسانی زندگی اور صحت کی بقا اور عضوی نفور کی دوہری شکل میں بہ وقت ضرورت اعضاء کی بڑھتی ہوئی قلت ہو، تحقیق وتفتیش ایسے اعضاء مہیا کرنے میں مصروف کار ہے جو وافر مقدار میں ہو اور ناقابل نفور ہوں۔ انسانی جینیاتی مواد کو کچھ مخصوص جانوروں کے بیضہ یا جنین کے اندر اس مقصد سے داخل کرنا کہ ایسے اعضاء والے ماورائے جین جانور تخلیق کئے جائیں جو ضرورت مند انسانوں میں پیوندکاری کے وقت کم سے کم ردونفور والے ہوں۔ یہ مسئلہ جورڈن سوسائٹی برائے اسلامی طبی مطالعات کے ذریعہ منعقد ایک سمینار میں زیر بحث آیا تھا اور درج ذیل رہنما خطوط کو منظور کیا گیا اور طبع کیا گیا تھا۔

اس بات کی اجازت ہے کہ کلوننگ ٹکنالوجی اور جینیاتی انجینئر نگ کو استعمال کرتے ہوئے جانوروں کے جنین اور بیضہ کے اندر انسانی جینیاتی مواد اس غرض سے داخل کریں کہ انسانوں کے اندر پیوندکاری کے لئے موزوں اعضاء والے جانور تخلیق کئے جاسکیں تاکہ انسانی

زندگی کوتحفظ وسلامتی دی جاسکے۔ یہ منظوری شریعت کے قانون ضرورت کے تحت عمل میں آئی اور یہ اعضاء کی پیوندکاری کے تعلق سے عام شرعی اصولوں پر مبنی ہے۔ اسٹیم سیل اور بنیادی جنینی خلیات کے حصہ میں کلوننگ ٹکنالوجی استعمال کرنے کا مسئلہ زیر بحث آیا اور درج ذیل سائنسی اور شرعی جائزہ طبع ہوا۔

اسٹیم سیل: اختلافات اور اخلاقی مسائل:

اسٹم سیل تحقیق سائنسی دنیا میں اسے فروغ دینے والوں اور اخلاقی سماج وانسانی حقوق کے لئے سرگرم اس کے مخالفین کے درمیان ہونے والی شدید جنگ کا مرکز ومحور ہے۔ یہ قابل آفریں ہے کہ مسلمان طبی ماہرین کو اس تیزی سے ابھرنے والے مسئلہ سے روشناس کرایا جائے اور انہیں اس کی سائنسی بنیاد اور طبی واخلاقی پیچیدگیوں سے آگاہ کیا جائے۔

اسٹیم سیل اساسی نوعیت کے متعدد الجہات صلاحیت رکھنے والے ایسے خلیات ہیں جو اپنی نشاۃ ثانیہ کرنے کے اہل ہیں۔ یہ تفریق وامتیاز اور ترقی وارتقاء کی ایسی زبردست قوت کے مالک ہوتے ہیں جو بہ ذات خود زندگی کی ضرورت ہے۔

جب انہیں موزوں معاون ومحرک مل جاتے ہیں یا اچھا ماحول پاجاتے ہیں تو وہ مختلف خلیات مثلاً عصبی، عضلی، جلدی خلیات، خلیات حمرۃ الدم، انسولین پیدا کرنے والے خلیات اور دیگر قسم کے خلیات میں تقسیم ہوسکتے ہیں۔

ان کے اندر اور بھی تحقیقی اور طبی استعمالات ہیں جیسے ارتقاء کے دوران جین کے اظہار و نمود کا مطالعہ۔

دوسری قسم کی اسٹیم سیل (جنینی اسٹیم سیل اور بالغ اسٹیم سیل) وسیع تحقیق کا موضوع ہیں۔ اسٹیم سیل پر مبنی موجودہ طریقہ ہائے علاج کو حیوانی نمونوں کے اندر متعدد بیماریوں میں حقیقی کامیابیاں ملی ہیں مثلاً انسولین پر منحصر ہوجانے والی ذیابیطس ملائٹس، پارکنسن کا مرض، اور

الزائمر کا مرض۔ جینی اسٹیم سیل پہلے پہل چوہے کی ارتقاء پذیر مثانے کی خلیات کے اندرونی حصہ سے الگ کیا گیا تھا، وہ اس کے اہل تھے کہ جسم کے ہر قسم کے خلیات کی شکل میں ترقی کرسکیں۔اس واقعہ کو خلیہ کی حیاتیاتی تحقیق میں عظیم الشان کامیابی تصور کیا گیا۔

انسانی جینی اسٹیم سیل کے اندر بھی یہی صلاحیت ہے۔ بروقت اس طرح کے اسٹیم سیل کے تقریباً ۶۰ خطوط امریکہ کے تحقیقی مراکز کے اندر رکھے ہوئے ہیں اور گرماگرم بحث کا موضوع ہیں۔ابھی جلد ہی صدر امریکہ نے قوم کے نام اپنے خطاب میں ان ۶۰ محفوظ خطوط پر تحقیق کی غرض سے وفاقی امداد مہیا کرنے کی منظوری کا اعلان کیا ہے لیکن مخالفین اب بھی زبردست اخلاقی اعتراضات اٹھارہے ہیں۔ کانگریس کے ۷۰ اراکین نے تحقیق کے اندر انسانی جینی خلیے کے استعمال پر جاری اعتراض نامے پر دستخط کئے ہیں۔ان کا ماننا ہے کہ یہ اس ابتدائی انسانی زندگی کی غیر اخلاقی توہین ہے۔

بالغ اسٹیم سیل ابھی حال میں ہی حیاتیاتی تحقیق کا حصہ بنے ہیں۔ یہ متعدد قسم کی قوت والے اسٹیم سیل ہیں جو جینی اسٹیم سیل جیسی ہی صورتیں رکھتے ہیں۔متعدد انسانی اسٹیم سیل کے درمیان خون بڑھانے اسٹیم خلیات کو بہت زیادہ تحقیق سے گذارا گیا ہے اور اسے سمجھا گیا ہے۔ انہیں خون کے نقائص کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، اور اس طرح کے اسٹیم سیل دیگر خلیاتی خطوط کی صلاحیت رکھتے ہیں بشرطیکہ انہیں مناسب اشاراتی نظام و ماحول مہیا کرایا جائے۔

بالغ اسٹیم سیل مغز، عظام اور حبل السرہ کے خون سے حاصل کئے گئے۔انہوں نے یہ ظاہر کردیا کہ وہ شرائینی غلاف کے شریانی خلیات، عضلات، کبدی اجزاء وغیرہ کی شکل میں تبدیل ہوسکتے ہیں۔انسانی بیماریوں کی وسیع پہنائیوں کے علاج میں ان کے ممکنہ استعمال کا آپ اندازہ کرسکتے ہیں۔

پہلی سوچ کے علی الرغم یہ ثابت ہوچکا ہے کہ بالغ عضوی مخصوص اسٹیم سیل مختلف دیگر خلیات میں تبدیل ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس طرح وہ دوسرے اعضاء پیدا بھی کرسکتا ہے۔

بالغ اسٹیم سیل کی متعدد وجوہ وصورتیں جنینی اسٹیم سیل کے مقابلے میں انہیں زیادہ بہتر انتخاب عطا کرتے ہیں۔ ان فوائد میں سے ایک یہ بھی ہے کہ علاج کی خاطر کسی کا اپنا اسٹیم سیل استعمال ہوتو اس سے مخالف مناعتی تأثر اور نفور وتباعد سے بچا جا سکتا ہے۔ دوسرا فائدہ یہ ہے کہ اس طرح جنینی اسٹیم سیل کے استعمال کے الجھاؤ سے بچا بھی جا سکتا ہے۔

اس تحقیق کے راستے میں بہت بڑی رکاوٹ، خلیے کی تفریق میں شجرہ نسب کی پابندی کے راستہ کا جوکھم ہے۔ وہ مخصوص محرکات اور ماحول جو اساسی اسٹیم سیل کی کچھ مخصوص نسیجی خطوط کے اندر تبدیلی کو طے کر سکیں اب بھی اپنے ابتدائی عہد طفولیت میں ہے، اور سالوں سرگرم محنت کرنے کی ضرورت ہے تاکہ ان محرکات کے خدائی خزانوں کو سامنے لایا جا سکے۔

اگر ایسا ہوجاتا ہے تو بہت سی طبی مشکلیں اور مخمصے حل ہو جائیں گے۔ متعدد عضوی پیوندکاری کی خاطر مصنوعی نسیج کرنے کے لئے بھی اسٹیم سیل کا استعمال کیا جا سکتا تھا، بہت سے انسانی عناصر مؤثر انداز میں الگ کئے جا سکتے ہیں۔

اسلامی اخلاقی نقطہ نظر سے ہمیں کم از کم ایک منظم طبی اصول قانون کی بحث کا علم ہے جو عمان کے اندر جورڈن سوسائٹی برائے طبی اسلامی مطالعات کے زیر اہتمام اسلامی شریعت کے محققین کے تعاون سے منعقد ہوئی تھی۔ درج ذیل نکات اختیار کئے گئے تھے اور ستمبر ۲۰۰۰ء میں ایک کتاب کی شکل میں چھپ کر سامنے آئے تھے:

۱- تجربہ گاہ کے اندر انسانی خلیے کے خطوط کی پرورش (کلچر) اور ان پر تجربہ کرنا اس غرض سے کہ انسانی زندگی بچانے کے لئے اعضاء کی پیوندکاری ہو سکے، جائز ہے۔

۲- سائنسداں حضرات اسقاط شدہ جنین سے حاصل کردہ انسانی خلیات کا استعمال کر سکتے ہیں اس یقین کے ساتھ کہ وہ زندہ رہنے والا نہ ہو یا انہیں جراحی عمل کرنے کے دوران جدا کئے گئے نسیج سے حاصل کیا گیا ہو، تاکہ بیماریوں کا علاج کیا جائے یا اعضاء کی پیوندکاری کی غرض سے کی جانے والی تحقیق کی خاطر خلیات کے لئے بطور واسطہ کام میں لایا جائے۔

۳-اس کی اجازت نہیں ہے کہ کسی بھی شکل میں انسانی نطفہ یا بیضہ کو بارآور کیا جائے اس مقصد سے کہ اس بارآور بیضہ کا استعمال تحقیق کے لئے کیا جائے گا۔

۴-آخر میں گورنمنٹ کو مضبوط معیارات اور ضوابط جاری کرنے چاہئیں تاکہ اس طرح کے طریقوں کو منضبط کیا جائے۔

☆☆☆

تیسرا باب

فقہی نقطۂ نظر

تفصیلی مقالات:

جنیٹک ٹسٹ کی شرعی حیثیت

مولانا بدر الحسن قاسمی ☆

ڈی این اے جانچ یا "بصمة وراثية" کو شرعی دلیل کی حیثیت سے معتبر ماننے کے بارے میں حد سے زیادہ مبالغہ آرائی اور جوش وخروش جس کا مظاہرہ اس میدان کے بعض نوواردوں کی طرف سے کیا جارہا ہے خواہ ان کا تعلق ڈاکٹروں اور میڈیکل سائنس کے ماہرین سے ہو یا نئے "مسائل" کو حل کرنے کے لئے فکرمند "فقہاء" سے، انہیں اس مسئلہ میں کسی آخری اور فیصلہ کن نتیجہ تک پہنچنے سے پہلے درج ذیل حقائق کو نظرانداز نہیں کرنا چاہئے:

۱- جس طرح "فنگر پرنٹ" انگلیوں کے نشانات کو زندگی کے عام معاملات میں ایک مدت سے شخصی شناخت کا ایک معتبر وسیلہ مانا جاتا رہا ہے اور جو محض خالق کائنات کی طرف سے انگلیوں کے پوروں میں ودیعت کردہ تخلیقی راز پر مبنی ہے کہ ہر شخص دعوی کرسکتا ہے کہ

لوح جہاں پہ حرف مکرر نہیں ہوں میں

اسی طرح انسان کے جسم کے کسی بھی حصہ کی جانچ کے ذریعہ شناخت بھی سرتاسر خالق کائنات کی کرشمہ سازی کا نتیجہ ہے، میڈیکل سائنس کے ماہرین نے اپنی محنت سے یہ حقیقت دریافت کی ہے کہ انسانی جسم کی اکائیوں میں کچھ اٹل حقیقتیں پوشیدہ ہیں، اور خلیہ (Cell) کے

☆ نائب صدر اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)۔

مرحلہ سے ہی ہر انسانی وجود دوسرے سے الگ اور مستقل ہوتا ہے اور جسم کو خواہ ٹکڑے ٹکڑے ہی کیوں نہ کر دیا جائے اس کے کسی معمولی سے حصے سے اس کی شناخت کی جا سکتی ہے۔

اسے اگر اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ اس حقیقت کی کچھ کڑیوں تک انسان پہنچ گیا ہے تو اسے بہت بڑا علمی انکشاف اور انقلابی قدم کہا جا سکتا ہے، لیکن اگر یہ دیکھا جائے کہ اب بھی انسانی تخلیق کے عمل میں ایک علیم وخبیر خالق کی طرف سے ودیعت کردہ بہت سے رازہائے سربستہ ایسے ہیں جو ظاہر نہیں ہو سکے ہیں، تو یہ ماننا پڑتا ہے کہ انسان اگر جستجو جاری رکھے تو اسے حقائق کا مزید علم حاصل ہوگا۔

"وما أوتيتم من العلم ا لا قليلا"

اسی طرح یہ کہ :"ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم"(سورہ کہف:۵۱)۔

ڈاکٹر سعد الدین الہلالی جیسے بعض غیر محتاط فقہاء کی طرف سے یہ دعوی کہ:

"ا ن البصمة الوراثية هي حجة الله في الأرض" ۔

(جنیٹک ٹسٹ زمین میں اللہ کی حجت بالغہ ہے)۔

یا یہ جذباتی اپیل کہ دنیا کی ہر حکومت کو چاہئے کہ ہر پیدا ہونے والے بچہ کی DNA جانچ کو لازم کر دے، اور اسی طرح ہر شادی کرنے والے جوڑے کے رشتہ ازدواج سے وابستہ ہونے سے پہلے لازمی (D.N.A) جانچ کرائی جائے اور نکاح نامہ میں اس کا لازماً اندراج کرایا جائے، قطعی غیر عالمانہ اور اس سے پیدا ہونے والے خطرناک نتائج سے غفلت پر مبنی ہے۔

۲- مصر، کویت، متحدہ عرب امارات اور اردن کی عدالتوں نے ابھی تک (D.N.A) جانچ کو "فراش" کے ہوتے ہوئے نسب کے اثبات کا ذریعہ تسلیم نہیں کیا ہے۔

۳- ایک موہوم فائدہ کے لئے ہزاروں عفیف و پاکدامن عورتوں کو ڈی این اے کے لئے

لیبارٹیریوں میں ٹسٹ کا موضوع بنانا اوران کے راز ہائے زندگی کو بسا اوقات غیر مسلم اور غیر معتبر ڈاکٹروں کے رحم وکرم پر چھوڑنا شرعی تعلیمات اور اسلام کی روح کے منافی ہے۔

۴- ہرایک مرد وعورت کی ڈی این اے جانچ یا جنیٹک ٹسٹ سے لوگوں کی بے آبروئی اور ہزاروں سربستہ رازوں کے اٹھنے سے نہ صرف بدگمانیوں بلکہ گھر گھر آپسی نزاعات کے اتنے راستے کھل جائیں گے جن پر قابو پانا مشکل ہوجائے گا۔

امام مزنیؒ کا قول ہے:

"إياك من الكلام فيما إن أصبت فيه لم تؤجر وإن أخطأت تؤزر و ذلك سوء الظن بأخيك" (الطبقات الکبری ۷/ ۱۵۷)۔

۵- یورپ اورامریکہ میں جنیٹک ٹسٹ کو قطعی دلیل سمجھے جانے اور بل کلنٹن جیسے افراد کے معاملہ میں عدالت کی طرف سے معاملہ کے فیصلہ یا اس کی بنا پر اعتراف جرم کو مثال بنا کر پیش کرنا اس لئے درست نہیں ہے کہ ان ملکوں میں جہاں یہ کھیل جاری ہے حرام وحلال کا کوئی تصور ہی نہیں ہے، اور نہ ازدواجی رشتہ کی کوئی اہمیت ہے لہذا وہاں کی عدالت میں کسی چیز کو معیار بنایا جانا مسلمانوں کے لئے شرعی نقطہ نظر سے ہرگز درست نہیں کہا جاسکتا ہے۔

۶- خالق کائنات نے لعان کو نسب کی نفی کا وسیلہ قرار دیا ہے، اس کے بارے میں شرعی نصوص قطعی واضح اور ناقابل تاویل ہیں اور اس طریقہ میں بے شمار مصلحتیں رکھی گئی ہیں، امام ابن القیمؒ نے بالکل صحیح تحریر فرمایا ہے کہ:

"فهذا أعدل حكم وأحسن حكم لهم في الدنيا بأن لا يجتمعوا أبدًا ولو اجتمعت عقول العالمين لم يهتدوا إليه (أعلام الموقعین ۲/ ۱۱۴)۔

اسی طرح امام ابن تیمیہؒ اصولی نقطہ بیان فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وليس كل سبب نال به الإنسان حاجته يكون مشروعاً أو مباحًا إنما

يكون مشروعًا إذا غلبت مصلحته على مفسدته مما أذن فيه الشرع، وإن الله لا يحرم شيئًا إلا ومفسدته محضة أو غالبة (القواعد الفقہیہ الکبری الخمس: ۲۲۰)۔

۷- شریعت نے بچہ کے نسب کو منقطع کرنے کے لئے لعان کی شرط رکھی ہے جو شاذ و نادر پیش آتی ہے، اور اس میں جو سختی اور عام لوگوں کے سامنے اعتراف اور قسم کی رسوائی ہے اس کے پیش نظر لوگ معمولی شبہات کی بنا پر اس کی جرأت کر ہی نہیں پاتے جبکہ ڈی این اے یا جنیٹک ٹسٹ کا معاملہ اس طرح کا ہے کہ آدمی اس کے کرانے میں زیادہ ہچکچاتا نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ دو سال کی عدالتی رپورٹ کے جائزہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ کثرت سے ایسے کیس آتے ہیں جن میں جنیٹک ٹسٹ کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔

۸- جنیٹک جانچ میں غلطیوں کے کئی احتمالات پائے جاتے ہیں اور مغالطہ کی بعض شکلیں ایسی پیش آجاتی ہیں جن کا تصور بھی عام طور پر نہیں کیا جاسکتا۔ مثال کے طور پر ایک خلیجی ملک میں جیسا کہ وہاں کے تحقیقاتی اداروں کے پاس ریکارڈ محفوظ ہے ایک شخص جسے اپنی بیوی کے کردار پر شبہ تھا چنانچہ اس نے بستر پر پائے جانے والے منی کے دھبہ کی جنیٹک جانچ کا مطالبہ کیا اور اسے اس بات کا یقین تھا کہ منی کا دھبہ کسی اور مرد کا ہے جو اس کی بیوی کے ساتھ ناجائز رشتہ قائم کئے ہوئے ہے۔

اس کے مطالبہ پر بستر پر موجود منی کے دھبہ کی جب جنیٹک جانچ کی گئی تو معلوم ہوا کہ وہ دھبہ خود اس کی منی کا ہے اور اس کی بنیاد پر شوہر کی طرف سے عورت پر الزام غلط ہے لیکن دوسری طرف لیبارٹری والوں نے اپنے طور پر اس کے مطالبہ کے بغیر ہی بچہ کی بھی جنیٹک جانچ کرائی تو معلوم ہوا کہ بچہ اس کا نہیں ہے بلکہ کسی اور شخص کے نطفہ سے پیدا ہوا ہے، چنانچہ تحقیقاتی ادارے نے اس رپورٹ کو چھپا دیا اور عورت کی پردہ داری کے طور پر اور گھر کو اجڑنے سے بچانے کے لئے شوہر کے مطالبہ کے مطابق صرف وہ رپورٹ اس کے سامنے رکھی جس سے یہ ظاہر ہوتا تھا

کہ بستر پر پایا جانے والا منی کا قطرہ اسی شخص کا ہے لہذا شوہر کا اپنی بیوی کے کردار کے بارے میں شبہ جاتا رہا اور وہ بچہ اور بیوی کے ساتھ واپس آ گیا جبکہ بچہ اس کے نطفہ سے پیدا شدہ نہیں تھا۔

۹- ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں کہ جج نے محض اپنی صوابدید اور تجربہ سے لعان کے معاملہ میں جنیٹک جانچ کا مطالبہ کیا جیسا کہ سعودی عرب کے دارالحکومت ریاض کی ایک عدالت میں پیش آ چکا ہے کہ پیدا ہونے والی بچی کے نسب کا انکار کرنے والے باپ اور اس کی بیوی دونوں کی جب جنیٹک جانچ کرائی گئی تو اس کے نتائج شوہر کے گمان اور اس کے دعوی کے برخلاف آئے اور اس کا نسب اس کے باپ کے ساتھ ہی ثابت ہو گیا۔

یہی وجہ ہے کہ بیشتر فقہاء نے جنیٹک ٹسٹ کے شرعی دلیل ہونے کے بارے میں محتاط رویہ اختیار کیا ہے۔

موجودہ زمانہ کے نامور فقیہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی فرماتے ہیں:

"وتقدم على البصمة الوراثية الطرق المقررة فى شريعتنا لا ثبات النسب كالبينة والاستلحاق والفراش أى علاقة الزوجية لأن هذه الطرق أقوى فى تقدير الشرع فلا يلجأ الى غيرها من الطرق كالبصمة الوراثية والقيافة الا عند التنازع فى الا ثبات وعدم الدليل الأقوى" (البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها: ۱۲-۱۳)۔

اسی طرح ڈاکٹر علی محی الدین القرہ داغی فرماتے ہیں:

"فالقاعدة الأساسية هى أن لا يعلو على الفراش شىء من الأدلة سوى اللعان الذى حصر الله فيه جواز نفى النسب الثابت به" (البصمة الوراثية من منظور الفقه الاسلامی ر ۱۸)۔

اور مصر کے سابق مفتی ڈاکٹر نصر فرید واصل فرماتے ہیں:

"وعلى ذلك فان أدلة ثبوت النسب من الفراش والبينة والشهادة والإقرار إذا وجدت كلها أو بعضها فانها تقدم على البصمة الوراثية والقيافة"

۱۰- طبی مقاصد کے لئے جینیٹک انجینیرنگ کے استعمال کا مسئلہ بھی اتنا آسان نہیں ہے کہ اس کے بارے میں کوئی عمومی فتوی صادر کر دیا جائے اور اس پر مرتب ہونے والے منفی اثرات کو نظر انداز کر دیا جائے۔

ڈی این اے جانچ کی حیثیت ایک مضبوط قرینہ سے زیادہ نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ جرائم کے انکشاف یا مشتبہ ملزم کی براءت وغیرہ میں اس سے مدد لینے میں کوئی حرج نہیں ہے بشرطیکہ معاملہ حدود وقصاص وغیرہ کا نہ ہو۔

"لا مانع شرعًا من الاعتماد على البصمة الوراثية فى التحقيق الجنائى واعتبارها وسيلة إثبات فى الجرائم التى ليس فيها حد شرعى ولا قصاص وذلك لخبر ادرءوا الحدود بالشبهات" (قرار المجمع الفقہی ۱۴۲۲ھ)۔

اسی طرح فقہائے معاصرین کا فیصلہ یہ بھی ہے کہ:

"لا يجوز الاعتماد على البصمة الوراثية فى نفى النسب ولا يجوز تقديمها على اللعان"(ایضا)۔

۱۱- جینیٹک جانچ (D.N.A) کے بارے میں یہ باور کر لینا بھی صحیح نہیں ہے کہ اس کے نتائج سو فیصد صحیح ہوا کرتے ہیں بلکہ خود ڈاکٹروں کی شہادت یہ ہے کہ:

"معظم العقلاء من العلماء يعتقدون أنه مادام هناك تدخل من البشر فاحتمال الخطاء وارد إما من خلال تلوث العينة المستخدمة أو وجود عيب فى التكنيك أو الإحصاء أو غير ذلك" (العلاج الجینی)۔

اس کے علاوہ جانچ کے دوران مادہ تولید کے بدل جانے کے امکان کی بھی نفی نہیں کی

جاسکتی، بلکہ اس کی بے شمار مثالیں اسی طرح پیش کی جاسکتی ہیں جس طرح خون وغیرہ کی جانچ کے دوران بسا اوقات غلطی ہوجایا کرتی ہے۔

۱۲- جنیٹک انجینیرنگ کے ذریعہ انسان کے مادہ تولید سے کھیل یورپ اور امریکہ میں ایک مدت سے جاری ہے اور جانوروں پر تجربہ کے بعد انسان کی حسب خواہش تخلیق اور اس کے ذاتی اوصاف میں جنیٹک تبدیلی کے ذریعہ ''اچھی نسل'' تیار کرنے کا وہم، اسی طرح حسب مرضی لڑکے یا لڑکی کی پیدائش کا جذبہ، انسانی ہاتھ پاؤں اور کان ناک کی تیاری کی کوششیں تاکہ موٹر کے پرزوں کی طرح انسانی پاٹ پرزوں کی دکانیں ہر جگہ نظر آئیں اور طبی ضرورت کے تحت لوگ جہاں چاہیں دل، گردے جگر حاصل کرلیں اور سرجری کے ذریعہ ظاہری و باطنی اعضائے تناسل تک کی تبدیلی کی جاسکے۔

اور یہ اس طرح کے بیسیوں مسائل ہیں جو آج کل میڈیکل سائنس کی ترقی اور بغیر کسی دینی یا اخلاقی ضابطہ کے نئی سے نئی کھوج کی ہوس اور جنیٹک انجینیرنگ کے دلچسپ عمل نے چوہوں اور بندروں پر تجربہ کے بعد ''انسان'' کو تجربہ کے لئے تختۂ مشق بنادیا ہے، اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے اس قول کی حرف بحرف توثیق ہوگئی ہے کہ: كلما زاد الفجور كثرت المسائل (جیسے جیسے فسق و فجور میں اضافہ ہوگا نئے نئے مسائل کی بھرمار بھی ہوتی رہے گی)۔

اس وقت بعض معاصر فقہاء کو اس میں بھی کوئی شرعی قباحت معلوم نہیں ہوتی کہ مرد و عورت کے مادہ تولید سے تیار کردہ ''لقیحہ'' کو کرایہ پر حاصل کردہ کسی تیسری عورت کے رحم میں داخل کردیا جائے جیسا کہ یورپ و امریکہ اور اسرائیل میں عام ہے، اور ماں حمل و تولید کی مشقت سے بچ جائے، اس کے بارے میں ایک معاصر فقیہ بڑے دعوے سے فرماتے ہیں کہ اس کے ناجائز ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

''أما كبرى فلا دليل على حرمة التقاء المياه الأجنبية'' (بحث حول التكاثر البشری: ۱۴)۔

جبکہ کیتھولک چرچ کے سب سے بڑے پادری کا اعلان یہ ہے کہ:

"لا تقبل الكنيسة الكاتوليكية الأبحاث على الاجنة ولا تكنولوجيا الخلايا الجذعية والجنينية" لا لمعالجة الجنين(انجیل الحیاۃ یوحنا پولیس الثانی ر ۴)۔

(کیتھولک چرچ علاج کے علاوہ جنین اور اسٹیم سیل کے بارے میں ریسرچ کو ہرگز قبول نہیں کرسکتا)۔

اسی طرح:

"ولا تقبل الكنيسة الكاتوليكية التلقيح المعملى لأنه خارج عن الطريقة الطبيعية التى رسمها الله للا" نجاب(بحث مطران کا میللو ر ۴)۔

(کیتھولک چرچ ہرگز اس بات کو قبول نہیں کرسکتا کہ لیبارٹری میں بار آ لی کا عمل انجام پائے کیونکہ یہ اس طریقہ کے خلاف ہے جو اللہ نے بچوں کی پیدائش کے لئے طے کیا ہے)۔

☆☆☆

جنیٹک سائنس سے پیدا ہونے والے چند مسائل
اسلامی نقطۂ نظر

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی ☆

اللہ تعالیٰ کی شان ربوبیت کا ایک مظہر یہ ہے کہ اس نے انسانوں کے اندر جہاں بہت سی چیزوں میں اشتراک رکھا ہے، وہیں بہت سی چیزوں میں اسے انفرادیت سے بھی نوازا ہے، مشترک اوصاف موانست پیدا کرتے ہیں اور ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کی راہ فراہم کرتے ہیں، اور انفرادی صلاحیتوں سے ان کی پہچان اور شناخت قائم ہوتی ہے، اور یہ دونوں ہی چیزیں انسان کے لئے ضروری ہیں۔

انسانی شناخت میں کچھ پہلو تو وہ ہیں جن کا تعلق ظاہری کیفیات سے ہے، جیسے صورت وشباہت، رنگ وروپ، چال ڈھال، بولنے کی، ہنسنے کی اور رونے کی آوازیں، مزاج و مذاق وغیرہ، یہ خدا کی خلاقیت کا کمال ہے کہ ایک ہی ماں باپ کے ذریعہ وجود میں آنے والے لڑکوں اور لڑکیوں میں اتنا غیر معمولی فرق پایا جاتا ہے کہ بجائے خود اللہ کی ربوبیت پر ایمان لانے کے لئے یہ کافی ہے، انسان جب مشین کے ایک سانچے سے کوئی چیز ڈھالتا ہے تو اس سے ڈھل کر بننے والی تمام چیزیں ایک ہی طرح کی صلاحیت کی حامل ہوتی ہیں، لیکن قدرت کا دست فیاض ایک ہی وسیلہ سے متنوع چیزوں کو وجود میں لاتا ہے۔

☆ ناظم المعہد العالی الاسلامی، حیدر آباد۔

انسان کی ذات میں کچھ انفرادی و امتیازی پہلو اندرونی طور پر بھی ہوتا ہے، یعنی انسانی جسم جن بے شمار خلیات سے مرکب ہے، وہ بھی اپنی شناخت اور پہچان رکھتے ہیں اور الگ الگ خصوصیات و امتیازات کی حامل ہیں، اس حقیقت کا انکشاف جنیٹک سائنس کے وجود میں آنے سے ہوا ہے، جو اس وقت سائنسدانوں کی توجہ کا خاص مرکز ہے، اور خیال کیا جاتا ہے کہ اس کے ذریعہ بہت سی ناقابل علاج خیال کی جانے والی بیماریوں کا علاج بھی دریافت ہوسکتا ہے۔

ڈی این اے ٹسٹ:

اس سائنس کے ذیل میں پیدا ہونے والا ایک مسئلہ ڈی، این، اے ٹسٹ کا ہے، ڈی این، اے انسان کے خون، گوشت، ہڈی، ناخن اور بال وغیرہ انسانی اجزاء سے حاصل کیا جاسکتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ بچہ کا نسب ماں باپ سے ثابت ہونے اور قاتل وزانی کی شناخت کرنے کے سلسلے میں اس ٹسٹ کی شرعاً کیا حیثیت ہوگی اور کس حد تک اس کا اعتبار کیا جائے گا؟

تحقیق نسب اور ٹسٹ:

جہاں تک بچوں کے نسب کی بات ہے تو اس سلسلہ میں شریعت میں تفصیلی رہنمائی کی گئی ہے، کیونکہ اسلام میں نسب کی بڑی اہمیت ہے اور قرآن نے اس کو بطور احسان و امتنان کے ذکر کیا ہے (الفرقان: ۵۴، النحل: ۷۲)۔

شریعت نے نسب کے سلسلہ میں جو اصول بتایا ہے، وہ یہ ہے کہ نکاح صحیح، بعض صورتوں کے ساتھ نکاح فاسد، نیز شبہ کی بنا پر غلط فہمی میں عورت سے قربت کی بنا پر جو حمل ٹھہرے اس کا نسب اس مرد سے متعلق ہوگا جس نے اس سے وطی کیا یا وہ جس کے نکاح میں تھی، اور اگر نسب کے سلسلہ میں کوئی اختلاف پیدا ہوجائے تو اس کا ثبوت دو ذرائع سے ہوگا، ایک اقرار، دوسرے گواہی (دیکھئے: بدائع الصنائع ٦ / ٦٦٦)۔

یہ ذرائع فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہیں، گو اور ذرائع بھی ہیں جن کے بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے یعنی قیافہ اور قرعہ اندازی، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک قیافہ سے بھی نسب ثابت ہو جاتا ہے بشرطیکہ اقرار و شہادت موجود نہ ہو (بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۸، مواہب الجلیل ۵/ ۲۴۸، مغنی المحتاج ۴/ ۴۸۹، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۸۲)۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک محض قیافہ سے نسب ثابت نہیں ہوتا (المبسوط ۱۷/ ۱۰)۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ عورت اگر کسی مرد کے نکاح یا عدت میں ہو، یا نکاح فاسد کے بعد مرد و عورت کے درمیان تعلق قائم ہو چکا ہو اور زیادہ سے زیادہ مدت حمل کے اندر بچہ پیدا ہوا ہو تو بچہ کا نسب اسی مرد سے ثابت ہوگا، لیکن اگر ایسی صورت ہو کہ بچہ کا نسب معلوم نہ ہو جیسے لقیط، جس کے بارے میں ایک سے زیادہ مرد یا عورتیں دعویدار ہوں، یا میٹرنیٹی اسپتال میں نومولود بچے خلط ملط ہو جائیں اور ماں کی شناخت باقی نہ رہے، تو ان صورتوں میں ڈی این اے ٹسٹ سے استفادہ کے بارے میں سوچا جا سکتا ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک قیافہ کے ذریعہ نسب ثابت ہو سکتا ہے، تو ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ بدرجہ اولی نسب ثابت ہوگا، کیونکہ ڈی این اے ٹسٹ سائنسی تحقیق اور مشاہدہ پر مبنی ہے اور قیافہ محض ظن پر۔

لیکن غور کیا جائے تو حنفیہ کے نزدیک بھی مجہول النسب بچوں کے ماں باپ کی نسبت متعین کرنے کے لئے ڈی این اے ٹسٹ کافی ہونا چاہئے، اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک بھی اثبات دعوی کے وسائل میں سے ایک قرائن قاطعہ ہے، اور اس کا ثبوت کتاب وسنت اور آثار وصحابہ سے ہے، حضرت یعقوب علیہ السلام کو حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے جو خون آلود قمیص لا کر دی تھی، اسے حضرت یعقوب علیہ السلام نے اسی قرینہ سے پہچانا کہ قمیص خون آلود تو تھی، لیکن پھٹی ہوئی نہیں تھی، اور بھیڑیا کا اس طرح کسی کو پھاڑ کھانا کہ اس کے کپڑے نہ پھٹے ہوں نا قابل تصور ہے (دیکھئے: الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۹/ ۱۷۳)۔

اسی طرح حضرت یوسف علیہ السلام پر امرأۃ عزیز کی تہمت کے سلسلہ میں شیر خوار بچہ کا فیصلہ اس طرح نقل کیا گیا ہے کہ اگر ان کا دامن آگے سے چاک ہو تو عزیز مصر کی بیوی راست گو ہے، اور اگر پیچھے سے پھٹا ہو تو حضرت یوسفؑ کا دعوی برأت صحیح ہے (سورۂ یوسف: ۲۶، ۲۷)۔

اسی طرح قرآن مجید نے ایک بچہ کے سلسلہ میں مقدمہ پیش کرنے والی دو عورتوں سے متعلق حضرت سلیمانؑ کے فیصلہ کا ذکر کیا ہے (سورۂ انبیاء: ۷۹)۔

اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے نکاح کی اجازت کے معاملہ میں کنواری لڑکی کی خاموشی کو اس کی اجازت قرار دیا، ظاہر ہے کہ یہ قرینہ ہی کی بنیاد پر فیصلہ ہے، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے شراب کی قے اور شراب کی بو کی بنیاد پر شراب کی حد لگانے کا فیصلہ فرمایا، اور اسی پر امام مالکؒ کا عمل بھی ہے، اسی طرح ایک بے شوہر عورت حاملہ ہوئی تو حضرت عمرؓ نے اس پر زنا کی سزا جاری فرمائی، چنانچہ مالکیہ وحنابلہ بھی اس کو حد جاری کرنے کے لئے کافی قرار دیتے ہیں (دیکھئے: تبصرۃ الحکام لابن فرحون ۲/ ۹۷)۔

ظاہر ہے کہ یہ تمام فیصلے قرائن ہی کی بنیاد پر ہیں، علامہ ابن فرحون مالکیؒ نے تبصرۃ الحکام میں اور علامہ ابن قیمؒ نے الطرق الحکمیہ میں اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے، اس لئے اس بارے میں تو اختلاف ہوسکتا ہے کہ کن احکام میں قرائن قاطعہ کا اعتبار ہوگا اور کن میں نہیں، اور کن قرائن کو قاطعہ سمجھا جائے گا اور کن کو ضعیف؟۔ لیکن فی نفسہ قرائن کے معتبر ہونے سے انکار نہیں کیا جاسکتا، پس جب اقرار اور بینہ موجود نہ ہو تو ایسا بچہ جس کی نسبت مجہول یا مشتبہ ہو اس کے سلسلہ میں ڈی این اے ٹسٹ کا اعتبار ہونا چاہئے۔

اسی طرح اگر شوہر پیدا ہونے والے بچہ کے نسب کی نفی کرے تو اس صورت میں بھی لعان کرایا جاتا ہے، جو عورت کے حق میں حد زنا اور شوہر کے حق میں حد قذف کے قائم مقام ہے، پس اگر مرد نسب کی نفی کرتا ہو، عورت اس کی تکذیب کرتی ہو اور چاہتی ہو کہ نومولود کا ڈی، این اے ٹسٹ کرایا جائے تو ایسی صورت میں عورت کے مطالبہ کو قبول کیا جانا چاہئے اور لعان نہیں ہونا

چاہئے تاکہ ایک مسلمان پاکدامن عورت سے تہمت دور کی جاسکے، اور اس لئے بھی کہ حدود شبہات کی بنا پر ساقط ہو جاتی ہیں، جبکہ لعان حدود کے قائم مقام ہے، اور ڈی این اے ٹسٹ کم سے کم شبہہ پیدا کرنے کے لئے تو کافی ہے ہی۔

قاتل وزانی کی شناخت:

البتہ قاتل کی شناخت اور اس پر قصاص کا اجراء، اسی طرح انفرادی یا اجتماعی آبروریزی کے مقدمات میں زانی کی شناخت کے لئے محض ڈی این اے ٹسٹ کو بنیاد بنانا درست نہیں ہوگا، کیونکہ حضرت علیؓ سے مروی ہے:

"ادرء وا الحدود بالشبہات" (تلخیص الحبیر ۴/ ۵۶)۔

اسی لئے فقہاء کے یہاں یہ ایک متفق علیہ اور مسلمہ قاعدہ ہے کہ شبہات کی بنا پر حدود ساقط ہو جاتی ہیں۔

"الحدود تندرأ بالشبہات" اور خاص کر زنا کے معاملہ میں چار گواہوں کی شہادت کو ضروری قرار دیا گیا، اس سے واضح ہوتا ہے کہ بغیر مطلوبہ شہادت کے حد زنا جاری نہیں کی جاسکتی، اسی طرح عویمر عجلانی والا واقعہ مشہور ہے جس میں آپ ﷺ نے متہم شخص کی شہادت کو ملحوظ رکھتے ہوئے فرمایا: کہ اگر مولود فلاں شکل کا ہو تو مرد اپنے دعوی میں سچا ہوگا، اتفاق ہے وہ اسی صورت پر پیدا ہوا، اس موقع پر آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اگر میں بغیر بینہ کے رجم کرتا تو اس عورت کو رجم کرتا، لیکن آپ ﷺ نے سزا جاری نہیں فرمائی (بخاری مع الفتح ۹/ ۱۵۲، باب قول النبی ﷺ لوکنت راجما بغیر بینۃ) ۔

اسی لئے محض ڈی این اے ٹسٹ کی بنیاد پر زنا کی سزا یا قصاص نافذ نہیں کیا جاسکتا، البتہ ڈی این اے ٹسٹ کی بنیاد پر اگر کسی کا کردار مشکوک قرار پاتا ہو تو قاضی اپنی صوابدید سے تعزیر کرسکتا ہے، کیونکہ تعزیر کے لئے شک وشبہ سے عاری بینہ کا ہونا ضروری نہیں۔

ڈی این اے ٹسٹ سے چونکہ جرم کی تحقیق اور مجرم کے تعاقب میں مدد مل سکتی ہے، اور بعض اوقات نفسیاتی اثر ڈال کر حقیقی مجرم سے اقرار کرایا جاسکتا ہے، اور قاضی کی ذمہ داری ہے کہ وہ کسی واقعہ کی تہہ تک پہنچنے کی حتی المقدور کوشش کرے، اس لئے وہ ضرورت محسوس کرے تو ملزمین کو ڈی این اے ٹسٹ پر مجبور کرسکتا ہے۔

جنیٹک ٹسٹ نکاح سے پہلے:

جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ نہ صرف موجودہ امراض کا پتہ چلایا جاسکتا ہے، بلکہ امکانی طور پر آئندہ پیدا ہونے والے بعض امراض کی نشاندہی بھی ہوسکتی ہے، اس پس منظر میں جنیٹک ٹسٹ کو فی زمانہ خاص اہمیت حاصل ہوگئی ہے اور اس سے متعلق کئی شرعی مسائل پیدا ہوئے ہیں اور کچھ سوالات اٹھ کھڑے ہوئے ہیں:

پہلی بات تو یہ ہے کہ نکاح سے پہلے مرد وعورت کا جنیٹک ٹسٹ کرانا درست ہے یا نہیں؟ تاکہ معلوم ہوجائے کہ دوسرا فریق کچھ ایسی بیماری میں تو مبتلا نہیں ہے جو موروثی طور پر منتقل ہوتی ہے، یا وہ قوت تولید سے محروم تو نہیں ہے؟ اس سلسلہ میں یہ بات ذہن میں ہونی چاہئے کہ نکاح ایک اخلاقی اور سماجی ضرورت ہے، اور انسان کے جسم میں کتنی ہی بیماریاں پلتی رہتی ہیں، اور جب تک غیر معمولی صورت پیدا نہ ہوجائے اور وہ ابھر نہ جائیں کاروبار زندگی چلتا رہتا ہے، اگر جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ چھپی ہوئی بیماریوں کو کریدا جائے تو بے شمار مرد وعورت مریض نکل آئیں گے اور ان کا نکاح کی ڈوری سے بندھنا دشوار ہوجائے گا، جو اخلاقی اور انسانی اعتبار سے انسان کے لئے بہت ہی نقصان دہ ہے، اسی لئے شریعت نے بتکلف کھود کرید کرنے کو ناپسند کیا ہے۔

اس لئے اس حقیر کا خیال ہے کہ نکاح سے پہلے جنیٹک ٹسٹ کے مطالبہ کو نادرست ہونا چاہئے اور اس کی حوصلہ شکنی کی جانی چاہئے۔

بعض باتوں سے اس کے جائز ہونے کا خیال پیدا ہوسکتا ہے، مخطوبہ کو دیکھنے کی اجازت یا ایسی عورت سے نکاح کی ترغیب جس میں ماں بننے کی صلاحیت زیادہ ہو۔

''تزوجوا الودود الولود فاِنی مکاثر بکم الأمم'' ۔

لیکن جنیٹک ٹسٹ جن عیوب اور اندرونی خامیوں کا احاطہ کرتا ہے، اس کا دائرہ اس سے بہت وسیع ہے، مخطوبہ کا چہرہ دیکھ کر اس کی شکل وصورت کے بارے میں اندازہ کیا جاسکتا ہے، جس کا مقصد طرفین کی ایک فطری خواہش کی تکمیل ہے کہ انسان چاہتا ہے کہ اس کا رفیق شکل وصورت کے اعتبار سے قابل قبول ہو، لیکن کسی کم خوبصورت شخص سے انسان کی طبیعت اس طرح اِبا نہیں کرتی جس طرح کسی بیمار سے طبیعت کو فرار ہوتا ہے، اسی طرح عورت میں زیادہ بچہ پیدا کرنے کی صلاحیت کا اندازہ، کنواری ہوتو خاندان کی دوسری عورتوں کو دیکھ کر اور بیوہ یا مطلقہ ہوتو اس کی ماضی کی زندگی کو دیکھ کر کیا جاسکتا ہے، لیکن کم بچہ ہونا کوئی عیب نہیں سمجھا جاتا بخلاف جنیٹک ٹسٹ کے کہ اس کی کھوج کا دائرہ بہت وسیع ہے۔

اگر ٹسٹ کرایا جائے اور بعد کو کوئی بیماری نکلی تو اس پر طرفین کو صبر ہوجاتا ہے اور وہ ایک دوسرے کے معاون بن جاتے ہیں، اور اگر اس کا اظہار نکاح سے پہلے ہوجائے تو ایک دوسرے سے فرار پیدا ہوگا، اور اس طرح خطرہ ہے کہ سماج میں بہت سے مرد وعورت نکاح سے محروم رہ جائیں اور اس کا نقصان ظاہر ہے۔

ٹسٹ کی رپورٹ کی بناپر اسقاط حمل:

جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ استقرار حمل کے بعد تین ماہ پورا ہونے سے پہلے ہی جانا جاسکتا ہے کہ رحم مادر میں پرورش پانے والا بچہ ناقص العقل ہے یا ناقص الاعضاء، سوال یہ ہے کہ کیا اس مقصد کے لئے معالج کے مشورہ سے جنیٹک ٹسٹ کرانا اور اگر مولود کے ناقص العقل یا ناقص الاعضاء ہونے کا اندیشہ ہوتو اسقاط حمل جائز ہوگا یا نہیں؟

اس ٹسٹ کا مقصد چونکہ مرض کو دریافت کرنا اور مولود اور اس کے والدین کو تکلیف اور مضرت سے بچانا ہے، اس لئے اس ٹسٹ کے جائز نہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں، اور فقہاء نے نفخ روح سے پہلے عذر کی بنا پر اسقاط حمل کی اجازت دی ہے۔

"یکره أن تسقی لا سقاط حملها وجاز لعذر حیث لا یتصور (درمختار مع الرد ۵؍ ۴۵)۔

(یہ بات مکروہ ہے کہ عورت اپنا حمل ساقط کرنے کے لئے کوئی چیز پئے، البتہ عذر کی وجہ سے جائز ہے جب تک کہ شکل وصورت نہ بنی ہو)۔ اس لئے معالج کے مشورہ سے اس مقصد کے لئے ٹسٹ کرانا اور ٹسٹ رپورٹ کی روشنی میں ضرورت محسوس ہو تو چار ماہ کے اندر حمل ساقط کرنا جائز ہوگا۔

ٹسٹ رپورٹ کی بنیاد پر تولید سے روکنا:

جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ یہ بات معلوم کی جاسکتی ہے کہ کسی شخص کی آئندہ نسل میں پیدائشی نقائص کے کیا امکانات ہیں، سوال یہ ہے کہ کیا ایسی صورت میں اسے تولید سے روکا جاسکتا ہے؟ یہ ایک اہم مسئلہ ہے، اس حقیر کا خیال ہے کہ محض شک کے درجہ کا امکان ہو اور غیر معمولی قسم کے نقائص جیسے جنون، اپاہج پن، بینائی و گویائی سے محرومی وغیرہ کا امکان ہو تو تولید سے روکنا درست نہیں، کیونکہ احکام شریعت کی بنیاد ظن غالب پر ہوتی ہے، اور کسی حکم سے استثناء عذر شدید کی بنا پر ہی دیا جاتا ہے، ہاں اگر شدید قسم کے نقائص کے پائے جانے کا ظن غالب ہو تو معتبر اور ماہر معالج کے مشورہ سے نیز زوجین کی اجازت سے تولید کو منع کیا جاسکتا ہے۔

جنین کے موروثی مرض میں ابتلاء کی تحقیق کے لئے ٹسٹ:

چار ماہ گذر جانے کے بعد محض تحقیق کے لئے کہ جنین کسی موروثی مرض میں تو مبتلا نہیں

ہے، ٹسٹ کرانا کراہت سے خالی نہیں، کیونکہ اگر اسے مرض ظاہر بھی ہو جائے تو حمل ساقط نہیں کیا جا سکتا، البتہ اگر اس تحقیق کی وجہ سے بحالت حمل جنین کا علاج ہو سکتا ہو یا ولادت کے فوراً بعد علاج کرانا مقصود ہو تو معالج کے مشورے سے ٹسٹ کرایا جا سکتا ہے۔

ٹسٹ سے جنون کی تحقیق اور فسخ نکاح:

جنیٹک ٹسٹ سے ایک مسئلہ فسخ نکاح کا بھی متعلق ہے، کیونکہ اس ٹسٹ کے ذریعہ کسی شخص کے دماغی طور پر غیر متوازن ہونے کو جانا جا سکتا ہے، اس لئے اگر عورت شوہر کے مجنون ہونے اور اس کی وجہ سے فسخ نکاح کا دعوی کرتی ہو اور جنیٹک ٹسٹ کی بنیاد پر معتبر و دیانت دار معالج اس کے دماغی طور پر بہت زیادہ غیر متوازن ہونے اور مجنون ہونے پر مطمئن ہو تو اس کا نکاح فسخ کیا جا سکتا ہے، کیونکہ جنون ان اسباب میں سے ہے جن کی بنیاد پر زوجین کے درمیان تفریق کی جا سکتی ہے اور جنون کے ہونے اور نہ ہونے کا فیصلہ فقہاء نے علامات پر رکھا ہے، اور جنیٹک ٹسٹ کی رپورٹ بھی منجملہ علامات کی ہے۔

اسٹیم خلیے:

جنیٹک سائنس کے نتیجہ میں جو مسائل ابھر کر سامنے آئے ہیں، ان میں اسٹیم خلیوں سے متعلق بعض فقہی سوالات بھی بڑی اہمیت کے حامل ہیں:

جنینی اسٹیم سیل (Embryonic Stem Cell) دراصل علقہ ہے، استقرار حمل کے چار پانچ دن بعد نطفہ مرکب نشو ونما کے ابتدائی مراحل میں ''علقہ'' کی ایسی صورت اختیار کرتا ہے جسے بلاسٹوسسٹ (Blastocyst) کہتے ہیں، اسی بلاسٹوسسٹ کے خلیات اسٹیم سیل کہلاتے ہیں، اس کے بارے میں سائنسدانوں کا خیال ہے کہ وہ مکمل انسان بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اپنے محدود دائرہ میں آکسیجن بھی حاصل کرتا ہے۔

کیا اسٹیم سیل ذی روح کے حکم میں ہے؟

سوال یہ درپیش ہے کہ کیا جنینی اسٹیم سیل کی حیثیت ذی روح انسانی وجود کی ہے اور وجود انسانی کی طرح قابل احترام ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ اسے حقیقی انسان کا درجہ نہیں دیا جا سکتا، کیونکہ ابھی یہ علقہ اور مضغہ کے بارے میں ہے اور اس میں جو زندگی پائی جاتی ہے وہ باقی زندگی کے مشابہ ہے، جس میں نشو ونما تو ہوتی ہے لیکن تنفس کا نظام نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ سولہ ہفتوں سے پہلے فقہاء نے اسقاط حمل کی اجازت دی ہے، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

"قال يباح لها أن تعالج فى استنزال الدم مادام الحمل مضغة أو علقة ولم يخلق له عضو و قدروا تلك المدة بمأة وعشرين يوما و انما أباحوا ذلك لأنه ليس بآدمى" (ردالمحتار ار ۴۷۲)۔

فقہاء کہتے ہیں کہ جب تک حمل مضغہ یا علقہ کی صورت میں ہو عورت کے لئے خون جاری کرا لینے یعنی حمل ساقط کر لینے کے لئے تدبیر اختیار کرنا مباح ہے۔

جنین سے اسٹیم سیل کا حصول:

سائنسی تحقیق کے مطابق درج ذیل ذرائع سے اسٹیم سیل حاصل کیا جا سکتا ہے:

۱-ایک یا دو ہفتہ پرانے جنین (Emberyo) سے۔

۲-اسقاط شدہ جنین سے۔

۳-نومولود بچہ کی ناف کے خون سے۔

۴-ٹسٹ ٹیوب بے بی کے باقی ماندہ علقات سے۔

۵-ہڈیوں کے گودے (Bone Merrow) سے۔

۶-بالوں کی جڑوں (Hair Mollicle) سے۔

۷-چمڑے کے نیچے کی چربی دار خلیوں (Fat Cells) وغیرہ سے۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا رحم مادر میں پرورش پانے والے جنین یا اسقاط کردہ جنین سے اسٹیم سیل لے کر کوئی عضو بنایا جاسکتا ہے، تاکہ اسے علاج کے لئے استعمال کیا جاسکے؟ اس سلسلہ میں دو پہلو قابل توجہ ہیں: اول یہ کہ جنین سے سیل کا حصول کہیں اس کے لئے مہلک تو نہیں ہوگا، دوسرے ان سیلس سے عضو کی تیاری کا مطلب یہ ہے کہ وہ آئندہ پیش آنے والی ضرورت کی تکمیل کے لئے ہے، اور جہاں تک اجزاء انسانی سے بوقت ضرورت بطریقہ علاج فائدہ اٹھانے کی بات ہے تو بعض اہل علم کی رائے اس کے مطلقاً ممنوع ہونے کی ہے، اور جن حضرات نے اجازت دی ہے ان کے یہاں بھی یہ جواز کچھ شرطوں کے ساتھ مشروط ہے، جن میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ ضرورت بالفعل موجود ہو، لہٰذا عضو سازی کے لئے جنین سے سیل لینا درست نظر نہیں آتا۔

نومولود کی نال سے اسٹیم سیل کا حصول:

اسی طرح بچہ کی نال سے اسٹیم سیل حاصل کرنا اور اس سے عضو بنانا تاکہ مستقبل میں اگر اس بچہ کو عضو کی پیوندکاری کی ضرورت پڑے تو اسے کام میں لایا جائے، درست نہیں ہوگا، کیونکہ محض ایک امکانی اور موہوم خطرہ کے لئے اس قسم کا تکلف شریعت کے مزاج کے خلاف ہے، ہاں اگر ٹسٹ کے ذریعہ معالج پر یہ بات منکشف ہوئی کہ کچھ عرصہ بعد اس نومولود کے فلاں عضو کے بے کار ہو جانے کا قوی اندیشہ ہے اور اس موقع پر پیوندکاری کی ضرورت پیش آسکتی ہے تو نال سے اسٹیم سیلس حاصل کرنا اور اسے محفوظ کر کے آئندہ کام میں لانا درست ہوگا، کیونکہ سیلس لینے کی وجہ سے اس کے لئے فی الحال کوئی بڑا خطرہ نہیں ہے اور اس کے اجزائے جسم خود اسی کے لئے استعمال ہوں تو اس میں کوئی قباحت نہیں۔

انسانی سیل سے حیوان میں عضو کا نمو:

یہ بات ممکن ہے کہ انسان کا اسٹیم سیل کسی حیوان میں ڈال کر اس کے جسم میں مطلوبہ عضو تیار کرلیا جائے، کیونکہ اس صورت میں ایک انسان کا اسٹیم سیل خود اسی کے جسم میں استعمال ہو رہا

ہے اور جسم میں اجنبی شئ کو رد کرنے کی جو کیفیت ہے جس کی وجہ سے بہت سی دفعہ پیوند کاری کامیاب نہیں ہو پاتی اس سے بھی حفاظت ہو جاتی ہے، اور حیوان کو پیدا ہی کیا گیا ہے انسان کے فائدہ کے لئے، اس لئے انسانی علاج کے مقصد سے ان کے استعمال میں بھی قباحت نہیں۔

اگر حلال جانور کے جسم میں عضو کا تیار کرنا ممکن ہو تو ضروری ہوگا کہ حلال جانور ہی سے استفادہ کیا جائے، کیونکہ حالت اختیار میں حرام جانور کا گوشت استعمال کرنا درست نہیں، البتہ اگر کوئی عضو کسی حرام جانور میں ہی تیار کیا جا سکتا ہو تو ایسی صورت میں اس کی بھی اجازت ہوگی، کیونکہ علاج کے لئے اگر حلال شئ کافی نہ ہو تو حرام کے استعمال کی اجازت ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عرفجہ کو سونے کی ناک لگوانے اور اصحاب عرینہ کو اونٹ کا پیشاب پینے کی اجازت دی تھی۔

ٹسٹ ٹیوب بے بی کے لئے نطفہ سے اسٹیم سیل کا حصول:

ایک اہم سوال یہ ہے کہ جنینی اسٹیم سیل یوں تو بالغوں سے بھی حاصل کیا جا سکتا ہے، لیکن اس کی نشو ونما میں دشواریاں ہیں، اسی پس منظر میں ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ حمل کے استقرار اور اس کی ابتدائی نشو ونما کے جدید طریقہ کو اختیار کرنے کی صورت میں اگر میاں بیوی کی اجازت سے سیلس حاصل کر لیا جائے اور ان کو استعمال کیا جائے تو کیا ایسا کرنا درست ہوگا؟

اس سلسلہ میں شریعت کے مزاج و مذاق اور کتاب و سنت کی عمومی تعلیمات کو سامنے رکھ کر یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ اگر زوجین عام فطری معمول کو اختیار کر کے بچے پیدا نہیں کر سکتے تو ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ حمل کے استقرار اور نشو ونما کی راہ اختیار کر سکتے ہیں، کیونکہ یہ بھی ان کے حق میں علاج ہے، البتہ ضروری ہے کہ یہ سیل میاں بیوی ہی کے نطفہ سے حاصل کیا گیا ہو، اگر کسی اجنبی کے نطفہ سے حاصل کیا گیا ہو تو یہ قطعاً جائز نہیں، کیونکہ نسب کی حفاظت شریعت کے بنیادی مقاصد میں ہے، اور اسی لئے زنا کو حرام کیا گیا ہے۔

جنیٹک سائنس سے مربوط کچھ مسائل

مولانا زبیر احمد قاسمی ☆

ڈی این اے ٹسٹ:

۱- ایک بچہ کے متعلق مختلف حضرات کے مدعی ہونے کی صورت مثلاً یہ ہوگی کہ کسی حادثہ اور بھگدڑ کے وقت، یا اسپتال وغیرہ میں مختلف بچوں کی ولادت کے بعد کسی عملہ کی شرارت وخباثت، یا کسی اور بنا پر اتفاقاً چند بچے مخلوط ہوجائیں، ایسی صورت میں ڈی این اے ٹسٹ سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، اور یہ ٹسٹ جس مدعی کی تائید کرے اس کے متعلق فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔

یہاں ثبوت نسب تو بہر حال وہی فراش واقرار سے ہی ہوگا، ٹسٹ سے ایک فراش کی دوسرے فراش پر صرف ترجیح ہوگی، اور ہمارے خیال میں یہ ٹسٹ مفید ظن غالب ضرور ہے، اس لئے اس کو ثبوت نسب کا مثبت تو نہیں لیکن صرف مرجح کہا جاسکتا ہے۔

بلا کسی معتبر دلیل کے اس ٹسٹ کو محض لغو قرار دینا صحیح نہیں، ایک علم وتحقیق اور کسی ریسرچ کو خواہ وہ مفید ظن ہی ہو، ناقابل التفات سمجھنا اور لغو کہنا اپنے ہی غیر محقق ہونے کا ثبوت ہوگا۔ لیکن اگر یقینی طور پر معلوم ہو کہ یہ بچہ زنا سے پیدا شدہ ہے تو پھر کسی زانی مدعی سے اس ٹسٹ کی بنیاد پر بچہ کا نسب ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ اگر بچہ کی ماں صاحب فراش ہے تو اسی صاحب فراش سے نسب ثابت ہوگا۔ اور "**للعاهر الحجر**" پر عمل ہوگا۔ اگر وہ شوہر صاحب فراش انکار کرے

☆ ناظم جامعہ اشرف العلوم کنہواں شمس، مدھوبنی (بہار)۔

تو آگے کا عمل وہی ہوگا جو منصوص ہے، یعنی قذف ولعان وغیرہ، اگر عورت بچہ کی ماں صاحب فراش ہے تو بچہ اسی کے سپرد ہوگا۔ اور اگر بچہ کی ماں بھی نامعلوم ہو تو اس ٹسٹ کے ذریعہ ایک ظن کی بنیاد پر بچہ اسی مدعی کے حوالہ ہوگا "لصيانة الولد"۔

۲- ڈی این اے ٹسٹ چونکہ ہمارے خیال میں زیادہ سے زیادہ مفید ظن ہی ہوسکتا ہے اور اس کو مثبت شے ماننا مشکل ہے، اس لئے محض اس ٹسٹ کی بنیاد پر کسی کو یقینی طور پر قاتل کہنا سمجھنا اور حدود وقصاص کو ثابت ماننا صحیح نہیں ہوسکتا، ہاں سدا لباب القتل و الفتنة ٹسٹ کو مرجح کہہ کر قاضی وحاکم اپنی صوابدید کے مطابق کوئی تعزیری سزا دے سکتے ہیں۔

۳- الف: اس ٹسٹ کی بنیاد پر کسی کو یقینی اور حتمی طور پر زانی قرار دینا تو سخت مشکل ہے ہی، باب زنا میں اس ٹسٹ کا اعتبار کرنا، اور محض تعزیر کے لئے بھی ظن کی حد تک ہی صحیح اسے قابل اعتبار سمجھنا مشکل ہے، کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ ایک محصن (یعنی زانی ملزم) پر قذف کو مستلزم ہوگا، جو بلا حجت قطعیہ صحیح نہیں، ورنہ حد قذف بھی لازم آسکتا ہے۔

اس لئے باب زنا میں اس ٹسٹ کا اعتبار صحیح نہیں، ہاں ٹسٹ کے بعد اگر وہ اقرار زنا کرلے تو اس کا حکم ظاہر ہی ہے، ورنہ غیر معتبر رہے گا۔

ہاں اگر وہ ملزم غیر مسلم ہو تو ہمارے خیال میں اس کی عدالت واحصان کے نہ ہونے کے سبب اس کے حق میں اس ٹسٹ کا مفید ظن ہونے کی حد تک اعتبار کیا جاسکتا ہے اور تعزیر کے لئے مؤثر ہوسکتا ہے۔

ب- اس کا حکم ہمارے خیال مین وہی ہے جو (۳-الف) میں عرض کیا گیا، اس لئے غیر مسلموں کی طرف سے اس طرح کی اجتماعی آبروریزی کے واقعات میں بطور دلیل ظنی اس ٹسٹ کا اعتبار کیا جاسکتا ہے۔

۴- اس ٹسٹ کی حیثیت جب ایک مفید ظن تحقیق وتفتیش کی ہوئی تو ٹسٹ کے لئے غیر آمادہ

ملزم کواس ٹسٹ پر مجبور کیا جاسکتا ہے، کیونکہ کسی جرم و مجرم کی تفتیش میں تعاون دینا ہر شخص پر لازم ہے، یہ الگ بات ہوگی کہ محض اس ٹسٹ کی بنیاد پر کسی کو یقینی مجرم نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ یقینی مجرم قرار دینے میں ہوسکتا ہے کہ بعض صورتوں میں اس کی حیثیت عرفی اور اس کی معروف عدالت مجروح ہوجائے اور اسے چور، ڈاکو، زانی اور غاصب وغیرہ کہنا پڑے، اس کی وہ عرفی حیثیت اور مشہور و معلوم عدالت جو یقینی تھی بلا کسی دلیل قطعی شہادت و اقرار کے محض ٹسٹ کی ظنی بنیاد پر مشکوک اور زائل شدہ کہنا شرعاً صحیح نہیں ہوسکتا، "**الیقین لایزول بالشك**" اور "**لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام**" کا یہی تقاضہ ہے۔

ہاں جہاں بہ نظر شریعت وصف عدالت ہی نہ ہو، مثلاً غیر مسلم کے حق میں، تو وہاں تعزیری سزاؤں کی حد تک اس ٹسٹ کے اعتبار کرنے کی گنجائش ہوسکتی ہے۔

جنیٹک ٹسٹ:

۱- اس طرح کے ٹسٹ کا اصل مقصد استحکام نکاح اور مقصد نکاح یعنی طلب اولاد ہی ہوتا ہے۔ نکاح کے خواہش مند طرفین یہ چاہتے ہیں کہ جب ٹسٹ سے معلوم ہوجائے گا کہ فریق آخر نہ تو کسی موروثی متعدی مرض کا شکار ہے، نہ قوت تولید سے محروم ہے، تو یہ نکاح مستحکم و برقرار بھی رہے گا اور مقصد نکاح یعنی اولاد بھی حاصل ہوگی، اس اچھے مقاصد کے حصول میں چونکہ یہ ٹسٹ معاون ہوتا ہے، اس لئے اس کی اجازت دی جائے گی۔

شرط صرف یہ ہوگی کہ اگر ٹسٹ کے بعد یہ پتہ چلے کہ فریق آخر میں موروثی و متعدی مرض ہے یا اس میں قوت تولید سے محرومی کا خلقی عیب ہے، تو اس کی اشاعت اور بلا ضرورت دوسرے سے اس کا ذکر کرنا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ اس کا ایک منفی اور نفسیاتی ضرر مطابق فریق پر مرتب ہوگا۔

اور ''لا ضرر ولا ضرار فی الا سلام'' کی ہدایت وتحکیم کے خلاف ہوگا، ہاں اگر کوئی تیسرا شخص نکاح کے ارادہ کے وقت ان دونوں میں سے کسی سے مشورہ مانگے تو ''المستشار مؤتمن'' کی ہدایت کے مطابق اس کا اظہار ضرورتاً اس کے لئے جائز ہوسکتا ہے، ورنہ ہرگز نہیں۔

اب اگر وہ دونوں ٹسٹ کی رپورٹ کے منفی معلوم ہوجانے، یا تیسرے شخص کے اس کے بعد صحیح صورتحال سے واقف ہوجانے کے باوجود نکاح پر متفق ہوجائیں، تو روکا نہیں جائے گا، اس لئے کہ یہ بھی ایک بیماری ہے۔

''ان اللہ لم ینزل داء الا نزل لہ شفاء'' ہوا ہے۔

۲- رحم مادر میں زیر پرورش بچہ کے نقصان عقل، یا ناقص الاعضاء ہونے کا علم اگر اس ٹسٹ کے ذریعہ ہوجائے تو معروف مدت یعنی چار ماہ نفخ روح سے پہلے اسقاط کی اجازت ہوگی۔ اولاد سوء کے اندیشہ پر اسقاط یا عزل کی اجازت تو عندالاحناف ایک معروف مسئلہ ہے، لیکن یہ اسقاط محض جائز ہے لازم نہیں، اس لئے والدین کی اجازت ورضا کے بغیر اسقاط جائز نہیں ہوگا۔ اگر والدین اسقاط کی اجازت نہیں دیتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اپنے بلند حوصلہ وہمت سے اس ناقص العقل والاعضاء کی ولادت سے مرتب ضرر کا از خود التزام کر رہے ہیں، ان کی ہمت افزائی ہونی چاہئے۔

چار ماہ کے پہلے اسقاط کو قتل نفس نہیں کہا جاسکتا۔ اسی طرح ناقص العقل سے مراد یہاں وہ نقصان عقل نہیں جو ازروئے حدیث عورتوں میں پایا جاتا ہے، بلکہ نقصان عقل سے مراد ہے معروف ومعلوم خلقی عقل وشعور کا فقدان، اس لئے ہمارے خیال میں اس طرح کا ٹسٹ اور پھر نتیجۃً اسقاط حمل بمدت مشروعہ کسی امر ممنوع کو مستلزم نہیں تو بنیادی طور پر اس کو مباح کہا جاسکتا ہے۔

۳- ممکنہ پیدائشی نقائص معلوم کرنے کے لئے جنیٹک ٹسٹ کی اجازت ہوسکتی ہے، اگر

مقصد تدارک وعلاج ومعالجہ ہوتو بدرجہ اولی، اور اگر سلسلہ تولید کو منقطع کرنے کے لئے ہوتو برضاء زوجین بدرجہ ثانیہ۔ اس ٹسٹ کی اجازت کے لئے ہم زوجین کی رضامندی کو شرط کہتے ہیں۔ اس لئے کہ چونکہ اس ٹسٹ سے نفسیاتی طور پر کچھ منفی اثرات وضرر بھی ہو سکتے ہیں تو بصورت رضا گویا التزام ضرر کے بعد لزوم ضرر ہوگا تو نظر انداز کیا جاسکتا ہے، لیکن جب زوجین اس پر راضی نہ ہوں گے اور زبردستی ٹسٹ کیا جائے گا تو جو کچھ بھی منفی اثرات اور نفسیاتی ضرر اس پر مرتب ہوگا وہ بدون التزام ہی لزوم ضرر ہوگا جو "لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام" کے خلاف ہوگا اور ممنوع ہوگا۔

۴- یہ سوال تقریباً سوال سابق ہی ہے، اور مختصر جواب یہی ہوگا کہ جنین کی خلقی کمزوریوں کو جاننے کے لئے برضاء زوجین یہ ٹسٹ کیا جاسکتا ہے، تاکہ اس خلقی کمزوری کے تدارک وتلافی اور علاج ومعالجہ کی تدبیر کی جاسکے۔ شرعاً توکل علی اللہ کے ساتھ علاج وتدبیر کی ترغیب واجازت تو ایک معروف مسئلہ ہے۔ فلا حرج فیہ۔

۵- اگر کوئی شخص دماغی طور پر غیر متوازن ہو اور ظاہراً واضح طور پر اس کا مجنون ہونا بھی متصور ہو رہا ہو اور اس کے بعد جنیٹک ٹسٹ سے اس کے دماغی طور پر غیر متوازن ہونے کی بھی تائید وتوثیق ہو رہی ہے تو مجنون قرار دے کر جنون کی بنیاد پر جن شرائط کے ساتھ فسخ نکاح کی اجازت ہے ان شرائط کا لحاظ رکھتے ہوئے نکاح فسخ کیا جاسکتا ہے، ورنہ نہیں۔

اسٹیم خلیے:

۱- جنینی اسٹیم سیل کو فی الحال جاندار اور ذی روح کی طرح قابل احترام کہنا مشکل ہے، گو وہ آئندہ مکمل انسان بننے کی بھی صلاحیت رکھتا ہو، کیونکہ حکم شرعی موجودہ وبالفعل حالت پر لاگو ہوتا ہے، نہ کہ صرف بالقوہ ومتوقع صورت حال پر۔ یہ جنینی سیل کسی بھی طرح عام نظروں میں اور عرف

میں زندہ نہیں سمجھا جاتا، نہ اس میں ذی روح کی طرح کوئی حس وحرکت ہی محسوس ہوتی ہے اس لئے نہ اسے زندہ وجود والا ذی روح کہا جاسکتا ہے اور نہ ویسا قابل احترام ہی۔

بایں ہمہ اس کا محض اتلاف اور بگاڑنا بھی صحیح نہیں ہوسکتا، کہ اضاعت وافساد تو کسی بھی شیئ موجود کی مطلقاً شرعاً ممنوع ہے، کیونکہ گو وہ فی الحال مفید نہیں معلوم ہوتا مگر فی الحال کسی بھی وقت انسان کے حق میں یقیناً فائدہ بخش ہوسکتا ہے۔ لیکن جہاں مقصد اتلاف نہ ہو بلکہ اسے فائدہ بخش بنایا جارہا ہو گویا تخریب نہیں تعمیر ہورہی ہو، تو اس کی اجازت ہونی چاہئے، تعمیر کا مطلوب اور تخریب کا غیر محمود ہونا تو ایک مسلمہ اصل ہے۔ اسی طرح یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ جو چیز آج نہیں مگر کل ذی روح اور قابل احترام ہوسکتی ہے اس کا اتلاف فی الحال بھی غیر مباح اور لائق تعزیر ہوسکتا ہے، چنانچہ رحم میں موجود پانی کے اتلاف اور بیضہ صید کے اتلاف کو محرم کے حق میں جرم کہا گیا ہے، لیکن کیوں؟ صرف اس لئے کہ اتلاف وافساد ہو نہ کہ تعمیر واصلاح۔

۲- اگر اس جنینی اسٹیم سیل سے پورا عضو بنایا جاسکتا ہے تو اس کے لئے ضروری حد تک جنینی اسٹیم مادر رحم میں زیر پرورش بچے، اور اسقاط شدہ جنین دونوں ہی سے لیا جاسکتا ہے، اور کارآمد عضو بنایا جاسکتا ہے تاکہ ضرورت مند انسان فائدہ اٹھاسکے اور اس عمل کو "خیر الناس من ینفع الناس" کے قبیل سے کہا جاسکتا ہے۔

ہاں رحم مادر میں زیر پرورش بچہ سے جنینی اسٹیم سیل کے حاصل کرنے کے لئے یہ شرط ضرور ہوگی کہ اس سے اس بچہ کو کسی بھی سطح کا کوئی ضرر ونقصان نہ ہونے کا ظن غالب حاصل رہے، ورنہ پھر ممنوع ہوگا، "لا ضرر ولاضرار فی الاسلام" کی روشنی میں۔

اور عضو سازی کے لئے اس جنینی اسٹیم سیل کا استعمال اولاً تو فی الحال غیر جاندار ہونے کے سبب ثانیاً مقصد ونیت کے حسن ہونے کے سبب خلاف احترام وادب نہیں کہا جاسکتا، ادب واحترام کے مفہوم کی جوہری حیثیت کے مدنظر ایک عمل اگر کبھی خلاف ادب واحترام ہوسکتا ہے، تو

وہی کام دوسرے انداز سے کیا جائے تو اسے خلاف ادب واحترام کہنا مشکل ہے۔ اس لئے ہمارے خیال میں مذکورہ بالا شرط اور قصد ونیت یعنی ضرورت مند انسان کی حاجت کی تکمیل کی نیت سے اس عمل کی اجازت دی جاسکتی ہے۔

۳- انسان کا جنینی اسٹیم سیل لے کر کسی حیوانی جسم میں مطلوبہ اعضاء کی تیاری صحیح ہوگی۔ اور پھر اس عضو کی پیوندکاری حاجتمند انسان کے لئے بھی صحیح ہوگی، بہتر تو یہی ہے کہ اس کے لئے حلال جانور ہی کو استعمال کیا جائے، بدرجہ مجبوری حرام جانور کو بھی استعمال کیا جاسکتا ہے "لکون التوسع فی المعالجة"۔

۴- نافہ نال سے اسٹیم سیل لینا اگر چہ نومولود کے حق میں ایک فیصد بھی مضر نہ ہو اور ظن غالب ہو کہ اس عمل سے بچہ کسی خطرہ وضرر سے دوچار نہیں ہوگا تو لعدم الضرر اور حاجتمند انسان کی بوقت حاجت، حاجت روائی کی بنیاد پر اس کی بھی اجازت دی جاسکتی ہے۔

۵- ٹسٹ ٹیوب بے بی کی تکنیک اگر صحیح ہے، اس ٹیوب میں زوجین ہی کے نطفہ سے استقرار حمل کرایا گیا ہے تو اس حمل وجنین سے بھی جنینی اسٹیم سیل حاصل کر کے مطلوبہ عضو بنایا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اگر ٹیوب بے بی کی تکنیک ہی شرعاً غلط ہوگی تو اس حرام ذریعہ سے کسی جائز فائدہ کا حصول شرعاً صحیح نہیں کہا جاسکتا۔

☆☆☆

جنیٹک سائنس سے پیدا شدہ مسائل کا شرعی حل

مولانا اختر امام عادل ☆

ڈی این اے ٹسٹ سے ثبوت نسب:

ڈی این اے کی بنیاد دراصل علم التوارث اور خاندانی مشابہتوں پر ہے، اور ہر بچہ اپنے باپ اور ماں سے جو کروموزوم حاصل کرتا ہے وہ تاحیات اس کے اندر موجود ہوتے ہیں، اس لئے ڈی این اے ٹسٹ کو اب ثبوت نسب کے لئے استعمال کیا جارہا ہے، کبھی متنازع مسائل میں والدین کی تعیین کے لئے بھی ڈی این اے ٹسٹ کرایا جاتا ہے۔

علماء ہند کے یہاں اس سلسلے میں کوئی خاص بحث نہیں آئی ہے، لیکن علماء عرب اور یورپ وامریکہ کے علماء نے اس موضوع پر اچھا خاصا کام کیا ہے، کچھ علماء ثبوت نسب کے معاملے میں ڈی این اے ٹسٹ کو موثر اور حجت شرعی تسلیم نہیں کرتے، ان کے نزدیک نسب کا معاملہ بہت نازک ہے، اس لئے قطعی اور روایتی ثبوتوں کے علاوہ کسی اور ذریعہ کو معیار بنانا احتیاط کے خلاف ہے۔

مگر زیادہ تر علماء محققین نے ثبوت نسب کے باب میں اس کو معتبر ذریعہ کے طور پر قبول کیا ہے، البتہ بعض علماء نے اس کو علی الاطلاق معتبر مانا ہے، جبکہ بہت سے علماء نے اس میں کچھ قیود وشرائط کا اضافہ کیا ہے، جو بالعموم کتب فقہیہ میں ''قیافہ'' اور ''قرعہ'' کے ذیل میں ذکر کئے گئے ہیں۔

☆ ناظم جامعہ ربانی، منورہ شریف، بہار۔

اس سلسلے میں کسی صحیح نتیجہ تک پہنچنے کے لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کے نزدیک ثبوت نسب کے معیار، اس کے اسباب و وسائل اور اس باب میں قرائن کی اہمیت وواقعیت پرایک اجمالی نظرڈال لی جائے۔

اسلام میں نسب کی اہمیت:

نسب، اصطلاح میں دوشخصوں کے درمیان قرابت کے اس رشتے کو کہتے ہیں، جو ولادت کی بناپر قائم ہو،خواہ وہ مرد ہوں یاعورت ،نسب کا عام مفہوم یہی ہے،البتہ نسب کا اطلاق بالعموم باپ کے رشتہ پر ہوتا ہے،ماں کے رشتہ پرنہیں،اس لئے کہ شرعی اور عرفی طور پر بچہ باپ کی طرف منسوب ہوتا ہے،ماں کی طرف نہیں،اس سے لعان اورزنا دوحالتوں کا استثناء ہے۔

ثبوت نسب کی معتبر بنیاد:

شریعت اسلامی میں ثبوت نسب کے لئے فی زمانہ صرف ایک ذریعہ ہے،یعنی عقد نکاح،قدیم زمانہ میں جب غلامی کا رواج تھا،''استیلاد'' بھی ایک اہم ذریعہ نسب تھا،یعنی کوئی شخص کسی باندی کوخرید کراس سے جنسی تعلق قائم کرتا تھااور وہ اس کی اولاد کی ماں بن جاتی تھی، لیکن اب ساری دنیا سے وہ مروجہ غلامی ناپید ہوچکی ہے،اس لئے اب ثبوت نسب کے لئے نکاح کے علاوہ کوئی دوسرا ذریعہ نہیں رہ جائے گا۔

نکاح اگرصحیح طور پر ہوا یعنی اس کے تمام حدودوارکان کی رعایت ملحوظ رکھی گئی ہوتو عقد نکاح سے چھ ماہ کی مدت کے بعد پیدا ہونے والا بچہ بالاجماع ثابت النسب ہوگا اورعورت کا شوہر ہی اس کے بچہ کا باپ قرار دیا جائے گا۔اوراس کی بنیادوہ مشہور روایت ہے جو حدیث کی معتبر کتب میں آئی ہے:

''الولد للفراش وللعاهر الحجر''(صحیح بخاری مع فتح الباری :کتاب البیوع

۴/ ۱۶۱۷، صحیح مسلم، کتاب الرضاع ۲/ ۱۰۸۱)۔

(بچہ صاحب فراش کا ہوگا اور زانی کو پتھر ملے گا)۔

اس حدیث کے مضمون سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ نسب کے معاملہ میں اصل چیز فراش ہے، فراش صحیح کے بعد ناجائز بچہ بھی صاحب فراش کا جائز بچہ تصور ہوگا، اور فراش کے ہوتے ہوئے نہ جنسی تعلق کی بات زیر بحث آئے گی اور نہ بچے کی شکل وشباہت دیکھی جائے گی، بچہ ہر حال میں صاحب فراش کا ہوگا، یعنی قرائن اگر صاف طور پر بتاتے ہوں کہ بچہ ناجائز طور پر پیدا ہوا ہے، جب بھی فراش صحیح کے مقابلہ میں ان قرائن کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

اسی پس منظر میں رسول اللہ ﷺ سے منقول یہ روایات ہیں، جو حدیث کی معتبر کتابوں میں آئی ہیں:

۱- بخاری ومسلم دونوں کتابوں میں ایک روایت آئی ہے کہ ایک شخص رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا: میری بیوی کو ایک کالا بچہ پیدا ہوا ہے، یعنی خود اس کا رنگ صاف تھا اس کو یہ کالا بیٹا کیسے پیدا ہوسکتا ہے؟ شبہ ہے کہ اس کی بیوی نے کسی ناجائز تعلق کی بنا پر یہ بچہ جنم دیا ہے، نبی کریم ﷺ نے اس کے سوال کا مطلب سمجھتے ہوئے دریافت فرمایا: کیا تمہارے پاس اونٹ ہیں؟ اس نے عرض کیا: ہاں! حضور ﷺ نے فرمایا: ان کا رنگ کیسا ہے؟ اس نے کہا: سرخ، آپ ﷺ نے پوچھا: کیا کوئی اونٹ خاکستری رنگ کا بھی ہے؟ اس نے کہا: ہاں! آپ ﷺ نے فرمایا: یہ رنگ کہاں سے آیا؟، اس نے کہا شاید اوپر کی کسی رگ سے یہ رنگ کشید ہوا ہو؟ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: یہ امکان تمہارے بیٹے میں بھی ہوسکتا ہے (صحیح بخاری مع فتح الباری ۹/ ۴۴۲، مسلم ۲/ ۱۱۲۷، ۱۱۲۸)۔

۲- اسی طرح ایک روایت حضرت عائشہ صدیقہؓ بیان فرماتی ہیں کہ: سعد بن ابی وقاصؓ اور عبداللہ بن زمعہ ایک لڑکے کے سلسلے میں متنازع مقدمہ لے کر رسول اللہ ﷺ کی

خدمت میں حاضر ہوئے، سعد نے عرض کیا کہ یارسول اللہ! یہ لڑکا میرے بھائی عتبہ کا لڑکا ہے، میرے بھائی نے مجھے بتا دیا تھا کہ یہ میرا لڑکا ہے، آپ اس بچہ کی شکل ملاحظہ فرمالیں، ان کے بالمقابل عبد اللہ بن زمعہ کا دعوی تھا کہ یہ میرا بھائی ہے، اس لئے کہ اس کی ماں میرے بھائی کی فراش تھی، حضور اکرم ﷺ نے غور فرمایا تو بچہ واقعۃ عتبہ کے مشابہ تھا، لیکن آپ نے عبد اللہ بن زمعہ کے حق میں فیصلہ فرمایا اور فرمایا: کہ بچہ فراش کا ہوگا اور زانی کو صرف پتھر ملے گا (صحیح البخاری مع الفتح ۱۲/ ۵۴)۔

ان دونوں واقعات میں حضور اکرم ﷺ نے فراش کے مقابلہ میں ظاہری رنگ وروپ کا اعتبار نہیں فرمایا اور بچہ کی نسبت فراش کی طرف فرمائی۔

شریعت اسلامیہ کا یہی وہ مزاج ہے جس کی بنا پر حضرت امام ابوحنیفہؒ نے یہ مسئلہ بیان فرمایا کہ اگر نکاح کے بعد میاں بیوی کے درمیان جنسی تعلق معلوم نہ ہو، بلکہ بظاہر حال ممکن بھی نہ ہو تو بھی چھ ماہ کے بعد پیدا ہونے والا بچہ ثابت النسب قرار پائے گا۔

دوسرے فقہاء کو اس سے اختلاف ہے۔

مگر امام ابوحنیفہؒ کی رائے شریعت کے مزاج سے زیادہ ہم آہنگ ہے، اگر عقد نکاح فاسد طور پر انجام پذیر ہو، یعنی اس کے ضروری شرائط کی تکمیل نہ کی گئی ہو، اس صورت میں بھی بچہ ثابت النسب ہوگا، بشرطیکہ فساد نکاح علماء کے درمیان مختلف فیہ نہ ہو، یا نکاح باطل طور پر انجام دیا گیا ہو، مگر شوہر کو اس کی حرمت کا علم نہ ہو، اور اگر فساد نکاح متفق علیہ ہو اور حد زنا سے فروتر ہو تو بھی بچہ ثابت النسب ہوگا (مواہب الجلیل ر ۴۳۹، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۴۲)۔

اس تفصیل سے اندازہ ہوتا ہے کہ نسب کے باب میں فقہ اسلامی کس قدر حساس ہے۔

ثبوت فراش کے ذرائع:

ثبوت نسب کا حقیقی ذریعہ تو صرف فراش ہے جو نکاح سے حاصل ہو، مگر فراش کے

ثبوت اور علم کے لئے فقہ اسلامی میں چند ذرائع اور قرائن کا اعتبار کیا گیا ہے، ان میں سے ایک قیافہ بھی ہے۔

قیافہ: قیافہ کا لغوی معنی آ ثار کی تلاش ہے، تا کہ شباہت اور رنگ وروپ کے ذریعہ کسی کے باپ یا بیٹے کا سراغ لگایا جاسکے (لسان العرب اور القاموس المحیط مادۃ ''قوف'')۔

اور فقہی اصطلاح میں ''قائف'' ایسے شخص کو کہتے ہیں جو اپنی فراست اور بچہ کے اعضاء کے جائزہ سے اس کے نسب کا پتہ چلائے (التعریفات للجرجانی ر ۱۷۱)۔

ثبوت نسب کے باب میں قیافہ کا اعتبار ہے یا نہیں؟ یہ ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے، فقہاء حنفیہ اس کا اعتبار نہیں کرتے، جبکہ شافعیہ اور حنابلہ اور مالکیہ (فی الجملہ) اس کا اعتبار کرتے ہیں (بدایۃ المجتہد ۲ر ۳۴۸، المبسوط ۱۹ر ۱۵، مواہب الجلیل ۵ر ۲۴۷، مغنی المحتاج ۴ر ۴۸۹، المغنی لابن قدامہ ۷ر ۴۸۲، منتہی الارادات ۲ر ۳۴۴)۔

جمہور فقہاء نے اپنے موقف کی بنیاد بعض روایات پر رکھی ہے:

حضرت عائشہؓ روایت کرتی ہیں کہ ایک دن رسول اللہ ﷺ میرے پاس تشریف لائے تو بہت خوش تھے، خوشی سے آپ کا چہرہ انور دمک رہا تھا، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: تم کو معلوم ہے کہ مجزر (ایک قیافہ شناس) نے ابھی زید بن حارثہ اور اسامہ بن زید کو دیکھا اور کہا کہ یہ قدم ایک دوسرے سے ہیں، حضور ﷺ کو یہ خوشی اس لئے ہوئی تھی کہ عہد جاہلیت میں کچھ لوگ حضرت اسامہؓ کے نسب کے بارے میں نکتہ چینی کرتے تھے، اس لئے کہ ان کا رنگ انتہائی سیاہ تھا، جبکہ حضرت زید روئی کی طرح صاف تھے (صحیح البخاری مع فتح الباری ۱۲ر ۵۶، مسلم ۲ر ۱۰۸۲، ابوداؤد ۲ر ۷۰۰)۔

اس روایت سے یہ استدلال کیا گیا کہ حضور اکرم ﷺ نے ایک قیافہ شناس کے قول کو حجت کے طور پر قبول فرمایا، حالانکہ اس مسرت کی توجیہ یہ بھی کی جاسکتی ہے کہ اہل جاہلیت چونکہ قیافہ کو مانتے تھے اس لئے ایک قیافہ شناس کا قول خود ان کے خلاف ہوگیا تھا، اور یہ خوشی ایک

فطری بات تھی، گو ضروری نہیں کہ اس کو شرعی حجت کے طور پر مانا گیا ہو۔

اور غالبًا اسی احتمال کی بنا پر حنفیہ نے اس روایت کو شرعی حجت کے طور پر قبول نہیں کیا۔

ایک روایت میں ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ عہد جاہلیت کے ان بچوں کے بارے میں قیافہ شناسوں کو بلاتے تھے، جن کے کئی دعویدار عہد اسلامی میں سامنے آتے تھے، اور یہ ساری کارروائی صحابہ کے سامنے ہوتی تھی اور کسی صحابی سے اس کے خلاف نکیر منقول نہیں ہے (نیل الاوطار ۴ر ۷۷ ۱۲، موطا امام مالک ۲ر ۴۵)۔

حنفیہ قیافہ کو کہانت کی طرح مذموم وحرام نہیں مانتے اور نہ اس کو ذریعہ ثبوت کا درجہ دیتے ہیں، البتہ ان کا خیال ہے کہ شریعت میں نسب کا معیار صرف فراش ہے، اور قیافہ سے فراش کا ثبوت نہیں ہوتا، زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ فلاں شخص کے نطفہ سے یہ پیدا ہوا ہے، مگر نطفہ جائز طور پر استعمال ہوا ہے یا ناجائز طور پر اس کا ثبوت نہیں ملتا، نیز شوہر کی جانب سے نسب کے انکار کی صورت میں شریعت نے لعان کا حکم دیا ہے، ''قیافہ'' کا کچھ بھی اعتبار نہیں کیا ہے (المبسوط ۱۷ر ۷۰)۔

بہر حال قطع نظر اس سے کہ حنفیہ کا موقف زیادہ مضبوط ہے یا جمہور فقہاء کا، اس بحث سے فی الجملہ اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ فقہاء اسلام کی ایک معتد بہ تعداد ثبوت نسب کے بارے میں قیافہ کو مؤثر تسلیم کرتی ہے، البتہ ان حضرات نے اس کے لئے کچھ شرائط وحدود مقرر کئے ہیں:

۱- بصیرت و تجربہ: شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بغیر تجربہ وبصیرت کے قیافہ شناس کا قول معتبر نہیں ہے، پھر تجربہ وبصیرت کے لئے ان کے یہاں ایک معیار ہے، جس کی تفصیل کتب فقہ میں موجود ہے (حاشیۃ الجمل ۵ر ۴۳۵، المغنی ۵ر ۷۷۰)۔

۲- عدالت: فقہاء شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک عدالت بھی شرط ہے، اس لئے کہ اس پر حکم شرعی کی بنیاد ہے، فقہاء مالکیہ کے یہاں اس سلسلہ میں دونوں طرح کی روایات ہیں (المغنی ۵ر ۷۶۹، منتہی الارادات ۲ر ۳۸۹، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵ر ۴۳۵، تبصرۃ الحکام ۲ر ۱۰۸)۔

۳-تعدد: جمہور کے نزدیک زیادہ مضبوط قول یہ ہے کہ ثبوت نسب کے باب میں قیافہ شناس کے لئے عدد کی شرط نہیں ہے، جبکہ بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ عدد شرط ہے، دراصل اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ قیافہ شناس کے قول کو شہادت کے خانہ میں رکھا جائے یا روایت کے خانہ میں، جو لوگ اس کو شہادت کے خانہ میں رکھتے ہیں وہ عدد ضروری قرار دیتے ہیں، اور جو روایت کے خانہ میں رکھتے ہیں ان کے نزدیک عدد کی کوئی قید نہیں ہے (تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۰۸، المغنی ۵/ ۷۷۰، شرح منتہی الارادات ۲/ ۴۸۸)۔

۴-اسلام: شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک قیافہ شناس کا مسلمان ہونا شرط ہے۔

۵-ذکورۃ وحرمت: شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک راجح قول کے مطابق ذکورۃ وحرمت شرط ہے، جبکہ ایک مرجوح قول ان کے یہاں یہ بھی ملتا ہے کہ یہ دونوں چیزیں شرط نہیں ہیں (منتہی الارادات ۲/ ۴۸۹، المبدع ۵/ ۲۱۰، مغنی المحتاج ۴/ ۸۸)۔

۶-موقع تہمت سے پاک ہونا: شافعیہ نے اس کی بھی صراحت کی ہے کہ قیافہ شناس کا قول اسی مقام پر معتبر ہوگا جو موقعہ تہمت سے پاک ہو، مثلاً قیافہ کے ذریعہ جس کے نسب کی نفی کی جارہی ہے اس سے کسی قسم کی دشمنی نہ ہو، یا جس کے لئے نسب ثابت کیا جارہا ہو اس سے اصل یا فرع کا رشتہ نہ ہو (نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۵۷)۔

۷-کوئی مانع شرعی موجود نہ ہو، مثلاً اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے بچے کے نسب کا انکار کرے تو اس کی گنجائش نہیں ہوگی اور اس پر لعان واجب ہوگا (زاد المعاد ۵/ ۴۲۲)۔

۸-قیافہ کا اعتبار صرف بچے میں ہوگا، جس کے بارے میں دو شخصوں کے درمیان اختلاف ہو اور کوئی ایسی دلیل موجود نہ ہو جو رافع اختلاف ہو، مثلاً وطی بالشبہ کی بنا پر حمل ہو جائے اور اس سے پیدا ہونے والے بچے میں اختلاف ہو، اگر کسی مجہول النسب بچے کا صرف ایک مدعی ہو تو قیافہ کی ضرورت نہیں (المغنی ۵/ ۴۳۶)۔

۹-شافعیہ نے قضاء قاضی کی بھی قید لگائی ہے، قضاء قاضی یا اس کے دیئے ہوئے

اختیار کے بغیر قیافہ کے ذریعہ کہی ہوئی بات نافذ نہیں ہوگی (حاشیۃ الجمل ۵؍ ۴۳۶)۔

۱۰- مالکیہ نے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ زیر بحث بچہ زندہ ہو، مردہ بچے کے لئے قیافہ کا اعتبار نہیں (مواہب الجلیل ۵؍ ۲۴۸)۔

شافعیہ کے یہاں یہ شرط نہیں ہے، ان کے نزدیک مردہ بچے کے لئے بھی قیافہ کا اعتبار ہے، بشرطیکہ لاش میں تغیر نہ آیا ہو، یا وہ دفن نہ کردی گئی ہو (مغنی المحتاج ۴؍ ۴۸۹)۔

۱۱- جس شخص کی طرف بچہ کو منسوب کرنا ہو اس کا زندہ ہونا بھی اکثر مالکیہ کے نزدیک شرط ہے، مردہ شخص کی طرف کسی بچے کو قیافہ کی بنیاد پر منسوب کرنا درست نہیں (التاج والاکلیل للمواق بہامش مواہب الجلیل ۵؍ ۲۴۸)۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے (مغنی المحتاج ۴؍ ۴۸۹، منتہی الارادات ۲؍ ۴۸۷)۔

اختلاف کی صورت:

اگر قیافہ شناس ایک سے زائد ہوں اور ان کی رپورٹ میں اختلاف واقع ہو جائے، اس صورت میں اگر ان کے درمیان جمع وتطبیق ممکن ہو تو کوئی بات نہیں، ورنہ تعداد یا قوت شباہت یا اور کسی بنیاد پر جو زیادہ قابل ترجیح ہوگا اس کو ترجیح حاصل ہوگی، اگر ترجیح بھی ممکن نہ ہو تو مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک معاملہ خود اس بچے پر محمول کردیا جائے گا جس کے نسب کا مسئلہ زیر بحث ہے، اگر وہ بالغ ہو تو اسی وقت اور نابالغ ہو تو بعد بلوغ جس کی طرف اس کا رجحان ہوگا اس کی طرف منسوب کردیا جائے گا (بدایۃ المجتہد ۲؍ ۳۴۸، مغنی المحتاج ۵؍ ۴۷۷)۔

قرعہ:

بعض فقہاء کے نزدیک قرعہ سے بھی ثبوت نسب ہوتا ہے، حضرت امام شافعیؒ کا ایک

قول، امام احمدؒ کی ایک روایت، بعض مالکیہ، ظاہریہ، اور اسحاق بن راہویہؒ کی رائے یہی ہے، مگر یہ اس صورت میں ہے جبکہ ثبوت نسب کے لئے پیش کئے جانے والے دو بینہ کے درمیان تعارض واقع ہو جائے تو قرعہ کے ذریعہ کسی ایک کو ترجیح دی جا سکتی ہے (شرح الجلال المحلی علی المنہاج ۳/ ۳۰، الأم ۶/ ۲۴۶، المہذب ۱/ ۴۴۳، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۲۴۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۰)۔

زیر بحث مسئلہ میں صحیح نتیجہ تک پہنچنے کے لئے فقہاء کی صراحت بھی پیش نظر رکھنا ضروری ہے، کہ حدود کے نفاذ کے لئے قرائن اور شباہت کافی نہیں ہیں، خواہ وہ کتنے ہی مضبوط کیوں نہ ہوں، بلکہ اس کے لئے اقرار اور شہادت ضروری ہے، اس کی تائید حضرت ابن عباسؓ کی ایک روایت سے ہوتی ہے جو بخاری اور مسلم میں آئی ہے۔

حضرت عویمرؓ کے لعان کے قصہ میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے دعا فرمائی: "اللھم بین "(اے اللہ حقیقت حال واضح فرما دے) اس کے بعد عورت کو ولادت ہوئی تو بچہ بالکل اس شخص کا ہم شکل تھا جس کی نسبت سے عورت پر الزام لگایا گیا تھا، پھر حضور ﷺ نے دونوں کے درمیان کارروائی فرمائی۔ حضرت ابن عباسؓ اپنی مجلس میں یہ روایت بیان کر رہے تھے، دوران گفتگو ایک شخص نے کہا: حضرت! اسی عورت کے تعلق سے رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اگر میں کسی کو بغیر بینہ رجم کرتا تو اس عورت کو ضرور کرتا، حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: نہیں، وہ عورت دوسری تھی جو اسلام میں بدزبانی کرتی تھی (صحیح البخاری مع الفتح ۹/ ۴۵۴ تا ۴۵۶، حدیث نمبر ۵۳)۔

ثبوت نسب میں ڈی این اے ٹسٹ کی شرعی حیثیت:

مذکورہ تفصیلات سے ثابت ہوتا ہے کہ شریعت اسلامیہ نسب کے معاملہ میں کس قدر محتاط اور حساس ہے، اور ہر ممکن کوشش کرتی ہے کہ نسب کسی طرح ضائع نہ ہو اور سوسائٹی میں کوئی ایسا بچہ نہ رہے جس کا نسب قانونی طور پر ثابت نہ ہو، اس لئے اس نے ظاہر فراش، شہادت، اقرار اور بعض فقہاء کے نزدیک قیافہ اور قرعہ کو بھی ثبوت نسب کے وسائل کے طور پر قبول کیا ہے، اور

ثبوت ولادت کے لئے محض ایک عورت کی شہادت، ممکنہ دعوی اور ظاہر فراش کو کافی قرار دیا ہے، گویا شریعت کا مزاج یہ ہے کہ ثبوت نسب کے بارے میں ایسے کسی ثبوت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہئے جس میں کچھ بھی واقعیت ہو، اس پس منظر میں ڈی این اے ٹسٹ کو دیکھا جائے تو یہ کافی حد تک قابل قبول ثبوت ہے، اس سے ایسے مواقع پر استفادہ کی گنجائش ہونی چاہئے جہاں ثبوت نسب میں کسی قسم کا شک وشبہ پایا جائے۔

یقینی مواقع پر اس کے استعمال کی گنجائش نہ ہوگی، مثلاً فراش کے بالمقابل کسی قسم کے ٹسٹ کا اعتبار نہ ہوگا، اگر کوئی اس ٹسٹ کے بنا پر نسب کا انکار کرے تو اس پر ازروئے قانون شرع لعان واجب ہوگا۔

اسی طرح بینہ (اقرار، شہادت) کے مقابلہ میں بھی اس کی کوئی اہمیت نہیں ہوگی، اور اس ٹسٹ کی بنا پر اس اقرار یا شہادت سے ثابت ہونے والے نسب کو باطل یا مشکوک نہیں کہا جا سکے گا۔

البتہ جن مواقع پر ظاہر فراش، یا بینہ موجود نہ ہو، اور کسی بچہ کے سلسلہ میں کئی شخص دعویدار ہوں اور بچہ مجہول النسب ہو یا لاوارث طور پر ملا ہو یا اسپتال میں خلط ملط ہو گیا ہو، یا وطی بالشبہ یا نکاح فاسد کے بعد حمل ہو، اور شبہ ہو کہ یہ شوہر کا لڑکا ہے یا وطی کرنے والے شخص کا، یا شک ہو گیا کہ نکاح کے بعد مدت حمل (۶ ماہ) سے کم میں تو بچہ پیدا نہیں ہوا؟ یا جنگی حالت میں بچے خلط ملط ہو جائیں وغیرہ، تو ان مواقع پر ڈی این اے ٹسٹ کو بنیاد بنانا درست ہوگا، اس لئے کہ سائنسدانوں کے دعوی اور تجربہ کے مطابق ڈی این اے ٹسٹ ''قیافہ'' سے بدرجہا بہتر ذریعہ شناخت ہے، اور اس میں غلطی کے امکانات بہت کم ہیں، اور یہ ساری کارروائی یقینی طور پر ہوتی ہے، اور کمپیوٹر میں ریکارڈ ہوتی رہتی ہے، اس لئے اس میں دھاندلی یا غلطی کا امکان نہیں کے برابر ہے۔

البتہ اس میں ان شرائط کا لحاظ ہونا چاہئے جس کا تذکرہ فقہاء نے ''قیافہ'' کے تحت کیا

ہے، یعنی بصیرت و تجربہ اور تعداد، عدالت وغیرہ، البتہ غیر مسلم ممالک میں عدالت اور اسلام کی شرطوں کا لحاظ کرنا بہت مشکل ہے، اس لئے میرے خیال میں غیر مسلم ملکوں میں ان دونوں شرطوں کو نظر انداز کر دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہوگا، اور اس کی کئی وجوہات ہیں:

۱- ایک تو اس بنا پر کہ غیر مسلم ملکوں میں ان شرطوں کی رعایت بہت مشکل ہے۔

۲- دوسرے عدالت اور اسلام کی شرط متفق علیہ نہیں ہے، جمہور فقہاء ان کا اعتبار کرتے ہیں، لیکن بعض فقہاء اس کا اعتبار نہیں کرتے، اس لئے بحالت مجبوری بعض فقہاء کا قول اختیار کرنا زیادہ آسان ہے (الموسوعۃ الفقہیہ ۲۳/ ۹۸، تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۰۸)۔

۳- اس ٹسٹ کا تعلق کسی مخصوص شخص کی رؤیت، مشاہدہ یا تجزیہ سے نہیں ہے کہ اس کے لئے یہ شرطیں مطلوب ہوں، یہ تمام تر کارروائی مشین سے ہوتی ہے، اس لئے کسی بھی معتبر اور باخبر شخص کی رپورٹ پر اعتماد کرنا درست ہوگا۔

بلکہ خیال یہ بھی ہوتا ہے کہ بعض فقہاء نے جو تعدد کی قید لگائی ہے اس کی بھی ضرورت نہیں، اس لئے کہ جمہور کے نزدیک تعدد شرط نہیں ہے (تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۰۸)، نیز مشینی ٹسٹ میں بالعموم ایسی غلطی کا امکان نہیں ہوتا کہ دوبارہ مشینی ٹسٹ کرانے کی نوبت آئے، جب تک کہ مشین خراب نہ ہو اس کی رپورٹ عموماً درست ہی ہوتی ہے، محققین کے قول کے مطابق ڈی این اے ٹسٹ کی رپورٹ ننانوے فی صد سے بھی زیادہ درست ہوتی ہے (التحقیق الجنائی العلمی والعملی: محمد شعیر، ص ۲۱، البصمۃ الوراثیۃ ومجالات الاستفادۃ عنہا: وہبہ زحیلی، ص ۲۰)۔

کویت میں جنیٹک سائنس اور ڈی این اے کے موضوع پر ایک کانفرنس (بتاریخ ۲۳- ۲۵ جمادی الآخرۃ ۱۴۱۹ھ مطابق ۱۳- ۱۵ اکتوبر ۱۹۹۸ء) منعقد ہوئی تھی، اس کانفرنس نے اپنی قراردادوں میں اس کی سفارش کی ہے کہ ڈی این اے اور جنیٹک تحقیقات سے ثبوت نسب کے معاملہ میں استفادہ کرنے میں شرعی طور پر کچھ حرج نہیں ہے، اس لئے کہ آج یہ قطعی

قرائن کا درجہ حاصل کر چکے ہیں، اور قرائن قطعیہ کا اعتبار فقہاء متقدمین کے یہاں معروف ہے (مجلۃ الفقہ الإسلامی، السنۃ الرابعۃ عشرۃ، العدد السادس عشر ص ۵۴)۔

البتہ یہاں فقہاء حنفیہ کے اس نکتہ کو نظر انداز کرنا درست نہ ہوگا کہ قیافہ یا ڈی این اے تحقیقات سے زیادہ سے زیادہ نطفہ کا ثبوت ملتا ہے، فراش کا نہیں، جبکہ ثبوت نسب کے لئے فراش ضروری ہے، اس لئے ایسے تمام مواقع جہاں فراش موجود ہو، البتہ اس کے اندر خلط یا اشتباہ پیدا ہوگیا ہو کہ کس فراش سے کونسا بچہ پیدا ہوا ہے؟ یا فراش اپنے معیار و میعاد پر پوری طرح اتر رہا ہے یا نہیں؟ وہاں ڈی این اے ٹسٹ سے استفادہ جائز ہوگا۔

۲-ثبوت جرم کے لئے ڈی این اے ٹسٹ کی شرعی حیثیت:

آج کل مجرمین کی تحقیق و شناخت کے لئے بھی ڈی این اے ٹسٹ کا استعمال ہو رہا ہے، مثلاً جائے واردات پر مجرم کی کوئی چیز مل جائے، جیسے بال یا خون یا منی وغیرہ تو اس کے تجزیہ و تحقیق سے مجرم کی شناخت کی جاتی ہے، اس مسئلہ کو سمجھنے کے لئے ہمیں بنیادی طور پر دو تین باتوں کو پیش نظر رکھنا ہوگا:

۱-اسلام کے نزدیک جرائم کے ثبوت کے لئے بینہ ضروری ہے، جرم کی شدت کے اعتبار سے بینہ کے درجات میں تفاوت ہوتا ہے، مثلاً زنا کے ثبوت کے لئے چار عادل گواہ ضروری ہیں، قتل اور دیگر معاملات کے لئے دو عادل گواہ کافی ہیں، کبھی ایک مرد دو عورتوں کی گواہی کافی ہوتی ہے، کبھی نکول اور یمین بینہ بن جاتا ہے، کبھی اقرار دلیل جرم بنتا ہے، کبھی پچاس قسم بینہ بنتے ہیں، جیسے قسامۃ کے مسئلے میں، اور بعض حالات میں قرائن کے ذریعہ بھی حاکم حقیقت حال تک پہنچتا ہے، وغیرہ۔

دراصل بینہ ایسے ثبوت کا نام ہے جس سے پوری طرح حق یا جرم واضح ہو جائے اور

دعوی کی صورت میں صحت دعوی ظاہر ہو جائے، اور حدیث پاک کے اس اصول کو اسی پس منظر میں دیکھنا چاہئے:

البينة على المدعى، واليمين على من أنكر، الحديث (ترمذی ۳/ ۶۲۹)۔

(مدعی پر بینہ ہے اور منکر پر یمین ہے)۔

علامہ ابن قیمؒ نے ایسے دلائل، قرائن اور ثبوتوں پر مستقل ایک کتاب ''الطرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیۃ'' کے نام سے لکھی ہے، جو شریعت میں معتبر اور قابل قبول ہے، ابن قیم کی بحث قرائن وشواہد کے موضوع پر کافی بصیرت افروز اور چشم کشا ہے، ان کی بحث سے ایک مختصر اقتباس یہاں پیش کیا جاتا ہے:

انہوں نے بعض دوستوں کے حوالہ سے ایک بہت ہی اہم سوال اٹھایا ہے کہ اگر حاکم کے پاس بعض ایسے مقدمات آئیں جن میں ظاہری بینہ یا اقرار موجود نہ ہو، لیکن وہ فراست اور قرائن کے ذریعہ حقیقت واقعہ تک پہنچ جائے، تو کیا کرنا چاہئے؟

ابن قیمؒ کا خیال ہے کہ ایسے معاملات میں صرف ظاہری بینات واقرار پر اصرار کرنا بہت سے حقوق وواجبات کے ضیاع کا موجب ہوگا اور اس سے ظلم وفساد کا دروازہ کھل سکتا ہے۔

ابن قیمؒ نے قرآن وحدیث کی متعدد نصوص کے حوالے دیئے ہیں، جن میں شواہد وقرائن پر فیصلہ کی بنیاد رکھی گئی ہے۔

مثلاً آیت کریمہ ہے: ''[ا]ن كان قميصه قد من قبل فصدقت وهو من الكاذبين'' (سورۂ یوسف: ۲۶) (اگر ان کی قمیص آگے سے پھٹی ہے تو عورت سچی ہے اور وہ جھوٹے ہیں)۔

حضرت داؤد علیہ السلام کے پاس ایک بچہ کا مقدمہ پیش ہوا، جس پر دو عورتوں کا دعوی تھا، کہ یہ میرا بیٹا ہے، جس میں ایک عورت بڑی تھی اور ایک چھوٹی، حضرت داؤدؑ نے بڑی کے حق

میں فیصلہ کر دیا، حضرت سلیمان علیہ السلام نے کہا: چھری لاؤ، چیر کر تم دونوں کے درمیان تقسیم کر دوں، بڑی عورت پر اس کا کوئی خاص اثر نہ ہوا، مگر چھوٹی کہنے لگی، ایسا نہ کریں، اللہ آپ پر رحم فرمائے، بچے کو بڑی ہی کے پاس رہنے دیں، میں اپنے حق سے دستبردار ہوتی ہوں (اس قرینہ سے حضرت سلیمان علیہ السلام نے اندازہ کرلیا کہ بچہ دراصل چھوٹی کا ہے، چنانچہ پھر فیصلہ چھوٹی کے لئے کیا گیا)۔

-قسامۃ کے مسئلہ میں بھی محض ''لوث'' ہی کی بنا پر پچاس آدمیوں سے قسم لی جاتی ہے، ''لوث'' اسی قرینہ اور شبہ کا نام ہے جس کی بنا پر کچھ لوگ شبہ کے دائرے میں آتے ہیں۔

-حضرت عمرؓ اپنے دور میں بے شوہر اور بے آقا والی عورت کو رجم فرماتے تھے جس کو حمل ظاہر ہوتا، حمل تو محض ظاہری قرینہ ہی ہے، اس پر بینہ کا اطلاق تو ہو نہیں سکتا۔

-حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کسی شرابی کی منہ کی بدبو یا شراب کی قے کے بنا پر بھی حد جاری فرماتے تھے۔

-اسی طرح ائمہ و خلفا کسی ایسے متہم شخص کو چوری کے الزام میں ماخوذ کرتے تھے جس کے گھر میں چوری کا سامان ملتا تھا، اس پر چوری کی سزا نافذ کرتے تھے، خلفاء اور امراء کا یہ معمول ہمیشہ سے رہا ہے۔

-یمین سے نکول کے بنا پر جو فیصلہ ہوتا ہے وہ بھی ظاہر ہے کہ ایک قرینہ ہی ہے، اس بات کا کہ یہ شخص اپنے دعوی میں جھوٹا ہے۔

-غزوہ بدر میں عفراء کے دونوں بیٹوں نے ابوجہل کے قتل کا دعوی پیش کیا تو حضور اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا: کیا تم لوگوں نے اپنی تلوار پونچھ دی ہیں؟ ان دونوں نے کہا: نہیں، آپ ﷺ نے دونوں کی تلواریں ملاحظہ فرمائیں، اور فرمایا: تم دونوں برابر کے شریک ہو (بخاری مع الفتح ۶/ ۲۴۶، ۲۴۷، مسلم ۲/ ۳۷۳)۔

-ابن ماجہ وغیرہ میں حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت آئی ہے، فرماتے ہیں کہ میں نے خیبر کے سفر کا ارادہ کیا، اور خدمت نبوی ﷺ میں حاضر ہوا، میں نے اپنا ارادہ عرض کیا،

آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: جب تم میرے وکیل کے پاس پہنچو تو اس سے پندرہ وسق وصول کرو، جب وہ تم سے کوئی نشانی طلب کرے تو اپنا ہاتھ اس کی ہنسلی کی ہڈی پر رکھ دینا، تو اس علامت سے وہ پہچان کر مال حوالہ کردے گا۔

اسی طرح کی مثالوں سے ابن قیمؒ نے ثابت کیا ہے کہ بعض مواقع پر قرائن وشواہد اور فراست وبصیرت کا اعتبار کرنا ضروری ہوجاتا ہے، ورنہ بہت سے حقوق کے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہے۔

ابن قیمؒ نے آخر میں اس قاعدہ کلیہ کی طرف توجہ دلائی ہے کہ رسولوں اور پیغمبروں کی بعثت اور ادیان وشرائع کے نزول کا مقصد قیام عدل ہے، جب عدل کے نشانات ظاہر ہوجائیں خواہ وہ کسی بھی طور پر ہوں، امت پر نفاذ عدل کی ذمہ داری آجاتی ہے، اس لئے کوئی محدود اور مخصوص معیار نہیں ہے، جرائم کے تنوع کے لحاظ سے ان کی تحقیقات میں بھی تنوع ہوسکتا ہے (الطرق الحکمیہ ۲/۱۷-۱)۔

۳- حدود کے بارے میں شریعت کا اصول یہ ہے کہ حدود شبہات کی بنا پر ساقط ہوجاتے ہیں (رواہ ابن عدی فی الکامل عن ابن عباس، الجامع الصغیر للسیوطی ۱/۱۴)۔

اسی طرح ایک حدیث ہے:

"ادرؤا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن وجدتم للمسلم مخرجا فخلوا سبيله، فإن الإمام يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة"، رواه ابن أبي شيبة والترمذي والحاكم والبيهقي عن عائشة وهو صحيح (الجامع الصغیر للسیوطی ۱/۱۴)۔

(مسلمانوں سے حدود کو حتی الامکان دفع کرو، اگر مسلمان کے لئے کوئی گنجائش نکلتی ہو تو ضرور نکالو، اس لئے کہ امام کا غلطی سے معاف کردینا بہتر ہے اس بات سے کہ غلطی سے سزا دے)۔

مذکورہ تفصیلات کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے کہ ڈی این اے ٹسٹ موجودہ زمانہ کا معتبر ذریعہ تحقیق ہے،اور فقہی لحاظ سے اگر اس کو''بینہ''(اقرار وشہادت) کے درجہ میں نہیں رکھا جا سکتا ہے تو کم از کم قرائن قطعیہ اور شواہد میں ضرور شامل کیا جا سکتا ہے، بلکہ دیکھا جائے تو اس کا درجہ قرائن وشواہد سے بدرجہا بلند ہے،اس لئے کہ قرائن کی بنیاد ظن وتخمین پر ہے،جبکہ ڈی این اے کی بنیاد علم وتحقیق پر ہے،غلطی کے امکانات یہاں ایک فیصد سے بھی کم ہیں،جبکہ ظن وتخمین میں غلطی کے امکانات زیادہ ہیں۔

اس تناظر میں ڈی این اے ٹسٹ کو جرائم کی تحقیق وتفتیش کے دوران ایک خاص اہمیت ملنی چاہئے ،اور ایسے تمام مقدمات جن میں حدود وقصاص کی نوبت نہ آئے اس کو بنیاد بنایا جا سکتا ہے،اور دیگر کئی دلائل اور ثبوتوں کے ساتھ اس کا بھی لحاظ کیا جا سکتا ہے۔

البتہ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ صرف ڈی این اے ٹسٹ کی بنیاد پر کسی کے خلاف یقینی طور پر فرد جرم عائد نہیں کی جا سکتی، کیونکہ ڈی این اے ٹسٹ صرف اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ متہم شخص مقام واردات پر موجود تھا،شریک جرم ہونے پر کوئی ثبوت فراہم نہیں کرتا،اور ظاہر ہے کہ کسی شخص کی مقام واردات پر موجودگی اس کے مجرم ہونے کے لئے کافی نہیں ہے۔شیخ وہبہ زحیلی نے اپنے مضمون میں اس پہلو کی طرف توجہ دلائی ہے (دیکھئے:البصمۃ الوراثیۃ ومجالات الاستفادۃ عنہا)۔

میرے خیال میں ایسے معاملات میں بہتر یہ ہے کہ قاضی رپورٹ کی روشنی میں متہم شخص سے اقرار کرانے کی کوشش کرے،اور رپورٹ کے بعد انسان احساس شکست کی بنا پر تھوڑا دباؤ ڈالنے یا حکمت عملی اختیار کرنے پر بآسانی اقرار کر سکتا ہے،اور پھر سزا کی تمام تر کارروائی اس اقرار کی بنیاد پر کرے،یہ طریقہ کار زیادہ محفوظ محتاط اور شرعی اصولوں سے زیادہ ہم آہنگ ہوگا۔

قاتل کی شناخت:

اس اصول پر قاتل کی شناخت۔ کی جا سکتی ہے،مگر جب تک اقرار یا شہادت میسر نہ

آ جائے حدود و قصاص کا نفاذ نہیں کیا جائے گا، البتہ تعزیرات یا دیت کے تحت قاضی کوئی فیصلہ کرسکتا ہے۔

زانی کی شناخت:

الف: جہاں تک زانی کی شناخت کا تعلق ہے، تو عورت کے جسم سے مادہ منویہ لے کر جوڈی این اے ٹسٹ کیا جاتا ہے اس سے مجرم کی شناخت ننانوے فیصد ہوجاتی ہے، اور یہ ٹسٹ مقام واردات پر صرف مجرم کی موجودگی ظاہر نہیں کرتا بلکہ جرم میں شرکت کو بھی ظاہر کرتا ہے۔

اور صرف اس ٹسٹ کی بنیاد پر بھی مجرم کی شناخت ہوجاتی ہے، مگر مشکل یہ ہے کہ زنا کا معاملہ تعزیرات اسلامی میں سب سے زیادہ اہم ہے، اور اس کے لئے ثبوتوں کا معیار سب سے زیادہ سخت رکھا گیا ہے، اس لئے اس رپورٹ کے بعد بھی اقرار یا شہادت کی ضرورت ہے، اس کے بغیر حد زنا جاری نہیں کی جاسکتی، البتہ حد زنا سے فروتر کچھ دوسری تعزیرات کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔

ب- اسی طرح اجتماعی آبروریزی میں بھی تنہا اس ٹسٹ پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا، اس لئے کہ محققین سائنس کے بقول اجتماعی آبروریزی کے کیس میں ڈی این اے ٹسٹ بذات خود کمزور مانا جاتا ہے، کیونکہ اس ٹسٹ میں ملے جلے سگنل کسی تیسرے شخص کی غلط نشاندہی بھی کرسکتے ہیں۔

اسی طرح جس جرم میں کئی اشخاص ملوث ہوں، اور الزام کی بنا پر بعض ملزمین کا ڈی این اے ٹسٹ کرایا گیا، لیکن دیگر بعض ملزمین ٹسٹ کرانے کو تیار نہ ہوں، تو قاضی انہیں ڈی این اے ٹسٹ پر مجبور کرسکتا ہے، اس لئے کہ قانونی مراحل کی تکمیل کے لئے یہ ٹسٹ ضروری ہے۔

البتہ اس کے لئے ان شرائط و قیود کی رعایت ضروری ہوگی جن کا ذکر اس سے قبل ثبوت نسب کے ذیل میں کیا گیا ہے، تاکہ رپورٹ زیادہ سے زیادہ قابل اطمینان ہوسکے۔

البحر الرائق ۸/ ۲۳۴، عالمگیری ۶/ ۳۵، بزازیہ ۶/ ۳۶۵، فتاوی خانیہ ۳/ ۴۱۰)۔

۳- اگلی نسل میں پیدائشی نقائص کے امکان کی وجہ سے جنیٹک ٹسٹ کرانے اور سلسلہ تولید کو روک دینے کے سلسلے میں بعض فقہاء نے یہ بحث اٹھائی ہے کہ سلسلہ تولید کو روکنے کا حق کس کو ہے؟ شوہر کو یا عورت کو یا حکومت کے محکمہ صحت کو؟، دراصل فقہی کتابوں میں یہ بحث عزل کی بحث کی ذیل میں آئی ہے، اور اس سلسلے میں فقہاء کے درمیان تھوڑا اختلاف پایا جاتا ہے:

حنفیہ کے نزدیک یہ والدین کا حق ہے، شافعیہ، حنابلہ اور جمہور علماء اس کو جماعت اور والدین کا مشترک حق مانتے ہیں، مگر والدین کا حق زیادہ قوی ہے، اصحاب الحدیث کے ایک طبقہ کی رائے میں جماعت کا حق والدین کے حق سے مقدم ہے۔

وزارت اوقاف کویت کے ''لجنۃ الفتوی'' نے یہ فتوی صادر کیا ہے کہ اگر گورنمنٹ کسی شخص کے بارے میں جنیٹک رپورٹ کی بنا پر سلسلہ تولید پر پابندی عائد کرے تو فقہی قواعد، رعایت المصالح، اور درء المفاسد کی روشنی میں متعلقہ شخص پر اس کی تعمیل لازم ہوگی (مجموعۃ الفتاوی الشرعیۃ ۲/ ۳۰۶، ۳۰۸ کویت)۔

میرے خیال میں اگر کسی جگہ گورنمنٹ کی طرف سے یہ پابندی نہ بھی عائد ہو تو بھی ضبط تولید کے سلسلے میں فقہاء نے جو بحث کی ہے، اس کی روشنی میں اس شخص کو سلسلہ تولید سے رک جانا ضروری ہے، اس لئے کہ اسی میں اس کی نسل اور پوری جماعت کی فلاح مضمر ہے، فقہاء نے عزل کرنے کی اس وقت اجازت دی ہے جبکہ فساد زمان کی بنا پر بری نسل پیدا ہونے کا اندیشہ ہو، خواہ بیوی اس کے لئے راضی ہو یا نہ ہو (ردالمحتار ۲/ ۴۱۲، عالمگیری ۵/ ۳۵۶، خانیہ ۳/ ۴۱۰)۔

۴- چار ماہ سے قبل جنین کی خلقی کمزوریوں کو جاننے کے لئے جنیٹک ٹسٹ کرانے کی گنجائش ہے، تاکہ جنین کے مستقبل کے بارے میں کوئی فیصلہ کیا جاسکے، مگر چار ماہ کے بعد اس ٹسٹ کی حاجت نہیں رہ جاتی، الا یہ کہ ماں کی زندگی کو اس سے نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو یا رحم مادر میں رہتے

مالکیہ کے نزدیک استقرار حمل کے بعد اسقاط حمل کی قطعی گنجائش نہیں ہے، شافعیہ اور حنابلہ نے عذر کی بنا پر چالیس یوم سے قبل اسقاط کی اجازت دی ہے، البتہ علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ یہ مدت بذات خود مقصود نہیں ہے، بلکہ مقصد نفخ روح اور تصویر اعضاء ہے، اور یہ مدت سے قبل پورا ہو جائے تو بھی حکم میں کوئی فرق نہ آئے گا (ردالمحتار ۲/ ۴۲)۔

چار ماہ کے بعد تمام فقہاء کے نزدیک اسقاط حمل حرام ہے، الا یہ کہ ایسی شدید ضرورت پیش آ جائے جس میں ماں کی زندگی کو خطرہ لاحق ہو جائے (حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۳۸، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۶۰، ۳۶۴، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۰، ۴۴۳، فتح القدیر ۴/ ۱۵۳، المغنی لابن قدامہ کتاب الدیات ۸/ ۴۳۰)۔

رابطہ عالم اسلامی کے مجمع الفقہی الاسلامی نے اپنے بارہویں سمینار (منعقدہ ۱۵- ۲۲، ۱۴۱۰ھ، مطابق ۱۰ تا ۱۷ ارفروری ۱۹۹۰ بمقام مکہ مکرمہ) میں یہ تجویز منظور کی ہے کہ ایک سوبیس دن سے قبل اگر جنیٹک تحقیق سے ثابت ہو جائے جو ماہر اور قابل اعتماد ڈاکٹروں کی جانب سے کی گئی ہو، کہ بچہ ناقابل علاج بیماریوں کا حامل ہے یا ناقص الخلقت ہے، اور اگر حمل کو چھوڑ دیا جائے، اور اپنے وقت پر بچہ پیدا ہو تو بچہ کی پوری زندگی سخت مصائب و آلام میں گھری رہے گی، تو اس صورت میں اسقاط حمل کی گنجائش ہے (فتوی المجمع الفقہی لرابطۃ العالم الاسلامی الملحق کتاب الجنین المشوہ، الاسباب والعلامات والاحکام، دار القلم ودار المنار جدۃ تللد کتور محمد علی البار ۱۹۹۰ء)۔

فقہاء احناف نے جن اعذار کے بنا پر اسقاط حمل کی اجازت دی ہے، ان میں ایک اہم عذر ولد سوء کا اندیشہ بھی ہے۔

البتہ بچہ میں جان پڑنے کے بعد (جس کی زیادہ سے زیادہ مدت فقہاء حنفیہ کے نزدیک ایک سوبیس دن ہے) اسقاط حمل کی بالکل گنجائش نہیں ہے، اگر چہ کہ معلوم ہو کہ بچہ ناقص الاعضاء، یا شدید قسم کی جسمانی بیماریوں کا حامل ہے، اور اس کی زندگی کو شدید خطرات لاحق ہیں، اس لئے کہ متوقع خطرات کی بنا پر زندہ جان کو ہلاک کرنا درست نہیں (ردالمحتار ۵/ ۳۰۵، ۲/ ۴۲،

پھر جنیٹک تحقیقات سے اگر ثابت ہوجائے کہ یہ رشتہ نکاح طبی طور پر مناسب نہیں ہے، اور اس کے نقصانات زوجین یا ان کی اولاد کو پہنچیں گے تو ایسی صورت میں اس رشتہ نکاح سے گریز کرنا ضروری ہے، بشرطیکہ رپورٹ قابل اعتماد ذرائع سے آئی ہو، اور اس میں ان شرائط و قیود کو ملحوظ رکھا گیا ہو جس کا ذکر گذشتہ صفحات میں کیا جاچکا ہے، قرآن وحدیث میں مواقع خطر و ضرر سے بچنے کا حکم دیا گیا ہے، ارشاد باری تعالی ہے:

"ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة" (سورۂ بقرہ: ۱۹۵)۔

(اور اپنے ہاتھ ہلاکت میں مت ڈالو)۔

اسی طرح آپ ﷺ نے جذام کے بارے میں ارشاد فرمایا:

"إذا وقع الجذام بأرض فلا تخرجوا منها وإن سمعتم به في أرض فلا تدخلوها" (ڈاکٹر زحیلی کا مقالہ: ص ۷۸۰)۔

(اگر کسی مقام پر جذام پھیل جائے تو وہاں سے نہ نکلو، اور اگر کسی مقام کے بارے میں جذام کی خبر سنو تو وہاں مت داخل ہو)۔

اس تفصیل کی روشنی میں اس ضمن میں ہونے والے سوالات کے جوابات معلوم ہوسکتے ہیں:

(الف) مثلاً نکاح سے قبل جنیٹک ٹسٹ اس مقصد سے کرانا کہ دوسرا فریق کسی موروثی بیماری میں مبتلا ہے، یا قوت تولید سے محروم ہے، درست ہے، اور اس رپورٹ پر عمل کرنا واجب ہے، بشرطیکہ رپورٹ کے حصول میں تمام مطلوبہ شرائط وقیود کی رعایت ملحوظ رکھی گئی ہو۔

ب- البتہ اگر یہ تحقیقات نکاح کے بعد حالت حمل میں کرائی جائیں اور ثابت ہوجائے کہ رحم مادر میں پرورش پانے والا بچہ ناقص العقل اور ناقص الاعضاء ہوگا (واضح ہے کہ جنیٹک ٹسٹ میں یہ تحقیق تین ماہ سے بھی پہلے ہوسکتی ہے) تو ایسی صورت میں اسقاط حمل کے تعلق سے فقہاء کے یہاں اختلاف ہے۔

"اغتربوا لا تضووا"(الفائق فی غریب الحدیث للعلامہ جار اللہ الزمخشری مادہ ضوی ۲/ ۳۵۰، النہایۃ فی غریب الحدیث والشہر مادہ ضوی ۲/ ۱۰۶)۔

(اجنبیوں میں نکاح کرو! اپنی اولاد کو کمزور نہ بناؤ)۔

یہی مشورہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے بھی بنی سائب کو دیا تھا جب ان کی نسلوں کو کمزور دیکھا، جنیٹک سائنس نے آج اس روایت کو برحق ثابت کیا ہے، اور حضور ﷺ نے ازراہ ارشاد جو ہدایت فرمائی ہے اس کی واقعیت سامنے آ گئی ہے، ان روایات سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ نکاح سے قبل تحقیق حال کر لینے میں شرعا کوئی حرج نہیں ہے، اگر اس میں زوجین کو تھوڑی سی مضرت محسوس ہوتی ہو تو اس کو پوری نسل کے اجتماعی تحفظ کے لئے گوارا کرنا چاہئے، الا یہ کہ اس کے اخراجات نا قابل برداشت ہوں۔

متعدد فقہی ضابطوں سے اس کی تائید ہوتی ہے:

۱-يتحمل الضرر الخاص لأجل دفع ضرر العام (الأشباہ ۱/ ۲۸۰)۔

(ضرر عام کو دور کرنے کے لئے ضرر خاص کو گوارا کیا جائے گا)۔

"لو كان أحدهما أعظم ضررا من الآخر فا◻ ن الأشد يزال بالأخف" (الأشباہ ۱/ ۲۸۳)۔

(اگر دو چیزوں میں سے ایک ضرر دوسرے سے بڑا ہو تو چھوٹا ضرر گوارا کر کے بھاری ضرر کو دور کیا جائے گا)۔

۳-"◻ ذا تعارض مفسدتان روعی اعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما" (الاشباہ ۱/ ۲۸۶)۔

(جب دو مفسدے ایک دوسرے سے ٹکرا جائیں تو ہلکے مفسدے کو قبول کر کے بڑے کے ضرر سے محفوظ رہنے کی کوشش کی جائے گی)۔

قبل ممکنہ تحقیق وتفتیش سے نہیں روکتی، بلکہ حتی الامکان اس کی حوصلہ افزائی کرتی ہے۔

ایک موقع پر ایک صحابی نے کسی انصاری لڑکی سے اپنی شادی کے بارے میں حضور اکرم ﷺ سے مشورہ چاہا، تو حضور اکرم ﷺ نے ان سے انصاری لڑکیوں کی ایک خاص چیز کی طرف توجہ دلاتے ہوئے ارشاد فرمایا: "فانظر الیها فان فی أعین الأنصار شیئاً" (مشکوۃ شریف کتاب النکاح ر ۲۶۸)۔

(انصاری عورتوں کی آنکھ میں ایک خاص بات ہوتی ہے (جو ضروری نہیں کہ ہر ایک کو پسند آئے) اس لئے ایک نظر لڑکی کو دیکھ لو)۔

ایک روایت جو اپنے الفاظ کے لحاظ سے ضعیف ہے مگر اس کے معنی صحیح ہیں، اس میں نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"تخیروا لنطفکم" (بحوالہ الوراثۃ والہندسۃ الوراثیۃ والجینوم البشری، والعلاج الجینی، الدکتور علامہ زحیلی ر ۱۸۷)۔

(اپنے نطفہ کے لئے انتخاب کرو)۔

اسی طرح رسول اکرم ﷺ کے اس فرمان عالی کو بھی اس پس منظر میں دیکھا جانا چاہئے، جس میں رسول اکرم ﷺ نے ایسے مواقع سے بچنے کے لئے ہدایت فرمائی ہے جن میں اولاد کمزور پیدا ہو، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"لا تنکحوا القرابۃ القریبۃ فان الولد یخلق ضاویاً" (النہایۃ فی غریب الحدیث والأثر للإمام مجد الدین بن الأثیر مادۃ ۳ ر ۱۰۶، ہامش الأخیار ۲ ر ۴۲، المغنی عن حمل الأسفار لزین الدین ابی الفضل عبد الرحیم بن الحسین العراقی بہامش الأخیار ۲ ر ۴۲)۔

(قریب ترین رشتہ داروں میں نکاح نہ کرو، اس لئے کہ اس سے اولاد کمزور پیدا ہوتی ہے)۔

ایک دوسری روایت کے الفاظ ہیں:

نکاح سے قبل زوجین کا جنیٹک ٹسٹ:

آج بہت سے ترقی پذیر اور ترقی یافتہ ملکوں میں نکاح سے قبل زوجین کے جنیٹک ٹسٹ کا رواج ہو رہا ہے، اور اس کا مقصد خوشگوار ازدواجی زندگی کے لئے پیش بندی کرنا ہے، اس ٹسٹ کے ذریعہ بہت سی موروثی بیماریوں کا پتہ چلتا ہے، جو کسی دوسرے ذریعہ سے ممکن نہیں، سائنس دانوں کے دعوی کے مطابق ۱۹۹۸ء تک تقریباً آٹھ ہزار موروثی بیماریوں کا اس کے ذریعہ پتہ چلا ہے، اور یہ بیماریاں بہت سی اس قسم کی ہیں جو عام زندگی میں اس وقت تک محسوس نہیں ہوتیں جب تک کہ خاندان کے کسی فرد میں ظاہر نہ ہوجائیں، اور تحقیق سے یہ بھی پتہ چلا ہے کہ بہت سی بیماریاں نسلوں تک ظاہر نہیں ہوتیں، یا خاندان کے ہر فرد میں ظاہر نہیں ہوتیں، لیکن جس جین کے باعث وہ بیماریاں جنم لیتی ہیں، اگر اسی خاندان میں اس جین کے حامل شخص کی شادی کردی جائے تو دونوں کے جین سے ان کی ذریت میں خطرناک امراض پیدا ہوسکتے ہیں، لیکن اگر اس شخص کی شادی کسی دوسرے خاندان میں کی جائے جس میں وہ جین نہیں ہے تو دونوں کی پوری نسل عام حالات میں ان بیماریوں سے محفوظ رہ سکتی ہے۔

انہی وجوہات کے پیش نظر بہت سے ملکوں کے محکمہ صحت نے بھی اس جانب خصوصی توجہ کی ہے، اور شادی سے قبل صحت کا سرٹیفکٹ حاصل کرنے کی زوجین کو ہدایت دی ہے، اس ٹسٹ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ شادی بارآور ہوگی یا نہیں؟ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ زوجین میں تولیدی جراثیم ہونے کے باوجود کسی جین کے نہ ہونے یا کسی جین کے اتصال کی بنا پر عورت بانجھ پن کا شکار ہوجاتی ہے، اسی طرح بہت سے متعدی اور جنسی امراض کا بھی پتہ چلتا ہے، اور یہ بھی معلوم کیا جاسکتا ہے کہ اگلی نسل میں جو بچے پیدا ہوں گے وہ پیدائشی نقائص کے حامل ہوں گے یا نہیں؟ اگر اس قسم کی تحقیقات بآسانی ہوسکتی ہوں اور ازدواجی زندگی کے لئے ان کی بنا پر تحفظات حاصل ہوتے ہوں تو شرعی نقطہ نظر سے اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، شریعت اسلامیہ نکاح سے

ہوئے بچے کی خلقی کمزوریوں کا علاج ممکن ہو، تو چار ماہ کے بعد بھی جنیٹک ٹسٹ کرانے کی اجازت ہوگی۔

۵- سائنس دانوں کا خیال ہے کہ جنیٹک ٹسٹ سے کسی شخص کے دماغی توازن یا عدم توازن کا پتہ بھی چلایا جا سکتا ہے، میرے خیال میں اس رپورٹ پر (اگر یہ حقیقت ہو تو) اعتماد کرتے ہوئے کسی کے جنون کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے، اور اس بنا پر فسخ نکاح بھی کیا جا سکتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ جنیٹک ٹسٹ سے مختلف مراحل پر استفادہ کی گنجائش ہے۔

-بشرطیکہ ہر قسم کی علمی وفنی احتیاط ملحوظ رکھی گئی ہو۔

-مقصود جلب مصلحت اور دفع مضرت ہو، محض کسی ذوق وشوق کی تسکین نہ ہو۔

-انہی تحقیقات پر پورا تکیہ نہ کرلیا جائے، بلکہ اصل اعتماد اور توکل اللہ پر ہونا چاہئے، اور ہر معاملہ اسی کے حوالہ کردینا چاہئے، وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے، یہ احساس ایک مومن کو اندرونی اطمینان وسکون فراہم کرتا ہے، اس لئے کہ انسانی ہزار تدبیروں میں بھی ہر طرح کی احتیاط کے باوجود غلطی کا امکان موجود ہے۔

-اسی طرح اسباب کو مؤثر بالذات نہ مان لیا جائے، اور نہ بیماریوں کے متعدی ہونے کا عقیدہ بنایا جائے، اسلام میں اس کی کوئی گنجائش نہیں، کوئی چیز اپنے آپ کبھی نقصان نہیں پہنچا سکتی ہے، جب تک کہ اللہ کی مرضی نہ ہو، اور یہ اعتقاد تو ہر مومن کو ہونا چاہئے، جس کا ذکر ایک حدیث میں آیا ہے کہ اگر روئے زمین کے تمام لوگ مل کر بھی تم کو کوئی نفع پہنچانا چاہیں تو نہیں پہنچا سکتے، مگر اتنا جتنا اللہ نے لکھ دیا ہے، اور اگر تمام لوگ مل کر تم کو نقصان پہنچانا چاہیں تو نہیں پہنچا سکتے مگر اسی قدر جس قدر کہ اللہ نے تمہارے لئے مقدر کردیا ہے۔

جینی اسٹیم سیل کے ذریعہ علاج ومعالجہ کا شرعی حکم:

جنیٹک تحقیقات کے نتیجے میں سائنسدانوں نے ایسے اسٹیم خلیات کو دریافت کرنے کا

دعویٰ کیا ہے، جن کے بارے میں ان کا خیال ہے کہ وہ مکمل انسان بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اپنے محدود دائرے میں آکسیجن بھی حاصل کرتا ہے، ان کے ذریعہ انسان کا کوئی بھی مکمل عضو بنایا جاسکتا ہے، اور پھر اس کو اسی شخص یا کسی دوسرے مستحق شخص کے لئے بطور علاج استعمال کیا جاسکتا ہے، ان اسٹیم سیلز میں ترمیم واصلاح کا عمل بھی کیا جاسکتا ہے، جس کے نتیجے میں انسان کے جسم میں بڑی تبدیلیاں رونما ہوسکتی ہیں، اور اس قسم کی تبدیلی کبھی دفع ضرر اور علاج کی غرض سے کی جاتی ہے، اور کبھی تحسین وتزئین کے مقصد سے، مثلاً کسی کے رنگ میں یا قد کے طول وعرض میں تبدیلی کے لئے بھی جین میں ردوبدل کیا جاسکتا ہے، پھر علاج کی غرض سے جن اسٹیم خلیوں کو استعمال کیا جاتا ہے ان کے اندر مطلوبہ صلاحیت پیدا کرنے کے لئے کبھی ان کو کسی مشین میں رکھا جاتا ہے، اور کبھی دوسرے حیوانی جسم میں ڈال کر مطلوبہ اعضاء کو تیار کیا جاتا ہے، اس سلسلہ میں شرعی نقطۂ نظر جاننے کے لئے بنیادی طور پر ہمیں دو تین اصولی باتوں کو پیش نظر رکھنا ہوگا۔

۱- علاج کے بارے میں شرعی ہدایات:

علاج کے بارے میں شریعت اسلامیہ میں جان کی حفاظت فرض ہے، اور ان بنیادی پانچ ضروریات میں سے ایک ہے جن کی حفاظت ہر حال میں واجب ہے، اس لئے اگر علاج نہ ہونے کی صورت میں جان کی ہلاکت کا اندیشہ ہو، یا طبی طور پر اس مرض کے وبائی صورت اختیار کر لینے کا خطرہ ہو اور کئی جانیں اس کی وجہ سے خطرہ میں پڑسکتی ہوں، تو ہر ممکن علاج فرض ہے، شافعیہ اور بعض حنابلہ نے علاج کو بلا قید واجب کہا ہے، اور بعض حنابلہ نے نفع کے غلبہ گمان کی قید لگائی ہے (فتاوی ابن تیمیہ ۲۴/ ۲۶۹، ۲۱/ ۵۶۴ مطبوعہ الریاض، احیاء علوم الدین ۴/ ۲۷۹ مطبوعہ عیسیٰ البابی الحلبی، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۲/ ۳۶۱)۔

حنفیہ کے نزدیک اگر علاج سے دفع مرض کا یقین ہو، اور اس کا انتظام بھی ممکن ہو تو علاج فرض ہے اور علاج کو ترک کرنا حرام، ممکنہ علاج ترک کرنا ہرگز توکل نہیں قرار پائے گا، جس

طرح کہ بھوک اور پیاس کے وقت کھانا اور پینا فرض ہے اور کھانا پینا ترک کرنا حرام ہے، یہی حکم یقینی شفا کی صورت میں علاج کا بھی ہے، البتہ اگر شفا کا یقین نہ ہو بلکہ گمان ہو تو علاج مستحب ہے، اور اگر گمان غالب بھی نہ ہو تو علاج صرف مباح ہے، جمہور فقہاء کی بھی رائے یہی ہے (الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۴۲، الجامع لأحکام القرآن القرطبی ۱۰/ ۱۹۹، فتاوی ہندیہ ۵/ ۳۵۵)۔

اس سلسلہ میں سب سے اہم بنیاد شریعت کا یہ اصول ہے، جس سے تمام فقہاء اور علماء نے اتفاق کیا ہے، اور رسول اللہ ﷺ سے منصوص بھی ہے: **"لا ضرر ولا ضرار"** (مؤطا امام مالک کتاب الأقضیہ/ ۴۶۴، مسند احمد ۱/ ۳۱۳، ۵/ ۳۲۷، ابن ماجہ ۲/ ۷۸۴)۔

(اسلام میں نہ خود ضرر اٹھانے کی اجازت ہے اور نہ دوسرے کو ضرر پہنچانے کی)۔

اسی طرح رسول اکرم ﷺ نے دوا اور علاج کی تاکید فرمائی ہے، اور اس کے لئے واضح ہدایات بھی ارشاد فرمائی ہے، ارشاد نبوی ہے:

"تداووا فإن الله تعالى لم يضع داء إلا وضع له دواء غير داء واحد الهرم" (ابوداؤد مع عون المعبود ۱۰/ ۳۳۴، ترمذی مع تحفۃ الاحوذی ۶/ ۱۹۰ حسن صحیح)۔

(علاج کرو اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کوئی ایسی بیماری نہیں رکھی جس کے لئے دوا نہ بنائی ہو، سوائے ایک بیماری کے اور وہ ہے بڑھاپا)۔

حضرت ابو الدرداءؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"إن الله أنزل الداء والدواء وجعل كل داء دواء فتداووا ولا تداووا بحرام" (ابوداؤد مع عون المعبود ۱۰/ ۳۵۱)۔

(بلاشبہ اللہ نے بیماری اور علاج دونوں کو ہم رشتہ بنایا ہے اور ہر بیماری کی دوا رکھی ہے، پس علاج کرو، مگر حرام ذریعہ سے نہیں)۔

خود حضور ﷺ نے اپنے علاج کے طور پر دوا استعمال فرمائی، آپ ﷺ نے پچھنہ لگوایا، وغیرہ، اگر یہ توکل کے خلاف ہوتا تو آپ سے بڑھ کر توکل علی اللہ کس کو ہو سکتا ہے (ابوداؤد

مع عون المعبود ۱۵/ ۳۳۹، ۳۳۱، ۳۳۹، فتح الباری ۱۵/ ۱۵۰، ۱۴۷)۔

چونکہ صحابہ بھی علاج و معالجہ کو بطور ایک سبب اختیار فرماتے تھے، اور مقام وباء سے اجتناب وگریز کرتے تھے، جیسا کہ حضرت عمر فاروقؓ کے عہد میں طاعون کے سلسلے میں ایک بار ہوا، اور اس سلسلہ میں حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے ایک حدیث رسول بھی سنائی (بخاری مع فتح الباری ۱۰/ ۱۷۹، مسلم ۴/ ۱۷۴۵ حدیث نمبر ۲۲۱۹)۔

غرض علاج ایک سبب ہے جو اللہ کی مرضی سے انسان کے لئے باعث شفا بنتا ہے، البتہ امام غزالیؒ نے لکھا ہے کہ اگر انسان ایسی حالت میں پہنچ جائے جب اسے شفاء کی قطعی امید نہ ہو اور بیماری مہلک ہو، اور روز بروز ترقی پذیر ہو، تو ایسی صورت میں ترک علاج کی گنجائش ہے (احیاء علوم الدین ۴/ ۲۷۹)۔

۲-غیر فطری طریقہ علاج کی اجازت نہیں:

دوسری اہم ترین بات جس کو یہاں پیش نظر رکھنا ضروری ہے، یہ ہے کہ اسلام نے علاج کی اجازت دی ہے، اور حالات کے لحاظ سے اس کے لئے مدارج بھی مقرر کئے ہیں، مگر ایسے کسی طریقہ علاج کی قطعی اجازت نہیں دی ہے جو خلاف فطرت ہو جس سے خلقی تبدیلی واقع ہو، مثلاً جنس تبدیل ہو جائے، یا مقررہ طول وعرض متاثر ہو، شکل وصورت اور رنگ وروپ بدل جائے، یا اور کوئی ایسی تبدیلی جو اس شخص کی جسمانی وضع کے خلاف ہو، البتہ ایسی تبدیلی کی گنجائش ہے جو اس کے بقائے صحت کے لئے ضروری ہو، جس سے اس کی جان کی سلامتی یا عضو کی سلامتی وابستہ ہو، یا کسی عضو کو اپنی اصل حالت پر لانے کے لئے تبدیلی کی جائے، کسی عیب یا زخم کی اصلاح مقصود ہو، وغیرہ، ایسی چند ضروری صورتوں کا استثناء کر کے ایسی تمام صورتیں ناجائز ہیں جن میں اللہ کی خلقت کی تبدیلی لازم آئے یا یہ کہ محض تحسین وتزئین کے لئے کسی عضو میں تبدیلی کی جائے۔

جدید و قدیم تمام علماء وفقہاء غیر فطری تبدیلیوں کے عدم جواز پر متفق ہیں، قرآن و حدیث کے متعدد نصوص میں اس کی ممانعت آئی ہے، ارشادِ ربانی ہے:

"فليغيرن خلق الله ومن يتخذ الشيطان وليا من دون الله فقد خسر خسرانا مبينا" (سورۂ نساء: ۱۱۹)۔

(پس یہ بدلیں اللہ کی بنائی ہوئی صورتیں، اور جو اللہ کو چھوڑ کر شیطان کو دوست بنائے گا وہ کھلے نقصان میں پڑ جائے گا)۔

ایک جگہ ارشاد ہے:

"فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لايعلمون" (سورۂ روم: ۳۰)۔

(دین کی طرف پوری یکسوئی کے ساتھ متوجہ ہو جاؤ، اللہ کی فطرت کے مطابق جس پر اللہ نے لوگوں کو پیدا کیا ہے، اللہ کی خلقت میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی، یہ سیدھا دین ہے لیکن اکثر لوگ جانتے نہیں ہیں)۔

۱- ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد اللہ کے دین میں تبدیلی ہے، یعنی اللہ نے ہر بچہ کو دین فطرت پر پیدا کیا ہے اس کو تبدیل کرنے کی مذمت کی گئی ہے، اور حرام کو حلال کرنا، اور حلال کو حرام کرنا بھی مراد ہو سکتا ہے۔

حضرت سعید بن المسیب، سعید بن جبیر، حسن، ضحاک، مجاہد، سدی، نخعی اور قتادہ کی رائے یہی ہے۔

۲- دوسرا قول یہ ہے کہ اللہ کی بنائی ہوئی ظاہری شکل وصورت کو بدلنا مراد ہے، مثلاً کسی کا ہاتھ پاؤں کاٹنا، خصی کرنا، خنثی بنانا، بال میں بال جوڑنا وغیرہ (تفسیر کبیر للرازی ۱۱/ ۴۹ مطبوعہ داراحیاء التراث العربی، بیروت)۔

ابن عطیہ کہتے ہیں کہ راجح بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ پہلی آیت میں تبدیلی دین یا تبدیل شریعت مراد ہے، اور دوسری آیت میں تغییر شکل وہیئت مراد ہے (المحرر الوجیز لابن عطیہ مطبوعہ قطر ۴/ ۳۲)۔

امام بخاری نے ایک باب قائم کیا ہے: ''باب المتفلجات للحسن'' اس کے تحت حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت نقل کی ہے:

''لعن الله الواشمات، والمستوشمات والمتنمصّات و المتفلجات للحسن المغيرات خلق الله تعالى، مالى لا ألعن من لعن النبى ﷺ ۔ وهو فى كتاب الله، وما آتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا'' (صحیح بخاری مع فتح الباری ۱۲/ ۴۹۴، ۴۹۵)۔

(اللہ کی لعنت ہو بدن میں سوئی گودنے اور گودوانے والیوں پر، اور چہرہ اور ابرو وغیرہ کے بال کٹوانے والیوں پر، اور خوبصورتی کی وجہ سے دانتوں کے بیچ کھودوانے والیوں پر، یہ سب اللہ کی خلقت کو بدلنے والیاں ہیں، میں ان عورتوں پر لعنت کیوں نہ بھیجوں جن پر اللہ کے رسول ﷺ نے لعنت فرمائی ہے، اور یہ بات قرآن میں موجود ہے: ''ما آتاكم الآية'' یعنی جو چیز اللہ کے رسول تم کو دیں وہ لے لو اور جس سے منع کریں اس سے رک جاؤ)۔

حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ یہ ممانعت ایسی تبدیلی پر ہے جو بغرض حسن ونمائش کی جائے، لیکن اگر علاج کے لئے اس کی ضرورت ہو تو جائز ہے، یا عورت کے چہرہ پر کوئی ایسی غیر موزوں چیز نکل آئے جو تکلیف دہ ہو اور عام طور پر عورتوں کو نہیں نکلتی ہو تو اس کو صاف کرنا بھی تغییر خلق اللہ میں داخل نہ ہوگا، مثلاً عورت کو داڑھی یا مونچھ کے مقام پر بال نکل آئے وغیرہ (فتح الباری شرح البخاری ۱۲/ ۴۹۴، ۴۹۵)، علامہ نوویؒ نے بھی شرح مسلم میں یہی بات لکھی ہے (صحیح مسلم شرح النووی ۱۴/ ۱۰۶)۔

۳- علاج کے لئے مریض یا اس کے اولیاء کی اجازت ضروری ہے:

اسی طرح جنیٹک علاج میں بھی اس بات کا لحاظ رکھنا ضروری ہے جس پر تقریباً تمام ہی فقہاء کا اتفاق ہے کہ کوئی بھی عمل مریض کی اجازت کے بغیر نہ ہو، اور اگر وہ اس لائق نہ ہو تو اس کے اولیاء سے ضرور اس عمل کی اجازت حاصل کی جائے، ورنہ ڈاکٹر گنہگار ہوگا، خواہ وہ کتنا ہی مخلص اور ماہر فن کیوں نہ ہو، اور اگر اس علاج سے مریض کو کوئی نقصان پہنچے تو اس کا ضمان بھی اس پر ہوگا، مذاہب اربعہ کے فقہاء کا اس پر اتفاق ہے (دیکھئے: روضۃ الطالبین ۹/ ۱۸، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۹، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۹۶، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۵، الانصاف ۶/ ۷۵، منار السبیل ۱/ ۴۲)۔

ابن حزم ظاہریؒ کو اس سے اختلاف ہے، ان کے نزدیک اگر ڈاکٹر ماہر ہو تو ضمان نہ ہوگا (المحلی ۱۰/ ۴۴۴)۔

مگر جمہور کی رائے کرامت انسانی، حقوق انسانی، اور مقاصد شریعت سے زیادہ ہم آہنگ ہے اور اس کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے، جو بخاری و مسلم میں حضرت عائشہؓ سے منقول ہے، حضرت عائشہؓ بیان فرماتی ہیں کہ:

"لددناه فی مرضه فجعل یشیر ⁅ لینا أن لا تلدونی فقلنا کراهیة المریض للدواء فلما أفاق قال: ألم أنهکم أن تلدونی؟ قلنا کراهیة المریض للدواء، فقال: لا یبقی فی البیت أحد ⁅ لا لد وأنا انظر ⁅ لا العباس فانه لم یشهدکم" (صحیح البخاری مع فتح الباری ۱۰/ ۱۶۶ کتاب الطب)۔

(ہم نے حضور ﷺ کو مرض کی حالت میں دوا پلائی تو آپ نے اشارہ سے ہمیں منع فرمایا، مگر ہم نے اس کو اس ناپسندیدگی پر محمول کیا جو عام طور پر بیماروں کو دوا سے ہوتی ہے، مگر جب آپ کو افاقہ ہوا تو آپ نے فرمایا یہ میرے منع کرنے کے باوجود تم لوگوں نے مجھے دوا کیوں پلائی؟ ہم نے عرض کیا کہ اس کو ہم نے اس ناگواری پر محمول کیا جو عام طور پر بیمار کو دوا سے ہو جاتی

ہے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ گھر میں کوئی ایسا نہ بچے جسے دوا نہ پلائی جائے، چنانچہ حضرت عباسؓ کو چھوڑ کر سب کو دوا پلائی گئی، حضرت عباسؓ واقعہ کے وقت موجود نہ تھے)۔

روایت بالا سے ثابت ہوتا ہے کہ مریض کی اجازت کا بہر حال لحاظ ضروری ہے، اس سے صرف بعض حالات کا استثناء کیا جا سکتا ہے، مثلاً

۱- ایسی صورت جس میں مرض سے دوسرے کو نقصان پہنچنے کا شدید اندیشہ ہو، مثلاً متعدی امراض، ایسی صورت میں مریض کی رائے سے اتفاق کرنا ضروری ہے، بلکہ حکومت کے محکمہ صحت کے مشورہ سے مریض پر علاج کا عمل کیا جا سکتا ہے۔

۲- ایسے ہنگامی نوعیت کے کیس جن میں مریض سے اجازت لینے کا کوئی موقعہ نہ ہو، اور اس کی جان بچانے کے لئے فوری کارروائی ضروری ہو، تو بھی بلا اجازت مریض کا علاج کرنا درست ہوگا، وغیرہ۔

مجمع الفقہی الاسلامی جدہ نے بھی اپنے چوتھے سمینار میں چند صورتوں کا استثناء کر کے مریض کی اجازت کو ضروری قرار دیا ہے (قرار مجمع الفقہی الاسلامی ۴/ ۵۸، ۸۸)۔

۴- مقاصد، وسائل اور نتائج کا اعتبار:

اسی طرح اس کا بھی لحاظ رکھنا ضروری ہے کہ شریعت نے کن مقاصد کا اعتبار کیا ہے اور ان کے لئے وسائل کا کیا معیار مقرر کیا ہے اور شریعت ان سے حاصل ہونے والے نتائج کو کس نگاہ سے دیکھتی ہے۔

شریعت کے تمام احکام میں مصالح کی رعایت ملحوظ رکھی گئی ہے، خواہ ان مصالح کا تعلق ضرورت سے ہو یا حاجت سے یا تحسین سے، اسی طرح شریعت میں مصالح ومفاسد کے موازنہ پر بھی کافی زور دیا گیا ہے، اور اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں متعدد قواعد معروف ہیں، مثلاً:

- دفع مفسدہ، جلب مصلحت سے مقدم ہے۔

-بڑے ضرر کو دور کرنے کے لئے چھوٹے ضرر کو گوارہ کیا جاسکتا ہے۔
-ضرر کو دور کیا جائے گا۔
-ضرر کو اسی درجہ کے ضرر کے ذریعہ دور نہیں کیا جائے گا۔
-ضرورت کی بناپر بعض ممنوعات کی گنجائش ہو جاتی ہے۔
-ضرورت کا اعتبار صرف بقدر ضرورت ہی کیا جائے گا۔
-ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے ضرر خاص کو گوارا کیا جاسکتا ہے۔
-ضرر اشد کو ضرر اخف کے ذریعہ دور کیا جائے گا۔
-ضرر کا دفعیہ ممکن حد تک کیا جائے گا۔
-کبھی حاجت ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔
-اضطرار سے کسی کا حق باطل نہیں ہوسکتا۔
-جہاں مشقت ہوگی وہاں آسانی بھی ہوگی۔
-جب مشکل پیش آتی ہے تو وہاں معاملہ میں گنجائش پیدا ہوتی ہے۔
-نہ کسی کو ضرر پہنچانا درست ہے اور نہ خود ضرر اٹھانا، وغیرہ۔
-جب دو مفسدے میں ٹکراؤ ہو جائے تو بڑے مفسدے کی رعایت کی جائے گی۔
-ہمیشہ ہلکے ضرر کو گوارہ کیا جائے گا (مجلۃ الأحکام العدلیۃ، قواعد الفقہ وغیرہ)۔

وسائل کے بارے میں شریعت کا موقف یہ ہے کہ جائز وسائل ہی سے جائز مقاصد کی تحصیل ہوسکتی ہے، ناجائز وسیلہ ناجائز ہے، خواہ اس کے مقاصد کتنے ہی اچھے ہوں، ناجائز تک پہنچانے والا ذریعہ بھی ناجائز ہے، جس کو فقہا سد الذرائع کہتے ہیں، البتہ علاج کی ضرورت یا اور کوئی شدید مشقت سے بچنے کے لئے ناجائز وسیلہ کی گنجائش ہے (الموافقات للشاطبی ۴ / ۵۵۶)۔

علامہ ابن قیمؒ نے سد ذرائع کو ربع دین قرار دیا ہے (إعلام الموقعین ۳ / ۱۵۹،۳۴، مطبوعہ الفقہ الجدیدۃ القاہرہ)۔

اسی طرح شریعت اسلامیہ نتائج پر خاص دھیان دیتی ہے، کسی بھی کام کی اجازت بہتر نتائج ہی کے لئے ممکن ہے (الموافقات ۴/ ۵۵۲، ۵۵۳)۔

۵- حیوانات میں افزائش نسل کا شرعی معیار:

جینیٹک تحقیقات کا ایک بڑا میدان عمل انسانوں اور حیوانوں میں جنسی تصرفات اور افزائش نسل کی جدوجہد ہے، اس لئے اس سلسلے میں شریعت کا عمومی نقطۂ نظر مستحضر رہنا ضروری ہے۔

۱- کوئی ایسا عمل جس میں انسان کی قوت تولید ختم ہو جائے جائز نہیں ہے، صریح طور پر یہ تغییر خلق اللہ ہے جو حرام ہے، حضور اکرم ﷺ نے انسانوں کو خصی کرنے سے منع فرمایا، اور تکثیر نسل کے لئے نکاح کی تاکید فرمائی ہے، اسی طرح تمام علماء نے متفقہ طور پر بلا قید و شرط اس کو حرام قرار دیا ہے (تفسیر قرطبی ۵/ ۳۹۱)۔

۲- جانوروں کے اعضاء میں بھی بلا ضرورت قطع و برید حرام ہے، اور تغییر خلق اللہ کا مصداق ہے (الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۵/ ۳۸۹)۔

البتہ جانوروں کو خصی کرنے کے سلسلے میں فقہاء کے یہاں دو قول پائے جاتے ہیں:

الف- منفعت مقصود ہو تو رخصت ہے، مثلاً جانور کو موٹا کرنا، یا اس کے گوشت کی لذت بڑھانی ہو وغیرہ۔

حضرت عمر بن عبد العزیز، عروہ بن زبیر، امام مالک وغیرہ کی رائے فی الجملہ طور پر یہی ہے (تفسیر قرطبی ۶/ ۳۹۰)۔

ب- دوسرا قول یہ ہے کہ مکروہ ہے، حضرت عبد اللہ بن عمرؓ، ابن المنذر اور امام اوزاعیؒ کی رائے یہی ہے۔

۳- جانوروں میں نسلی عمل کے ذیل میں ایک مسئلہ یہ ہے کہ دو مختلف الجنس جانوروں

کے جنسی اتصال سے کوئی نئی مخلوق حاصل کی جائے، مثلاً گھوڑا اور گدھی کے ملاپ سے ایک تیسرے جانور کی پیدائش ہو، تو اس تعلق سے بھی فقہاء کے یہاں دو قسم کی رائے پائی جاتی ہے:

الف- کوئی مضائقہ نہیں، اور دلیل یہ ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ نے خچر پر سواری فرمائی، اگر ناجائز یا مکروہ ہوتا تو آپ ﷺ سواری نہ فرماتے۔

ب- دوسری رائے کراہت کی ہے، اور اس کی دلیل ابوداؤد میں ایک روایت ہے جو حضرت علیؓ سے منقول ہے، حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ میں نے آپ ﷺ کو ایک خچر ہدیہ میں پیش کیا، تو آپ ﷺ نے اس پر سواری فرمائی، حضرت علیؓ نے عرض کیا کہ ہم لوگ بھی گھوڑے اور گدھی کا ملاپ کرائیں تو ایسی نسل حاصل کر سکتے ہیں، حضور اکرم ﷺ نے یہ سن کر ارشاد فرمایا کہ ایسا وہ لوگ کرتے ہیں جو جانتے نہیں ہیں (ابوداؤد: باب من کراہیۃ الحمر تنزو مع الخیل)۔

علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں کہ ارشاد نبوی ﷺ کا مقصد یہ ہے کہ گھوڑے جن بلند مقاصد کے لئے استعمال ہوتے ہیں ان میں خچر استعمال نہیں ہو سکتے، اور اس طرح کے عمل سے گھوڑے کی نسل گھٹ جائے گی، اور خچر کی نسل بڑھ جائے گی، اس لئے آپ ﷺ نے اس کو پسند نہیں فرمایا (النہایۃ فی غریب الحدیث وللأثر بحوالہ الوراثۃ والہندسۃ للدکتور عبداللہ ر ۷۵۴)۔

جنیٹک علاج کے کچھ ضابطے:

مذکورہ بالا مباحث سے جنیٹک علاج کے کچھ حدود وضوابط سامنے آتے ہیں جن کا لحاظ رکھنا بہر حال ضروری ہے، وہ ضوابط مندرجہ ذیل ہیں:

۱- تحقیقات اور معالجہ میں ہر طرح کی علمی اور فنی احتیاط ملحوظ رکھی گئی ہو، اور کسی قسم کی کوتاہی اور لاپرواہی نہ برتی گئی ہو۔

۲- جلب مصلحت اور دفع مضرت پیش نظر ہو، محض تسکین شوق مقصود نہ ہو۔

۳- مطلوبہ فوائد کے حاصل ہونے کا غالب گمان ہو، محض موہوم مصالح کے لئے

جنیٹک علاج کی اجازت نہیں ہے۔

۴-علاج کے نتائج قابل اطمینان ہوں، اس سے کسی بڑے ضرر کا اندیشہ نہ ہو، اور اس کے برے اثرات بدن، عقل، نسل یا نسب پر نہ پڑتے ہوں۔

۵-علاج کا عمل نیک مقاصد کے لئے کیا جائے، بلاوجہ یا محض قدرت علم کے اظہار کے لئے کسی انسان کو جنیٹک عمل کا نشانہ بنانا درست نہیں۔

۶-اس سے تغییر خلق اللہ نہ لازم آتی ہو۔

۷-علاج میں جائز مواد اور وسائل کا استعمال کیا گیا ہو، ناجائز مواد یا ذرائع کا استعمال درست نہیں، البتہ حالت ضرورت میں بقدر ضرورت کا استثناء ہے۔

۸-حد اعتدال کی رعایت ملحوظ رکھی گئی ہو، مالی اخراجات اسراف وتبذیر کے حدود میں نہ داخل ہوں۔

۹-علاج کے عمل سے سوسائٹی یا جماعت کو ضرر نہ پہنچے، یا اس سے جانوروں کو اذیت نہ ہوتی ہو۔

۱۰-انسان پر کوئی بھی جنیٹک عمل جاری کرنا اس وقت تک جائز نہیں جب تک کہ جانور پر اس کی کامیابی کا پوری حد تک تجربہ نہ کرلیا گیا ہو۔

۱۱-اس عمل سے جڑے ہوئے لوگ تجربہ کار، ماہر، مخلص، اور اس فن کے اسپیشلسٹ ہوں۔

۱۲-اور تمام تر کارروائی کسی حکومت، یا معتبر ادارہ کی نگرانی میں انجام دی جائے، جنیٹک عمل کے جواز کے لئے مذکورہ بالا حدود کی رعایت لازم ہے۔

مجمع الفقہ الاسلامی رابطہ عالم اسلامی نے بھی اپنے پندرہویں فقہی سمینار (منعقدہ ۱۱رجب ۱۴۱۹ھ مطابق ۳۱ر۱کتوبر ۱۹۹۸ء مکہ مکرمہ) میں تقریباً انہی شرائط وضوابط کے ساتھ جنیٹک عمل سے استفادہ کے جواز کی قرارداد منظور کی ہے (العلاج الجینی لعلی محی الدین القرۃ داغی ر ۱۹۸،۱۹۹)۔

ان ضوابط کی روشنی میں اس ضمن میں پیدا ہونے والے سوالات کے جوابات ذیل میں پیش ہیں:

۱-جینی اسٹیم سیل کے بارے میں سائنس دانوں کا خیال ہے کہ وہ مکمل انسان بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، اور اپنے محدود دائرے میں آکسیجن بھی حاصل کرتا ہے، مگر شرعی اور اصطلاحی طور پر اسے ذی روح اور زندہ وجود کے حکم میں نہیں رکھا جاسکتا، اور اس کے ضائع کرنے پر کوئی شرعی ضمان واجب نہ ہوگا، یہ الگ بات ہے کہ بلاضرورت اس کا ضائع کرنا درست نہیں ہے اور اس پر گناہ ہوگا۔

حضرت امام مالکؒ کے علاوہ جمہور فقہاء کا نقطہ نظر یہی ہے، یہی وجہ ہے کہ مالکیہ اور حنابلہ چالیس یوم سے قبل، اور حنفیہ کے نزدیک ۱۲۰ دن سے قبل کسی عذر کے بنا پر اسقاط حمل کی اجازت ہے، مسئلہ کی تفصیل پہلے گذر چکی ہے، اور اس مدت میں حمل ضائع کر دینے پر غرہ یا تاوان واجب نہیں ہوتا، اگر اس کو اصطلاحی طور پر زندہ وجود مان لیا گیا ہوتا تو اس کے قتل وضیاع کی اجازت نہ دی جاتی۔

دراصل زندگی تو ہر شئ میں فی الجملہ موجود ہے، مگر اصطلاح میں جس زندگی کے قتل وضیاع پر حکم شرعی مرتب ہوتا ہے، اس کا مخصوص معیار ہے، اس لئے ہر وہ چیز جس میں سائنس فی الجملہ زندگی کے آثار کا پتہ چلائے اس پر اصطلاحی زندگی کے احکام مرتب نہ ہوں گے۔

خود امام مالکؒ جو استقرار کے بعد اسقاط حمل کو ناجائز کہتے ہیں، ان کے نزدیک بھی اس قسم کے حمل کے ضیاع پر ضمان واجب نہیں ہوتا، ان کی ساری گفتگو گناہ کی حد تک ہے۔

۲- رحم مادر میں پرورش پانے والے یا اسقاط شدہ جنین سے اسٹیم سیل لے کر خود اسی انسان کے علاج کے لئے محفوظ کیا جاسکتا ہے، یا پھر اس کی اجازت سے (اہلیت اجازت کی صورت میں) کسی دوسرے شخص کو بھی بوقت ضرورت دیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ اس دوسرے شخص کا جسم اس

عضو کو قبول کر سکے، اور اس کے لئے باعث نقصان نہ ہو، نیز اس شخص کی اپنی ضرورت سے زائد ہو، اور اس کے بدلے کوئی قیمت وصول نہ کی گئی ہو، اور ان حدود میں رہ کر کی گئی ہو جن کا ذکر ضوابط کے ذیل میں اوپر کیا گیا ہے۔

۳- انسان کا اسٹیم سیل کسی حیوان کے جسم میں ڈال کر مطلوبہ عضو تیار کرنا درست ہے، بشرطیکہ حیوان حلال ہو، اور ماہر ڈاکٹروں نے اس کی ضرورت تجویز کی ہو۔

۴- اسٹیم سیل کے حاصل کرنے کا ایک اہم ذریعہ نافہ آنول نال بھی ہے، اگر اس نال کے خون سے سیلس لئے جائیں اور ان کو مستقبل کے لئے محفوظ کر دیا جائے تو کسی نازک موقع پر وہ اس کے کام آ سکتا ہے، عام طور پر یہ نال جب کاٹی جاتی ہے تو اس میں موجود خون کو نومولود کے جسم میں پہنچا دیا جاتا ہے اور نال باندھ دی جاتی ہے، اگر سیلس حاصل کرنا ہو تو نال کے حصے میں جو خون ہے اسے باہر نکال لیا جائے گا، اس خون کے لینے کی وجہ سے کسی مرض یا خطرہ کا امکان ایک فیصد سے بھی کم ہے، یہ صورت درست معلوم پڑتی ہے، بشرطیکہ تمام تر کارروائی بچہ کے فائدہ کے لئے کی جائے۔

۵- جینی اسٹیم سیل یوں تو بالغوں سے بھی حاصل کیا جا سکتا ہے، لیکن اس کی نشو ونما میں دشواریاں ہیں، اس پس منظر میں ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ حمل کے استقرار اور اس کی ابتدائی نشو ونما کے جدید طریقے کو اختیار کرنے کی صورت میں اگر میاں بیوی کی اجازت سے سیلس حاصل کر لئے جائیں اور ان کو انسانی عضو تیار کرنے میں استعمال کیا جائے تو ایسا کرنا بظاہر جائز معلوم ہوتا ہے، بشرطیکہ یہ اطمینان کر لیا گیا ہو کہ سیلس میاں بیوی ہی کے حمل سے لیا گیا ہے، کسی اجنبی نطفہ سے نہیں، اگر اس اطمینان کی کوئی صورت نہ ہو تو یہ طریقہ کار اختیار کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ اس سے نسل اور نسب کے نظام کے متاثر ہونے کا اندیشہ ہے۔

☆☆☆

ڈی این اے ٹسٹ کے شرعی احکام

مولانا یاسر ندیم ☆

اس کائنات کا ایک ایک ذرہ، اپنے خالق کے کمال تخلیق کا گواہ اور اس کا شاہد عدل ہے، نباتات سے لے کر جمادات تک، جانور سے لے کر انسان تک، ہر ایک خالق کی خلاقیت اور اس کی ربوبیت کا جیتا جاگتا ثبوت ہے، اسی لئے خداوند قدوس نے انسان کے نام اپنے پیغام میں اس کو اپنی کائنات میں غور وفکر کرنے اور اس راہ سے اس کو پہچاننے کی دعوت دی ہے۔ انسان اگر اپنی ذات سے بلکہ ظاہری صورت سے ہی اس کی ابتداء کرے تو اللہ رب العزت کی قدرت کاملہ اس کے سامنے آشکار ہو جاتی ہے، پھر اگر عالم باطن کے رازوں کو کھولنے بیٹھ جائے، اس کے اندر چھپے ہوئے حقائق سے پردہ اٹھانے لگے اور اسکے بے نظیر نظام کو جاننے کی کوشش کرے، تو عقل سلیم کی دولت سے آراستہ دل میں ایمان پختہ ہو جاتا ہے، اور وہ رب کی ربوبیت، خالق کی خلاقیت اور اللہ کی وحدانیت کا قائل ہو جاتا ہے۔

انسان جیسے جیسے سائنسی اکتشافات کے اس دور میں آگے کی طرف قدم بڑھا رہا ہے، وہ خدائی نظام کے سربستہ رازوں سے بھی واقف ہوتا جا رہا ہے۔ ایسے ہی سربستہ سائنسی حقائق میں سے ایک حقیقت ڈی این اے (DNA) کے نام سے متعارف ہوئی ہے، سائنس اور ٹیکنالوجی کے میدان میں ہونے والی ترقیات نے ڈی این اے کو ایک اہم ضرورت کے طور پر متعارف کرایا ہے، چنانچہ اس کا استعمال انسانی کنبے میں بسنے والے افراد کی شناخت نے ثبوت

☆ نائب مدیر، ماہنامہ ترجمان دیوبند۔

نسب اور حدود و جنایات وغیرہ سے متعلق مسائل میں از سر نو غور کرنے کی دعوت دی ہے تا کہ فقہ اسلامی جو ہمیشہ سے ہر دور کے مسائل کا حل پیش کرتا آ رہا ہے، ان مسائل میں بھی راہ نمائی کر سکے۔

ڈی این اے کی تعریف:

ڈی این اے علم الحیات (Biology) کے شعبہ علم التوارث (Genetics) کی اصطلاح ہے، اس اصطلاح کا پورا نام Deoxy-Ribo-nucleic Acid ہے، ڈی این اے یا ڈی این اے فنگر پرنٹس کو عربی زبان میں "بصمة الخمص النووي" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مختصر الفاظ میں اس کی تعریف یوں کی جا سکتی ہے کہ ''ڈی این اے ایسے موروثی مادے کا نام ہے جو ہر ذی روح میں موجود سینکڑوں خلیوں میں پایا جاتا ہے، اور ایک نوع کے ذی روح کو اسی نوع کے دوسرے ذی روح سے ممتاز کرتا ہے''۔

ڈی این اے کا انکشاف:

انسان تمام تر سائنسی ترقیات کے باوجود اس موروثی مادے کی حقیقت، اور اس کے فوائد و ثمرات سے ناآشنا تھا، حتی کہ ۱۹۴۸ء میں لیسٹر یونیورسٹی لندن میں جینیٹک سائنٹسٹ (Genetic Scientist) ڈاکٹر ''ایلک جیفریز'' نے اپنا تحقیقی مقالہ شائع کیا، جس میں اس نے ثابت کیا کہ ہر ذی روح میں ایک موروثی مادہ ہوتا ہے، جو نسل در نسل منتقل ہوتا رہتا ہے، جس کے نتیجہ میں ایک ذی روح دوسرے ذی روح سے اس طرح ممتاز ہوتا ہے کہ مشابہت ممکن ہی نہیں ہے۔ البتہ جڑواں بچوں کے درمیان جس طرح دیگر عادات و اطوار اور چہرے مہرے میں مشابہت پائی جاتی ہے اسی طرح اس مادے میں بھی پائی جاتی ہے۔ ۱۹۸۵ء میں ڈاکٹر ''ایلک'' نے اپنی تحقیق مکمل کی اور اس جدید طریقہ شناخت کو DNA Fingerprint کا نام دیا۔

۱۹۸۵ء میں ہی سب سے پہلے امریکی امیگریشن آفس کی درخواست پر ایک شخص کے والد کی شناخت کے لئے اس جدید طریقہ شناخت کا استعمال کیا گیا،لیکن یوروپی وامریکی عوام نے اس عجیب وغریب طریقے پر اپنی بے اطمینانی کا اظہار کیا،مگر آہستہ آہستہ ڈی این اے مغربی نظام اور قانون میں اس قدر رواج پا گیا کہ عدالتی فیصلے اسی بنیاد پر ہونے لگے۔

ڈی این اے ٹسٹ کی شرائط:

مغربی عدالتی نظام میں ڈی این اے ٹسٹ کو بہ طور ثبوت قبول کرلیا گیا ہے،لیکن اس ٹسٹ کے مطابق فیصلہ کرنے کے لئے چند نکات کا لحاظ رکھا گیا ہے:

۱- ماہرین کے نزدیک جب یہ طریقہ شناخت تجرباتی مرحلے سے گذر کر پایہ ثبوت کو پہنچ گیا،تب مغرب کے عدالتی نظاموں نے اس کو اپنایا، بالفاظ دیگر محض سائنسی انکشاف پر تکیہ نہیں کیا گیا بلکہ بار بار کے تجربوں اور تجزیوں کے بعد جب یہ ثابت ہوگیا کہ اس کے نتائج میں غلطی واقع نہیں ہوتی،تب ڈی این اے ٹسٹ عدالتی فیصلوں تک راہ پا سکا۔

۲- ڈی این اے ٹسٹ کو بہ طور ثبوت اسی وقت قبول کیا جاتا ہے جب کہ متعلقہ شخص کے دو مختلف نمونوں کو جانچ لیا جائے،تاکہ نتیجے میں کسی بھی قسم کی خطا کے واقع ہونے کے امکان سے بھی بچا جا سکے۔

۳- ٹسٹ سے پہلے اس عمل میں استعمال ہونے والے آلات کو اچھی طرح جانچ لیا جاتا ہے تاکہ نتیجہ مکمل طور پر قابل اعتماد ہو،مزید برآں ان آلات کو چلانے والے افراد کی مکمل مہارت بھی اس ٹسٹ کا لازمی عنصر ہے۔

ڈی این اے ٹسٹ کے فوائد:

ڈی این اے کے ذریعہ یوں تو سائنسی دنیا میں زبردست انقلاب برپا ہوا ہے اور اسکے

بے شمار فوائد وثمرات سامنے آئے ہیں، مگر موضوع بحث کی مناسبت سے دو فائدے درج ذیل ہیں:

۱- یہ نظام کسی بھی شخص کی پرسنل آئڈینٹی فیکیشن (Personal Identification) کرسکتا ہے، اور اس کو دوسرے سے اس طور پر ممتاز کرتا ہے کہ اشتباہ ممکن ہی نہیں ہے۔

ڈی این اے کے اس پائدار نتیجے سے بہت سے شرعی مسائل میں استفادہ کیا جاسکتا ہے جن میں ''مجرم کی شناخت'' اور ''مفقود شخص'' نیز ''عبد آبق'' کی شناخت جیسے مسائل اہمیت کے حامل ہیں۔

۲- یہ طریقہ انسان کی شناخت اس کے اصول وفروع کو پیش نظر رکھتے ہوئے کرتا ہے۔

لہذا والدین اور اولاد کی شناخت نیز ثبوت نسب جیسے مسائل میں اس سے استفادہ کیا جاسکتا ہے۔

ثبوت نسب:

ثبوت نسب شریعت اسلامیہ کے اہم قضیوں میں شمار ہوتا ہے، کیونکہ بے شمار مسائل ایسے ہیں جن کا دارومدار ثبوت نسب پر ہے۔ میراث، محارم، نکاح اور کفاءت وغیرہ کے ابواب میں بیشمار مسائل ایسے آتے ہیں جن کا براہ راست ثبوت نسب کے مسئلے سے تعلق نظر آتا ہے۔ اسی لئے "الدین یسر" کے پیش نظر، شریعت نے ثبوت نسب جیسے بے انتہا اہم مسئلہ کا دارومدار غلبہ ظن پر رکھا ہے۔ کم از کم فقہاء حنفیہ نے اس اہم نکتہ کا ادراک کیا ہے اور لاتعداد مسائل میں یہی اصول پیش نظر رکھ کر فیصلہ کیا ہے، اگر چہ امام شافعیؒ کا اس سلسلہ میں اختلاف منقول ہے، چنانچہ ''قواعد الفقہ'' میں تحریر ہے:

"الأصل عندنا أن العبرة في ثبوت النسب بصحة الفراش وكون

الزوج من أهله لا بالتمكن من الوطي حقيقة، وعند الشافعي العبرة في النسب للتمكن من الوطي حقيقة"(قواعد الفقہ از مفتی عمیم الاحسان مجددی، ص ۴۴)۔

فقہاء حنفیہ نے اس اصول کو مشہور حدیث سے مستنبط کیا ہے، جس میں آپ ﷺ نے فرمایا:

"الولد للفراش وللعاهر الحجر"(صحیح مسلم ۲/ ۱۰۸۰، حدیث: ۱۴۵۷، جامع ترمذی ۲/ ۴۳۳، حدیث: ۲۱۲۰)۔

امام شافعیؒ ثبوت نسب کے لئے اگرچہ حقیقتاً قدرت علی الوطی کی قید لگاتے ہیں مگر وہ بھی کہیں نہ کہیں غلبہ ظن کا ہی سہارا لیتے ہیں، جیسا کہ ہم آگے چل کر اس کا جائزہ لیں گے۔

"فراش" ثبوت نسب کی دلیل:

مندرجہ بالا حدیث کو سامنے رکھتے ہوئے فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ فراش کے ثابت ہونے سے ثبوت نسب کا اعتبار کرلیا جاتا ہے۔ گویا کہ فقہاء نے ثبوت فراش کو ثبوت نسب کی دلیل مانا ہے۔ لیکن یہ دلیل خود اپنے ثبوت کی محتاج ہے، فراش اس وقت تک ثبوت نسب کی دلیل نہیں بن سکتا، جب تک خود فراش کو ثابت نہ کردیا جائے۔ فرش جو دراصل زوجین کے درمیان پائے جانے والے خاص تعلق کی ترجمانی کرتا ہے، ایک ایسا امر ہے جس کو ثابت کرنے کے لئے کسی پختہ ثبوت کو پیش کرنا ناممکن ہے، اسی لئے فقہاء اسلام نے علی اختلاف الاقوال اثبات فراش کے لئے ایسے امور کا بھی اعتبار کیا ہے جن پر عام مسائل میں بھروسہ نہیں کیا جاسکتا۔ ایسے امور پر اعتماد کرنے کا مقصد ہرگز مجرموں کی پردہ دری نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد ان کے جرم کے نتیجہ میں پیدا ہونے والوں بچوں کو ان کے حقوق دلانا ہے۔

وہ امور جن پر فقہاء نے اثبات فراش کے سلسلہ میں اعتماد کیا ہے، بالترتیب درج ذیل ہیں:

۱-ازدواجی زندگی یا نکاح، ۲-بینہ یا شہادت، ۳-اقرار، ۴-اور قیافہ وغیرہ۔ آیئے فقہ اسلامی کی روشنی میں ان امور کا بالتفصیل جائزہ لیتے ہیں۔

نکاح:

فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر نکاح کا ثبوت ہو جائے تو فراش بھی ثابت ہو جاتا ہے، البتہ نکاح کے بعد قدرت علی الوطی نہیں پائی گئی تو امام شافعیؒ کے نزدیک یہ فراش ثبوت نسب کے لئے کافی نہیں ہے جبکہ حنفیہ نے محض ثبوت نکاح کو دلیل فراش کے طور پر قبول کیا ہے، قدرت یا عدم قدرت علی الوطی کا اعتبار نہیں کیا ہے۔ چنانچہ علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

"فصل، و منها: ثبوت النسب وان کان ذلك حکم الدخول حقیقة لکن سببه الظاهر هو النکاح لکون الدخول أمراً باطناً، فیقام النکاح مقامه في اثبات النسب ولهذا قال النبي ﷺ: "الولد للفراش وللعاهر الحجر"، وكذا لو تزوج المشرقي بمغربية فجاءت بولد يثبت النسب ومن لم يوجد الدخول حقيقة لوجود سببه وهو النكاح" (بدائع الصنائع ۲/ ۳۳۱، ۳۳۲)۔

امام شافعیؒ کا مذہب بیان کرتے ہوئے صاحب روضۃ الطالبین فرماتے ہیں:

"فأمّا في النكاح الصحيح فامكان الوطء كاف في ثبوت النسب، ويجب به مهر المثل في النكاح الفاسد قطعًا، ويستقر به المسمى في النكاح الصحيح على المذهب" (روضۃ الطالبین ۲/ ۴۰۴، المکتب الاسلامی بیروت طبع دوم)۔

اثبات فراش کے لئے نکاح کا ثبوت سب سے مضبوط عامل ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک تو واضح طور پر اس کا دارومدار غلبہ ظن پر ہے، حتی کہ مشرق میں رہنے والے مرد کا مغرب میں رہنے والی عورت سے نکاح ہو جائے اور چھ ماہ سے زائد کی مدت میں اس عورت کے یہاں اولاد ہو تو شوہر سے اس کا نسب ثابت ہوگا، اگر چہ ظاہری طور پر دونوں کی ملاقات نہیں ہوئی ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اگر چہ قدرت علی الوطی ثبوت نسب کے لئے شرط ہے، یہی وجہ ہے کہ ان کے نزدیک مذکورہ صورت میں بچہ کا نسب اس عورت کے شوہر سے ثابت نہیں ہوگا، مگر قدرت علی الوطی کی شرط لگانے کے باوجود بھی غلبہ ظن کا عنصر پھر بھی غالب رہتا ہے، اس لئے کہ نکاح کے بعد اگر چہ قدرت علی الوطی پائی گئی، لیکن یہ کیا ضروری ہے کہ دونوں کے درمیان ملاقات ہوئی ہو اور حمل ٹھہر گیا ہو۔ بالفاظ دیگر حنفیہ و شافعیہ دونوں ہی مذاہب میں اثبات فراش کے سب سے مضبوط عامل ''نکاح'' میں غلبہ ظن کا عنصر کسی نہ کسی صورت میں غالب ہے، فرق اتنا ہے کہ حنفیہ کے یہاں اس عنصر کا واضح طور پر ادراک کیا جا سکتا ہے۔

بینہ یا شہادت:

اثبات فراش کے لئے دوسرا اہم ثبوت شہادت ہے۔ شہادت کا مسئلہ ان مسائل سے تعلق رکھتا ہے جن میں اسلام نے ذرا بھی لچک نہیں رکھی ہے، چنانچہ شہادت کی اہلیت کے لئے سخت سے سخت شرائط رکھی گئی ہیں، لیکن اثبات فراش کے لئے جب شہادت کا مسئلہ آتا ہے تو قوانین کی وہ سختی باقی نہیں رہتی جو عام طور پر دیگر مسائل کے تعلق سے ملتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عام حالات میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت کا ہی مطالبہ کیا جاتا ہے، لیکن اگر یہ ممکن نہ ہو سکے تو ایک عورت (قابلہ) کی گواہی بھی جمہور کے نزدیک معتبر ہے۔

اس سلسلے میں علامہ کاسانیؒ حنفیہ کا مذہب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"وأما الثاني وهو بيان ما يثبت به نسب ولد المعتدة أي يظهر به، فجملة الكلام فيه أن المرأة ادعت أنها ولدت هذا الولد لستة أشهر، فإن صدقها الزوج فقد ثبتت ولادتها سواء كانت منكوحة أو معتدة وإن كذبها تثبت ولادتها بشهادة امرءة واحدة ثقة عند أصحابنا ويثبت نسبه منه حتى لو نفاه يلاعن'' (بدائع الصنائع: علاء الدین الکاسانی ۳/ ۲۱۵، دار الکتاب العربی بیروت، طبع دوم، نیز دیکھئے: ہدایہ ۲/ ۴۳۳)۔

امام شافعیؒ اس سے اختلاف کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ قابلہ کی شہادت ثبوت فراش یا ثبوت نسب کے لئے کافی نہیں ہے، بلکہ یہ ایسے امور میں جن میں مرد گواہی نہیں دے سکتے، چار عورتوں کی گواہی ضروری ہے، وہ فرماتے ہیں:

"لا يجوز على الولادة ولا شيء مما تجوز فيه شهادة النساء مما يغيب عن الرجال إلا أربع نسوة عدول" (کتاب الأم: امام شافعی ۶/ ۳۹، دارالمعرفہ بیروت، طبع دوم)۔

اس سلسلہ میں حنابلہ کا قول بھی حنفیہ کی موافقت کرتا ہے، امام ابن قدامہ المقدسیؒ حنابلہ کا مذہب نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ويقبل فيما لا يطلع عليه الرجال مثل الرضاع والولادة والحيض والعدة وما أشبهها شهادة امرءة عدل" (المغنی: ابن قدامہ المقدسی ۱۰/ ۱۶۱، دارالفکر بیروت، طبع اول)۔

امام مالکؒ نے اگرچہ ایک عورت کی شہادت پر اکتفا نہیں کیا ہے، مگر نصاب شہادت کی تکمیل کی بھی شرط نہیں لگائی ہے، ان کے نزدیک دو عورتوں کی گواہی ثبوت نسب کے لئے کافی ہے (دیکھئے: الکافی، ابوعمر ابن عبدالبر القرطبی ۴۶۹، دارالکتب العلمیہ بیروت طبع اول)۔

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ حقیقت واضح ہوجاتی ہے کہ جمہور فقہاء نے اثبات فراش کے تعلق سے دی جانے والی گواہی میں نصاب اور عدد شہادت کا اعتبار نہیں کیا ہے، بلکہ غلبہ ظن کے عنصر کو قبول کرتے ہوئے ایسی شہادت کو معتبر مانا ہے جو عام طور پر دیگر مسائل میں معتبر نہیں ہوتی۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اثبات فراش کا دوسرا عامل بھی اتنا ٹھوس اور پختہ نہیں ہے، بلکہ اس کا دارومدار بھی غلبہ ظن پر ہے۔

اقرار بالنسب:

اثبات فراش کا تیسرا عامل اقرار بالنسب ہے، فقہ اسلامی میں عام طور پر اقرار بالنسب کی دو صورتیں ملتی ہیں:

۱-مقر کا نسب کو اپنے سے ثابت کرنا، ۲-مقر کا نسب کو دوسرے سے ثابت کرنا۔

پہلی صورت میں شریعت نے مقر کے اقرار کے عقلاً وشرعاً ممکن ہونے کی صورت میں درست مانا ہے اور مقر سے کسی بھی قسم کے بینہ یا ثبوت کا مطالبہ نہیں کیا ہے، امام قدوریؒ اس مسئلہ کو کچھ اس طرح بیان فرماتے ہیں:

"ومن أقر بغلام يولد مثله لمثله، وليس له نسب معروف أنه ابنه وصدقه الغلام ثبت نسبه منه وإن كان مريضاً" (ہدایہ ۳/ ۴۳)۔

دوسری صورت میں جبکہ مقر اپنے سے نسب ثابت کرنے کے بجائے دوسرے سے ثابت کرنے کی کوشش کرے، مثلاً وہ کسی شخص کے بارے میں یہ اقرار کرے کہ یہ میرا بھائی ہے، اس صورت میں جہاں وہ اپنے لئے اخوت کا اقرار کررہا ہے وہیں اپنے والد سے اس کا نسب بھی ثابت کررہا ہے، اس صورت میں کیونکہ دوسروں کے حقوق میں تصرف کی گنجائش نکلتی ہے، اس لئے جمہور ائمہ نے ملحق بہ (باپ) کی تصدیق یا شہادت کے بغیر ایسے اقرار کو قبول نہیں کیا ہے۔

چنانچہ فقہ حنفی کی مشہور کتاب ہدایہ میں اس مسئلہ کو یوں بیان کیا گیا ہے:

"ومن مات أبوه فأقر بأخ لم يثبت نسب أخيه لما بينا ويشاركه في الميراث" (ہدایہ ۳/ ۴۴)۔

امام مالکؒ کا مذہب بیان کرتے ہوئے ابن عبدالبر تحریر فرماتے ہیں:

"ومن أقر بأخ وأنكره إخوته، لم يأخذ من نصيب من جحده شيئاً ولم يثبت نسبه" (الکافی: ابن عبدالبر القرطبی رص ۴۵۹، دار الکتب العلمیہ بیروت، طبع اول)۔

ابن قدامہ المقدسیؒ حنابلہ کے مذہب پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وجملة ذلك أن أحد الوارثين إذا أقر بوارث ثالث مشارك لهما في الميراث لم يثبت النسب بالإجماع" (المغنی: ابن قدامہ ۵/ ۱۵، دار الفکر بیروت، طبع اول)۔

جمہور کے برخلاف فقہاء شافعیہ نے ایسے اقرار کو بھی معتبر مانا ہے، چنانچہ علامہ خطیب شربینیؒ اپنی کتاب ''مغنی المحتاج'' میں فرماتے ہیں:

''وأما إذا ألحق النسب بغيره ممن يتعدى النسب منه إلى نفسه كهذا أخي......فيثبت نسبه من الملحق به إذا كان رجلاً'' (مغنی المحتاج: محمد الخطیب الشربینی ۲/ ۲۶۱، دارالفکر بیروت)۔

اثبات فراش کے اس تیسرے عامل اقرار بالنسب میں بھی دراصل غلبہ ظن ہی کارفرما ہے، یہی وجہ ہے کہ نکاح کی عدم شہرت، گواہوں کے فقدان اور کسی دوسرے قرینہ کے نہ ہونے کے باوجود محض اس بنیاد پر اقرار کا اعتبار کرلیا جاتا ہے کہ مقر خواہ مخواہ اپنے ورثاء کی تعداد میں اضافہ نہیں کرنا چاہے گا، اس لئے ایسا اقرار کرنے والا عموماً سچ ہی بولا کرتا ہے۔ البتہ اگر اقرار دوسرے سے نسب ثابت کرنے کے حوالہ سے ہو تو تصرف فی حق الغیر کو مدنظر رکھتے ہوئے غلبہ ظن کو راہ نہیں دی گئی ہے۔

قیافہ:

اثبات فراش کے من جملہ دلائل میں سے ایک دلیل قیافہ بھی ہے۔ قیافہ ''قوف'' سے مشتق ہے، جس کے معنی ہیں علامات کا جاننا، ابن منظور لکھتے ہیں:

''القائف: الذي يعرف الآثار والجمع القافة، يقال: قفت أثره إذا تبعته'' (لسان العرب: ابن منظور ۹/ ۱۹۳)۔

اگر یہ کہا جائے کہ قیافہ لفظ ظن کا مرادف ہے تو غلط نہ ہوگا، اس لئے کہ قائف انسان کے جسم میں موجود کچھ ایسی علامتوں کو دیکھ کر یہ اندازہ لگاتا ہے کہ اس کا باپ کون ہے۔ علم قیافہ کوئی یقینی علم نہیں ہے، بلکہ تجربات و مشاہدات پر مبنی مہارت کا نام ہے، جس میں خطا کا امکان بہت حد تک موجود ہے۔ اس کے باوجود فقہاء حنفیہ کے استثناء کے ساتھ تمام فقہاء نے ثبوت نسب

میں قیافہ کو معتبر مانا ہے۔

چنانچہ ابن ضویانؒ حنابلہ کے مذہب کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"وإن ادعاه اثنان فأكثر معا قدم من له بينة لأنها علامة واضحة على إظهار الحق، فإن لم تكن بينة لأحدهم أو تساووا فيها، عرض على القافة وهم قوم يعرفون الأنساب بالشبه ولا يختص ذلك بقبيلة معينة، بل من عرفت منه معرفة ذلك و تكررت منه الإصابة فهو قائف" (منار السبیل: ابراہیم ابن ضویان ۱/ ۴۳۳، مکتبۃ المعارف، ریاض، طبع دوم)۔

امام نوویؒ شافعیہ کا مذہب بیان کرتے ہیں:

"إذا وطئا في طهر فأتت بولد يمكن كونه منهما فادعاه أحدهما وسكت الآخر أو أنكر ، فقولان: أحدهما يختص بالمدعي......وأظهرهما يعرض على القائف، لأن للولد حقًا في النسب فلا يسقط بالإنكار" (روضۃ الطالبین: امام نووی ۱۲/ ۱۰۶، المکتب الاسلامی بیروت، طبع دوم)۔

ابن عبد البر القرطبیؒ امام مالکؒ کا مذہب نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"وروى ابن القاسم ومعن بن عيسى عن مالك أن القائف العدل معمول بقوله" (الکافی، ابن عبد البر القرطبی ص ۴۸۴، دار الکتب العلمیہ بیروت طبع اول)۔

البتہ فقہاء حنفیہ نے ثبوت نسب میں قیافہ کو معتبر نہیں مانا ہے، چنانچہ شمس الائمہ السرخسیؒ اپنی شہرہ آفاق کتاب "المبسوط" میں تحریر فرماتے ہیں:

"وحجتنا في إبطال المصير إلى قول القائف أن الله تعالى شرع حكم اللعان بين الزوجين ثم نفي النسب ولم يأمر بالرجوع إلى قول القائف، فلو كان قوله حجة لأمر بالمصير إليه" (المبسوط: شمس الائمۃ السرخسی ۱۷/ ۷۰، دار المعرفہ بیروت)۔

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ کسی متعینہ مسئلہ میں اگرچہ فقہاء کے

درمیان اختلاف ہو، مگر قدر مشترک کے طور پر سبھی فقہاء ثبوت فراش میں غلبہ ظن کو معتبر مانتے ہیں، فرق اتنا ہے کہ کسی نے قیافہ کے مسئلہ میں اس پر اعتماد کیا ہے، تو کسی نے شہادت کے مسئلہ میں، لہذا اگر کوئی طریقہ ایسا ہو جس کی بنیاد غلبہ ظن کے بجائے یقین پر ہو تو کیا اس کو ثبوت فراش کے لئے بطور دلیل قبول نہیں کیا جانا چاہئے؟

ڈی این اے ٹسٹ ایک مادی دلیل:

ثبوت نسب کے مسئلہ میں ڈی این اے ٹسٹ پر اعتماد کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اس سوال سے پہلے ایک دوسرا سوال پیدا ہوتا ہے کہ ڈی این اے ٹسٹ کی بذات خود شرعی حیثیت کیا ہے؟ اس سوال کو حل کرنے کے لئے مشہور فقہی ضابطے کو سامنے رکھا جا سکتا ہے۔ علامہ سیوطیؒ اپنی کتاب ''الاشباہ والنظائر'' میں فرماتے ہیں:

''الأصل في الأشياء الا م باحة حتى يدل الدليل على التحريم وهذا مذهبنا'' (الاشباہ والنظائر: السیوطی ۶۰، دار الکتب العلمیہ بیروت، طبع اول)۔

علامہ سیوطی نے اگر چہ حنفیہ کا اس ضابطہ کے سلسلہ میں اختلاف نقل کیا ہے، مگر مفتی عمیم الاحسان مجددی نے اپنی کتاب ''قواعد الفقہ'' میں فقہاء حنفیہ کے نزدیک معمول بہا ضابطوں کی فہرست میں اس قاعدے کو بھی درج کیا ہے (قواعد الفقہ رص ۵۹، قاعدہ: ۳۳)۔

یہ طریقہ کار بظاہر کسی مکروہ یا حرام امر پر مشتمل نہیں ہے، اس بنا پر اس نظام کو اپنانا شرعی نقطہ نظر سے صحیح ہوگا۔ اس طرح یہ بات بھی پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ ڈی این اے ٹسٹ میں اشتباہ کا امکان نہیں ہے، الا یہ کہ دو جڑواں بھائیوں کو اگر اس ٹسٹ سے گزارا جائے تو اشتباہ ممکن ہے، اب سوال یہ ہے کہ کیا اس مادی اور مضبوط دلیل کی شریعت کی نظر میں کوئی اہمیت ہونی چاہئے؟ اور کیا اس مادی دلیل کی بنیاد پر نسب ثابت ہو سکتا ہے؟ ان سوالوں کے جواب سے پہلے ہم ابن قیم الجوزیؒ کا قول ذکر کرنا مناسب سمجھتے ہیں، جس میں انہوں نے مادی دلائل کے حوالے

سے ائمہ اور خلفا کے طریقہ کار کے بارے میں روشنی ڈالی ہے۔وہ فرماتے ہیں:

"**لم يزل الأئمة والفقهاء يحكمون بالقطع إذا وُجد المال المسروق مع المتهم، وهذه القرينة أقوى من البينة والإقرار، فإنهما خبران يتطرق إليهما الصدق والكذب، ووجود المال معه نص صريح لا يتطرق إليه شبهة**"(الطرق الحکمیہ :محمد بن ابی بکر الزرعی الدمشقی،ص ۳۸۹،مطبعہ المدنی القاہرہ)۔

ابن قیمؒ نے مذکورہ بالا عبارت میں مادی دلیل کو شہادت واقرار سے بھی مضبوط دلیل مانا ہے،اور ایسی دلیل کو قبول کرنے کے حوالے سے ائمہ وفقہاء کا تعامل نقل فرمایا ہے۔ثبوت نسب کا مسئلہ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں غلبہ ظن اور شبہہ پر مبنی ہے،اس لئے ڈی این اے ٹسٹ جیسے یقینی نظام پر بدرجہ اولی اعتماد کیا جانا چاہئے۔

شہادت،اقرار اور ڈی این اے ٹسٹ:

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ثبوت نسب کا دارومدار غلبہ ظن پر ہے،اور ڈی این اے ٹسٹ ایک قوی تر دلیل ہے،لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ شہادت اور اقرار کی حجیت منصوص ہے،اس لئے:

۱- اگر کوئی شخص کسی کا نسب اپنے سے ثابت کرنا چاہے اور اس کا اقرار کرے اور مقرلہ اس کی تصدیق بھی کرے یا یہ کہ وہ اتنا چھوٹا ہو کہ تصدیق کرنے کی اہلیت ہی نہیں رکھتا ہو اور عقلاً وشرعاً یہ اقرار ممکن بھی ہو تو ضرورت نہ ہونے کی وجہ سے ڈی این اے ٹسٹ نہیں کرایا جانا چاہئے۔

۲- اگر کوئی دوسرے سے نسب ثابت کرے،مثلاً یہ اقرار کرے کہ فلاں شخص میرا بھائی ہے،تو جمہور کے مذہب کے مطابق اگر اسکے پاس بینہ اور شہادت موجود ہے تو اس کے مطابق فیصلہ ہوگا،لیکن اگر شہادت موجود نہیں ہے،تو ڈی این اے ٹسٹ جیسی یقینی چیز پر اعتماد کیا جانا چاہئے۔

۳- شہادت اور اقرار کے منصوص حجت ہونے کی وجہ سے ڈی این اے ٹسٹ کے نتیجہ اور شہادت واقرار کے درمیان تعارض ہوتو شہادت اور اقرار کو ہی ترجیح دینی چاہئے۔

۴- اگر دو اشخاص کسی بچہ کے نسب کے بارے میں اختلاف کریں اور دونوں کے پاس بینہ ہوتو بجائے قائف پر اعتماد کرنے یا دونوں سے نسبت ثابت کرنے کے ڈی این اے ٹسٹ پر اعتماد کیا جانا چاہئے۔

غرض یہ کہ اقرار وشہادت کا منصوص حجت ہونا، ان کے لئے وجہ ترجیح ہے، لہذا عدم تعارض کے وقت ان کے مطابق فیصلہ کیا جانا چاہئے، جبکہ تعارض کے وقت ڈی این اے ٹسٹ پر اعتماد کیا جاسکتا ہے۔

لعان:

اگر شوہر اپنی بیوی پر تہمت لگائے تو ایسی صورت میں شریعت نے لعان کی اجازت دی ہے، لیکن یہ اجازت بھی دراصل ایک قید کے ساتھ مقید ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم"

قرآن نے شہادت وبینہ نہ ہونے کی صورت میں لعان کا طریقہ بتایا ہے، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ڈی این اے ٹسٹ لعان میں مؤثر ہے یا نہیں؟ کیا اس دلیل پر اعتماد کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس سوال کے جواب کے لئے لعان کا مقصد جاننا ضروری ہے، شوہر اگر لعان کرنا چاہتا ہے تو اس کے پیش نظر دو مقاصد ہوسکتے ہیں:

۱- بیوی کے زنا میں ملوث ہونے کو ثابت کرنا۔

ایسی صورت میں شوہر کے لئے لعان کی تمام قسمیں کھانا ضروری ہے، اگر وہ اس سے انکار کرتا ہے یا مکمل قسمیں نہیں کھاتا، تو جمہور کے نزدیک اس پر حد جاری ہوگی، جبکہ فقہاء حنفیہ کی

رائے کے مطابق اس کو قید کردیا جائے گا، تاآنکہ وہ اپنی تکذیب کرے یا پھر لعان کرے۔

۲۔ دوسرا مقصد ہے بچہ سے نسب کا انکار کرنا۔

اس صورت میں فقہاء مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک صرف مرد قسم کھائے گا، جبکہ حنفیہ اور حنابلہ کا مشہور قول یہ ہے کہ زوجین میں سے دونوں کے لئے قسمیں کھانا ضروری ہے، اس وقت تک نسب کا انکار ممکن نہیں ہے، امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں قسموں کے ساتھ ساتھ قاضی کا فیصلہ بھی ضروری ہے۔

شوہر کے نزدیک لعان کا مقصد اگر بیوی کے زنا میں ملوث ہونے کو ثابت کرنا ہے، تو ڈی این اے ٹسٹ کی اس صورت میں شرعی حیثیت کے بارے میں ہم آگے چل کر گفتگو کریں گے، البتہ اگر مقصد بچہ کے نسب کا انکار کرنا ہے، تو شہادت نہ ہونے کی صورت میں ڈی این اے ٹسٹ پر اعتماد کیا جاسکتا ہے، لہذا اگر یہ ثابت ہوجائے کہ بچہ اسی شوہر کا ہے یا یہ کہ اس کا نہیں ہے، دونوں صورتوں میں شوہر کو لعان کرنے کی ضرورت نہیں ہے، البتہ بیوی کو ابھی بھی اپنا دفاع کرنے کے لئے لعان کا حق ہوگا۔ لیکن اگر شوہر کے پیش نظر پہلا مقصد ہے، یعنی بیوی پر زنا کا الزام ثابت کرنا، تو کیا ڈی این اے ٹسٹ کی گواہی شرعاً معتبر ہوگی یا نہیں؟ آیئے ذیل میں ہم اسی پہلو کا جائزہ لیتے ہیں۔

ڈی این اے ٹسٹ اور ثبوت زنا:

اجرائے حد کے لئے شریعت نے جو شرائط ضروری قرار دی ہیں، ان میں نہایت احتیاط برتنے کی تلقین کی ہے، یہی وجہ ہے کہ ذرا سے شبہے کی بنا پر ساقط ہوجاتی ہے۔ جدید عدالتی نظام نے بھی اسلام کا قانون حدود اپنایا ہے۔ اس نظام کے تحت بھی ملزم کو شک کا فائدہ بطور استحقاق حاصل ہے۔ اسلامی قانون حدود کا یہ مزاج نبی کریم ﷺ کی حدیث سے مستنبط ہے۔ امام

ترمذیؒ اپنی جامع میں صحیح اسناد کے ساتھ روایت کرتے ہیں: "ادرؤا الحدود ما استطعتم" (جامع ترمذی: کتاب الحدود، حدیث: ۱۴۲۴)۔

اس حدیث سے شریعت کا یہ مشہور قاعدہ مستنبط ہوا کہ "الحدود تندرأ بالشبہات"۔

دوسری طرف اگر زنا کی شہادت اور اس کے طریقہ کار پر نظر ڈالی جائے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ثبوت زنا کی شریعت میں دو صورتیں ہیں۔

۱- چار چشم دید گواہ زنا کی شہادت دیں۔

۲- زانی خود اپنے جرم کا اقرار کرے۔

پھر ان دونوں شرطوں کے قابل اعتبار ہونے کے لئے دیگر بہت سی شرائط ہیں، جن سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ شریعت کا مقصد جہاں ایک طرف معاشرہ سے برائی کو ختم کرنا ہے وہیں حدود کو کم از کم جاری کرنے کی سعی کرنا بھی ہے، اسی لئے حدود خصوصاً حد زنا کے سلسلہ میں اتنی سخت شرائط رکھی گئی ہیں۔ نیز یہ بھی حقیقت ہے کہ ثبوت زنا کے یہ دونوں طریق کار منصوص ہیں، اس لئے ان میں کسی بھی قسم کی تبدیلی کی گنجائش نہیں ملتی، لہٰذا اگر شوہر بیوی پر زنا کا الزام لگاتا ہے تو ڈی این اے ٹسٹ پر اعتماد نہ کرکے اس کو لعان کا حکم دیا جائے گا، یا پھر یہ کہ چار گواہ اس زنا کی گواہی دے دیں۔ اسی طرح اجتماعی آبروریزی میں بھی اس ٹسٹ کا قطعاً اعتبار نہیں ہوگا، ایک وجہ تو ہم ماقبل میں ذکر کر چکے ہیں، دوسری وجہ یہ ہے کہ اجتماعی آبروریزی کے معاملے میں ڈی این اے ٹسٹ کا نتیجہ کمزور پڑ جاتا ہے، اس لئے ایسی دلیل قابل اعتماد نہیں ہوسکتی۔

ڈی این اے ٹسٹ اور ثبوت قتل:

جس طرح ثبوت زنا میں ڈی این اے قابل اعتبار نہیں ہے، اسی طرح ثبوت قتل میں بھی اس کا اعتبار نہیں کیا جانا چاہئے، بلکہ معاملہ قتل کے تعلق سے اس طریق کار میں شکوک وشبہات

زیادہ پائے جاتے ہیں، اس لئے کہ جائے واردات سے جو نمونہ ملا ہے اس کے بارے میں یقین سے نہیں کہا جاسکتا کہ یہ قاتل ہی کا ہے یا کسی دوسرے شخص کا، اس لئے قاتل کی شناخت میں ڈی این اے شرعاً معتبر نہیں ہوگا۔

ثبوت عدالت:

ڈی این اے ٹسٹ اگر چہ حدود وقصاص کے معاملات میں معتبر نہیں ہے، لیکن گواہوں کی شہادت جانچنے اور ان کی ثقاہت وعدالت پرکھنے کے لئے ڈی این اے ٹسٹ کا استعمال کیا جانا چاہئے، اس لئے کہ شریعت نے گواہوں میں عدل وثقاہت جاننے کے لئے جو شرائط رکھی ہیں ان کا دارومدار غلبہ ظن یا یوں کہئے کہ حسن ظن پر ہے، چنانچہ عدالت کی تعریف کرتے ہوئے علامہ ابن عابدین شامیؒ فرماتے ہیں:

''من اجتنب الكبائر ولم يصر على الصغائر وغلب صوابه على خطئه ويجتنب الأفعال الدالة على الدناء ة وعدم المروء ة كالبول في الطريق فهو عادل'' (حاشیہ ابن عابدین ۷/ ۱۲۱، دارالفکر بیروت، طبع دوم)۔

عدالت کے تحقق کے لئے اس کی تعریف میں فقہاء نے جو شرائط ذکر کی ہیں ان کا مقصد یہی ہے کہ شاہد کی شہادت قابل اعتماد ہو، اس لئے کہ جو شخص مذکورہ صفات کا حامل ہوگا اس سے حسن ظن یہی ہے کہ وہ اپنی بات میں صادق ہوگا، اور دینی مزاج ہونے کی وجہ سے جھوٹ اور بہتان تراشی سے اجتناب کرے گا، بالفاظ دیگر شہادت میں اعتماد اور ثقاہت ہی اصل ہیں۔ اگر کسی شخص کا ثقہ ہونا ثابت ہوجائے تو اس کی گواہی بھی معتبر مانی جاتی ہے، اسی لئے علامہ شوکانیؒ امام الحرمین الجوینیؒ کے حوالے سے لکھتے ہیں:

''قال الجويني: الثقة هي المعتمد عليها في الخبر فمتى حصلت الثقة بالخبر قُبل'' (ارشاد الفحول: محمد بن علی الشوکانی، ص ۹۸، دارالفکر بیروت، طبع اول)۔

ڈی این اے ٹسٹ کو اگر چہ حدود وقصاص میں بنیاد نہیں بنایا جاسکتا، لیکن گواہوں کی ثقاہت وعدالت جانچنے کے لئے ڈی این اے ٹسٹ پر اعتماد کیا جانا چاہئے، لہذا اگر چار گواہ زنا کی گواہی دیں اور ڈی این اے ٹسٹ سے زنا ثابت نہیں ہوتا، تو اس سے ان گواہوں کی عدالت وثقاہت میں شبہ پیدا ہوتا ہے، لہذا ان کی گواہی قبول نہیں کی جانی چاہئے۔

☆☆☆

ڈی این اے ٹسٹ سے متعلق مسائل

ڈاکٹر ظفر الاسلام اعظمی ☆

۱- اگر ایک بچہ کے کئی ایک دعویدار ہوں تو پدری شناخت کی غرض سے یہ ٹسٹ کرایا جاسکتا ہے، بشرطیکہ یہ تیقن کا فائدہ دیتا ہو، شریعت مطہرہ میں زوجین کو لعان کا حکم بھی اسی لئے دیا گیا ہے، تاکہ صحیح نسب معلوم کیا جاسکے۔ ہلال بن امیہ نے اپنی بیوی شریک بنت سحماء کے ساتھ بدکاری کی تہمت لگائی تھی جس کے نتیجہ میں آپ ﷺ نے ان کو لعان کا حکم دیا تھا اور آپ ﷺ نے یہ بھی فرمایا تھا:

"ان جاء ت به أصيهب أريسح حمش الساقين فهو لهلال، وان جاء ت به أورق جعداً جُمّاليا خدلج الساقين سابغ الاليتين فهو للذى رُميت به" (نیل الاوطار ۳۳۲/۶)۔

(اگر بچہ سرخی وسفید مائل ہلکی و پتلی ران و پنڈلیوں والا ہو تو وہ ہلال بن امیہ کا ہے، اور اگر سانولا بال گھونگھریالے، موٹی پنڈلیوں والا، بڑی سرین والا ہو تو وہ بچہ اسی کا ہوگا جس کے ساتھ تہمت لگائی گئی ہے)۔

لیکن صاحبین اور بادویہ کے قول کے مطابق ولادت سے قبل لعان درست نہیں، اس احتمال سے کہ ممکن ہے جسے حمل سمجھ رہا ہے کہیں وہ ہوا نہ ہو۔

☆ شیخ الحدیث دار العلوم مئو۔

"وذهبت الهادوية وأبو يوسف و محمد لا يصح اللعان أى تنفى الحمل قبل الوضع مطلقا لاحتمال أن يكون الحمل ريحا" (نیل الاوطار ۶/ ۳۱)۔

لیکن اگر بچہ معروف النسب وثابت النسب ہوتو وہ لڑکا اس شخص معروف کا ہوگا اور زانی کو سنگسار کریں گے۔

"الولد للفراش وللعاهر الحجر"۔

اختلاف کی صورت میں ڈی این اے ٹسٹ کو قیافہ کے مشابہ قرار دیا جاسکتا ہے، کیونکہ اگر بچہ کے ایک سے زائد دعویدار ہوں تو قیافہ کو حجت بنایا جاسکتا ہے۔

۱-ڈاکٹر علی محی الدین قرۃ الداغی "البصمۃ الوراثیۃ من منظور الفقہ الاسلامی" کے صفحہ ۴۶ پر (جو اس موضوع پر منعقد ہونے والے پندرہویں سمینار مکہ مکرمہ کی رپورٹ ہے) تحریر فرماتے ہیں:

"ومن المعلوم أن الرجوع إلى القيافة إنما يكون عند تنازع أكثر من واحد على ولد واحد كما اشترط بعض الفقهاء حكم القاضى بقول القائف عند التنازع"۔

(قیافہ کی طرف رجوع اس وقت ہوگا جبکہ ایک بچہ پر ایک سے زائد حضرات کا دعویٰ ہو)۔

آنحضورﷺ اس وقت کافی خوش ہوئے جبکہ مجزر قائف نے (جبکہ اسامہؓ اپنے والد کے ساتھ ایک چادر میں سوئے ہوئے تھے) کہا: "إن هذه الأقدام بعضها من بعض" مگر قائف کے لئے چند شرطیں ہیں، جو درج ذیل ہیں:

"وقد اشترط الفقهاء فى القائف أن يكون ذا خبرة عادلا عند جمهور الفقهاء"

(قیافہ شناس کے لئے جمہور فقہاء کے یہاں یہ شرط ہے کہ وہ ماہر تجربہ کار اور عادل ہو)۔

مگر حضرت امام ابوحنیفہؒ کے یہاں اگر ابوۃ ثابت ہے یا باپ خود اقرار کر رہا ہے یا اس پر گواہ ہیں، تو اس کے مقابلہ میں قیافہ کی کوئی حیثیت نہیں، مالکیہ کے یہاں قیافہ سے اثبات کے سلسلہ میں تفصیل ہے، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے یہاں اس سے اثبات نسب ہو جائے گا۔ مکۃ المکرمہ کے اس موضوع پر ہونے والے سمینار کی رپورٹ میں چند صورتیں بیان کی گئی ہیں، جہاں ڈی این اے ٹسٹ کا اعتبار کیا جائے گا، ان میں سے چند مذکور ہیں:

۱-"أن يدعى أكثر من شخص نسب ولد مجهول النسب أو اللقيط حيث يمكن الاستفادة من البصمة الوراثية لإثبات نسبه لأحدهم بل إن ماتثبته حجة مقبولة ملزمة إذا توافرت الشروط المطلوبة لذلك" ۔

(یہ کہ مجہول النسب لڑکے یا لقیط کے نسب کے سلسلہ میں ایک سے زائد لوگوں کا دعوی ہو تو دعویداروں میں سے کسی ایک کے لئے نسب کو ثابت کرنے کی غرض سے ڈی این اے ٹسٹ سے مدد لی جاسکتی ہے)۔

۲-"أن تختلط الأطفال حديثوا الولادة فی المستشفی واشتبه الأمر فيمكن أن تستخدم البصمة لمعرفة نسب كل طفل إلى والده الحقيقی"

زچہ بچہ اسپتال میں بچوں کا اس طرح گڈ مڈ ہو جانا کہ اس کے حقیقی والد کی شناخت مشتبہ ہو جائے۔

۳-بعض معاصرین اس طرف گئے ہیں کہ ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ لعان سے اس وقت استغناء ہو جائے گا جبکہ شوہر کو یقین ہو کہ اس کی بیوی اسی سے حاملہ ہوئی ہے، پر اس نے اس سے ہمبستری نہیں کی ہے باوجود اس کے اسے حمل ظاہر ہو گیا، اب وضع حمل کے بعد ڈی این اے ٹسٹ کرایا جائے گا، ٹسٹ کے بعد اگر یہ معلوم ہو کہ یہ بچہ شوہر کا نہیں تو پھر لعان کی ضرورت نہیں، اس پر دلیل آیت مذکورہ "والذين يرمون ......الخ" ہے۔

بہر حال اس عاجز کے خیال میں اگر زانی اقرار کر لے یا اس کے زنا پر چار گواہ موجود

ہوں اور وہ گواہی وشہادت دے دیں تو یہ سب سے بڑی دلیل ہے، بصورت ثانی ڈی این اے ٹسٹ سے زنا کا اثبات ہوگا، کیونکہ اگر اسے بھی متدل نہ ٹھہرایا جائے، تو لاقانونیت اور انتشار بڑھتا جائے گا، اور اہل دانش پر مخفی نہیں کہ پھر سماج کا کیا حال ہوگا اور کتنے مفاسد جنم لیں گے، نیز مجہول النسب کی صورت میں صرف ایک ڈی این اے ٹسٹ پر اعتماد نہ کیا جائے، بلکہ کئی لوگ جو ماہر اور کہنہ مشق ہوں وہ لوگ یہ ٹسٹ کریں، چونکہ یہ ٹسٹ قائم مقام اقرار کے ہوگا اور زنا کے اقرار کے لئے امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک چار بار اقرار ضروری ہے، بلکہ امام اعظمؒ نے تو اسے چار مجلسوں میں ہونے کو ضروری قرار دیا ہے۔

"وقد ذهب الحنفية والحنابلة ؟لى اشتراط كون الا؟ قرار أربع مرات فلا يكتفى بالا؟ قرار مرة واحدة وزاد الحنفية اشتراط كونها فى أربعة مجالس من مجالس المقر دون مجلس القاضى"۔

اس کی تائید درج ذیل تحریر سے بھی ہو رہی ہے:

''ثبوت جرم کے لئے زنا کے معاملہ میں شارع نے چار گواہوں کی شرط لگائی ہے، جبکہ ثبوت گواہی سے ہو، اور اگر ثبوت اعتراف جرم سے ہو تو فقہاء کا ایک گروہ یہ کہتا ہے کہ شہادت کی طرح اقرار بھی مختلف مجالس پر چار دفعہ ہونا چاہئے'' (ترجمہ التعزیر فی الشریعۃ الاسلامیۃ ۱؍۶۲ للا، کتور عبد العزیز عامر)۔

۲- اگر خون یا بال سے قطعی طور پر ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ قاتل کی شناخت ہو سکتی ہے تو اس کے ذریعہ قاتل قرار دینا درست ہوگا، مگر جیسا کہ خود سوال میں مذکور ہے کہ جو فارنسک نمونہ جائے واردات سے اٹھایا گیا تھا وہ اسی ملزم کا ہے یہ قطعی طور پر نہیں کہا جا سکتا، اس لئے اس عاجز کے نزدیک اس کے ذریعہ قاتل کی صحیح شناخت میں تیقن نہ ہونے کے باعث شبہ کو مدار حکم قرار دیا جانا نہیں چاہئے۔

"أبوحنيفة عن مقسم عن ابن عباسؓ قال :قال رسول الله ﷺ ادرأوا الحدود بالشبهات" (اعلاء السنن ۱۱/ ۵۴۳)،اوراسی مذکورہ صفحہ کے حاشیہ میں ہے: وما رواه أبوداؤد والنسائی من حديث ابن عباس جاء رجل إلی رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله! إن امرأتی لا ترد يد لامس فقال: غرّبها أی طلّقها وقوله لا ترد يد لامس كناية عن زناها (كما أن قول الأعرابی ولدت امرأتی غلاما أسود كان تعريضا بنفي الولد وزنا أمه) ولم يحدهما رسول الله ﷺ۔

مذکورہ دونوں احادیث سے حد شبہۃً ساقط ہوگئیں۔ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے بھی "ادرأوا الحدود بالشبهات" پر شافی بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ شبہ کی بنا پر حد کا سقوط مجمع علیہ ہے۔

"ولا شك أن هذا الحكم وهو درء الحد مجمع عليه وهو أقوی"۔علامہ موفق الدین مغنی ۱۰/ ۱۹۴ پر رقم طراز ہیں:

"وروی الدار قطنی بإسناده عن عبد الله بن مسعود ومعاذ بن جبل وعقبة بن عامر أنهم قالوا: إذا اشتبه عليك الحدود فادرأ ما استطعت ولا خلاف فی أن الحدود تدرأ بالشبهات" (اعلاء السنن ۱۱/ ۵۴۳)۔

"وأيضا فی إجماع فقهاء الأمصار علی أن الحدود تدرأ بالشبهات كفاية ولذا قال بعض الفقهاء هذا الحديث متفق علی العمل به وأيضا تلقته الأمة بالقبول" (الموسوعۃ الفقہیہ ۱۳/ ۱۵)۔

"وذهب أصحابنا إلی أن الحدود لا يحل أن تدرأ بشبهة ولا أن تقام بشبهة وإنما هو الحق لله تعالی ولا مزيد، فإن لم يثبت الحد لم يحل أن يقام بشبهة لقول رسول الله ﷺ "إن دماء كم وأموالكم وأعراضكم وأبشاركم عليكم حرام" وإذا ثبت الحد لم يحل أن يدرأ بشبهة، لقول الله تعالی "تلك

حدود الله فلا تعتدوها" (المحلی لابن حزم ۱۱/ ۱۵۳)۔

نیز ایک خاتون بڑی آزاد تھیں، ان کے متعلق حضور اکرم ﷺ کا ارشاد: "ولو رجمت أحدا بغیر بینة لرجمت هذه" (متفق علیہ) اس سقوط پر دال ہے۔

۳- ثبوت زنا میں ڈی این اے ٹسٹ معتبر ہے، جبکہ شہادت، اقرار اور قرائن مفقود ہوں۔

"یثبت الزنا بأحد أمور ثلثة بالشهادة والا قرار والقرائن" (الموسوعۃ الفقہیہ ۲۴/ ۳۷)۔

"فالقرینة المعتبرة فی الزنا هی ظهور الحمل فی امرأة غیر متزوجة أو لایعرف لها زوج والقرینة فی الشرب الرائحة والقیء والسکر ووجود الخمر عند المتهم، وفی السرقة وجود المال المسروق عند المتهم" (الموسوعۃ الفقہیہ ۳۴/ ۱۳۹)۔

عورت غیر شادی شدہ یا غیر معروف الزوج ہو تو ان دونوں صورتوں میں زنا کے ثبوت کے لئے حمل کا ظاہر ہونا، شراب نوشی میں بو، قے، نشہ اور متہم کے پاس شراب کا پایا جانا، نیز سرقہ میں متہم کے پاس مال مسروق کا پایا جانا، قرینہ ہے۔

حضور اکرم ﷺ نے قرائن کی بنیاد پر بہت سارے مقامات پر فیصلہ فرمایا ہے، معاذ بن عفراءؓ اور معاذ بن عمرو بن الجموحؓ نے ابوجہل کے قتل کا دعوی کیا تو آپ ﷺ نے تحقیق کی غرض سے ان دونوں سے فرمایا: "هل مسحتما سیفیکما، قال: لا، فنظر فی السیفین فقال کلا کما قتله" (بخاری ۱/ ۴۴۴)۔ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ تم دونوں نے اپنی اپنی تلواروں سے خون صاف کرلیا ہے، کہا: نہیں، پھر آپ نے دونوں تلواروں کو دیکھ کر فرمایا کہ تم دونوں نے ابوجہل کو قتل کیا ہے، مزید تائید ابوداؤد کی درج ذیل روایت سے بھی ہورہی ہے، ابوداؤد شریف میں ایک روایت کتاب القضاء کے باب الوکالۃ میں جابر بن عبد اللہؓ سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے خیبر جانے کا ارادہ کیا تو آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور

کہا کہ میں خیبر جانا چاہتا ہوں، آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب ہمارے وکیل کے پاس جانا تو اس سے پندرہ وسق لے لینا، اور جب وہ تم سے کوئی نشانی طلب کرے تو اس کی ہنسلی کی ہڈی پر اپنا ہاتھ رکھ دینا۔ دیکھئے اس حدیث پر صرف علامت کی ہی بنیاد پر طالب کو دے دینے کا حکم ہوا۔

"وقد أوضح ابن عابدين......بأنه لا تقبل دعوى الجهل بالتحريم إلا ممن ظهر عليه امارة ذلك" (الموسوعہ ۳۴/ ۳۰) اس ٹسٹ کے جواز پر اور اس سے اثبات زنا پر قرآن کی آیت: "إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج" حدیث "إن امرأة قالت يا رسول الله! إن الله لا يستيحي من الحق فهل على المرأة غسل إذا احتلمت فقال نعم إذا رأت الماء فضحكت أم سلمة فقالت أو تحتلم المرأة قال رسول الله ﷺ فيم يشبهها الولد" کو بھی مستدل قرار دیا جا سکتا ہے۔

بندہ کی رائے یہ ہے کہ اگر شہادت کا نصاب پورا نہ ہو تو اس کی تلافی ڈی این اے ٹسٹ سے کی جا سکتی ہے۔

۳- ب: اس کا جواب تو خود سوال سے ہی ظاہر ہے۔

۴- "ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا أى لا يمتنع الشهود إذا ماطلبوا لتحمل الشهادة" (عمدۃ القاری ۱۳/ ۱۹۲)۔

"يا داؤد إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله" (سورہ ص)، وأن احكم بينهم بما أنزل الله (مائدہ)، يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط (سورۂ نساء)، ولا تكتموا الشهادة (سورۂ بقرہ) آیات مذکورہ کی روشنی میں مفسرین کی رائے ہے کہ شہادت فرض کفایہ ہے جس کا مقصد مظلوم کی مدد کرنا، مستحقین کے حقوق ادا کرنا، ظالم کو اس کے ظلم سے باز رکھنا اور باہمی نزاع کو ختم کرنا ہے، جو بہت ساری خرابیوں کا باعث اور فتنوں کی جڑ ہے۔

چونکہ شہادت امانت ہے اور امانت کی ادائیگی لازم ہے، اس لئے شہادت دینا ضروری

ہوگا، جیسا کہ اگر امانت لوٹائی نہ جائے تو قاضی جبراً واپس کرائے گا، اسی طرح قاضی جبراً شہادت دلوائے گا، ابن قدامہؒ کی ایک تحریر سے شہادت کے فرض عین ہونے کا بھی ثبوت ملتا ہے، بشرطیکہ اس شہادت کے علاوہ کوئی اور ذریعہ تعیین نہ ہو۔

"وقد يكون تحملها وأداؤها أو أحدهما فرضا عينيا إذا لم يكن هناك غير ذلك العدد من الشهود الذى يحصل به الحكم" (المغنی مع شرح ۱۲/۳-۴)۔

اور کبھی تحمل واداء شہادت فرض عین قرار پاجاتی ہے، جب کہ مدار حکم ان گواہوں کے ماسوا کوئی اور نہ ہو، اس مدعا پر مزید وضاحت موسوعہ کی اس عبارت سے بھی ہورہی ہے:

"قال ابن عباس بتحليف المرأة إذا شهدت فى الرضاع وهو إحدى الروايتين عن أحمد" (الموسوعۃ الفقہیہ ۲۶/ ۳۸) "فقياسه أن كل من قبلت شهادته للضرورة استحلف" (ایضا) پس قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس کی شہادت کو قبول کرنا ضرورتاً ہو اس سے حلف لیا جائے گا۔

بہر حال شہادت کا مقصد یقینیات تک پہنچنا ہے اور اس ٹسٹ کا مقصد بھی وہی ہے، اس لئے بعض ملزمین جو اس پر راضی نہیں ہیں انہیں مجبور کیا جاسکتا ہے، اور یہ ٹسٹ تو اس وقت اور ضروری ہوجاتا ہے جبکہ ٹسٹ شدہ حضرات سے جرم نہ ثابت ہوتا ہو۔

جینیٹک ٹسٹ:

۱- اگر فریقین رضامند ہوں تو یہ ٹسٹ کرایا جاسکتا ہے، مگر یقین کا درجہ اس وقت حاصل ہوگا جبکہ تین بار یہ ٹسٹ کروایا جائے اور ہر مرتبہ ایک ہی ہو۔

۲- آج کل دوران حمل نقص کو دور کرنے کی بہت ساری دوائیں آگئی ہیں، ان دواؤں کو

کسی ماہر ڈاکٹر سے مشورہ کے بعد استعمال کرایا جائے تا کہ اس کا کوئی سائڈ ایفکٹ نہ ہو (جو اس سے بھی زیادہ پریشانی کا باعث بن جائے)۔

"الاستفادة من علم الهندسة الوراثية في الوقاية من المرض أو علاجه أو تخفيف ضرره بشرط أن لا يترتب على ذلك ضرر أكبر" (العلاج الجینی من منظور الفقہ الاسلامی ر ۱۹۸)۔

مرض کی حفاظت، علاج یا تخفیف کی غرض سے جنیٹک ٹسٹ سے استفادہ اسی وقت ہوسکتا ہے، جبکہ اس سے بڑی کسی بیماری کا خطرہ نہ ہو بصورت دیگر اسقاط کرایا جا سکتا ہے، اور اس کے لئے دو شرطیں ہیں، اول: زوجین کی رضامندی زبانی یا تحریری طور پر، دوسرے یہ ٹسٹ تین بار ہونا چاہئے، ٹسٹ کرنے والے اگر مسلمان ہوں تو مہارت کے ساتھ دینداری بھی مشروط ہے، اور اگر غیر مسلم ہوں تو ان میں ہمدردی واخلاص ہو۔

۳- اگر یہ نقص دواؤں کے ذریعہ دور کیا جا سکتا ہے تو دور کریں گے، دوسری بات یہ ہے کہ نقص کی تفصیل سامنے رکھنی ہوگی، بعض نقائص معمولی درجہ کے ہوتے ہیں جن کی تدبیر وعلاج ممکن ہے، لیکن بعض انتہائی مہلک ہوتے ہیں، یا پیدائش صحیح ڈھنگ سے نہ ہونے کا ظن غالب ہے (صرف امکان کی بنیاد پر خلقت میں تغییر جو منشاء ربانی کے خلاف ہے جائز نہیں ہے، کیونکہ سلسلہ تولید کو روکنا بالفاظ دیگر ضبط تولید شرعاً جائز نہیں)، نیز غلبۂ ظن کے لئے تین بار ٹسٹ کرانا لازم ہوگا)، مثلاً انسانی ہیئت پر ان کی خلقت نہ ہونے یا جسم کے کسی عضو کے نہ ہونے، یا پیدائشی طور پر آنکھ وکان کی بینائی وسماعت کے مفقود ہونے کا علم قریب قریب یقین کے ہو تو بندہ کی ناقص رائے میں سلسلہ تولید کو روک دینے کی گنجائش ملنی چاہئے، بدون اس کے اجازت ہرگز ہرگز نہ ہوگی، کیونکہ آپ ﷺ نے امت کی کثرت پر فخر فرمایا ہے۔

"تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم" (رواه ابوداؤد والنسائی)۔

حضرت عمرؓ نے ایک پستہ قد کو دیکھا تو فرمایا کہ اپنے خاندان وقبیلہ سے ہٹ کر دوسرے خاندان میں شادی کرنا چاہئے۔

"عن أبی هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: المؤمن القوی خير من المؤمن الضعيف" (کتاب الامثال ۱ر ۳۶، رواہ الحمیدی فی مسندہ ۲ر ۴۷۴،ایضا رواہ نسائی وابن ماجہ والطحاوی ،ایضا رواہ احمد بن حنبل فی مسندہ ۲ر ۳۶۶- ۳۷۰ ،ورواہ ابو نعیم فی الحلیہ ۱۰ر ۱۹۶ وفی تاریخ اصفہان ۲ر ۲۳)۔

۴- جینی نقص مدت کے بڑھنے کے ساتھ ساتھ مزید کئی نا قابل علاج بیماریوں اور مشکلات کا باعث بن سکتا ہے، اس لئے یہ ٹسٹ جہاں تک جلد ممکن ہو کرالینا چاہئے، کیونکہ اگر اسقاط جنین کی ضرورت ہو تو ماں کو تکلیف کم ہوگی، چار ماہ یا اس کے بعد اسقاط میں شرعی وطبی قباحتیں ہیں۔

۵- اگر جنون اس درجہ کا ہے کہ منشاء نکاح بالکل فوت ہو رہا ہو اور استمتاع سے بالکل مانع ہے تو فسخ نکاح کا قول کیا جانا چاہئے، بشرطیکہ ٹسٹ کرنے والے مخلص ہوں اور ایک سے زائد بار ٹسٹ کیا گیا ہو، نیز یہ جنون بیوی کے لئے نفرت کا باعث بھی ہوگی۔

"أباح جمهور الفقهاء التفريق للعيب الحادث قبل الزواج أو بعده وحصروا هذه العيوب فی ثمانية، ثلاثة يشترك فيها الزوجان وهی الجنون والجزام والبرص......قال صاحب المغنی: وإنما اختص الفسخ بهذه العيوب لأنها تمنع الاستمتاع المقصود بالنكاح......والجنون يثير نفرة ويخشى ضرره" (المغنی لابن قدامہ ۷ر ۵۸۰)۔

یہی رائے حضرت امام محمدؒ کی بھی ہے (دیکھئے: عالمگیری ۲ر ۱۵۷)۔

عالمگیری میں منقول ہے کہ مشائخ حنفیہ نے امام محمدؒ کے قول کو ہی مفتی بہ قرار دیا

ہے،متأخرین علماء حنفیہ اور خاص کر علماء ہند کا ان امراض کے موجب فسخ ہونے پر تقریباً اجماع ہے۔حضرت تھانویؒ کی ''الحیلۃ الناجزۃ'' اور مولانا عبدالصمد رحمانیؒ کی ''کتاب الفسخ والتفریق'' میں بھی حضرت امام محمد کے قول کو ہی اپنایا ہے،بہر حال امام محمدؒ کے نزدیک خیار جنون مطبق کی صورت میں حاصل ہوگا،اور شوہر جب وعنۃ کے مشابہ ہوگا۔

مسئلہ مبحوثہ میں جنون مطبق ومقید کی تفصیلات کے لئے فتح القدیر ۲/ ۱۵۹،عنایہ علی الہدایہ ۲/ ۳۶۸،نتائج الافکار ۸/ ۱۴۲،ہدایہ ۲/ ۱۹۹،ابوبکر رازی کی الواقعات الحسامیہ باب البیوع الجائزہ وغیرہ کی طرف رجوع کریں۔

۱- مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کی ایک تحریر بحوالہ فتاوی قاضی خاں کتاب الحظر والاباحۃ پیش ہے،وہ کہتے ہیں؛ جب تک روح نہ پیدا ہو جائے حمل کو عورت ہی کا ایک جز اور حصۂ بدن تصور کیا جائے گا،اور جس طرح کسی کا قتل درست نہیں اسی طرح اپنے جسم کے کسی حصہ کا کاٹ پھینکنا بھی حرام ہے (جدید فقہی مسائل ۱/ ۱۶۲)۔

علامہ السرخسیؒ کی ایک تحریر اسی کی مؤید ہے:

''ثم الماء فی الرحم مالم یفسد فهو معد للحیاة فیجعل کالحي فی ایجاب الضمان باتلافه'' (مبسوط للسرخسی ۲۶/ ۸۷)،نطفہ رحم میں جا کر جب تک خراب نہ ہو زندگی کی صلاحیت رکھتا ہے،لہذا اگر اسے کوئی ضائع کردے تو اسے ایک زندہ شخص کا ضمان دینا پڑے گا۔امام غزالیؒ کی تحریر کا بھی یہی منشا ہے:

''أول مراتب الوجود أن تقع النطفة فی الرحم وتختلط المرأة وتستعد لقبول الحیاة وافساد ذلك جنایة وان صارت مضغة وعلقة کانت الجنایة أفحش وان نفخ فیه الروح واستوت الخلقة ازدادت الجنایة تفاحشًا'' (احیاء العلوم ۲/ ۴۷)۔

وجودانسانی کا سب سے پہلا مرحلہ یہ ہے کہ نطفہ رحم میں جا کر عورت کی منی کے ساتھ مل جائے اور زندگی کو قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے ،اس کا برباد کر دینا گناہ ہے۔

فقہاء وارباب افتاء کی ان تصریحات سے بخوبی ظاہر ہے کہ جنینی اسٹیم سیل قابل احترام ہے، نیز آج کل جو اسقاط حمل کا عام چلن ہوتا جارہا ہے، اس حرمت سے اس پر بھی بندش لگائی جاسکتی ہے۔

۲- لا تبدیل لخلق الله کے تحت رحم مادر میں پرورش پانے والے اسٹیم سیل سے کسی طرح کا تعرض بندہ کے خیال میں نہیں ہونا چاہئے ،ہاں اسقاط شدہ جنین سے سیل لے کر مقصد مذکور حاصل کیا جاسکتا ہے۔

۳- قدرتی تخلیق سے چھیڑ چھاڑ صرف اس لئے کہ مستقبل میں امکانی پیدا شدہ بیماریوں کا علاج اس سے ممکن ہے یہ امر موہوم ہے، راقم کے خیال میں صرف اس امکان کے باعث سیل لے کر مقصد حاصل کرنا مناسب نہیں معلوم ہوتا ،اضطراراً اگر اجازت دی بھی جائے تو اسے صرف حلال جانوروں تک محدود رکھنا چاہئے ، نیز انسانی پیوندکاری بھی ان اعضاء سے درست ہونی چاہئے۔

۴- اگر بچہ کی نال سے خون لینے پر اس کی صحت پر کوئی اثر نہ پڑتا ہو تو حفظ ماتقدم کی غرض سے خون لیا جاسکتا ہے۔

۵- حلق اور بے شرمی کے باوجود بدرجہ مجبوری ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ استقرار اور اس کی ابتدائی نشو ونما کے بعد اس لقیحہ کو اسی عورت میں منتقل کئے جانے جس کا بیضہ ہے اور اضطراری صورت میں (مثلاً وہ طبی اسباب کی بنا پر تولید کی اہل نہ ہو یا رحم آپریشن کر کے نکال دیا گیا ہو یا رحم میں پیدائشی طور پر شدید قسم کا کوئی عیب ہو) اس کو دوسری عورت کی طرف منتقل کئے جانے کا جواز ارباب افتاء نے تو پہلے ہی سے دے رکھا ہے، بشرطیکہ شوہر متبادل ماں بننے والی بیوی سے ظہور حمل

تک علاحدہ رہے۔

صورت مسئولہ میں بندہ کے خیال میں اگر بلاسٹوسسٹ سے سیلس زوجین کی رضامندی سے لے کر انسانی عضو بنائے جائیں تو جائز ہونا چاہئے، کیونکہ حفظ ماتقدم کے طور پر متعدد علقات لیبارٹری میں محفوظ کر لئے جاتے ہیں اور استقرار کے بعد انہیں ضائع کر دیا جاتا ہے، اس ضیاع سے بہتر تو یہی ہے کہ آئندہ اس سے بننے والے اعضاء سے اگر خود اسی کو ضرورت ہو تو اس کی پیوندکاری کی جائے یا تبرعاً کسی اور کی۔

☆☆☆

جنیٹک سائنس سے متعلق مسائل

مولانا محمد خالد صدیقی ☆

اللہ تعالی نے نہ صرف اس کائنات کی تخلیق کی بلکہ اپنی تخلیق میں اعتدال وتوازن بھی قائم فرمایا۔ یہ اعتدال اور توازن کائنات کی بقاء کے لئے ضروری بھی تھا، چنانچہ موجودہ دور کے سائنسداں بھی مانتے ہیں کہ یہ کائنات ایک نظام توازن واعتدال کے ساتھ قائم ودائم ہے۔

انسانی معاشرت میں توازن قائم رکھنے کا اصل معیار ہے کہ حق دار کو اس کا حق دے دیا جائے، لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حق دار اپنے حق سے محروم ہو جاتا ہے، پھر وہ اپنے حق کی بازیابی کے لئے متعلقہ ادارہ/افراد/محکمہ کی طرف رخ کرتا ہے، اب وہاں ادائے حق کے لئے ثبوت حق کے ذرائع پر نگاہ ڈالی جاتی ہے، اسلامی نقطہ نظر سے بعض ذرائع تو متفق علیہا ہیں، جیسا کہ شہادت، نکول عن الیمین، اقرار، اور بعض ذرائع مختلف فیہا ہیں، جیسے کہ شاہد مع الیمین (قسم کے ساتھ ایک گواہ)، قرعہ اندازی، امارت ظاہرہ، قیافہ وغیرہ۔

زیر بحث مسئلہ کا تعلق مختلف فیہ ذرائع میں سے ایک سے ہے۔

سوالنامہ کو ہم دو حصوں میں تقسیم کرسکتے ہیں: ایک یہ کہ کیا ڈی این اے ٹسٹ کسی حق، نسب، قصاص، حد کو ثابت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے؟ دوسرے یہ کہ جنیٹک ٹ کو طبی اغراض ومقاصد کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے؟

☆ بسرہا، نیپال۔

ڈی این اے ٹسٹ:

ڈی این اے ٹسٹ کو ثبوت حق کا ذریعہ مانا جائے یا نہیں؟ اگر ہم نصوص شرعیہ کا مطالعہ کریں تو قیافہ اور مشابہت کی صورت میں اس کی نظیر ملتی ہے، لیکن وہاں بھی فقہاء کا اختلاف ہے کہ قیافہ اور مشابہت کو ذریعہ تسلیم کیا جائے یا نہیں؟ حنفیہ کہتے ہیں کہ اسے کسی بھی حالت میں ذریعہ ثبوت تسلیم نہیں کیا جا سکتا (نیل الاوطار ۶/ ۳۴۲)۔

جبکہ جمہور کا کہنا ہے کہ روایات وآثار سے اس کی تائید ہوتی ہے، اس لئے ہم اسے ذریعہ ثبوت یا حجت تسلیم کریں گے۔

دونوں ہی فریق کے دلائل پر ایک سرسری نظر ڈالنا ضروری ہے:

حنفیہ کے دلائل:

علماء حنفیہ اس سلسلہ میں جن دلائل کو پیش کرتے ہیں وہ یہ ہیں:

۱- حدیث رسول ﷺ:

"الولد للفراش وللعاهر الحجر" (نسائی ۲/ ۵۴)۔

(لڑکا فراش والے کا ہے اور زانی کے لئے پتھر ہے)۔

بغیر کسی قید کے یہاں لڑکے کو فراش والے سے منسوب کیا گیا۔

۲- اس کا بھی ثبوت ملتا ہے کہ شباہت کے پائے جانے کے باوجود بھی اللہ کے رسول ﷺ نے "شباہت" کو تسلیم نہیں فرمایا اور فراش والے کے لئے نسب ثابت کیا:

"اختصم سعد بن أبي وقاص وعبد بن زمعة في غلام فقال سعد: هذا يا رسول الله ابن اخي عتبة ابن أبي وقاص عهد الي أنه ابنه انظر الي شبهه، وقال عبد بن زمعة أخي ولد على فراش أبي من وليدته فنظر رسول الله ﷺ الي شبهه فرأى شبهاً بيناً لعتبة فقال: هولك يا عبد، الولد للفراش وللعاهر

الحجر واحتجبی منه یا سودة بنت زمعة فلم یر سودة قط'(نسائی ۲؍ ۵۳)۔

(سعد بن ابی وقاص اور عبد بن زمعہ نے ایک بچہ کے سلسلہ میں نزاع کیا، سعد نے کہا: اے اللہ کے رسول! یہ میرے بھائی کا بیٹا ہے، اس نے مجھے وصیت کی تھی کہ وہ اس کا بیٹا ہے، اور اس کی شبیہ دیکھوں، اور عبد بن زمعہ نے کہا: وہ میرا بھائی ہے میرے باپ کی لونڈی سے پیدا ہوا ہے، تو رسول اللہ ﷺ نے اس بچہ کی شباہت دیکھی تو عتبہ کی صورت اس سے ملتی تھی (لیکن) آپ ﷺ نے فرمایا: اے عبد بن زمعہ! وہ تیرا ہے، کیونکہ لڑکا فراش والے کے لئے ہے اور زانی کے لئے پتھر ہے، اور اے سودہ! تم اس لڑکے سے پردہ کرو، پھر سودہ نے اس کو کبھی نہیں دیکھا)۔

۳- بخاری اور نسائی کی روایت میں اسلامی تاریخ کے پہلے لعان کا ذکر ہے، جس میں لعان کے بعد اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: اس عورت کو دیکھتے رہنا، اگر اس عورت کو سفید رنگ، چھٹے بال اور بگڑی آنکھوں والا بچہ پیدا ہو تو وہ ہلال بن امیہ کا ہے، اور اگر اس نے صاف رنگ، گھنگھریالے بال، میانہ قد اور پتلی پنڈلیوں والا بچہ جنا تو وہ شریک بن سحماء کا ہے، راوی ذکر کرتے ہیں کہ اس نے مؤخر الذکر اوصاف کا حامل بچہ جنا، بچہ کی پیدائش کے بعد اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: اگر وہ حکم جو اللہ کی کتاب میں ہے نہ ہوتا تو اس کا حال دیکھتے۔

آپ ﷺ نے شباہت کی پوری تفصیل بتا دی اس کے باوجود بھی آپ نے محض شباہت پر فیصلہ کی بنیاد نہیں رکھی۔

۴- بخاری ومسلم اور نسائی نے حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہما السلام کا ایک واقعہ نقل کیا ہے کہ دو عورتیں ان کے پاس ایک قضیہ لے کر آئیں، دونوں کا ایک ایک لڑکا تھا، ایک کے لڑکے کو بھیڑیا لے گیا، باقی رہ جانے والے لڑکے پر دونوں عورتوں نے دعوی کیا کہ وہ بچہ اس کا ہے، اس پر حضرت داؤد علیہ السلام نے یہ فیصلہ سنایا کہ بچہ بڑی عورت کا ہے، جبکہ حضرت سلیمانؑ

نے کہا کہ چاقو لاؤ اور بچہ کو کاٹ کر دونوں کو آدھا آدھا دے دیتا ہوں، اس پر چھوٹی عورت نے کہا کہ ایسا نہ کیجئے، یہ بچہ میرا نہیں اسی کا ہے، پھر (شفقت مادر کو دیکھتے ہوئے) چھوٹی عورت کے حق میں فیصلہ دیا۔

علامہ ظفر احمد عثمانیؒ نے حنفیہ کے موقف پر اس حدیث سے یوں استدلال کیا ہے:

"وبالجملة فكلاهما قد حكم بالولد لأحد المرأتين من غير أن يرجع إلى القافة و قص رسول الله ﷺ حكمهما علينا من غير إنكار فكان ذلك شرعاً لنا" (اعلاء السنن ۱۱/ ۳۰۸)۔

(حاصل یہ کہ دونوں نے بچہ کے سلسلہ میں ایک عورت کے حق میں قائف کی جانب رجوع کئے بغیر فیصلہ کیا، اور آنحضور ﷺ نے ان کے فیصلہ کو بغیر انکار کے بیان کیا، اس لئے وہ ہمارے لئے بھی مشروع ہوا)۔

۵- ارحام میں کیا ہے؟ اس کی نسبت اللہ نے اپنی جانب کی ہے، خصوصاً شدت اس وقت اور بڑھ جاتی ہے جب کہ معاملہ نسب کا ہو، اگر اس طرح قیافہ شناسوں کے ذریعہ حجت طلب کیا گیا تو آخر رجم الغیب کیا ہے؟

یہ بھی دیکھنے کی بات ہے کہ یہ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگانے کے مترادف ہے، نیز یہ دوسروں کی پردہ دری، بے عزتی اور انجام کار قتل و غارت، جھگڑا فساد اور معاشرہ میں نفرت کا بیج بونے کا باعث ہے، ملاحظہ فرمائیں (المبسوط للسرخسی، اعلاء السنن ۱۱/ ۳۰۷)۔

جمہور کے دلائل:

جمہور شباہت اور قیافہ کو حجت تسلیم کرتے ہیں، ان کے حق میں یہ دلائل پیش کئے جاسکتے ہیں:

۱-حضرت عائشہؓ سے منقول روایت ہے کہ:

"دخل رسول الله ﷺ ذات يوم مسرورًا وهو يقول: يا عائشه! ألم ترى أن مجزراً المدلجى دخل علي فرأى أسامة وزيدً اعليهما قطيفة قد بدت أقدامهما فقال: ا ن هذه الأقدام بعضها من بعض" (ابن ماجہ ۲/ ۲۷۴)۔

(حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ ایک دن رسول اللہ ﷺ میرے پاس خوش خوش یہ کہتے ہوئے تشریف لائے کہ اے عائشہ! کیا تو نے نہیں دیکھا کہ مجزر مدلجی (قائف) میرے پاس آیا، اس نے اسامہ اور زید کو دیکھا، ان دونوں پر ایک چادر پڑی ہوئی تھی اور دونوں کے پاؤں کھلے ہوئے تھے تو اس نے کہا یہ پاؤں ایک دوسرے کا حصہ ہیں)۔

۲-حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے منقول قدرے ایک طویل حدیث میں ایک کاہنہ عورت کا قصہ موجود ہے کہ مقام ابراہیم سے کس شخص کا پاؤں زیادہ مشابہ ہے؟ یہ پوچھے جانے پر اس عورت نے وہاں لوگوں کو ننگے پاؤں چلایا، اور حضور ﷺ کے نقش پا کو دیکھ کر کہا یہ تم سب میں حضرت ابراہیم سے زیادہ مشابہ ہیں، اس واقعہ کے بیس برس بعد حضور پاک علیہ الصلاۃ والسلام منصب نبوت سے سرفراز فرمائے گئے (ابن ماجہ)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عربوں میں علم القیافہ کا ایک مقام تھا اور لوگ اس سے استناد کرتے تھے اور اسے ایک حجت تسلیم کرتے تھے، سینکڑوں سال کی مسافت طے کیا ہوا نقش پا کا آنحضور ﷺ سے مشابہ قرار دینا ایک معنی اور وزن رکھتا ہے۔

۳-حافظ ابن قیم علیہ الرحمۃ نے ابوداؤد شریف کی عرینیین والی روایت سے بھی استدلال کیا ہے:

"قد ثبت فى قصة العرينيين أن النبى ﷺ بعث فى طلبهم قافة فأتى بهم......" (الطرق الحکمیہ / ۱۹۶)۔

(عرینیین کے قصہ سے یہ ثابت ہے کہ آنحضور ﷺ نے ان کی تلاش میں قیافوں کو بھیجا اور انہیں وہ پکڑ کر لائے)۔

۴- حافظ ابن قیمؒ قیافہ کے ثبوت کی بحث کا آغاز یوں کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کی سنت مبارکہ اسی پر دلالت کرتی ہے، اور خلفاء راشدین و دیگر صحابہ کرام مثلاً حضرت عمر بن الخطاب، علی بن ابی طالب، ابوموسیٰ اشعری، ابن عباس اور انس بن مالکؓ کے عمل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، تابعین میں سعید بن مسیب، عطاء بن ابی رباح، زہری، ایاس بن معاویہ، قتادہ، کعب بن سوار اور تبع تابعین میں لیث بن سعد، مالک بن انس اور ان کے اصحاب، اور ان کے بعد والوں میں امام شافعی، امام احمد اور ان کے اصحاب، اسحاق، ابوثور، اور تمام اہل ظاہر اسی کے قائل ہیں (الطرق الحکمیہ ر ۱۹۵)۔

۵- ڈاکٹر وہبہ زحیلی حضرت عمرؓ کے قائف کی رائے کے مطابق فیصلہ کو ذکر کرنے کے بعد جمہور کی رائے کے حق میں ناقل ہیں:

"قالوا: فقضاء عمر بمحضر من الصحابة بالقافة من غير ا نكار من واحد منهم هو كالاجماع" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۷ ر ۶۸۱)۔

(جمہور کہتے ہیں کہ: صحابہ کرام کی موجودگی میں حضرت عمر کا قافہ کی بنیاد پر فیصلہ کرنا اور صحابہ میں سے کسی کا بھی اس فیصلہ پر نکیر نہ کرنا اجماع کی طرح ہے)۔

۶- حضرت عمر بن خطاب کے قاضی کعب بن سوار کے بارے میں منقول ہے کہ دو عورتوں کے پاس اپنا ایک ایک بچہ تھا، انہیں دو عورتوں میں سے ایک کا بچہ گر پڑنے سے مر گیا، باقی رہ جانے والے بچہ کے بارے میں دونوں نے دعویٰ کیا کہ یہ میرا بچہ ہے، کعب نے کہا: میں سلیمان بن داؤد نہیں ہوں، پھر انہوں نے نرم مٹی منگوائی، اور دونوں عورتوں کو اس پر چلنے کا حکم دیا، پھر اس پر بچہ کو چلایا، اس کے بعد قائف کو بلایا گیا، قائف کی رائے کے مطابق بچہ دو عورتوں میں سے ایک کو دے دیا گیا (الطرق الحکمیہ ر ۲۶)۔

دلائل کا ایک جائزہ:

دونوں فریقوں نے اپنے اپنے موقف کو ثابت کرنے کے لئے پرزور دلائل دینے کی کوشش کی ہے، ساتھ ہی ایک دوسرے کے دلائل پر نقد و جرح بھی کیا ہے، مثلاً نسائی کی سعد بن ابی وقاص اور عبد بن زمعہ والی روایت میں عتبہ کے ساتھ واضح مشابہت کے باوجود حضور علیہ نے بچہ کو سعد بن ابی وقاص ؓ کے حوالہ نہیں کیا بلکہ بر بنائے فراش عبد بن زمعہ کے حوالہ کیا، جو اس بات کا واضح ترین ثبوت ہے کہ نسب کے ثبوت میں قیافہ یا شباہت جیسی چیزوں کا کوئی دخل نہیں ہے اور نہ ہی اسے حجت تسلیم کیا جا سکتا ہے۔

لیکن نسائی کی روایت میں ہی ایک دوسرا پہلو بھی ہے جسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، اور وہ پہلو یہ ہے کہ حضور علیہ نے گو کہ بچہ کو زمعہ کا بیٹا قرار دیا لیکن حضرت سودہ کو زمعہ کے اس بیٹے سے پردہ کا حکم دیا، آخر کیوں؟ جب نسب ثابت ہو گیا اور شرعی و قانونی طور پر وہ زمعہ کا بیٹا بن گیا تو اسے حضرت سودہ کا بھائی ہونا چاہئے تھا، پھر نسبی بھائی سے پردہ کیوں؟ معلوم یہ ہوا کہ شباہت کے پہلو کو بھی احکام میں کچھ نہ کچھ دخل ہے اور اسے بالکلیہ نظر انداز کرنا ممکن نہیں۔

ابن ماجہ میں منقول روایت کے مطابق حضور علیہ نے حضرت زید اور حضرت اسامہ کے بارے میں قائف کی رائے پر بے پناہ مسرت اور خوشی کا اظہار کیا، حنفیہ کہتے ہیں کہ حضور علیہ نے اس بنا پر خوشی ظاہر نہیں فرمائی کہ اس سے اسامہ کا نسب ثابت ہوتا تھا، ان کا نسب تو پہلے ہی ثابت تھا، خوشی کا اظہار اس لئے فرمایا کہ کفار کے اعتقاد کے مطابق بھی نسب ثابت ہو گیا اور طعن و تشنیع کا راستہ بند ہو گیا (اعلاء السنن ۱۱/ ۳۰۲)۔

ابن قیم جمہور کی جانب سے یہ جواب دیتے ہیں کہ رسول اللہ علیہ کی شان سے بعید تر بات ہے کہ آپ جاہلیت کے احکام یا ذریعہ ثبوت سے خوش ہوئے بلکہ آپ کے نزدیک یہ مکروہ ترین بات تھی، اگر قیافہ کا حکم محض جاہلیت کی پیداوار اور غیر اسلامی ہوتا تو آپ حضرت

عائشہؓ سے اس انداز میں مخاطب نہیں ہوتے کہ کیا تم نہیں دیکھتیں کہ مجزر مدلجی نے ایسی ایسی بات کہی......(الطرق الحکمیہ ر ۱۹۶)۔

ہلال بن امیہ کے لعان والے قصہ میں حنفیہ کے لئے دلیل ہے کہ حضورﷺ نے شریک بن سحاء سے مشابہت پائے جانے کے باوجود اس کے حق میں فیصلہ نہیں فرمایا، لیکن روایت کے آخری حصہ میں یہ وضاحت موجود ہے کہ شباہت سے اعراض کیوں کیا گیا؟ اعراض کی وجہ لعان تھی، جو کہ کتاب اللہ سے ثابت ہے، اسی لئے آپﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اگر میرے اور اس عورت کے بیچ اللہ کی کتاب کا حکم نہ ہوتا تو اس کا حال دیکھتے۔

دونوں ہی طرف کے دلائل کے معروضی مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس ذریعہ ثبوت کو ''حجت مطلقہ'' کا درجہ نہیں دیا جاسکتا، کیونکہ اگر اس کی حیثیت حجت مطلقہ کی ہوتی اور اس میں وہی قوت ہوتی جو کہ شہادت، اقرار وغیرہ میں ہے تو اس کی بنا پر رجم کے فیصلہ کی نظیر ملتی، حد قذف جاری کی جاتی، اور دیگر بہت سے احکام مرتب ہوتے۔

دوسری طرف ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ اسے بالکلیہ خارج از بحث کرنے اور اسے کسی درجہ میں تسلیم نہ کرنے کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے، کیونکہ آپﷺ کی رائے، آپ کا قائف پر اعتماد، صحابہ کا عمل، تابعین اور تبع تابعین کی آراء، اسلامی قضاۃ کے فیصلے یہ سب، اس کو ذریعہ ثبوت تسلیم کرنے پر مجبور کردیتے ہیں۔

دونوں دلائل میں جو بظاہر تعارض نظر آتا ہے اگر اصولیین کی اس رائے کو تعارض اُدلہ کے وقت تطبیق کی راہ اپنائی جائے تو تعارض دور ہوسکتا ہے اور تطبیق کی راہ نکل سکتی ہے، کیونکہ یہ بات ہم بخوبی جانتے ہیں کہ قیافہ یا شباہت کو وہ درجہ حاصل نہیں جو فراش کا ہے، ذریعہ ثبوت میں اس کا وہ مقام نہیں جو کہ شہادت، نکول عن الیمین یا اقرار کا ہے، لیکن اس سے بھی انکار ممکن نہیں کہ اس سے اعتنا برتا گیا ہے۔

اب ہماری تلاش وجستجو اور تحقیق کا محور یہ ہونا چاہئے کہ کہاں کہاں اس سے اعتنا برتا گیا ہے اور کن کن مسائل کے حل میں ان سے مدد لی گئی ہے؟ اور اس سے کیسے احکام مرتب ہوئے ہیں؟

قیافہ کی بنیاد پر کسی بھی شخص پر حد جاری کرنے کی نظیر نہیں ملتی، اور نہ ہی ایسے شخص پر جو اپنے دعوی میں جھوٹا ثابت ہو چکا ہو اس کی تعزیر کی مثال ملتی ہے، صرف شباہت کی بنیاد پر جبکہ دیگر دلائل موجود ہوں تب بھی کسی فیصلہ کی واضح مثال نہیں ملتی۔

قیافہ اور شباہت کے فیصلے وہاں ہوئے اور ہو سکتے ہیں جہاں کہ:

۱- حدود وقصاص جاری نہ ہو۔

۲- فریقین کے پاس دوسری کوئی مستند حجت نہ ہو۔

۳- اس کا تعلق ایسے مصالح سے ہو جن سے دیگر دلائل یا مصالح سے تصادم وتعارض نہ ہو، جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عرینیین کے پیچھے قائف بھیجنا۔

۴- جہاں احتیاط کا پہلو ملحوظ خاطر ہو، جیسے کہ حضرت سودہ کو زمعہ کے "بیٹے" سے پردہ کا حکم دیا گیا۔

۵- جہاں شرعی ضرورت متقاضی ہو۔

جوابات:

مذکورہ تنقیح اور تفصیل کے مطابق ڈی این اے ٹسٹ کے مطابق سلسلہ وار جوابات دیئے جا رہے ہیں:

۱- اگر ایک بچہ کے کئی دعویدار ہوں تو اولاً مروجہ طریقوں، شہادت، اقرار وغیرہ کے مطابق ہی تحقیق احوال اور ثبوت نسب کی کوشش کرنی چاہئے، لیکن اگر سعی بسیار کے باوجود بھی دعویدار حضرات اپنے دعوی سے دست بردار نہ ہوں تو قاضی انہیں ڈی این اے ٹسٹ کے بارے

میں متنبہ کر کے دعویداروں کا ڈی این اے ٹسٹ کرا سکتا ہے کیونکہ:

الف: شہادتوں کے فقدان کے وقت اسے ''امارت ظاہرہ'' کا درجہ دیا جا سکتا ہے۔

ب: اس میں ہتک عزت بھی نہیں ہے کیونکہ قاضی نے اسے پہلے ہی خبردار کر دیا ہے۔

ج: یہاں ضرورت بھی ہے کہ اسلام میں اور ایک اچھے معاشرہ میں کسی شخص کا بے نام و نسب ہونا بہت سے مسائل ومفاسد کا ذریعہ ہے۔

۲- قتل جیسے معاملات میں اسے ثبوت نہیں مانا جا سکتا ہے، کیونکہ حدود و قصاص کے بارے میں واضح حکم ہے کہ:

''ادرء وا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فان كان له مخرج فخلوا سبيله فان الامام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة'' (ترمذی نقلا عن المشکوۃ ۱/ ۳۲۱)۔

ہاں دیگر ثبوت اور شواہد موجود ہوں تو محض تائید کے لئے ایسا ٹسٹ کرایا جا سکتا ہے۔

۳-الف: زنا کے ثبوت کے لئے بھی صرف یہ ٹسٹ کافی نہیں کیونکہ مآل کار یہ معاملہ حدود کا بن جاتا ہے، جہاں کہ امکانی حد تک اسے دور کرنے کی بات کہی گئی ہے۔

ب- اجتماعی آبروریزی کے کیس میں بھی اسے حجت تسلیم نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ یہ بھی حدود کا معاملہ ہے۔

۴- ملزمان اگر ڈی این اے ٹسٹ کرانے کو تیار نہ ہوں تو قاضی انہیں مجبور کر سکتا ہے، البتہ اگر معاملہ عام جرم سے اوپر حدود و قصاص تک جاری کر دینے والا ہو تو صرف اس ٹسٹ کی بنا پر حدود و قصاص جاری نہیں کئے جا سکتے، دیگر جرم میں اسے بطور تائید یا ''امارت ظاہرہ'' کے قبول کیا جا سکتا ہے۔

جرائم کے ثبوت کے سلسلہ میں ضروری وضاحت:

اسلامی شریعت ہی نہیں بلکہ دنیا کے دیگر مروجہ قوانین میں بھی جرائم کے ثبوت کے لئے پختہ شہادتوں، مضبوط ترین قرائن اور ناقابل تردید ثبوت کو معیار بنایا گیا ہے، کیونکہ لوگوں سے امانت اٹھ گئی ہے، خوف خدا جاتا رہا ہے، اور انسانی اعراض اور حرمت سے کھیلنا آئے دن کا معمول بن کر رہ گیا ہے، اس لئے جرائم کے ثبوت کے سلسلہ میں ایسے ذرائع ووسائل کو ہی تسلیم کیا جاتا ہے جن میں جعل سازی، تزویر اور دجل وفریب کا امکان کم سے کم ہو۔

ڈی این اے ٹسٹ سے گرچہ ملزم کی طرف رہنمائی ہوسکتی ہے لیکن اس کو ذریعہ ثبوت ماننے کی صورت میں اس بات کا بہت زیادہ امکان ہے کہ معاشرہ کے شرپسند افراد کو معصوم، بےقصور اور سیدھے سادھے لوگوں کو ناکردہ جرم میں پھنسانے کا موقع مل جائے گا، مثلاً زید کو قتل کردیا گیا، اور وہاں پر عمر کے بال پائے گئے، ڈی این اے ٹسٹ سے ثابت ہوگیا کہ وہ واقعۃً عمر کا ہی بال تھا، تو کیا محض اس بنا پر عمر کو قاتل ثابت کرتے ہوئے اس پر حد جاری کی جاسکتی ہے؟ کیا یہاں اس کا امکان نہیں کہ عمر کے بدخواہوں نے پہلے سے ہی اس کے بال حاصل کرلئے ہوں اور موقع واردات پر رکھ دیئے ہوں، جعل وتزویر کی دنیا میں کیا کچھ ممکن نہیں، یا اس کے خون کے قطرات پائے گئے، تو کیا یہ بعید از قیاس بات ہوگی کہ اس کے خون کے چند قطرات حاصل کیے جانے ناممکن تھے؟

اس لئے اس بے بضاعت کی رائے میں اس ٹسٹ کو جرائم کے ثبوت کے حق میں استعمال کرنا قرین انصاف نہیں ہوگا؟ ہاں! اس ٹسٹ کو بالکل ہی نظر انداز بھی نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ اس سے واقعاتی شہادتوں کے تجربہ اور معاملہ کو سمجھنے میں قاضی رجج کو ضرور مدد ملے گی اور وہ اسے بطور تائید (Supporting Point) کے استعمال کرسکتا ہے۔

جنیٹک ٹسٹ اور اسٹیم خلیے :

اللہ جل شانہ نے اپنی بے پناہ قدرت کے ذریعہ انسان کی تخلیق کی، اور افزائش نسل کا سلسلہ جاری وساری فرمایا، کہ اس کے ذریعہ کائنات دمکتی رہے اور خوشبو بکھیرتی رہے، اللہ نے افزائش نسل کے لئے مرد وعورت کے مادہ تولید کے اختلاط کو ذریعہ اور سبب بنایا، ماں اور باپ سے بچہ کی مشابہت کی یہی وجہ بتائی گئی ہے، حضرت ام سلمہؓ نے حضور ﷺ سے سوال کیا کہ کیا عورت کو بھی احتلام ہوتا ہے، فرمایا: تمہارے ہاتھ خاک آلود ہوں پھر بچہ سے مشابہت کیوں ہوتی ہے:

''قالت أم سلمة: يا رسول الله أو تحتلم المرأة؟ قال: تربت يداك فبم يشبهها ولدها'' (بخاری ومسلم)۔

بچے والدین کے جسم کا ہی ایک حصہ ہیں، اور والدین بھی اپنے ماں باپ کے جسم کا حصہ ہیں، اسی طرح یہ سلسلہ اوپر تک چلا جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ بچوں میں کبھی کبھار اپنے والدین کی شباہت نہ ہو کر دادا، پردادا، یا نانا یا خاندان کے دیگر افراد سے مشابہت پائی جاتی ہے، یہی ایسی چیز ہے جس کا آئے دن مشاہدہ ہوتا رہتا ہے، اور خاص وعام کی نگاہ میں یہ مسلمہ چیز ہے، شریعت اسلامی بھی اس بات کو تسلیم کرتی ہے کہ بچوں میں نہ صرف والدین کی شباہت ہوتی ہے بلکہ بسا اوقات دو چار پشت پہلے کے آباء واجداد سے رنگ وروپ مل جاتا ہے۔

موروثی امراض:

یہی نہیں بلکہ شباہت اور رنگ وروپ کے علاوہ ''اوصاف'' کے بھی منتقل ہونے کو تسلیم کیا گیا ہے، ''اوصاف'' کا تعلق گرچہ ماحول، تربیت، تعلیم اور انسان کے عقیدہ سے ہے اس کے باوجود بہت سی چیزوں کے موروثی طور پر منتقل ہونے کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے، زیر بحث موضوع میں اوصاف سے بحث نہیں بلکہ بحث کا محور موروثی طور پر منتقل ہونے والے جسمانی اثرات ہیں:

اس زاویہ سے معاملہ کا جائزہ لینے کے بعد یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ بسا اوقات بہت سی چیزیں نسلاً بعد نسل منتقل ہوتی رہتی ہیں، باپ اگر ذیابیطس کا مریض تھا تو بیٹے کو بھی اس مرض کا شکار ہونا پڑا ہے، باپ میں اگر پاگل پن تھا تو بیٹے کو بھی یہ مرض جھیلنا پڑا ہے، باپ یا دادا کو قلب کا عارضہ تھا تو بچے بھی اس مصیبت میں مبتلا رہے ہیں، لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ یہ کوئی کلیہ نہیں ہے، یعنی اگر ایسا ہوتا ہے تو ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا، راقم الحروف نے موروثی امراض خواہ وہ جس نوعیت کے بھی ہوں کہ بال بچوں میں منتقل ہونے کے بارے میں بعض اطباء سے سوال کیا تو ان کا جواب تھا:

''ہاں زیادہ فیصد میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ امراض منتقل ہوتے ہیں، لیکن منتقل نہیں ہونے کی بھی مثالیں ملتی ہیں''۔

امراض کی بنا پر فسخ نکاح:

شادی بیاہ، محبت والفت، پیار و موانست کا رشتہ ہے، شادی بیاہ کے دونوں فریق کو یہ حق دیا گیا ہے کہ ان تمام امور کا جائزہ لے لیں جن سے کہ رشتہ نکاح میں مضبوطی قائم ہو، تعلقات میں خوشگواری آئے اور زندگی اپنی بہاریں بکھیرے، اس کے لئے شریعت نے کفاءت کو بطور اصول کے تسلیم کیا، جن چیزوں سے محبت والفت کے بجائے زن وشو میں نفرت کی دیوار کھڑی ہو جاتی ہو اور ان کے رہتے ہوئے ازدواجی زندگی اذیت کا سبب بن جائے اور نکاح کا مقصد ہی فوت ہو کر رہ جائے تو شریعت نے انہیں دور کرنے کا حکم دیا ہے، اور اگر دور نہ ہو سکے تو فریقین کو اجازت دی ہے کہ وہ چاہیں تو رشتہ نکاح کو باقی رکھیں یا اس بندھن سے آزاد ہو جائیں۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ فقہاء نے برص، جذام، جنون وغیرہ کی وجہ سے نکاح فسخ کرنے کی اجازت دی ہے:

''خلوه من كل عيب يمكنها المقام معه ٦ لا بضرر كالجنون والجذام

والبرص شرط للزوم النكاح حتى يفسخ به النكاح" (بدائع الصنائع ۲؍ ۳۲۷)۔

نکاح کے بعد اس طرح کے امراض ظہور پذیر ہوتے ہیں تو ظاہر ہے کہ یہ فسخ نکاح باعث بن سکتے ہیں، لیکن کیا نکاح سے پہلے بطور پیش بندی ان امراض کا پتہ لگانے کی گنجائش ہے؟ کیا جس طرح نکاح میں کفاءت کو دیکھتے ہیں، خاندان، حسب ونسب، پیشہ، چال چلن، عادات وخصائل اور دیگر امور کی تحقیق کرتے ہیں، کیا شریعت اس بات کی اجازت دیتی ہے کہ امراض کے سلسلہ میں بھی ویسا ہی کیا جائے اور ایک فریق جس طرح مذکورہ امور کی تحقیق مختلف ذرائع سے کرتا ہے امراض کی بھی تحقیق مختلف میڈیکل ٹسٹ کے ذریعہ کرے؟

ہم اپنی پوری فقہی تاریخ دیکھتے ہیں تو ایسی کوئی مثال نہیں ملتی جہاں کہ زن وشوہر میں سے کسی کو نکاح سے پہلے کسی طبی معائنہ سے گذرنے کا حکم دیا گیا ہو، یہ تسلیم ہے کہ ماضی میں ایڈز، کینسر جیسی بیماریوں کے بارے میں واقفیت نہیں تھی اور نہ ہی انہیں جاننے کے ذرائع تھے، کچھ بیماریاں پہلے بھی تھیں جن کو فسخ نکاح کا سبب تصور کیا جاتا تھا، اور ماضی میں بھی قبل از نکاح ان کی تحقیق ہوسکتی تھی، لیکن ان کی ایسی کوئی مثال نہیں ملتی، مثلاً نامرد کے بارے میں، عورتوں کی شرمگاہ کی مخصوص بیماریوں اور عوارض کے سلسلہ میں خواتین اور اطباء سے تحقیق ممکن تھی لیکن فقہاء نے ایسی کوئی پیش بندی نہیں فرمائی، اور نہ ہی اس کی اجازت مرحمت فرمائی۔

تاہم اگر فریقین اس بات پر متفق ہوں کہ دونوں ہی نکاح سے پہلے میڈیکل ٹسٹ کرالیں گے، اور اگر معاینہ مثبت آیا تو ٹھیک ورنہ رشتہ نہیں ہوگا، تو ظاہر ہے کہ یہ ایسی چیز ہے جس سے روکنے کی بھی کوئی وجہ نہیں، ایسی چیز جو خلاف شرع نہیں ہے اور نہ ہی اسلام کے مزاج ومذاق کے خلاف ہے، اگر فریقین اس کو برتنے پر رضامند ہیں تو اس پر کوئی اعتراض نہیں ہونا چاہئے۔

لیکن نکاح سے پہلے ہی جبری اور قانونی طور پر محض شبہ، وہم اور دوراز کار امکانات کی بنا پر کسی بھی فرد کو اس طرح کے معاینہ سے گذارنے کی ذہنی اذیت نہیں دی جاسکتی اور نہ [illegible] کی شخصیت پر سوالیہ نشان کھڑا کیا جاسکتا ہے۔

طبی اغراض کے لئے ٹسٹ:

بیماری اور صحت سب اللہ کی طرف سے ہے، وہی بیمار کرتا ہے اور وہی شفا دیتا ہے، اس نے اگر بیماری دی ہے تو شفایابی کے بھی بہت سے دروازے کھول دیئے ہیں، اسلام تحقیق و انکشاف کی جانب ابھارتا ہے اور نسل انسان کی بقا بلکہ صحت مند بقا کے لئے اسباب وعوامل کی کھوج پر زور دیتا ہے، اس لئے اسلامی حدود کے اندر رہتے ہوئے انسانی مصالح کے مطابق اس طرح کے ٹسٹ کی اجازت ہونی چاہئے جن سے کہ صحت بحال ہو، امراض کا پتہ چلے، عوامل کی واقفیت ہو اور پھر ان کا سدباب کیا جاسکے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ٹسٹ کرانے کے بعد جو صورت حال سامنے آتی ہے بسااوقات اس کے اثرات اپنی ذات کے علاوہ دوسروں پر بھی مرتب ہوتے ہیں، تو کیا ٹسٹ کے بعد اس طرح کے احکام مرتب ہوں گے؟ مثلاً جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ معلوم ہوا کہ وہ شخص پاگل ہے، یا اس کی آئندہ نسل ناقص الاعضاء یا ناقص العقل ہوگی وغیرہ، تو کیا اس کو واقعی پاگل تصور کریں گے؟ یا اس شخص کو توالد وتناسل سے روک دینے کی گنجائش ہوگی؟ یا ایسی صورت میں اسقاط حمل جائز ہوگا۔

واضح رہے کہ اطباء کا یہ کہہ دینا کہ یہ شخص مستقبل میں پاگل ہوجائے گا فسخ نکاح کا سبب نہیں بن سکا، کیونکہ اولاً صد فی صد یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ پاگل ہو ہی جائے گا، یا اگر پاگل ہوگا تو بھی کس درجہ کا ہوگا، کیونکہ فقہاء نے پاگل پن کی دو قسمیں کی ہیں: ۱-جنون مطبق، ۲-جنون غیر مطبق۔ اول الذکر میں قاضی کو فی الفور نکاح فسخ کردینے کی اجازت ہے، جبکہ مؤخر الذکر میں قاضی علاج ومعالجہ کی مہلت دیتا ہے (ہندیہ ۲/ ۳۴)۔

کیا جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ یہ معلوم ہوسکتا ہے کہ اس شخص کا جنون کس درجہ کا ہوگا؟ آیا وہ علاج ومعالجہ سے ٹھیک ہوگا یا اس کا مرض لا علاج ہوگا، اور اس کے لئے صحت وتندرستی کے دروازے بند ہوجائیں گے، یہ بذات خود ایک بڑا سوال ہے جس پر غور کی ضرورت ہے۔

اسقاط حمل:

حمل کی دوصورتیں ہیں: ۱- بچہ میں روح اور آثار زندگی پیدا ہو چکے ہوں، ۲- بچہ میں روح اور آثار زندگی پیدا نہ ہوئے ہوں۔

اول الذکر صورت ایسی ہے کہ بالا جماع اسقاط حمل ناجائز ہے، شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ یہ بالا جماع حرام ہے اور یہ اس جان کو مارنے میں داخل ہے جس کے بارے میں اللہ کا فرمان ہے:

''وإذا الموؤدة سئلت بأى ذنب قتلت'' (فتاوی ابن تیمیہ ۴/ ۲۷)۔

یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب کہ بعض اعضاء ظاہر ہو چکے ہوں۔

روح کے پیدا ہونے سے قبل بھی اسقاط کو ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا گیا ہے اور اسے گناہ کا عمل تصور کیا گیا ہے۔

یہ امر محقق ہے کہ روح پیدا ہو جانے کے بعد اسقاط نادرست ہے، کیونکہ روح پیدا ہونے کے بعد وہ بھی ایک ''وجود'' کی حیثیت رکھتا ہے، اس کی ذات کا احترام اور اس کی بقا ہمارا فرض ہے، خواہ وہ وجود کسی طرح کی بیماری کا ہی شکار کیوں نہ ہو۔

لیکن اگر ابھی اس کے اعضاء نہیں بنے ہیں، اور اس کے اندر اعضاء و جوارح کی شکل میں علامتیں نہیں ظاہر ہو رہی ہیں، اور وہ زندگی کی دیگر علامتوں سے بھی محروم ہے تو فقہاء کی بعض تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس صورت میں انہوں نے اسے ایک جان (نفس) کی شکل میں تسلیم نہیں کیا ہے، علامہ شامی لکھتے ہیں:

''أن الجنين لم يعتبر نفسًا عندنا لعدم تحقق آدميته، وانه اعتبر جزءاً من أمه من وجه ولذا لا تجب فيه القيمة أو الدية كاملة ولا الكفارة مالم تتحقق حياته'' (رد المحتار ۶/ ۵۹۱)۔

(جنین کو ہمارے نزدیک آدمیت کے تحقق کے نہ ہونے کی وجہ سے "نفس" کی صورت میں تسلیم نہیں کیا گیا ہے، البتہ ایک زاویہ سے اس کی ماں کے جز ہونے کا اعتبار ہے، اس لئے اس میں اس وقت تک قیمت، مکمل دیت اور کفارہ واجب نہیں ہوتا جب تک کہ اس کی زندگی کا ثبوت نہ مل جائے)۔

حاصل یہ ہے کہ جنین کے سلسلہ میں یہ دیکھنا ضروری ہے کہ اس کی خلقت واضح ہوئی ہے یا نہیں؟ اس میں زندگی کے آثار پیدا ہوئے ہیں یا نہیں؟ طبی نقطہ نظر سے اس کی مدت جو بھی ہو فقہاء نے یہ عندیہ ظاہر کیا ہے کہ ایک سو بیس دن یعنی چار ماہ بعد اس کی خلقت واضح ہونے لگتی ہے (رد المحتار ۶ / ۵۹۰)۔

جنین کی زندگی کے بھی دو پہلو ہیں: ایک یہ کہ اگر آپ مادہ تولید کے اختلاط کے وقت سے ہی دیکھیں یا اس سے پہلے کا بھی مشاہدہ کریں تو وہاں بھی زندگی کا پتہ چلے گا، زن وشو کے مادہ کے اختلاط کے بعد حمل مستقل نمو پذیر ہوتا ہے، اور وہ ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہوتا ہے، یہ حرکت اور نمو زندگی کی علامت نہیں تو اور کیا ہے، دوسرا پہلو یہ ہے کہ وہ محض خون یا کچھ دنوں کے بعد گوشت کا ایک لوتھڑا ہے، جو کہ بذات خود اس زندگی اور اس حرارت سے خالی ہے جو کہ ایک انسانی وجود میں ہوا کرتی ہے، اس لئے بنیادی طور پر دونوں ہی صورتوں میں اسقاط کا عمل نادرست، ناپسندیدہ اور غیر شرعی ہونا چاہئے۔

البتہ ضرورت شرعی کے تحت جنین کی زندگی کے دونوں پہلوؤں کو مدنظر رکھنا ضروری ہے، چار ماہ بعد جب کہ اس کے اعضاو جوارح بن رہے ہیں، اور جنین میں زندگی کی واضح علامتیں ظاہر ہو چکی ہیں اس وقت کسی بھی حالت میں اسقاط کی اجازت نہیں دی جاسکتی، خواہ جنین کے کسی موروثی بیماری میں پڑنے کا ہی اندیشہ کیوں نہ ہو، کیونکہ اس وقت یہ عمل قتل نفس کے حکم میں داخل ہوگا۔

لیکن اعضاء وجوارح کے بننے سے پہلے اور زندگی کی علامتوں کے پائے جانے سے

قبل اگر صدفی صد یقینی ذریعہ سے یہ بات متحقق ہوجائے کہ یہ بچہ ناقص الخلقت یا ایسے موروثی مرض میں مبتلا ہوگا کہ اس کی مختصر سی زندگی بھی ایک عذاب بن کر رہ جائے گی اس وقت ضرورت کے تحت اسقاط پر غور کیا جاسکتا ہے۔

عضو سازی:

تخلیق کا وصف اللہ جل شانہ کے ساتھ خاص ہے، اللہ تعالیٰ اپنے اس وصف میں کسی کو بھی اپنا شریک وسہیم نہیں دیکھنا چاہتا، پوری کائنات میں خالق و مالک کہلائے جانے کا سزاوار اور مستحق وہی ہے، اس کی غیرت کبھی بھی اس بات کو گوارہ نہیں کرسکتی کہ کسی اور کو بھی خالق کہا جائے، قرآن نے جابجا اللہ تعالیٰ کے خالق ہونے پر زور دیا ہے، ارشاد ہے:

"الله خالق کل شيء" (الزمر: ۶۴)۔

ایک دوسری جگہ ہے:

"ألا له الخلق و الأمر" (الاعراف ۵۴)۔

کہیں قرآن یہ چیلنج کرتا ہوا نظر آتا ہے کہ سارے انسان مل کر بھی ایک مکھی کی تخلیق نہیں کرسکتے:

"لن یخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له" (الحج: ۷۳)۔

شاید یہی وجہ ہے کہ مجسمہ سازی اور جمہور کے قول کے مطابق تصویر کشی کو اسلام نے حرام قرار دیا ہے، اور اس کی حرمت پر واضح نصوص وارد ہوئی ہیں، اسلام کے مذکورہ فیصلہ اور وصف تخلیق اللہ کے ساتھ خاص ہونے کے قرآنی تصور اور اسلامی عقیدہ کے پس منظر میں اس موضوع پر بحث کرنے کی کم گنجائش ہے۔

انسان سازی یا عضو سازی کی کوئی بھی کوشش درحقیقت اسلامی فکر سے تو متصادم ہے ہی، اس کے ساتھ ساتھ بہت سے مفاسد اور فتنوں، معاشرہ میں ہیجان برپا کرنے اور جرائم کی

شرح میں بے تحاشا اضافہ اور دنیا کو مسائل کے نئے دلدل میں جھونک دینے کا باعث ہے، اس لئے گرچہ عضو سازی میں بعض فوائد نظر آتے ہیں لیکن اس کے بے پناہ مفاسد اور مضر اثرات کو دیکھتے ہوئے اس سے یکسر احتراز ضروری ہے، اطباء اور سائنسدانوں کو متبادل راستہ کی تلاش وجستجو کرنی چاہئے۔

اس پس منظر میں جوابات دیئے جارہے ہیں:

جنیٹک ٹسٹ:

۱- کسی کو بھی نکاح سے پہلے جنیٹک ٹسٹ پر مجبور نہیں کیا جاسکتا تاہم اگر فریقین راضی ہوں تو کوئی حرج نہیں۔

۲- اعضاء وجوارح کا عمل شروع ہوجانے کے بعد اور روح پیدا ہوجانے کے بعد درست نہیں ہوگا، البتہ اس سے پہلے گنجائش موجود ہے۔

۳- اگر یہ علم یقینی ہو اور واضح ہو کہ بچہ کو پیدائش کے بعد ''ضرر شدید'' لاحق ہوگا پھر مانع حمل ادویہ کا استعمال درست ہوگا، لیکن اس علم کے لئے ٹسٹ کروانا ضروری نہیں۔

۴- اس نیت سے ٹسٹ کروایا جاسکتا ہے کہ رحم مادر میں احتیاطی تدابیر اور علاج ومعالجہ سے بچہ کی وہ کمزوری دور کرنے کی سعی کی جائے گی، اسقاط کی نیت سے درست نہیں ہوگا۔

۵- صرف اس رپورٹ پر فسخ نکاح کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا، جب تک کہ اس کی واضح علامتیں نہ ظاہر ہوجائیں۔

اسٹیم خلیے:

۱- جنینی اسٹیم سیل کو ابتدائی صورت میں ایک زندہ وجود یا ''نفس'' کا درجہ نہیں دیا جاسکتا۔

۲- نادرست ہے۔

۳- جائز نہیں۔

۴- ناجائز ہے۔

۵- یہ بھی درست نہیں ہے۔

☆☆☆

ڈی این اے ٹسٹ کی شرعی حیثیت

مفتی عبدالرشید قاسمی، کانپور

۱- شریعت نے تحقیق وتفحیص کے باب کو بند نہیں کیا، جس طرح انسانی دنیا کے باہر اس کا دائرہ ہے خود انسانی زندگی میں بھی اس کا دروازہ کھلا ہے، چنانچہ قرآن میں "وفی الآفاق" کے ساتھ "وفی أنفسهم" بھی آیا ہے، البتہ اس کی اجازت شرعی حدود میں رہ کر ہی ہونا چاہئے، ابتداء اسلام میں مسلمانوں نے بلا شبہ اس باب میں کارہائے نمایاں انجام دیا لیکن پھر ایسا جمود طاری ہوا جس سے ابھرنے کی اب تک نوبت نہیں آئی۔

ڈی این اے ٹسٹ میں جن مراحل سے گذرنا پڑتا ہے اس فن کے حدود اربعہ نہ جاننے کی وجہ سے اس کی تعریف وتحقیق کے بجائے صرف شرعی نقطہ نظر سے چند باتیں عرض ہیں۔

کتب فقہیہ میں اس سے متعلق جو عبارتیں ملتی ہیں وہ یہ ہیں:

"وان ادعاه خارجان ووصف أحدهما علامة به أی بجسده لا بثوبه ووافق فهو أحق إذا لم يعارضها أقوى منها (شامی: کتاب اللقیط ۶؍ ۴۲۷)۔

اسی طرح شامی کے کتاب الدعوی باب النسب میں کہیں قبضہ کو، کہیں تاریخ کو، قومیت کو اور کہیں نشان کو قابل ترجیح مانا گیا ہے (۸؍ ۳۲۷)۔

چونکہ اس زمانہ میں اس سے بڑھ کر بچہ کے ثبوت نسب میں راجح قرار دینے کے لئے اور کوئی ذریعہ نہ تھا اس لئے ان چیزوں کو بنیاد بنایا گیا، آج جبکہ ڈی این اے ٹسٹ ان جملہ

چیزوں سے ہزار گنا بڑھا ہوا ہے تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ اس کو بنیاد نہ بنایا جائے، لہذا ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ فیصلہ نہ صرف جائز بلکہ اولی ہوگا۔

اس سلسلے میں مزید تائید حضرت اسامہ بن زیدؓ کی حدیث سے بھی ہوتی ہے:

"عن عائشةؓ أن رسول الله ﷺ دخل عليّ مسرورًا تبرق أسارير وجهه فقال: ألم تر ان مجزرا نظر آنفا الی زید بن حارثة وأسامة بن زید فقال: ان هذه الأقدام بعضها من بعض" (بخاری مع فتح الباری ۱۲/ ۵۶، مسلم ۲/ ۱۰۸۲ مع حوالہ البصمۃ الوراثیۃ رص ۴۵ علی محی الدین القرہ داغی)۔

اگر چہ احناف قیافہ کو ثبوت کے لئے حجت نہیں مانتے لیکن اختلاف و جھگڑے کی صورت میں قیافہ کو دلیل ترجیح بنانا، اس حدیث سے اس کا ثبوت نہ سہی تائید ضرور ہوتی ہے۔

نیز فقہاء کرام نے ایسے مواقع میں جن چیزوں کو راجحیت کا سبب قرار دیا ہے وہ چیزیں اجتہادی ہیں اور اجتہاد مبنی بر دلیل ہوتا ہے، اس وقت اس سے بڑھ کر دلیل نہ تھی، آج جبکہ اس سے بڑھ کر دلیل موجود ہے تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ ڈی این اے ٹسٹ کو شرعاً معتبر نہ مانا جائے بلکہ ایسے اختلاف کے مواقع میں اس کے ذریعہ فیصلہ کرنا اولی واقدم ہوگا۔

ڈی این اے ٹسٹ کی بنیاد پر قاتل قرار دینا درست نہیں:

۲- علامہ وہبہ زحیلی کافی تفصیل کے بعد اخیر میں اپنا فیصلہ سناتے ہیں:

"عرفنا مما تقدم أن البصمة الوراثية وغيرها لا تصلح وسيلة الاثبات مستقلة ولا بينة قاطعة لكنها تصلح قرينة لتكوين قناعة القاضي، ومساعدة قضاة التحقيق في اكتشاف الجريمة، وجعلها وسيله أولية لحمل المتهم على الاقرار فيقضي بها وبما توافر لديه من أدلة الاثبات أخرى" (وہبہ زحیلی: البصمۃ الوراثیۃ رص ۳۱)۔

فقہاء کرام کے یہاں ایسی مثالیں ملتی ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی مقتول کے پاس ایسی حالت میں پایا جائے کہ اس کے کپڑوں میں خون لگا ہو، ہاتھ میں ننگی تلوار ہو، دوسرا وہاں کوئی موجود نہیں ہے تو ظاہری قرائن کی بنیاد پر ملزم اسی کو قرار دیا جائے گا، پھر ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تو ظاہری قرائن کی بنیاد پر فیصلہ بھی درست ہے، حنفیہ کے یہاں حدود وقصاص میں بینہ یا اقرار ہی حجت شرعیہ ہے، لہذا ڈی این اے ٹسٹ کی بنیاد پر اسے ملزم تو قرار دیا جاسکتا ہے لیکن ایسا قاتل نہیں جس پر قصاص وغیرہ جاری ہوسکے۔ مثلاً جائے واردات سے نمونے اخذ کئے گئے اور انہیں ٹسٹ کیا گیا، اب اگر یہ نمونے متہم سے مطابقت نہ رکھیں تو اسے بری کردیا جائے گا، اور اگر مطابقت رکھیں تو یہ قرینہ ہے کہ متہم جائے واردات پر تھا لیکن پھر بھی اسے قاتل قرار نہیں دیا جائے گا، جب تک کہ اقرار یا شہادت نہ پائی جائے، مذکورہ بالا معروضات سے معلوم ہوا کہ فارنسک نمونے کے ذریعہ کسی کو مجرم قاتل تو نہیں البتہ ملزم قرار دینا درست ہے، لہذا اس کو گرفتار کیا جائے گا، سختی کی جائے گی، پوچھ تاچھ کی جائے گی تاکہ وہ اقرار پر آمادہ ہو لیکن اس ٹسٹ کے ذریعہ قطعی طور پر قتل کا ثبوت نہ ہوگا۔

حضرت یوسف علیہ السلام کا واقعہ خود قرآن میں موجود ہے کہ کرتے کو پیچھے سے پھٹنے کو دلیل بتایا گیا حضرت زلیخا کے قصور پر۔

لہذا مذکورہ دلائل کی بنیاد پر اس ٹسٹ کے مثبت ثبوت کی صورت میں ایسے شخص کو متہم اور ملزم گردانے میں کوئی حرج نہ ہونا چاہئے۔

۳-الف: قرائن کی بنیاد پر فیصلہ کرنا قرآن وحدیث سے ثابت ہے، چنانچہ حضرت یوسفؑ کے واقعہ میں کرتے کا پیچھے سے پھٹنے کو حضرت زلیخا کے قصور پر قرینہ بنایا گیا، حضرت سلیمانؑ کے قصے میں کہ جب دو عورتوں نے ایک بچہ پر دعوی کیا اور حضرت داؤد علیہ السلام نے بڑی کے لئے فیصلہ کردیا تو حضرت سلیمانؑ نے فرمایا کہ چھری لاؤ اس بچے کو دو ٹکڑے کرکے آدھا آدھا دونوں کو

دے دیا جائے، اس پر بڑی عورت راضی ہوگئی اور چھوٹی نے منع کیا، بڑی عورت کی رضا کو قرینہ بنایا گیا اس بات پر کہ بچہ اس کا نہیں ہے، چنانچہ چھوٹی کے حق میں فیصلہ کردیا گیا، حتی کہ حضرت عمرؓ اور بعض صحابہ اس طرف گئے ہیں کہ کسی عورت کو حمل ٹھہر جائے اور اس کا کوئی شوہر ہے نہ آقا، تو اس کو حد لگائی جائے گی، قسامت میں اگر کسی علاقہ میں مقتول پایا گیا تو وہاں کے لوگوں سے قسم لی جائے گی۔

مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ بعض حالات میں قرینہ کی بنیاد پر بھی فیصلہ کردیا جاتا ہے، اور چونکہ ڈی این اے بھی ایک قرینہ ہے بلکہ دوسرے قرینوں سے بڑھ کر ہے، اس کا بھی اعتبار کیا جائے گا، لیکن حدود وقصاص کے شبہات سے ساقط ہوجانے کی وجہ سے اس سلسلہ میں اس کا اعتبار نہ ہوگا، لہذا قتل کی طرح زنا میں بھی زنا کا شرعی ثبوت نہ ہوگا، اس لئے یہ ٹسٹ کسی جرم کے ثبوت کے لئے تنہا وسیلہ ہے نہ حجت قاطعہ، بلکہ جرموں کی تحقیق میں اس سے تائید حاصل ہوتی ہے، اور مجرم کو اقرار پر آمادہ کیا جائے گا، چنانچہ علامہ زحیلی فرماتے ہیں:

"ولا تصلح البصمة وسيلة لا ثبات مستقلة، ولا بينة قاطعة، وانما هي عامل مساعد في قضاء التحقيق واكتشاف الجريمة، وحمل المتهم على الاقرار (البصمة الوراثية ص ۳۴)۔

ب- جیسا کہ سوال میں خود مذکور ہے کہ ایسی صورت میں ڈی این اے ٹسٹ بذات خود کمزور مانا جاتا ہے کیونکہ اس ٹسٹ میں ملے جلے سگنل پائے جاتے ہیں، لہذا ایسی صورت میں یہ ٹسٹ شرعاً معتبر نہ مانا جائے گا۔

۴- یہاں ایک اصولی بحث مناسب ہے وہ یہ کہ بینہ سے شریعت کا مقصد دلیل کی وضاحت ہے، جتنا بڑا جرم ہوگا دلیل بھی اتنی ہی مضبوط ہونی چاہئے، یہی وجہ ہے کہ زنا کے ثبوت کے لئے چار شاہد کی ضرورت پڑتی ہے، اس کے علاوہ میں دو اور بعض جگہوں میں صرف ایک ہی

شخص کی خبر کافی سمجھی جاتی ہے،اور یہ بات ہم پیچھے ذکر کر آئے ہیں کہ حضرت یوسف علیہ السلام کے قصہ میں کرتے کے پھٹنے کو قرینہ بنایا گیا،حضرت سلیمان علیہ السلام کا فیصلہ بچہ سے متعلق، چوری کا مال اگر کسی کے پاس برآمد ہوتو وہ جرم میں ماخوذ سمجھا جائے گا،بلا شادی ظہور حمل پر سزا، قسامت میں صرف شبہ کی بنیاد پر پچاس آدمیوں سے قسم لی جاتی ہے خواہ مقتول کے ورثہ کچھ لوگوں پر دعوی کریں،یا قاضی یا حاکم خود ہی کسی قرینہ کی بنیاد پر قسم لیں،مقتول اگر کسی گھر میں پایا گیا تو گھر والوں سے قسم لی جائے گی،دیت عاقلہ پر ہوگی،محلّہ میں ملا تو محلّہ والوں سے قسم لی جائے گی،اگر کوئی جانور گاڑی یا سواری میں مقتول ملا تو ڈرائیور اور سائق مجرم ہوں گے اور ان کے عاقلہ پر دیت ہوگی،اگر مقتول کشتی میں ملا تو کشتی والوں سے قسم لی جائے گی (شامی ۱۰/ ۳۴۳، ۳۴۵)۔

خلاصہ یہ کہ فقہاء نے کہیں قیافہ کو،کہیں نشان بدن کو،کہیں تاریخ کو،کہیں قبضہ کو،کہیں مقتول کے کسی علاقے میں ملنے کو مرجح قرار دیا ہے اور مذکورہ قرائن کی بنیاد پر اسے ملزم گردانا گیا ہے،ڈی این اے ٹسٹ ان سب میں زیادہ راجح ہے،اب اگر ایسا شخص ڈی این اے ٹسٹ سے کتراتا ہے تو یہ قرینہ ہے اس بات پر کہ وہ مجرم ہے،لہذا اگر مشتبہ شخص ڈی این اے ٹسٹ کے لئے تیار نہ ہو تو قاضی اسے مجبور کرسکتا ہے۔

جنیٹک ٹسٹ کی شرعی حیثیت:

۱- اگر نکاح سے پہلے مرد وعورت جنیٹک ٹسٹ کرانا چاہیں تاکہ معلوم ہوجائے کہ دوسرا فریق کسی موروثی بیماری میں مبتلا تو نہیں ہے یا وہ قوت تولید سے محروم تو نہیں،تو اس کی شرعاً گنجائش ہونی چاہئے،بعض اوقات میاں وبیوی میں سے کوئی ایک قوت تولید سے محروم ہوتا ہے، اب شادی کے بعد دونوں ایک دوسرے کو الزام دیتے ہیں اور نوبت طلاق تک آجاتی ہے۔

نکاح سے پہلے جنیٹک ٹسٹ کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حضور ﷺ نے دور کے لوگوں میں شادی کرنے کی ترغیب دی ہے،فرمایا:

"غربوا و لا تضووا" (یعنی دور کے لوگوں میں شادی کرو، قریبی رشتہ داروں میں شادی کر کے اپنی نسل کو کمزور مت کرو)، ظاہر ہے یہاں علت ضعف نسل کے سوا کچھ نہیں، جیسا کہ حضرت عمرؓ کے اس قول سے تائید ہوتی ہے کہ جب بنی السائب کی نسل کمزور ہونے لگی تو حضرت عمرؓ نے انہیں یہ حدیث یاددلائی کہ: "غربوا ولا تضووا" کہ یہ رشتے شرعاً اگر چہ جائز ہیں لیکن بہتر نہیں (الوراثۃ الہندسیۃ زحیلی رص ۷۸۴)۔

جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ پیش آمدہ خطرات سے پہلے ہی مطلع ہوجانا موجودہ دور میں ایک نیا طبی تحفہ ہے، اب جس طرح بعض لوگ اپنا گروپ جاننے کے لئے خون ٹسٹ کرالیتے ہیں تاکہ ضرورت کے وقت زحمت نہ ہو کیونکہ کبھی کبھار خون گروپ بدلنے سے مریض کی موت ہوجاتی ہے، اس طرح اگر زوجین یا خاطب ومخطوبہ شادی سے پہلے جنیٹک ٹسٹ کرالیں تو اس کی گنجائش ہونا چاہئے تاکہ بعد میں آنے والے خطرات سے محفوظ رہ سکیں۔

۲-جنیٹک ٹسٹ کی بنیاد پر اسقاط اور عدم اسقاط کی شرعی حدود:

اسقاط حمل کے مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالک نے تو علوق کے بعد بالکلیہ حرام قرار دیا ہے، اور دوسرے ائمہ نے عذر کی بنا پر چار ماہ سے قبل اس کی اجازت دی ہے، اور یہی حنفیہ کا مسلک ہے، مثلاً اس کا علم ہوجائے کہ بچہ خود اپنے اوپر یا والدین پر مصیبت بنے گا تو چار ماہ سے قبل اس کی اجازت ہے، اس زمانہ میں اس عذر یعنی بچہ کا شکم مادر میں ناقص العقل یا ناقص الاعضاء ہونے کو جاننے کا کوئی آلہ نہیں تھا، اس لئے فقہاء نے اعذار کی فہرست میں اس کو شمار نہیں کیا، آج جبکہ اس کو یقینی طور پر معلوم کیا جاسکتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ اس کو عذر نہ مانا جائے، لہذا جس طرح دیگر اعذار کی بنیاد پر چار ماہ سے قبل اسقاط کی اجازت دی گئی یہاں بھی ہونا چاہئے، یہ تو چار ماہ سے پہلے اسقاط کا مسئلہ تھا، چار ماہ کے بعد اسقاط کی حرمت پر تقریباً سبھی متفق ہیں، چنانچہ علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

"وقالوا: ويباح إسقاط الولد قبل أربعة أشهر ولو بلا إذن الزوج وقال ابن عابدين (قوله لكن في خانية) عبارتها على ما في البحر و ذكر في الكتاب أنه لا يباح بغير إذنها وقالوا في زماننا يباح لسوء الزمان(دیکھئے: احسن الفتاوی ۸/ ۳۵۱)۔

اس سے معلوم ہوا کہ اگر بچہ سے خطرہ ہے یا بچہ کو خطرہ ہے تو چار ماہ سے قبل اسقاط کی گنجائش ہے، لہذا اگر سائنسی طور پر ثابت ہو جائے کہ رحم مادر میں پرورش پانے والا بچہ ناقص العقل ہے یا ناقص الاعضاء یعنی وہ ایسی بیماریوں میں مبتلا ہوگا جو لاعلاج ہونگی اور وہ اپنے آپ پر اور والدین پر وبال جان بنے گا تو ایسی صورت میں چار ماہ سے قبل اسقاط کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، بلکہ اگر غور کیا جائے تو فقہاء نے جن اعذار کا ذکر کیا ہے (یعنی نافرمانی کا یقین جبکہ ممکن ہے کہ وہ نافرمان نہ ہو) مہلک اور خطرناک بیماریاں اس سے بڑا عذر ہیں۔ البتہ چار ماہ بعد کسی شکل میں بھی گنجائش نہیں ہے، اس لئے کہ یہ قتل نفس کے مرادف ہے، لہذا جس طرح زندہ انسان مجنون، دیوانہ، ناقص الاعضاء کا قتل جائز نہیں اسی طرح یہاں بھی ہے، رابطہ عالم اسلامی کے تحت ہونے والے فقہی اجتماع نے بھی اسی پر اتفاق کیا ہے۔

اس ٹسٹ کے منفی ہونے کی صورت میں سلسلہ تولید کے قطع کی گنجائش اور حدود:

اگر آنے والے خطرات کے پیش نظر جنیٹک ٹسٹ کرایا جائے تو رپورٹ کے منفی آنے کی شکل میں سلسلہ تولید کو روک دینے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، مگر چند شرطوں کے ساتھ۔

اس سلسلے میں مفتی رشید احمد صاحب نے احسن الفتاوی میں جو ذکر کیا ہے ہم اسی کے ذکر پر اکتفا کرتے ہیں، فرماتے ہیں:

ضبط تولید کی دو صورتیں ہیں:

۱۔ قطع نسل، کوئی ایسی صورت اختیار کرنا جس کی وجہ سے دائمی طور پر قوت تولید ختم ہو جائے، یہ صورت بالاتفاق حرام ہے، خواہ اس میں کتنے ہی فوائد نظر آئیں، اور خواہ اس کے

دواعی بظاہر کتنے ہی قوی ہوں۔

۲-منع حمل، یعنی ایسی صورت اختیار کرنا کہ قوت تولید باقی رہتے ہوئے حمل قرار نہ پائے، اس دوسری صورت کی تفصیل یہ ہے کہ بلا عذر یہ صورت اختیار کرنا مکروہ تنزیہی ہے، اور درجہ ذیل اعذار کی صورت میں بلا کراہت جائز ہے۔

الف-عورت اتنی کمزور ہے کہ بار حمل کا تحمل نہیں کرسکتی۔

ب-عورت اپنے وطن سے دور کسی ایسی جگہ پر ہو جہاں اس کا مستقل قیام وقرار کا ارادہ نہیں، اور سفر کسی ایسے ذریعہ سے ہے جس میں مہینوں لگ جاتے ہوں۔

ج-زوجین کے باہمی تعلقات ہموار نہ ہونے کی وجہ سے علاحدگی کا قصد۔

د-پہلے سے موجود بچہ کی صحت کے خراب ہونے کا شدید خطرہ۔

ھ-یہ خطرہ ہو کہ فساد زمانہ کی وجہ سے بچہ بد اخلاق اور والدین کی رسوائی کا سبب بنے گا۔

اس کے علاوہ کثرت اولاد سے تنگی رزق کا خیال یا بچی پیدا ہونے کے ڈر سے یہ عمل بالکل ناجائز ہوگا (احسن الفتاوی ۸ر ۳۴۷)۔

لہذا اگر بچے میں یا اگلی نسل میں پیدائشی نقائص ہونے کے خطرات ہوں تو مذکورہ شرائط کے ساتھ تولید روک دینے کی گنجائش ہے۔

نوٹ: مناسب ہے کہ "یعرف ولا یفتی به" پر عمل کیا جائے اور مخصوص حالات میں فتوی دیا جائے تا کہ فتنہ عام نہ ہو، اسی طرح جنیٹک ٹسٹ میں کوئی ایسی شکل نہ اختیار کی جائے جو نصوص شرعیہ کے خلاف ہو یا اسلامی اصول وقدروں سے متصادم ہو، نیز اگر علاج جلب منفعت کے لئے ہو تو بے حیائی کا ارتکاب نہ ہو۔

۴-چار ماہ سے پہلے یا بعد اس ٹسٹ کا شرعی حکم:

شامی اور عالمگیری کے حوالہ سے یہ بات گذر چکی ہے کہ چار ماہ سے قبل پر حیات کا

اطلاق نہیں ہوگا اور اسے ذی روح نہیں مانا جائے گا، مشاہدہ میں تخلیق اگرچہ ہوجاتی ہے لیکن اس پرتخلیق کا حکم فقہاء نے نہیں لگایا کیونکہ تخلیق سے مراد انہوں نے ''نفخ الروح'' لیا ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں: ''هل يباح الإسقاط بعد الحمل نعم يباح مالم يتخلق منه شئ ولن يكون ذلك إلا بعد مائة وعشرين يوما وهذا يقتضي أنهم أرادوا بالتخليق نفخ الروح وإلا فهو غلط، لأن التخليق يتحقق بالمشاهدة قبل هذه المدة'' (ردالمحتار بحوالہ احسن الفتاوی رص ۳۵۱)۔

اور چار ماہ بعد اس پر زندہ انسان کا حکم لگے گا جیسا کہ عبارت گذر چکی۔

اور اسی معیار کو فقہاء حنفیہ نے بھی اختیار کیا ہے، چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

''وما استبان بعض خلقه الخ تقدم في باب الحيض أنه لا يتبين خلقه إلا بعد مائة وعشرين يوما'' اور اسی مقدار کو عدت ونفاس وغیرہ ''اي تنقضي به العدة وتصير به أمه نفساء'' میں بھی معیار قرار دیا گیا ہے۔

یہ شبہ نہ کیا جائے کہ اگر چار ماہ بعد کسی عورت کے پیٹ پر ضرب سے اسقاط جنین ہوجائے تو دیت واجب نہیں ہوتی بلکہ غرہ واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ یہ خلاف قیاس ہے، قیاس یہی تھا کہ دیت واجب ہو، علامہ شامی فرماتے ہیں:

''واعلم أن إثبات الغرة مخالف للقياس (شامی ۱۰ر ۲۵۱)۔

لہذا چار ماہ سے قبل تو جنیٹک ٹسٹ کی گنجائش ہے چار ماہ بعد نہیں، کیونکہ چار ماہ بعد اسقاط کی گنجائش نہیں ہے، اور ایسی صورت میں یہ ٹسٹ بے سود ہوگا۔

بہر حال چار ماہ بعد جنین کی خلقی کمزوریاں جاننے کے لئے جنیٹک ٹسٹ کی گنجائش نہ ہوگی۔

۵- ثبوت جنون سے متعلق جنیٹک ٹسٹ کی شرعی حیثیت:

جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ شوہر کو مجنون قرار دیئے جانے سے پہلے یہ جان لینا مناسب

ہے کہ نفس جنون کی صورت میں عندالاحناف عورت کو خیار فسخ ملتا ہے یا نہیں، اور اس مسئلہ میں امام مالک کے مسلک سے کیا تعاون لیا گیا ہے، اس سلسلے میں تفصیل یہ ہے کہ شوہر کے جنون کی شکل میں شیخینؒ کے یہاں تو عورت کو خیار فسخ ہی نہیں لیکن امام محمدؒ کے یہاں عورت کو خیار فسخ حاصل ہے، لیکن دشواری یہ ہے کہ آخر وہ جنون کس حد تک اور کیسا ہونا چاہئے جس سے عورت کو خیار فسخ حاصل ہوسکتا ہے۔

فتاوی عالمگیری مین حاوی قدسی سے امام محمد کے قول کو اختیار کرنا نقل کیا ہے اور ان کے قول میں یہ تفصیل ذکر کی ہے کہ اگر جنون حادث ہے تو حاکم اس مجنون کو اور اس کے اولیاء کو عنین کی طرح سال بھر علاج کرانے کے لئے مہلت دے...... اور اگر جنون مطبق ہے تو معاملہ کی پوری تحقیق کرنے کے بعد بلا تاجیل و تاخیر عورت کو اختیار دے دیا جائے گا، لیکن حادث اور مطبق کی تفسیر پورے طور پر واضح اور متعین نہیں ہوسکی، اس سلسلے میں کتب حنفیہ میں جو الفاظ آئے ہیں وہ یہ ہیں:

مطبق، غیر مطبق، اصلی و عارضی، مستوعب، غیر مستوعب، آجل و عاجل، حادث وقدیم، اس سے معاملہ مزید پیچیدہ ہوگیا، چنانچہ الحیلۃ الناجزہ رص ۶۴ میں مذکور ہے:

اسی لئے احتیاط اسی میں ہے کہ اس تفصیل سے قطع نظر کر کے ہر حال میں سال بھر کی مہلت دی جائے بالخصوص جبکہ فیصلہ بھی قاضی شرعی کی عدالت میں نہ ہو بلکہ جماعت المسلمین کا فیصلہ ہونے کی بنا پر مذہب مالکیہ لیا جائے تو مہلت وغیرہ بھی ان کے مذہب کے موافق دینا چاہئے، اور ان کے مذہب پر جنون مطبق وغیر مطبق کا ایک ہی حکم ہے کہ دونوں صورت میں ایک سال کی مہلت دی جائے گی (الحیلۃ الناجزہ رص ۶۴)۔

لہذا جنیٹک ٹسٹ کے بعد اگر جنون ثابت ہوجاتا ہے تو ایک سال کی مہلت دی جائے گی، دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ جنون کی حد کیا ہو یعنی جنون کی کس مقدار پر عورت کو خیار فسخ حاصل

ہوگا، الحیلۃ الناجزہ میں امام محمدؒ کے حوالے سے تحریر ہے، وہ جنون جس کی وجہ سے امام محمدؒ کے نزدیک خیار فسخ حاصل ہوسکتا ہے اس کی حد بیان کرنے میں مختلف الفاظ مذکور ہیں، المبسوط کے الفاظ یہ ہیں: "**لا تطیق المقام معه**" اور کتاب الآثار میں "**یخاف علیها القتل**" مذکور ہے، ان دونوں کی تطبیق کی یہ صورت ہوسکتی ہے کہ جو مجنون ایذاء پہنچایا کرتا ہو اور اس کے متعلق عادت غالبہ سے اکثر یہ بھی اندیشہ ہوجاتا ہو کہ شاید قتل کر بیٹھے، خلاصہ یہ کہ جس مجنون سے ناقابل برداشت ایذا پہنچتی ہو اس کا یہ حکم ہے (مستفاد من الحیلۃ الناجزۃ / ۶۳)۔

اور یہ چیز مشاہدہ سے جانی جاسکتی ہے کہ وہ کس حد تک مجنون ہے، لہذا اگر جنیٹک ٹسٹ سے اس کا پتہ چل جائے تو یہ بھی مشاہدہ کی طرح حجت ہوگا، حاصل یہ کہ جنون میں بھی جنیٹک ٹسٹ شرائط مذکورہ کے ساتھ معتبر ہوگا۔

نوٹ: جنیٹک ٹسٹ کے جہاں بے شمار فوائد ہیں وہیں بہت سارے نقصانات بھی ہیں، لہذا ضروری ہے کہ اس عمل سے پہلے ایسے ضوابط بنائے جائیں جن سے شرعی اصولوں اور انسانی قدروں کی پامالی نہ ہو۔ مثلاً:

۱- سب سے پہلے ڈاکٹروں کو اس کے منفی اثرات سے آگاہ کیا جائے۔

۲- ایسی رپورٹیں مخفی رکھی جائیں جن میں موروثی یا متعدی امراض کا اندیشہ ہو۔

۳- اس کے نتیجے میں اسے سرکاری یا پرائیوٹ نوکری سے محروم نہ کیا جائے۔

۴- معاشرہ میں اسے حقیر نہ سمجھا جائے۔

۵- اس ٹسٹ کا غلط اور ناجائز استعمال نہ ہو۔

اسٹیم سیل فقہاء کی نظر میں:

۱- حمل اگر چار ماہ سے پہلے کا ہو تو فقہاء کرام اس پر زندہ انسان کا حکم نہیں لگاتے (اگرچہ

زندگی اس میں متصور ہے، اس لئے کہ اس وقت تک اس میں جان نہیں پڑتی، گویا چار ماہ معیار ٹھہرے، اور یہی وجہ ہے کہ چار ماہ سے پہلے پہلے بعض اعذار کی بناپر اسقاط کو جائز قرار دیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ فقہاء نے حسی اور شعوری زندگی کا اعتبار کیا ہے، ایسی چیز جس میں بالقوہ زندگی ہو جیسے نطفہ، علقہ وغیرہ، ان میں حسی زندگی نہ ہونے کی وجہ سے فقہاء کرام اس پر ذی روح کے احکام نہیں لگاتے اور یوں تو ادنی درجہ حیات نباتات میں بھی ہوتی ہے۔

بہر حال انسان کے وہ اعضاء جو حسی اور شعوری روح سے خالی ہوں محض بالقوہ مکمل انسان بننے کی صلاحیت کی وجہ سے انہیں ذی روح نہ مانا جائے گا۔

اسٹیم سیل سے عضو بنانے میں ہم نے تین چیزیں ملحوظ رکھی ہیں:

۱- کیا صرف عضو بنانا اور پورے انسان کا کلون بنانا یکساں حیثیت رکھتا ہے یا کچھ فرق ہے؟

۲- اس سے اہانت لازم آتی ہے یا نہیں؟

۳- انسانی ڈھانچہ پر جنین کو یا اسٹیم سیل کو قیاس کر سکتے ہیں یا نہیں؟

یہ بات بالکل واضح ہے کہ انسانی کلون بالکل الگ چیز ہے اور اعضاء کی تخلیق بالکل الگ، انسانی کلون میں منجملہ خرابیوں کے ایک پیچیدگی یہ بھی ہے کہ جس انسان کے خلیے سے کلون بنایا وہ اس کا بھائی ہوگا یا بیٹا، میراث کے احکام اور اس کی عقلی صلاحیت کیا ہوگی، یہ ساری چیزیں ابھی پردہ خفا میں ہیں اور ان ہی پیش آمدہ خطرات کی وجہ سے ابھی تک کسی ملک نے اس کی اجازت کی جرأت نہیں کی، جبکہ صرف اعضاء کی تخلیق میں ان محظورات میں سے کچھ بھی لازم نہیں آتا۔

رہا مسئلہ اہانت کا تو اول تو یہی بات تحقیق طلب ہے کہ اہانت کہتے کس کو ہیں، اعضاء کی پیوندکاری میں یا کاشت میں اہانت ہے بھی یا نہیں، یعنی ایسا تو نہیں کہ یہ زمان یا مکان کے اعتبار سے اس میں کچھ فرق آ جائے کیونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا کہ ایک چیز ایک علاقہ میں اہانت

سمجھی جاتی ہے دوسرے میں نہیں، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک چیز ایک زمانہ میں قابل اہانت تصور کی جاتی ہے دوسرے زمانے میں نہیں، اسی طرح بہت سی چیزیں عرف پر دائر ہوتی ہیں، نیز اس سے متعلق نص میں بھی کوئی خاص حدود اور ضابطہ متعین نہیں۔

انسانی ڈھانچہ سے استفادہ کرنا، علماء عرب اور بعض علماء ہند اس کو جائز کہتے ہیں، اگر غور کیا جائے تو انسانی ڈھانچہ کے مقابلہ میں اسٹیم سیل کا معاملہ ہلکا ہے، انسانی ڈھانچہ میں روح نہیں ہے، صرف انسانی شکل وصورت موجود ہے، اور یہی شکل وصورت بنیاد ہے ڈھانچہ کے احترام کی، جبکہ اسٹیم سیل میں روح ہے نہ شکل، لہذا یہاں بھی اس سے استفادہ کرنا جائز ہونا چاہئے۔

۲-جنین سے اسٹیم سیل لے کر اعضاء بنانے کی حدود:

اس سلسلے میں چند باتیں بطور مقدمہ عرض ہیں:

اوپر یہ ذکر ہو چکا ہے کہ حرام چیز سے علاج سے متعلق فقہاء متقدمین کے درمیان اختلاف رہا ہے لیکن متاخرین اور معاصرین اب اس کے جواز پر متفق ہیں، تداوی بالحرام سے متعلق علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

”وجوزه فی النهاية بمحرم إذا أخبره طبيب مسلم أن فيه شفاء ولم يجد مباحا يقوم مقامه“ (درمختار مع الشامی ۹/ ۵۵۸)۔

۲-تقریباً اس پر بھی اتفاق ہے کہ بغیر ضرورت شرعی اپنے یا دوسرے کے اعضاء سے اس طرح کا استفادہ جائز نہیں، اگر چہ ضرورت کے وقت بعض شرطوں کے ساتھ اس کی اجازت ہے۔

۳-کسی متوقع ضرورت کے لئے پیشگی انتظام کے طور پر ایسی کوئی نظیر میرے علم میں نہیں کہ حفظ ماتقدم کے لئے کوئی شخص کسی ایسی چیز کو محفوظ رکھے جو شرعا اس کے لئے حرام ہو۔

۴- اپنے ہی جسم کے کسی عضو سے پیوند کاری بشرطیکہ اس سے بڑا مفسدہ لازم نہ آئے بعض صورتوں میں جائز قرار دیا گیا ہے۔

اس مختصر تمہید کے بعد زیر غور مسئلہ میں دو صورتیں ہیں:

اول: رحم میں پرورش پانے والے جنین میں تصرف۔

دوم: بعد اسقاط تصرف۔

رحم مادر میں پرورش پانے والے جنین سے اسٹیم سیل لے کر کوئی عضو بنانا درست نہ ہوگا، اس لئے کہ جنین کو تو ابھی ضرورت ہی نہیں کہ اس کے لئے اسی کے جسم سے عضو کی کاشت کی جائے، اور اس جنین میں تصرف دوسروں کے لئے اس لئے درست نہ ہوگا کہ ایسے جنین پر تصرف ہے جس میں حیات ہے یا ہوسکتی ہے، البتہ اسقاط شدہ جنین سے اسٹیم سیل لے کر عضو بنانے میں تفصیل ہے۔

اسقاط شدہ مردہ جنین سے ورثہ کی اجازت کے بعد اس سے استفادہ کی گنجائش چند شرطوں کے ساتھ معلوم ہوتی ہے:

۱- اسٹیم سیل لے کر عضو کی کاشت تجارت کے لئے نہ ہو۔

۲- تعلیمی ضرورت کے لئے استفادہ ہو۔

۳- اس سے بنائے گئے عضو کو اس کے ورثہ کی اجازت سے کسی زندہ کی زندگی بچانے کے لئے بغیر قیمت عطیہ ہو۔

امام مالک کے نزدیک مردہ تو کجا زندہ انسان کا عضو بھی اس کی مرضی سے دوسرے زندہ انسان کو منتقل کیا جاسکتا ہے بشرطیکہ جب یقین ہو کہ ماخوذ منہ کو ضرر نہ ہوگا، اسی طرح اگر کوئی تبرع کرے یا اپنے بعض اعضاء کی بعد موت وصیت کر جائے کہ اس سے کسی مریض کو مستفید کر دیا جائے تو یہ جائز ہے۔

صورت مسئولہ میں مذکورہ شکل اور جنین سے علاج میں کوئی فرق نہیں ہے۔

لہذا بعد اسقاط جنین میت سے ورثہ کی اجازت کے بعد استفادہ کرنے کی شرعاً گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

۳- اسٹیم سیل کسی حیوان میں ڈال کر اعضاء بنانے کی تفصیل:

یہاں چند شبہات ہیں جن کا ذکر ضروری ہے کہ انسان کے اسٹیم سیل سے عضو بنانے کا طریقہ کیا ہوگا، آیا انسان کا اسٹیم سیل لے کر مشین کے ذریعہ عضو بنایا جائے گا، یا کسی عورت کے رحم میں عضو کی کاشت کی جائے گی، یا کسی جانور کے جسم کو اس مقصد کے لئے استعمال کیا جائے گا، پھر اس عضو کی تیاری میں کتنا وقت لگے گا، کہیں ایسا تو نہیں کہ جب تک عضو تیار ہو مریض رخصت ہو جائے، اگر جنین سے اسٹیم سیل لے کر عضو بنایا گیا اور مثلاً ایک جوان کو اس کی ضرورت ہے تو جنین کے اسٹیم سیل سے تیار عضو کا سائز کیا ہوگا؟

اس سلسلے میں یہ ذکر مناسب ہے کہ مقاصد شرعیہ کیا ہیں اور شریعت نے ان کی حفاظت کا انسان کو کس درجہ مکلف بنایا ہے، مقاصد شرعیہ پانچ ہیں: حفظ دین، حفظ نفس، حفظ نسل، حفظ عقل اور حفظ مال، پھر شریعت کا منشا جہاں ان چیزوں کی حفاظت ہے وہیں یہ بھی ہے کہ یہ حفاظت شرعی حدود میں رہ کر ہو۔

شریعت نے انسان کی جان بچانے کی حد درجہ رعایت کی ہے حتی کہ مخمصہ کے وقت مردار کی اجازت دی، اکراہ کے وقت کلمہ کفر کی اجازت ہے، لیکن اس کے باوجود جہاں حقوق اللہ یا حقوق العباد کے مسائل ہوں وہاں آزادانہ رخصت نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی کو کسی کے قتل پر مجبور کیا گیا، یا زنا پر مجبور کیا گیا تو اس کی اجازت نہ ہوگی چاہے اس سے مکرہ کی جان چلی جائے، اسی طرح اگر محرم کو قتل صید پر مجبور کیا گیا تو اس کی اجازت نہ ہوگی۔

فقہا کرام کے یہاں اس سلسلے میں جو مثالیں ملتی ہیں وہ اس بات کی ہیں کہ اگر دو مختلف جنسوں سے مل کر (خواہ وہ جانور جانور ہو یا انسان اور جانور ہوں) کوئی چیز (جنس) وجود میں

آ ئے اس کا حکم استعمال اور استفادہ کے اعتبار سے کیا ہے؟ اس سے استفادہ حلال ہوگا یا حرام؟ نسب اور نسل کا تعلق کس سے ہوگا؟ لیکن یہ مذکور نہیں کہ ایسا کرنا کیسا ہے جائز یا نا جائز، سوائے "[۱] نزاء الحمير على الخيل ......"کے، اس لئے جہاں تک مسئلہ استعمال کا ہے تو اگر یہ چیزیں مارکیٹ میں پائی جائیں تو مخصوص حالات میں مخصوص شرطوں کے ساتھ اس کی اجازت ہوگی، رہا یہ کہ اس طرح اعضاء کی زراعت کی جا سکتی ہے یا نہیں تو یہ مسئلہ دقت طلب ہے۔

کلون کے بارے میں تو اہل باطل ہی متفق نہیں ہیں، اکثر ممالک نے اس کی اجازت نہیں دی، لیکن صرف عضو کی کاشت کو پورے جسم کے کلون پر قیاس نہیں کر سکتے کیونکہ جن خطرات کے پیش نظر پورے انسان کے کلون کی شرعاً اور عقلاً اجازت نہیں دی گئی، صرف اعضاء کے کلون میں وہ خطرات مفقود ہیں، عندالاحناف انسان کے پورے جسم اور اعضاء کی حیثیت میں فرق ہے، اعضاء پر مال کا اطلاق بھی کیا گیا ہے لیکن جسم پر نہیں، اس لئے وجدان یہ کہتا ہے کہ پورے انسان کی کلون کی تو اجازت نہ ہو البتہ اعضاء میں اجازت ہو خصوصاً جبکہ عندالاحناف اعضاء واطراف مال کی طرح ہیں۔ یہاں یہ ملحوظ رہے کہ انسان کے مکمل کلون اور اعضاء کی زراعت میں بڑا فرق ہے۔

۱- انسانی کلون میں اہانت انسان لازم آتا ہے، جبکہ صرف اعضاء پر انسان کا اطلاق ہی نہ ہوگا۔

۲- انسانی کلون میں (خواہ وہ بغرض علاج ہو یا کسی اور مقصد کے لئے) نسل، نسب، میراث، اس کی صلاحیت اور عقل، تعلیم و ترتیب، ضرورت کے وقت من چاہی کاٹ چھانٹ، ڈھیروں ایسے مسائل پیدا ہوتے ہیں جو خلاف شرع ہونے کے ساتھ ساتھ خلاف عقل بھی ہیں، یہی وجہ ہے کہ اس کی اجازت ان لوگوں نے بھی نہیں دی جن کے یہاں حلال وحرام کوئی چیز نہیں ہے، لیکن اعضاء کی کاشت کا مسئلہ بالکل الگ چیز ہے، بلکہ اگر اس کو خون پر قیاس کرلیا جائے تو

مسئلہ قدرے آسان ہوجاتا ہے، جس طرح خون لینا، دینا جائز ہے اور خون کے اخراج سے ماخوذ منہ میں کوئی کاٹ چھانٹ نہیں کرنا پڑتی اسی طرح اگر ضرورت کے وقت اس کی مرضی سے اس کے اسٹیم سیل سے کسی عضو کو تیار کیا جائے جو اس کے کام آئے یا وہ اپنی مرضی سے دوسرے کو عطیہ کردے تو خون کی طرح اس کی بھی اجازت ہونا چاہئے کیونکہ اس عمل میں ایسی کاٹ چھانٹ نہیں ہے جو اس کے لئے مضر ہو، اور چونکہ یہ پورا انسان نہیں بلکہ عضو کا مسئلہ ہے اس لئے توہین انسانیت یا تغییر خلق اللہ کا بھی مسئلہ نہ رہے گا، علماء عرب اور بعض علماء عجم تو اس پر بھی متفق ہیں کہ زندہ انسان سے اس کی مرضی سے کسی مریض کو ایسا عضو منتقل کیا جاسکتا ہے جس سے زندہ انسان کی جان کو کوئی خطرہ نہ ہو، اسٹیم سیل کا مسئلہ تو اس سے ہلکا ہے۔

پھر اس اسٹیم سیل کی زراعت کسی لیبارٹری میں ہو یا کسی جانور کے جسم میں گویا بوقت ضرورت جانور کا جسم ہی لیبارٹری بن جائے گا، اسی طرح مطلوبہ ضرورت اگر کسی حلال جانور کے جسم سے پوری ہوجائے تو یہ مقدم ہوگا ورنہ مخمصہ پر قیاس کرتے ہوئے بوقت ضرورت حرام جانور سے یہ کام لیا جاسکتا ہے۔

۴- نافہ آنول نال سے اسٹیم سیل لے کر اعضاء بنانے کا شرعی حکم:

نافہ آنول نال سے اسٹیم سیل لے کر عضو بنانا کہ شاید مستقبل میں بچے کو اس کی ضرورت ہو تو کام آئے گا یہ ایک احتمال ہے، اس احتمال کی بنیاد پر اس کی گنجائش معلوم نہیں ہوتی کیونکہ نافہ آنول نال سے بنایا گیا عضو اگر اسی کے لئے ہے تو یہ قبل از وقت ہوگا (الا یہ کہ یہ ثابت ہوجائے کہ بچہ بیمار ہے اور مستقبل میں اسے اس عضو کی ضرورت پڑے گی تب تو گنجائش ہوگی ورنہ نہیں)۔ اور اگر اس لئے عضو بنایا گیا کہ دوسرے کے کام میں آئے گا تب بھی جائز نہیں، اس لئے کہ یہ بچہ اجازت کی پوزیشن میں نہیں ہے کہ اس کی اجازت لے کر اس عضو کو دوسرے کے لئے بنایا جائے، اور بچہ زندہ ہونے کی صورت میں والدین بھی اجازت دینے میں خودمختار نہیں ہیں،

البتہ اگر بچہ مردہ ہے یا پیدائش کے بعد مر گیا تو اس کا ذکر جنین میں گذر چکا، پھر جس شکل میں گنجائش ہے یعنی اس کی بیماری ثابت ہو چکی ہے اور اس کا علاج اسی طرح ممکن ہو سکتا ہے تو ایسی صورت میں "الضرر الأشد یزال بالضرر الأخف" کے تحت اس کی گنجائش ہوگی، نیز ایسی صورت میں نافہ آنول نال سے نکالے جانے والے خون سے خطرہ نہ ہونے کی وجہ سے چشم پوشی کی جائے گی، اس لئے کہ اس میں ایک فیصد سے بھی کم خطرہ کا اندیشہ ہے۔

۵- ٹسٹ ٹیوب بے بی کی مختلف شکلیں ہیں، بعض جائز اور بعض حرام، جس صورت کو علماء نے جائز قرار دیا ہے وہ یہ ہے کہ میاں و بیوی کا ہی نطفہ ہو، غیر کے نطفے کی آمیزش نہ ہو، اور بیوی ہی کا رحم استعمال کیا جائے، عموماً ایسا ہوتا ہے کہ ٹسٹ ٹیوب بے بی کے ذریعہ حمل میں بوقت استقرار کئی نمونے محفوظ کر لئے جاتے ہیں تا کہ اگر ایک نمونہ ناکام ہو جائے تو دوسرے سے مقصد پورا کر لیا جائے، اب مقصد پورا ہونے کے بعد بچے ہوئے نمونوں کا حکم جنین کا سا ہوگا کہ جس طرح جنین سے والدین کی اجازت سے اسٹیم سیل لے کر استفادہ کیا جا سکتا ہے اسی طرح یہاں بھی باجازت زوجین اس سے اسٹیم سیل لے کر کسی خاص عضو کے لئے استفادہ کر سکتے ہیں، اسی کے دلائل ہم جنین کے بیان میں ذکر کر آئے ہیں۔ بشرطیکہ عضو کی تیاری میں:

۱- کسی عورت کے رحم کو استعمال نہ کیا جائے۔

۲- یہ کاشت خرید و فروخت کے لئے نہ ہو۔

۳- پورا انسانی کلون نہ بنایا جائے لیکن صرف اعضاء کی حد تک کاشت ہو۔

☆☆☆

ڈی این اے ٹسٹ سے متعلق مسائل

مولانا ابوسفیان مفتاحی☆

صحیح مسلم کی طویل حدیث کا ایک ٹکڑا ہے:

"ان ثوبان مولى رسول الله ﷺ حدثه قال: كنت قائماً عند رسول الله ﷺ فجاء حبر من أحبار اليهود فقال: جئت أسألك عن الولد، قال: ماء الرجل أبيض وماء المرءة أصفر، فاذا اجتمعا فعلا مني الرجل مني المرءة ذكراً باذن الله، واذا علا مني المرءة مني الرجل أنثا باذن الله، قال اليهودى: لقد صدقت وانك لنبي" (فتح الملہم ۱/ ۳۵۹ تا ۳۶۰)۔

یعنی حضرت ثوبانؓ جو رسول اللہ ﷺ کے غلام ہیں انہوں نے حضرت ابو اسماءؓ سے بیان کیا کہ میں رسول اللہ ﷺ کے پاس کھڑا تھا تو ایک یہودی عالم آیا پھر عرض کیا: میں آپ سے بچہ، بچی کے بارے میں پوچھنے آیا ہوں، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: مرد کی منی سفید ہوتی ہے اور عورت کی منی زرد ہوتی ہے پھر جب مرد وعورت دونوں کی منی جمع ہوتی ہے پھر مرد کی منی عورت کی منی پر غالب آ جاتی ہے تو اللہ کے حکم سے لڑکا پیدا ہوتا ہے، اور جب عورت کی منی مرد کی منی پر غالب آ جاتی ہے تو اللہ کے حکم سے لڑکی ہوتی ہے، یہودی نے کہا: آپ نے سچ فرمایا ہے، اور بے شک آپ نبی ہیں۔

☆ شیخ الحدیث، مفتاح العلوم، مئو۔

تو حدیث مذکور سے معلوم ہوا کہ بچہ، بچی مرد وعورت دونوں کی منی سے پیدا ہوتے ہیں، چاہے یہ دونوں میاں وبیوی ہوں، چاہے اجنبی اور اجنبیہ ہوں، تو صرف حدیث میں مرد وعورت دونوں کی منی کے ملاپ سے پیدا ہونے کا بیان ہے، اور اس میں ثبوت وعدم ثبوت نسب کا ذکر قطعاً نہیں ہے، لہذا اگر نکاح سے پیدائش ہے تو مرد باپ سے ثبوت نسب قطعی طور سے ہوگا، اور اگر زنا سے ہے تو مرد زانی سے قطعی طور پر ثبوت نسب نہیں ہوگا جیسا کہ حدیث میں ہے:

"الولد للفراش وللعاهر الحجر"۔

(بچہ صاحب فراش کا یعنی باپ کا ہوگا اور نسب ثابت ہوگا، اور زانی کے لئے پتھر ہے)۔

پس اگر کسی بچہ کے سلسلہ میں کئی شخص دعویدار ہوں کہ یہ میرا لڑکا ہے تو سائنس دانوں کے خیال کے مطابق بچہ اور ان دعویداروں کا ڈی این اے ٹسٹ کر کے یہ بات معلوم کی جاسکتی ہے کہ حقیقی معنوں میں اس کے والدین کون ہیں؟ تو ایسے اختلاف کو حل کرنے کے لئے ڈی این اے ٹسٹ کرایا جانا اور شرعاً کس حد تک اس کا اعتبار کیا جائے گا؟ تو اس سلسلہ میں عرض ہے کہ یہ سائنس دانوں کا خیال ہے، نصوص کتاب وسنت میں سے کوئی نص نہیں ہے، لہذا ڈی این اے ٹسٹ کر کے حقیقی معنوں میں اس کے والدین کو معلوم کیا جانا کیسے کہا جاسکتا ہے، پس اس ٹسٹ کے ذریعہ اس کے والدین کو قطعی طور پر متعین نہیں کیا جاسکتا، لہذا ڈی این اے ٹسٹ کرانے کی گنجائش دی جاسکتی ہے لیکن شرعاً ثبوت نسب میں اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

لیکن اگر اس ٹسٹ کو قیافہ کے درجہ میں مان لیا جائے تب بھی حنفیہ کے نزدیک قائف کی بات سے مجہول النسب بچہ کا نسب ثابت نہیں ہوگا، اور ائمہ ثلاثہ اور اکثر محدثین کے نزدیک قائف کی بات سے نسب ثابت ہوجائے گا، اور احتیاطاً اسی قول پر عمل ہونا چاہئے تو اب اس ٹسٹ کے ذریعہ شرعاً نسب کے ثبوت میں اعتبار ہوسکتا ہے۔

چنانچہ ترمذی (۲؍ ۳۳) میں حدیث ہے:

"عن عائشة أن النبي ﷺ دخل عليها مسروراً تبرق أسارير وجهه

فقال: ألم تر ان مجرزا نظر آنفا الی زید بن حارثة وأسامة بن زید فقال: هذه الأقدام بعضها من بعض" هذا حدیث حسن صحیح "۔

یعنی حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ نبی ﷺ ان کے پاس خوش خوش آئے، آپ ﷺ کے چہرہ انور کی دھاریاں چمک رہی تھیں پھر فرمایا کہ ابھی ابھی مجرز قائف نے زید بن حارثہ اور اسامہ بن زیدؓ کو دیکھ کر فرمایا: یہ قدم بعض بعض سے مل رہے ہیں۔

حاشیہ الکوکب الدری (۲/ ۴۳) میں ہے:

قاضی عیاضؒ کہتے ہیں: یہ حدیث اس پر دلیل ہے کہ ثبوت نسب کے سلسلہ میں قائف کی بات معتبر ہے اور اثبات نسب کے سلسلہ میں قائف کی بات کو دخل ہے ورنہ نبی ﷺ قائف کی بات سے خوش نہ ہوتے، اور یہی قول امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور اکثر محدثینؒ کا ہے، اور یہ لوگ کہتے ہیں کہ اگر دو یا دو سے زیادہ آدمی کسی مجہول النسب بچہ کے نسب کے سلسلہ میں دعویدار ہوں اور اس دعوی کے لئے کوئی گواہی نہ ہو، یا وہ کسی ایک عورت کی وطی بالشبہ میں شریک ہوں پھر وہ عورت بچہ جنے تو ممکن ہے ان میں سے ہر ایک کی وطی سے ہو، اور اس بچہ کے سلسلہ میں قائف کے حکم لگانے کا آپس میں نزاع ہو جائے تو اب قائف اس بچہ کو ان میں سے جس کے نسب میں شامل کردے تو وہ بچہ اسی کے ساتھ ملحق ہوگا اور اس سے نسب ثابت ہو جائے گا، اور حنفیہ نے اس کا اعتبار نہیں کیا ہے بلکہ وہ لوگ کہتے ہیں کہ بچہ تمام دعویداروں کے ساتھ ملحق ہوگا یعنی سب کے نسب میں شامل ہو جائے گا، علامہ ابن ہمامؒ نے کہا ہے: جب لونڈی دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو پھر اس نے بچہ کو جنم دیا پھر ان دونوں میں سے ایک اس بچہ کے باپ میں اپنا بچہ ہونے کا دعوی کرے تو اس بچہ کا نسب اس دعویدار سے ثابت ہوگا، اور اگر دونوں نے ایک ساتھ اس بچہ کے اپنا ہونے کا دعوی کردیا تو اس بچہ کا نسب دونوں سے ثابت ہوگا۔

پس صورت مسئولہ میں یہ ٹسٹ دعویداروں میں جس کا ٹسٹ صحیح نکل آئے اس سے شرعاً

نسب ثابت مان لیا جائے گا، اس میں احتیاط ہے اور بچہ کو ضائع ہونے سے بچانا ہے اور تمام دعویداروں سے ملحق کرنے میں نزاع کی بہت شکلیں پیدا ہوسکتی ہیں جس کا سد باب مشکل ہوگا، لہذا یہ بہتر نہیں ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ڈی این اے ٹسٹ قیافہ کے درجہ میں ہے اور دعویداروں میں سے جس کا ٹسٹ صحیح نکل آئے اسی سے شرعاً نسب ثابت مان لیا جائے گا۔

۲- آج کل قاتل کی شناخت کے لئے ڈی این اے ٹسٹ کرایا جاتا کہ اگر جائے قتل کے پاس قاتل کی کوئی چیز مل جائے جیسے بال یا خون وغیرہ تو اس کے ٹسٹ سے قاتل کی شناخت کی جاتی ہے تو ایسی صورت میں ڈی این اے ٹسٹ کی بنیاد پر کسی کو قاتل قرار دینا درست ہوگا کہ نہیں تو سب سے پہلے اس سلسلہ میں حکم شریعت معلوم کرلیا جانا چاہئے۔

اگر کوئی شخص کسی انسانی بستی میں مقتول پایا جائے اور قاتل نہیں معلوم ہوسکا اور بستی کے لوگ یہ بول رہے ہیں کہ ہم لوگوں نے نہ قتل کیا ہے اور نہ ہی اس کے قاتل کو جانتے ہیں اور کوئی گواہ بھی نہیں ہے تو اس صورت میں بستی کے لوگوں سے یہ قسم لی جائے گی پچاس آدمیوں سے کہ اللہ کی قسم نہ ہم لوگوں نے قتل کیا اور نہ ہم لوگ قاتل کو جانتے ہیں، قسم کے بعد قاتل کا تعین نہیں ہوگا، اس کے لئے حدیث ملاحظہ ہو:

''حضرت رافع بن خدیج اور حضرت سہل بن حثمہؓ نے بیان کیا کہ عبداللہ بن سہل اور محیصہ بن مسعود دونوں خیبر آئے تو نخلستان میں منتشر ہوگئے پھر عبداللہ بن سہل قتل کردیئے گئے تو عبدالرحمٰن بن سہل اور مسعود کے دونوں بیٹے حویصہ ومحیصہ نبی ﷺ کے پاس آئے اور اپنے ساتھی کے معاملہ قتل کے باب میں بات کرنے لگے تو عبدالرحمٰن نے بات شروع کی اور وہ ان لوگوں میں سب سے چھوٹے تھے تو نبی اکرم ﷺ نے ان سے کہا کہ بڑے کو بڑھاؤ، یحیی بن سعید کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ سب سے بڑا بات کرے، چنانچہ انہوں نے پوری بات

بتائی تو نبی ﷺ نے فرمایا: تم اپنی طرف سے پچاس قسموں کے ذریعہ اپنے مقتول یعنی اس کی دیت کے حقدار بن جاؤ، لوگوں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! ہم لوگ اس معاملہ کی قسم کیسے کھا سکتے ہیں جس کو دیکھا نہیں ہے؟ تو نبی ﷺ نے فرمایا: پھر تم کو خیبر کے یہودی اپنی پچاس آدمیوں کی قسموں سے بری کر دیں گے، لوگوں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! یہ کافر لوگ ہیں ان کی قسموں کا کیا اعتبار؟ تو رسول اللہ ﷺ نے فتنہ کے دفاع کے لئے اپنے پاس سے ان کو فدیہ دیا یعنی اپنے پاس سے ایک سو اونٹنی مقتول کے ورثہ کو دیت کے طور پر دی'' (مشکوۃ شریف ۲/ ۳۰۶)۔

اور حدیث ملاحظہ ہو:

''حضرت رافع بن خدیجؓ کہتے ہیں کہ ایک انصاری صحابی خیبر میں مقتول پائے گئے، اولیاء مقتول نبی ﷺ کے پاس گئے اور واقعہ ذکر کیا تو نبی ﷺ نے ان سے پوچھا: کیا تمہارے پاس دو گواہ ہیں جو تمہارے مقتول کے قاتل پر گواہی دیں؟ ان لوگوں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! وہاں کوئی مسلمان نہیں تھا، وہاں تو یہود رہتے ہیں،، اور وہ تو اس سے بہت بڑے جرم کے ارتکاب پر جرأت کر دیتے ہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: تب پچاس یہود کا انتخاب کرو، پھر ان سے قسم لو، تو ان لوگوں نے اس کا انکار کر دیا، تو رسول اللہ ﷺ نے اپنے پاس سے مقتول کی دیت ادا کی'' (مشکوۃ شریف ۲/ ۳۰۶ تا ۳۰۷)۔

ان دونوں حدیثوں سے معلوم ہوا کہ خیر القرون میں مقتول کے قاتل کے پتہ لگانے کا طریقہ شرعی قسم تھا جو آج کے شر القرون میں بھی باقی ہے اور تا قیامت باقی رہے گا، اور آج کل جدید تکنیک کا زمانہ کہلاتا ہے، قاتل کا پتہ لگانے کے لئے ایک جدید تکنیک یہ بھی ایجاد ہوئی کہ جائے قتل بستی میں کسی کا بال یا خون وغیرہ پایا گیا اور اس کو محفوظ کر کے ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ قاتل کا پتہ لگایا جاتا ہے تو اس کے ذریعہ اگر قاتل کا ظن غالب ہو جائے تو اس ٹسٹ کی بنیاد پر کسی کو قاتل قرار دیا جا سکتا ہے، کیونکہ شریعت اس کا انکار نہیں کرتی اور اس میں قتل کا سد باب بھی ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ڈی این اے ٹسٹ کی بنیاد پر کسی کو قاتل قرار دینا درست ہوگا۔

۳-الف: علامہ شامیؒ (۳/ ۱۷۳) میں لکھتے ہیں:

"أن الزنا يثبت بالاقرار والبينة والثاني أندر نادر لضيق شروطه وأيضا لم يثبت عنده ﷺ ولا عند أصحابه بعده إلا بالإقرار"

یعنی اقرار اور گواہی سے زنا کا ثبوت ہوتا ہے لیکن زنا کی گواہی بہت ہی نادر ہے، اس کی شرائط کی تنگی کی وجہ سے، نیز نبی ﷺ اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک زنا کا ثبوت صرف اقرار سے ہوا ہے نہ کہ گواہی سے۔

اور درمختار علی ہامش الرد (۳/ ۱۵۷-۱۵۶) میں ہے:

"ويثبت بشهادة أربعة رجال في مجلس واحد ويثبت أيضا بإقراره صريحا صاحيا أربعا في مجالسه أي المقر"۔

یعنی زنا کا ثبوت ہوتا ہے چار مردوں کی گواہی سے ایک ہی مجلس میں، نیز زنا کا ثبوت ہوتا ہے زانی کے ہوش وحواس میں صراحۃً چار مرتبہ اقرار سے اقرار زنا کرنے والی مجالس میں یعنی مجلسوں میں زنا کا اقرار کرے۔

اقرار زنا ثبوت زنا کا شرعی طریقہ ہے، اس سلسلہ میں حدیث ملاحظہ کی جائے:

"حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ کے پاس ایک آدمی آیا درانحالیکہ آپ ﷺ مسجد نبوی میں تھے پھر اس نے نبی کریم ﷺ کو پکارا: یا رسول اللہ بے شک میں نے زنا کیا ہے تو نبی ﷺ نے اس سے اعراض کرلیا، پھر وہ ہٹ گیا، آپ ﷺ کے چہرہ انور کی جانب سے اس کی جانب جدھر اعراض کیا تھا پھر وہ بولا: بے شک میں نے زنا کیا ہے، پھر نبی ﷺ نے اس سے اعراض کیا، پس جب وہ چار بار اقرار کرچکا تو اس کو نبی ﷺ نے بلایا اور پوچھا: کیا تم کو جنون ہے؟ تو وہ بولا: نہیں، پھر پوچھا کہ تم محصن ہو؟ تو وہ بولا: جی ہاں یا رسول اللہ،

تو نبی ﷺ نے فرمایا: اس کو لے جاؤ، پھر رجم کردو۔ حضرت جابر بن عبد اللہؓ فرماتے ہیں: پس ہم نے اس کو مدینہ میں رجم کیا جب اس کو پتھر لگا تو بھاگا یہاں تک کہ ہم نے اس کو مقام حرہ میں پکڑا پھر ہم نے اس کو رجم کیا یہاں تک کہ وہ مرگیا'' پس حدیث سے معلوم ہوا کہ ثبوت زنا اقرار سے ہوا ہے (مشکوۃ شریف ۲/ ۳۱۰)۔

آج زنا کی شہادت نہیں ملتی اور نہ ہی کوئی زنا کا اقرار کرتا ہے لہذا اس جدید تکنیک کے دور میں مذکورہ ٹسٹ کے ذریعہ زانی کی شناخت میں غلبہ ظن ہوجائے تو سد باب زنا کے لئے ثبوت زنا میں اس ٹسٹ کی شرعی حیثیت درستگی کی ہوگی۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ زانی کی شناخت درست ہے۔

ب۔ بعض کیس اجتماعی آبروریزی کے بھی ہوتے ہیں اور ایسی صورت میں ڈی این اے ٹسٹ بذات خود کمزور مانا جاتا ہے کیونکہ اس ٹسٹ میں ملے جلے سگنل کسی تیسرے شخص کی غلط نشاندہی بھی کرسکتے ہیں، پس ایسی صورت میں اس ٹسٹ سے کسی ایک زانی کے تعیین کا حکم لگانا شرعاً درست نہیں ہوگا۔

۴۔ اگر کسی جرم میں ایک سے زیادہ اشخاص ملوث ہوں، الزام کی بنا پر بعض ملزمین کا ڈی این اے ٹسٹ کرایا گیا، لیکن بعض ملزمین ٹسٹ کرانے کو تیار نہیں تو قاضی چونکہ شرعی فیصلہ کا لازم کرنے والا ہوتا ہے عمل درآمد کرنے والا نہیں ہوتا، عمل درآمد کرانے کا کام حاکم کرے گا، اپنی پولس کے ذریعہ، پس صورت مسئولہ میں جو بعض ملزمین ٹسٹ کرانے کو تیار نہیں تو قاضی انہیں ڈی این اے ٹسٹ پر مجبور کئے جانے کا فیصلہ کرسکتا ہے، اور اس ٹسٹ کرانے کے فیصلہ کو حاکم نافذ کرے گا کہ ان بعض کو اپنی پولیس کے ذریعہ پکڑوائے اور اس ٹسٹ پر مجبور کرے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ بعض ملزمین جو ڈی این اے ٹسٹ کرانے کو تیار نہیں تو قاضی کے فیصلہ پر اس ٹسٹ پر حاکم مجبور کرسکتا ہے۔

جنیٹک ٹسٹ:

نکاح سے پہلے مرد وعورت کا ایک دوسرے کا جنیٹک ٹسٹ کرانا تا کہ معلوم ہو جائے کہ دوسرا فریق کسی موروثی بیماری میں تو مبتلا نہیں ہے؟ بیماری اور صحت کا تعلق مسئلہ تقدیر ہے جیسا کہ اللہ تعالی نے قرآن کریم میں ارشاد فرمایا ہے:

"قل کل من عند الله" (اے نبی ﷺ آپ فرمادیں کہ ہر چیز یعنی خیر وشر اور بیماری وصحت وغیرہ اللہ تعالی کی طرف سے ہوتی ہے)۔

اور قضا وقدر کے باب میں عقل سے سوچنا سمجھنا اور اسے حاکم بنانا شرعاً جائز نہیں ہے جیسا کہ:

حضرت ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ ہمارے پاس رسول اللہ ﷺ تشریف لائے اس حال میں کہ ہم لوگ تقدیر کے باب میں آپس میں بحث ومناظرہ کررہے تھے تو آپ ﷺ شدید غصہ ہو گئے یہاں تک کہ چہرہ انور سرخ ہو گیا گویا آپ ﷺ کے دونوں رخسار پر انار کا دانہ نچوڑا گیا ہے، پھر فرمایا: کیا تم کو اسی کا یعنی تقدیر کے باب میں عقلی بحث ومناظرہ کا حکم دیا گیا ہے یا میں اس عقلی بحث ومناظرہ کے ساتھ رسول ہوں یعنی اس کا نہ تو تم کو حکم ہے اور نہ تو میں اسی کے لئے رسول ہوں، تم سے پہلے کے لوگ اسی باب میں جھگڑا کرتے ہوئے ہلاک ہو گئے، میں تم پر واجب کرتا ہوں کہ تم لوگ تقدیر کے باب میں عقلی بحث ومناظرہ آپس میں نہ کرنا (مشکوۃ شریف ۱ر ۳۳)۔

لہذا حدیث سے معلوم ہوا کہ نکاح کے لئے مرد وعورت میں سے ہر ایک کا جنیٹک ٹسٹ کرانا اور دوسرے فریق کا کسی موروثی بیماری میں مبتلا ہونے کو معلوم کرنا تقدیر کے باب عقلی بحث ہے جس کی حدیث کی روشنی میں اجازت نہیں ہے، کیونکہ تقدیر سے پہلے تدبیر کا حکم نہیں ہے بلکہ تقدیر کے بعد تدبیر کی جاتی ہے، جہاں تک اس ٹسٹ کا اگر مفید پہلو یہ ہے کہ اس سے نکاح میں نشاط قائم ہوگی، تو دوسری طرف اس کا مضر پہلو یہ ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک میں موروثی بیماری کا پتہ لگنے سے اس کا نکاح ہونا کٹ گیا تو پھر دوسرے تیسرے کو یہی کرنا پڑے گا تو ہر مرد و

عورت اس سے انکار کرے گا کیونکہ موروثی بیماری کا پتہ لگنے سے شادی میں روک لگ جائے گی اور دھیرے دھیرے سنت اسلام نکاح میں متروک ہو جائے گی اور زنا کا دروازہ کھل جائے گا، تو یہ بہت ہی خطرناک و مضر پہلو ہے جس کے اختیار کرنے میں سنت اسلام کا ترک لازم آ جائے گا، لہذا اس ٹسٹ کی عام طور پر اجازت نہیں دی جائے گی کیونکہ ضابطہ فقہ ہے:

''دفع المضرة أولى من جلب المنفعة''

(مضرت کا دور کرنا نفع کے حاصل کرنے سے اولی ہے)۔

نیز اس ٹسٹ سے یہ معلوم کرنا کہ مرد و عورت میں کوئی قوت تولید سے محروم تو نہیں ہے؟ قوت تولید سے محروم کرنا یا نہ کرنا تو اللہ تعالی کے ہاتھ میں ہے، جیسا کہ قرآن میں ارشاد ہے:

''ويجعل من يشاء عقيمًا'' اور اللہ جس کو چاہتا ہے بانجھ بنا دیتا ہے۔

تو یہ بھی مسئلہ تقدیر سے متعلق ہے عقل سے اس کا تعلق نہیں ہے، لہذا عقل سے اس کا یقینی فیصلہ نہیں کیا جا سکتا، اس میں مفید پہلو کے ساتھ مضر پہلو ہے، جس مرد و عورت کے باب میں یہ کہہ دیا جائے تو اس کی شادی رک جائے گی تو بے شادی کے رہ جائیں گے جس سے زنا کا دروازہ کھل جائے گا، اور کیسے یہ معلوم کیا جا سکتا ہے؟ جب یہ مشاہدہ ہے کہ مرد و عورت بانجھ تھے، لیکن کسی وجہ سے عورت مرد سے علاحدگی کے بعد دوسرے سے شادی کرتی ہے تو اس کے اولاد ہو جاتی ہے، اور یہی حال مرد کا بھی ہے۔

لہذا اس ٹسٹ کے ذریعہ کسی کے قوت تولید سے محروم ہونے کا فیصلہ کرنا درست نہیں ہے کہ مضر پہلو غالب ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جنیٹک ٹسٹ سے موروثی بیماری اور قوت تولید سے محرومی معلوم کرنا درست ہے، لیکن قطعی فیصلہ کرنا درست نہیں ہے۔

۲- یہ اہم مسئلہ ہے کہ جنیٹک ٹسٹ سے یہ بات تین ماہ سے پہلے معلوم ہو سکتی ہے، جب کہ الٹرا ساؤنڈ سے تین ماہ کے جنین کا جسمانی نقص معلوم کیا جا سکتا، رحم مادر میں پرورش پانے والے

بچہ کو سائنسی طور پر ناقص العقل اور ناقص الاعضاء ہونا قطعی طور پر معلوم نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ مفاتیح الغیب میں سے ہے، جن کو اللہ تعالی کے علاوہ کوئی نہیں جانتا، مفاتیح الغیب پانچ چیزیں ہیں، وقت قیامت، بارش، رحم مادر میں کیا ہے، انسان کل کیا کرے گا اور موت کی جگہ، چنانچہ اللہ تعالی نے خود ہی ارشاد فرمایا:

"إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ما ذا تكسب غدا وما تدري نفس بأي أرض تموت، إن الله عليم خبير" (سورہ لقمان: ۳۴)۔

(یعنی بے شک اللہ کے پاس ہے قیامت کی خبر اور اتارتا ہے بارش اور جانتا ہے جو کچھ ہے ماں کے پیٹ میں اور کسی جی کو معلوم نہیں کہ کل کو کیا کرے گا اور کسی جی کو خبر نہیں کہ کس زمین میں مرے گا تحقیق اللہ سب کچھ جاننے والا خبر دار ہے)۔

بنابریں جنیٹک ٹسٹ کی بنا پر اسقاط حمل کرنا جائز نہیں ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جنیٹک ٹسٹ سے رحم مادر میں پرورش پانے والا بچہ کا ناقص العقل اور ناقص الاعضاء ہونے کا قطعی طور پر معلوم نہیں کیا جا سکتا، لہذا اس وہم کی بنا پر حمل اسقاط کرانا جائز نہیں ہے۔

۳- سائنسدانوں کی رائے کے مطابق جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ یہ بات معلوم کی جا سکتی ہے کہ اس کی اگلی نسل میں پیدائشی نقائص کے کیا امکانات ہیں، قطعیات نہیں ہے، تو محض امکانات کی بنیاد پر اگلی نسل میں پیدائشی نقائص معلوم کرنے کے لئے ٹسٹ کرانے اور سلسلہ تولید کو روک دینے کی شرعاً قطعاً گنجائش نہ ہوگی کیونکہ اس میں مضر پہلو غالب ہے کہ اس سے سلسلہ تولید کو روکنے کی عام وبا پھیل جائے گی اور مخالفین اسلام کے قانون خودساختہ نس بندی جو کہ شرعاً ناجائز ہے کی موافقت ہوگی، لہذا "إثمهما أكبر من نفعهما" آیت کریمہ کے اصول کی روشنی میں

اس ٹسٹ کے کرانے کی شرعاً قطعاً گنجائش نہیں ہوگی کیونکہ نص "تزوجوا الودود الولود" کی صریح ممانعت اس سے لازم آتی ہے۔

۴- چار ماہ سے پہلے یا اس کے بعد کے جنین کی خلقی کمزوریوں کو جاننے کے لئے جنیٹک ٹسٹ کرانے کی گنجائش دی جاسکتی ہے تاکہ مناسب علاج اور موافق جینی دوا تجویز کر کے جنین کو طاقتور اور تندرست بنایا جاسکے تاکہ تندرست اور صحتمند بچہ پیدا ہوسکے۔

۵- سائنسدانوں کا خیال ہے کہ جنیٹک ٹسٹ سے یہ بات جانی جاسکتی ہے کہ وہ شخص دماغی طور پر متوازن ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں عرض ہے کہ یہ مرض معلوم کرنے کا ایک طریقہ ہے تو اس مرض کی تشخیص کے لئے اس ٹسٹ سے کام لیا جاسکتا ہے پھر دماغی توازن کو صحیح رکھنے کے لئے اس کی روشنی میں علاج تجویز کی جاسکتی ہے اور اس کو ٹھیک کرنے کے لئے دوا کا استعمال کرایا جاسکتا ہے، اور یہ بھی درست ہے کہ اس کے غیر متوازن ہونے کی حد معلوم کی جائے تاکہ اسی اعتبار سے علاج کیا جاسکے۔

لیکن جنون کے سلسلہ میں اس ٹسٹ رپورٹ پر فسخ نکاح کا فیصلہ کیا جانا درست نہیں ہے کیونکہ اگر اس سے فسخ نکاح کے فیصلہ کو درست مان لیا جائے تو فسخ نکاح کا دروازہ کھل جائے گا اور عورتیں آزاد ہوجائیں گی، ذرا ذرا سی بات پر اپنے شوہروں کے مجنون ہونے کا دعوی کر کے فسخ نکاح کا دعوی کردیں گی تو اس کی وجہ سے مسلم معاشرہ تباہ ہوجائے گا پھر اصلاح کرنا مشکل امر ہوجائے گا، بنابریں اس ٹسٹ کی بنیاد پر مجنون مان کر فسخ نکاح کے فیصلہ کی شرعاً اجازت نہیں دی جائے گی۔

اسٹیم خلیے:

۱- جینی اسٹیم سیل کو ذی روح نہیں مانا جائے گا، لہذا وہ ایک زندہ وجود کی طرح قابل احترام نہ ہوگا، سائنسدانوں کے اس خیال کی شرعاً موافقت نہ کی جائے گی۔

۲- سائنسی تحقیق کے مطابق اسٹیم سیل کے ذریعہ پورا عضو بنایا جاسکتا ہے، لہذا رحم مادر میں پرورش پانے والے یا اسقاط شدہ جنین سے اسٹیم سیل لے کر علاج کے مقصد کے لئے کوئی بھی عضو بنایا جاسکتا ہے۔

۳- انسان کا اسٹیم سیل کسی حیوان میں ڈال کر حیوانی جسم میں مطلوبہ عضو کو تیار کیا جاسکتا ہے، تو ایسے عضو کی انسانی جسم میں بضرورت علاج پیوند کاری کی جاسکتی ہے، اور اس عضو کی تیاری کے سلسلہ میں حلال وحرام جانور کے درمیان کوئی فرق نہ ہوگا، جیسا کہ حدیث میں وارد ہے کہ غزوہ میں ایک صحابیؓ کی ناک کٹ گئی تھی تو نبی کریم ﷺ نے ان کو سونے کی ناک لگانے کی اجازت دی، اور ہر مومن جانتا ہے کہ مردوں کے لئے سونا حرام ہے لیکن نبی کریم ﷺ نے بضرورت علاج اجازت دے دی، لہذا اس عضو کی تیاری کے سلسلہ میں حلال جانور کے استعمال کرنے کے ساتھ حرام جانور کو استعمال کیا جاسکتا ہے۔

۴- نال کے حصہ میں جو خون ہوتا ہے گو اس خون کے لینے کی وجہ سے کسی مرض یا خطرہ کا امکان ایک فیصد سے بھی کم ہے لیکن بہر حال اس طرح نومولود اس خون سے محروم ہو جاتا ہے جبکہ ارتقاء بدن کے لئے خون ایک اصل و بنیادی حیثیت رکھتا ہے اور نومولود کے جسم میں خون کی مقدار بھی کم ہوجاتی ہے، بنا بریں اس خون کی اس کے لئے کافی اہمیت ہے، لہذا سیل حاصل کرنے کے لئے نال کے حصہ کا خون باہر نکالنا درست نہ ہوگا۔

۵- ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ حمل کے استقرار اور اس کی ابتدائی نشو ونما کے جدید طریقہ کو اختیار کرنے کی صورت میں گرچہ میاں بیوی کی اجازت سے سیل حاصل کر لئے جائیں اور ان کو انسانی عضو تیار کرنے میں استعمال کیا جائے تو ایسا کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ یہ انسانی عضو بے روح ہوگا، اس لئے کہ انسان کو روح ڈالنے کی قدرت نہیں دی گئی ہے، یہ انسان کی دسترس سے باہر ہے کیونکہ اللہ تعالی کی عادت یہ جاری ہے کہ انسانی اعضاء رحم مادر میں ہی تیار کرائے جائیں اور

فرشتوں کے ذریعہ روح ڈالی جائے اوراس کے خلاف کا کوئی وجودنہیں ہے،اگراس کو جائز کہہ دیا جائے تو یہ انسان ایک دن اپنی خدائی کا دعوی کر بیٹھے گالہذا یہ جائز نہ ہوگا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اگر چہ میاں بیوی کی اجازت سے سیل حاصل کر لئے جائیں اور ان کو انسانی عضو تیار کرنے میں استعمال کیا جائے تو ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔

☆☆☆

ڈی این اے ٹسٹ کی شرعی حیثیت

مفتی عبدالودود مظاہری ☆

ایسے تو شریعت میں کسی بھی امر مخفی سے متعلق شہادت کی شرط لگائی جاتی ہے اور اس کا مقصد صرف اتنا ہے کہ کسی کی بھی عزت کو بلا دلیل بے وقعت نہ کر دیا جائے، اسلام نے انسانی اقدار کا بڑا خیال کیا ہے، اس کی ہر ممکن یہ کوشش رہی ہے کہ کسی طرح سے اسلامی معاشرہ صالح تہذیب وتمدن کا گہوارہ بن جائے اور انسانی زندگی رذالت سے ہٹ کر شرافت کی جانب بڑھ جائے۔

اب زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ آج کل ڈی این اے ٹسٹ سے زنا کا ثبوت، قاتل کی شناخت، بچوں کی شناخت، زیر حمل بچوں کی کیفیات کا علم اس طور پر کہ یہ مستقبل میں اچھا رہے گا یا نہیں، ان سب چیزوں کا علم حاصل کیا جا رہا ہے، جبکہ گزشتہ زمانوں میں امر مخفی کے ثبوت کے لئے شہادت کو معیار ٹھہرایا گیا تھا، کسی مسئلہ میں چار گواہ کی شرط لگائی گئی ہے، کسی میں صرف دو مرد کی، کسی میں ایک مرد اور دو عورت کی، یہی بات متقدمین اور متاخرین فقہاء کرام کی دبستان فقہ میں ملتی ہے، لیکن آج یہ سارا کام ڈی این اے ٹسٹ سے لیا جا رہا ہے تو کیا اس ٹسٹ کو شہادت کا درجہ دیا جائے گا۔

عقل ونقل کی روشنی میں یہ ٹسٹ بعض اعتبار سے قابل قبول ہے اور بعض اعتبار سے

☆ استاذ دار العلوم سبیل السلام، حیدرآباد۔

لائق توجہ نہیں، کیونکہ ڈی این اے ٹسٹ اور شہادت میں بڑا فرق ہے، ڈی این اے ٹسٹ میں شبہات بہت ہیں جبکہ شہادت ادنی شبہ کی بنیاد پر رد کر دی جاتی ہے، جیسا کہ علامہ ابن نجیم مصریؒ اپنی معرکۃ الاراء تصنیف الاشباہ والنظائر میں رقم طراز ہیں:

"وفی فتح القدیر أجمع فقهاء الأمصار علی أن الحدود تدرأ بالشبهات والحدیث المروی فی ذلك متفق علیه و تلقته الامة بالقبول والشبهة ما یشبه الثابت ولیس بثابت" (الاشباہ والنظائر ۱/ ۱۹۳)۔

(اور فتح القدیر میں یہ بات لکھی ہوئی ہے کہ کئی شہروں کے فقہاء کرام نے اس پر اجماع کرلیا ہے کہ حدود وقصاص ادنی شبہ کی بنیاد پر ختم ہو جاتے ہیں، اس سے متعلق جو روایت آرہی ہے وہ متفق علیہ ہے، امت نے اس کو قبول کیا ہے، اور شبہ یہ ہے کہ جو چیز واقعۃً ثابت نہ ہو بلکہ اس کے ثبوت کا گمان ہو)۔

اس سے متعلق حضرات صحابہ کرام سے مختلف روایتیں منقول ہیں۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے:

"ادفعوا الحدود مااستطعتم"

اور حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں:

"ادرءوا الحدود عن المسلمین ما استطعتم فإن وجدتم للمسلم مخرجاً فخلوا سبیله فإن الإمام أن یخطئ فی العفو خیر من أن یخطئ فی العقوبة"

اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے:

"ادرءوا الحدود و القتل عن عباد الله ما استطعتم"۔

ان مذکورہ روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جہاں تک ہو سکے انسانی زندگی کو بقاء کی صفت دی جائے نہ کہ اس کو خاک کی نذر کر دیا جائے۔ اسلام کا یہ مقصد کبھی نہیں رہا کہ خلق خدا کے

ساتھ زیادتی کی جائے بلکہ ہر ممکن اس میں نرمی کی تعلیم دی گئی ہے، ہاں اگر قوی دلیل سے معلوم ہو جائے کہ اس نے فلاں شخص کو مار ڈالا ہے تو وہاں پر اس کو بھی قصاص میں قتل کیا جائے، اور یہ بھی انسانی زندگی کو پامال کرنا نہیں ہے بلکہ اس میں تو اور زندگی ملتی ہے، خود اللہ تعالی کا فرمان ہے:

"ولكم في القصاص حياة"۔

قصاص میں زندگی اس لئے ہے کہ جب انسان کو معلوم ہوگا کہ قتل کا بدلہ قتل ہے تو ایسی صورت میں خوف محسوس کرے گا اور کسی کو قتل کرنے سے باز رہے گا۔

یہ ہی حال زنا کا ہے، حتی الامکان اس میں بھی انسانی جان وعزت کی رعایت کی گئی ہے تب ہی تو چار گواہ کی شرط لگائی گئی ہے، لہذا اگر سائنسی طور پر محض خلیے کے ذریعہ یہ معلوم کرلیا جائے کہ فلاں شخص کی منی کا خلیہ اس عورت کے رحم میں ہے لہذا اس نے ہی اس کے ساتھ زنا کیا ہے، صرف اتنی سی دلیل کی بنیاد پر ایک محترم جان کو ہلاک کر دیا جائے، یہ منشاء شریعت کے خلاف ہے۔ ایسے ہی قتل میں بھی تحقیق کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں شبہات کی کثرت ہے جس کی بنیاد پر اس کو قوی دلیل کا درجہ نہیں دیا جائے گا۔ ہاں بعض جزوی مسائل میں اس سے کام لیا جائے گا اس طرح سے کہ انسانی زندگی کو برباد کرنا لازم نہ آئے اور شریعت کے اصول وضوابط بھی اپنی جگہ برقرار رہیں، تو اب ڈی این اے ٹسٹ کو فقہاء کی زبان میں غالب گمان قرینہ قاطعہ کا درجہ دیں گے اور اسی حد تک اس سے کام لیا جائے گا۔

"وأما أكبر الرأى وغالب الظن فهو الطرف الراجح إذا أخذ به القلب وهو المعتبر عند الفقهاء" (الاشباہ والنظائر ۱/ ۳۳)۔

(غالب گمان یہ طرف راجح ہے جب دل اس پر جم جائے تو فقہاء نے اس کو تسلیم کیا ہے)۔

لہذا مندرجہ بالا دلائل کی روشنی میں ناچیز کا خیال ہے کہ قتل وزنا میں ڈی این اے ٹسٹ کا اعتبار نہ کیا جائے چونکہ ایسی صورت میں شریعت کا مقصود فوت ہو رہا ہے، البتہ ایسی جگہ میں اس

سے مدد حاصل کی جائے گی جہاں پر مقصود شرع فوت نہ ہونے پائے، اس لئے کہ یہ ٹسٹ قطعی ثبوت کا درجہ حاصل نہیں کرتا، یہ درجہ شہادت کو حاصل ہے، اور یہ شہادت سے ماوراء چیز ہے جس سے بقدر ضرورت استفادہ کیا جائے گا۔

ڈی این اے ٹسٹ سے حقیقی والدین کی تعیین:

آج کل یہ صورت حال سرکاری ہسپتالوں میں بکثرت پائی جارہی ہے کہ حاملہ عورتوں کے بچے پیدائش کے بعد ایک دوسرے کے ساتھ خلط ملط ہوجاتے ہیں جس کی وجہ سے شناخت میں دشواری پیش آرہی ہے، اور یہ صورت حال اس لئے پیدا ہورہی ہے کہ عورتوں کی کثیر تعداد ڈلیوری کے لئے ہسپتال کا رخ کرتی ہیں، اب جب بچہ پیدا ہوتا ہے تو نرس حضرات زچہ پر توجہ مرکوز کردیتی ہیں اور بچوں کو ایک دوسری جگہ رکھ دیا جاتا ہے، جلد بازی میں امتیازی صورت ختم ہوجاتی ہے، اب ایسی صورت میں کیا کیا جائے جبکہ کوئی گواہ بھی نہیں ہے اور عورت کے پاس کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس کی بنیاد پر فوری فیصلہ کردیا جائے، بلکہ صرف دعوی ہے دونوں جانب سے کہ یہ میرا بچہ ہے اور کوئی واضح دلیل نہیں ہے، اور بغیر کسی دلیل کے فیصلہ ناممکن ہے، ہاں ایک صورت یہ ہے کہ دونوں بچوں اور ان کی والدہ کا ڈی این اے ٹسٹ کرا کے فیصلہ کردیا جائے تو قرینہ قاطعہ کی بنیاد پر قابل قبول ہوگا، ایسی مثالیں فقہاء کرام کے یہاں بکثرت ملتی ہیں کہ غلبہ ظن کی بنیاد پر فیصلہ کردیا گیا ہے، مثلاً ایک جزئیہ ہے کہ ایک سواری کے بارے میں دو آدمی لڑ رہے ہوں کہ یہ سواری میری ہے تو جو شخص اس پر سوار ہوگا وہ اس کا مالک ہوگا اور جو اس کی لگام کو تھام رکھا ہوگا اسے سواری سے دستبردار ہونا پڑے گا، اس لئے کہ جو سواری پر سوار ہے اس کا تصرف قوی ہے بالمقابل اس کے جو لگام کو تھام رکھا ہے (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۶ / ۵۴۹)۔

اور یہ حکم قرینہ قاطعہ کی بنیاد پر لگایا جارہا ہے، اور فقہاء کرام کے یہاں ثبوت کے طرق میں ایک قرینہ قاطعہ بھی ہے۔

(قرینہ کی بنیاد پر فیصلہ کرنا شریعت کا ایک اصول ہے، خواہ یہ دلیل واقرار کی موجودگی میں ہو یا اثبات کے دلائل ختم ہو جانے کی صورت میں ہو تو اب محض قرینہ قاطعہ کی بنیاد پر بھی دعوی کو ختم کر دیا جائے گا جیسے کہ ایک فقیر کا یہ دعوی کرنا کہ فلاں شخص میرا قرض دار ہے جبکہ وہ شخص کافی مالدار ہو، اور کبھی دلیل اور اقرار کسی تہمت کی وجہ سے بھی رد کر دیا جاتا ہے جیسے کہ گواہ جس کے لئے گواہی دے رہا ہے اس کے قریبی رشتہ داروں میں سے ہو) (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۶/ ۴۴۴)۔

ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ قاتل کی شناخت:

آج کل ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ قاتل کی بھی شناخت کی جارہی ہے، قتل کے ثبوت کے لئے فقہاء کرام نے دومردوں کی شہادت کی شرط لگائی ہے، اور ایسے دومردوں کی جو عادل ہوں، ادائے شہادت اور تحمل شہادت کی شرائط پر مکمل اترتے ہوں، اس میں عورتوں کی شہادت قابل قبول نہیں۔

نیز قتل کی شہادت میں اور زنا کی شہادت میں ستر پوشی کو اہم قرار دیا گیا ہے تا کہ انسانی زندگی بےعزتی کی نذر نہ ہو جائے اور اس کی حیات دنیاوی بہاروں سے لطف اندوز ہونے سے قبل موسم خزاں کی لپیٹ میں نہ آجائے، اس سلسلہ میں جناب ڈاکٹر وہبہ الزحیلی کی نمایاں تصنیف ''الفقہ الاسلامی وادلتہ'' میں رہنمائی ملتی ہے، وہ فرماتے ہیں:

''حدود وقصاص کی گواہی میں شاہد کو اختیار حاصل ہے، چاہے تو پردہ پوشی سے کام لے یا یہ کہ اس کی وضاحت کر دے، اس لئے کہ وہ شخص شک میں مبتلا ہے دوقسم کی گواہی میں ثواب حاصل کرنے کے لئے، ایک حدود وقصاص کو نافذ کرانے میں، دوسرے ایک مسلمان کی بےعزتی سے بچ نکلنے میں، اور پردہ پوشی ہی افضل ہے، اس لئے نبی اکرم ﷺ کے فرمان نے اس آدمی سے جس نے کسی کے متعلق گواہی دی تھی فرمایا کہ جو کوئی شخص دنیا میں کسی کی پردہ پوشی کرے گا اللہ دنیا وآخرت دونوں میں اس کے عیب کو مخفی رکھے گا۔ اور حدود سے متعلق پردہ کی بات حدیث سے

معلوم ہوتی ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت ماعز کو فرمایا کہ زنا کا شک ہو گیا ہے شاید کہ تم نے اس کا بوسہ لے لیا ہو گا یا اس سے بغل گیر ہوئے ہو گے یا اس کو محبت بھری نگاہ سے دیکھا ہو گا'' (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۶ / ۵۵۷-۵۵۸)۔

اس تلقین سے معلوم ہو رہا ہے کہ عیب پوشی عمدہ چیز ہے، اور گزشتہ کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ قتل کا ثبوت ادنی سے شک کی بنیاد پر ختم ہو جاتا ہے، اور فقہ کی مشہور کتاب فتح القدیر میں کئی شہروں کے علماء کا اجماع نقل کیا ہے کہ شبہات کی وجہ سے حدود و قصاص کو ساقط کر دیا جاتا ہے۔

''وفی فتح القدير أجمع فقهاء الأمصار على أن الحدود تدرء بالشبهات'' (الاشباہ والنظائر ا / ۱۴۳) اور اس میں قرینہ قاطعہ کا بھی اعتبار نہیں کیا گیا ہے تاکہ خونی معاملہ میں احتیاط سے کام لیا جائے اور نفس کی بے عزتی سے دور رہا جائے۔

''ولا يحكم عند جمهور الفقهاء بهذه القرائن فی الحدود لأنها تدرء الشبهات ولا فی القصاص ٦ لا فی القسامة للاحتياط فی موضوع الدماء و ٦ زهاق النفوس (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۶ / ۶۴۵)۔

(جمہور فقہاء کے یہاں حدود و قصاص میں قرینہ کے ذریعہ فیصلہ نہیں کیا جاتا، اس لئے کہ حدود و قصاص ادنی شبہ کی بنیاد پر ساقط ہو جاتے ہیں، البتہ قسامہ میں اس سے کام لیا جاتا ہے، یہ حکم اس لئے ہے کہ خونی معاملہ احتیاط چاہتا ہے اور نفس کی بے موقع بے عزتی سے احتیاطی قدم اٹھایا جاتا ہے)۔

ان مذکورہ دلیلوں کی روشنی میں یہ کہنا مناسب ہوگا کہ ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ قاتل کی شناخت مناسب نہیں ہوگی۔

ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ زانی کی شناخت:

''وفی حد الزناء أجمع العلماء على أنه لا يثبت بأقل من أربعة شهود

رجال عدول أحرار مسلمين لقوله تعالى لولا جاؤوا عليه بأربعة شهداء فإذ لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون" (سورۂ نور: ۱۳)، اور نبی اکرم ﷺ کی ایک روایت بھی ہے:

"إنه قال أربعة وإلا لا حد في ظهرك" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۶ / ۵۷۱)۔

لہذا اس میں بھی قرینہ قاطعہ سے کام نہیں لیا جائے گا بلکہ چار مردوں کی عینی شہادت ضروری ہے، اب اگر کوئی شخص کسی عورت سے زنا کرتا ہے پھر طبی اعتبار سے ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ ثابت کردیا جاتا ہے کہ یہ شخص فلاں عورت سے زنا کرنے والا ہے تو کیا ایسی صورت میں اس پر حد جاری کی جائے گی، نصوص شرعیہ میں غور کرنے سے بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ منشاء نبوت کے خلاف ہے۔

حضور ﷺ نے ہر ممکن انسانوں کی عزت وآبرو بچانے کی کوشش کی ہے، اور چار گواہ کی بھی حکمت یہی ہے، اسی بنیاد پر حضور ﷺ نے حضرت ماعز اسلمیؓ کو کئی انداز سے بچانے کی کوشش کی کیونکہ چار گواہ موجود نہیں تھے صرف ان کا اقرار تھا، اس لئے ممکن تھا کہ شبہ کی بنیاد پر ایسا سمجھ رہے ہوں گے، نیز زنا وغیرہ بھی ستر پوشی والے کاموں میں سے ہے اور ستر پوشی کی فضیلت میں اس سے پہلے روایت بھی گذر چکی ہے، تو خلاصہ کلام یہ ہے کہ زنا کا ثبوت بھی ڈی این اے ٹسٹ سے مناسب نہیں اور خاص طور پر اجتماعی عصمت دری میں تو یہ اور ناممکن ہے۔

کیا ملزم کو ڈی این اے ٹسٹ کے لئے مجبور کیا جاسکتا ہے؟:

قاضی ملزم کو ایسی ہی صورت میں مجبور کرسکتا ہے جبکہ یہ معلوم ہو کہ واقعی اس کے ذریعہ مجرم کی تفصیل یقین کے ساتھ معلوم ہوسکتی ہے، لیکن گزشتہ تفصیل کے روشنی میں یہ بات معلوم ہوئی کہ ڈی این اے ٹسٹ قرینہ قاطعہ کے درجہ میں نہیں ہے، اس میں مختلف نوعیت کے شکوک و شبہات وجود پذیر ہوتے ہیں، ان ہی وجوہات کی بنیاد پر قتل وزنا میں اس کا اعتبار کیا گیا ہے، لہذا

قاضی صاحب کے لئے یہ مناسب نہیں ہے کہ وہ بلا ضرورت ہر مسئلے میں اس ٹسٹ کے لئے اس کو مجبور کرے۔

جنیٹک ٹسٹ - احکام ومسائل:

نکاح سے قبل مرد وعورت کا جنیٹک ٹسٹ:

شریعت کی نگاہ میں نکاح ایک پاکیزہ اور پائیدار رشتہ ہے، اس سے مرد وعورت کی عفت وعصمت کی اچھی طرح حفاظت ہوتی ہے، دو اجنبی خاندان ایک دوسرے کے قریب آتے ہیں، آپسی تعلقات میں اضافہ ہوتا ہے، صالح معاشرہ کی بنیاد پڑتی ہے، سکون کا ماحول بنتا ہے، نسل انسانی کی افزائش ہوتی ہے، حلال اور جائز طریقے پر خواہشات کی تکمیل ہوتی ہے، میاں بیوی ایک دوسرے کے لئے سکون واطمینان کا ذریعہ اور رنج وغم میں شریک سفر ہوتے ہیں۔

قرآن مجید میں ہے:

"هن لباس لكم وانتم لباس لهن" اور دوسری جگہ ہے: "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة و رحمة" (سورۂ روم)، اور نبی اکرم ﷺ نے نیک عورت کے بارے میں فرمایا:

"الدنيا كلها متاع و خير متاع الدنيا المرأة الصالحة"، اور نکاح کے ذریعہ انسان نصف ایمان کی تکمیل کر لیتا ہے اور اپنے آپ کو برے کام سے بچا لیتا ہے۔

"اذا تزوج العبد فقد استكمل نصف الدين فليتق الله فى نصف الباقى" (مشکوۃ ر ۲۸۸)۔

(جب کوئی بندہ مسلمان آدمی شادی کرتا ہے تو وہ اپنا آدھا ایمان مکمل کر لیتا ہے، اب آدھے کی تکمیل میں اللہ سے ڈرنا چاہئے)۔

اس سے معلوم ہوا کہ نکاح کتنی بڑی نعمت ہے تو اس کی حفاظت بھی ویسے ہی کی جائے گی کیونکہ جہاں یہ پاکیزہ رشتہ ہے وہیں ذرا سی غلطی کی بنیاد پر یہ محبت کا رشتہ نفرتوں کی نذر ہو جاتا ہے، اس لئے اسلام ابتداء ہی میں ان تمام پوشیدہ دروازوں کو بند کر دیتا ہے جس سے نفرت، بغض وعناد اور دشمنی کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے، معصوموں کی زندگیوں کو تباہی و بربادی سے بچانے کے لئے ایک نظام زندگی پیش کرتا ہے، اسی وجہ سے مزاج شریعت کے خلاف ایک دوسرے سے متعلق تحقیق کی اجازت دیتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ منگیتر کے لئے اجازت ہے کہ وہ اپنی ہونے والی بیوی کو ایک نظر دیکھ لے۔ فقہاء نے یہاں تک لکھا ہے کہ شہوت اور بدنگاہی کا اندیشہ ہو تو بھی مرد ایسی لڑکی کو دیکھ سکتا ہے جس سے نکاح کا ارادہ ہو، اسی طرح باوجود اس کے کہ اسلام انسانی مساوات اور برابری کا قائل ہے اور ان کے نزدیک عظمت اور برتری کا معیار صرف تقوی اور اللہ کا خوف ہے لیکن چونکہ بسا اوقات خاندانی اور معاشی یا پیشہ ورانہ برتری اور کمتری میاں بیوی کے درمیان ناچاقی پیدا کر دیتی ہے اس لئے شریعت نے اس کی بھی اجازت دی ہے کہ نکاح کرتے وقت اس کا لحاظ کیا جائے۔ لہذا اب اگر حالات زمانہ کے تحت جبکہ قسم قسم کی مہلک بیماریاں ہر دو صنفوں کو لاحق ہو رہی ہیں ایڈز جیسی بیماری بھی کثرت سے پھیل رہی ہے ایسی صورت میں شادی کرنے والے جوڑوں کا جنیٹک ٹسٹ کرایا جائے تو یہ درست ہے، اس سے دونوں کو فائدہ ہوگا۔ اور انسانی زندگی میں بہار آئے گی، تاہم جہاں ایسا دستور نہ ہو وہاں اس کو لازم کرنا اچھی چیز نہ رہے گی۔

ناقص العقل اور ناقص الاعضاء جنین کا اسقاط:

یہ مسئلہ اسقاط حمل کے جواز و عدم جواز کی صورتوں سے تعلق رکھتا ہے، لہذا ذیل میں اسقاط حمل کی تفصیلی صورت مع احکام کے پیش کی جا رہی ہے۔

حمل میں جان پڑنے کے بعد اسقاط:

حمل میں روح پیدا ہونے کے بعد اسقاط حمل بالا جماع حرام ہے، اپنے وقت کے بڑے فقیہ علامہ علیش مالکی فرماتے ہیں:

"والتسبب فی إسقاطه بعد نفخ الروح فيه محرم إجماعا وهو من قتل النفس" (فتح العلی المالک ۱/ ۲۹۹)۔

(روح پیدا ہونے کے بعد اسقاط حمل کی تدبیریں اختیار کرنا بالا جماع حرام ہے، اور یہ قتل نفس ہے)۔

اور شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

"إسقاط الحمل حرام باجماع المسلمين وهو من الوأد الذى قال تعالى فيه: وإذا الموءودة سئلت بأى ذنب قتلت" (فتاوی ابن تیمیہ ۴/ ۲۱۷)۔

(اسقاط حمل بالا جماع حرام ہے اور یہ اسی نفس کشی میں داخل ہے جس کے بارے میں اللہ تعالی نے فرمایا کہ قیامت کے دن زندہ دفن کردی جانے والی بچیوں سے سوال کیا جائے گا کہ آخر تمہیں کس جرم میں قتل کیا گیا)۔

حمل میں جان پڑنے سے قبل اسقاط:

نفخ روح سے قبل بھی اسقاط درست نہیں ہے، اس لئے فقہاء کرام نے لکھا ہے کہ انسانی ڈھانچہ مکمل ہونے سے قبل وہ زیر تخلیق وجود بھی ایک کامل الخلقت وجود ہی کے حکم میں ہوگا، فتاوی کی مشہور و معروف کتاب فتاوی عالمگیری میں ہے:

"والجنين الذى قد استبان بعض خلقه كالظفر والشعر بمنزلة الجنين التام فى جميع الأحكام" (ہندیہ ۶/ ۳۳)۔

(اور جس کی بعض خلقت نمایاں ہوجائے جیسے ناخن اور بال تو وہ بھی تام الخلقت کی

نہیں ہوتا، نیز کبھی مرد وعورت کی اجازت سے سیلس حاصل کر لئے جاتے ہیں پھر اس کو انسانی عضو تیار کرنے میں استعمال کیا جاتا ہے، ان کا تفصیلی حکم یہ ہے کہ ساری صورتیں اعضاء کی پیوندکاری سے تعلق رکھتی ہیں۔ اگر یہ اسٹیم سیل بچہ کے نافہ آنول نال سے ضرورت کی بنیاد پر لیا جائے پھر اس کو دوسرے کے عضو کو تیار کرنے میں استعمال کیا جائے تو کوئی قباحت نہیں ہے، اوراس معاملہ میں مسلمان اور کافر کا کوئی فرق نہیں ہے۔

"**الضرورات تبيح المحظورات** "اور"**المشقة تجلب التسير**"کی بنیاد پر اکثر لوگوں نے اس کو جائز رکھا ہے، جس طرح سے اکثر فقہاء کرام کا ضرورت کی بنیاد پر اس پر اتفاق ہوگیا ہے کہ ایک دوسرے کو خون دے سکتے ہیں، نیز فقہ کی کتابوں میں یہ مسئلہ ملتا ہے کہ مسلمان آدمی کافرہ عورت کو دودھ پلانے کے لئے رکھ سکتا ہے تو اس سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ بطور ضرورت کافر بچے کے اسٹیم خلیے سے استفادہ کرسکتے ہیں، علامہ سرخسی نے اپنی کتاب المبسوط میں یہ جزئیہ تفصیلی انداز میں نقل کیا ہے۔

''اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ کوئی مسلم کسی دودھ پلانے والی کافر عورت کو اجرت پر رکھے یا ایسی عورت کو جو فاجرہ ہو، کیونکہ کفر کی خباثت اس کے اعتقاد میں ہوتی ہے دودھ میں نہیں، انبیاء کرام اور رسل عظام میں بعض ایسے ہیں جنہوں نے کافر عورتوں کا دودھ پیا ہے، اسی طرح فاجرہ عورت کے فسق وفجور کا اثر دودھ میں نہیں ہوتا'' (المبسوط ۱۵/ ۲۷)۔

تو اس سے معلوم ہوا کہ جب دودھ کے معاملہ میں اس طرح کی وسعت برداشت کی جاسکتی ہے تو طبی اعتبار سے اگر اضطرار کی حالت میں کافر کے عضو سے اسٹیم خلیے حاصل کر کے پیوندکاری کی جائے گی تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہونا چاہئے، ہاں اسٹیم خلیے کے معاملے میں حرام جانوروں کے اسٹیم خلیے سے پرہیز کیا جائے، ہاں اگر شدید مجبوری ہو تو پھر اس کا استعمال بھی درست ہوگا۔

کیونکر نہ ہوگا، اس کی نظیر فقہاء کرام کے یہاں مختلف انداز سے ملتی ہے۔

۱-مثلاً فقہاء کرام نے منی کو ضائع کرنے سے سختی سے منع کیا ہے، اور علامہ شمس الائمہ سرخسی نے اپنی معرکۃ الآراتصنیف ''المبسوط'' میں فرمایا ہے کہ عورت کے رحم میں جاکر نطفہ جب تک خراب نہ ہو اس کے اندر زندگی کی صلاحیت رہتی ہے۔ اس لئے اس کو ضائع کرنے کی صورت میں ایک زندہ شخص قرار دے کر اس کا ضمان واجب ہوگا جیسے کوئی شخص حالت احرام میں شکار کا انڈا توڑ دے تو اس پر وہی تاوان واجب ہوتا ہے جو ایک شکار کو مار دینے میں ہوتا ہے (المبسوط ۲۶/ ۸۷)۔

۲-اسی طرح حضور ﷺ نے صحابہ کرام کو خصی کرانے سے منع فرمایا، ظاہری بات ہے کہ منع کرنے کی وجہ یہی ہے کہ مآل کے اعتبار سے نسل انسانی کا انقطاع ہوگا، اور اللہ کی بیش بہا نعمت کو ضائع کرنے کی صورت میں اللہ کے غضب کو زیادہ کرنا ہوگا۔

اسی طرح فقہ حنفی کی مشہور کتاب ہدایہ میں ہے کہ کوئی شخص کسی کی ریڑھ پر مارے جس سے اس کا مادہ تولید (منی) ختم ہوجائے تو اس پر دیت واجب ہوگی کیونکہ اس سے منفعت کی ایک قسم توالد وتناسل ختم ہوگئی (ہدایہ مع فتح القدیر ۹/ ۱۷- ۲۱۶)۔

اب ان تفصیلات سے یہ معلوم ہوا کہ انسانی مادہ کا احترام اس لئے کیا جاتا ہے کہ اس سے توالد وتناسل کا سلسلہ باقی رہتا ہے تو اب جبکہ اسٹیم خلیوں سے مختلف انداز میں مختلف بیماریوں میں مدد لی جاتی ہے تو پھر اس کا بھی احترام زندہ وجود جیسا ہے۔

اسٹیم خلیے کو تیار کرنے اور اس کو حاصل کرنے کا تفصیلی حکم:

مذکورہ بیان سے یہ بات واضح ہوچکی ہے کہ اسٹیم خلیوں کا احترام بے حد ضروری ہے، اب سائنسی اعتبار سے اس کو مختلف انداز سے حاصل کیا جاتا ہے، مثلا نافہ آنول نال سے کبھی جانور میں انسانی اسٹیم سیل کو رکھ کر مطلوبہ عضو کو تیار کیا جاتا ہے، بعض مرتبہ حلال وحرام جانور کا فرق

جنون سے متعلق جنیٹک ٹسٹ اور اس کی رپورٹ کی بنیاد پر فسخ نکاح:

حضرت امام محمد علیہ الرحمہ کے نزدیک جنون اور برص کی بنیاد پر بھی عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کرسکتی ہے، اور علامہ کاسانی نے تو اور وضاحت کردی ہے کہ نکاح کے لازم ہونے کے لئے شوہر کا ہر ایسے عیوب سے پاک ہونا ضروری ہے جس سے عورت کو ضرر پہنچ سکتا ہو جیسے جنون، برص، کوڑھ، کہ ان امراض کی وجہ سے نکاح فسخ کیا جاسکتا ہے (بدائع الصنائع ۲ر ۳۲۷)۔

البتہ جنون کے سلسلے میں اس قدر تفصیل ہے کہ اگر مستقل طور پر پاگل ہو جس کو اصطلاح فقہ میں جنون مطبق کہتے ہیں تو قاضی فی الفور نکاح کو فسخ کردے گا۔

"قال محمدؒ ان کان الجنون حادثاً یؤجله سنة کالعنة ثم یخیر المرأة بعد الحول اذا لم یبرء وان کان مطبقًا فهو کالجب وبه نأخذ کذا فی الحاوی القدسی" (الفتاوی الہندیہ ار ۵۲۶)۔

(امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر جنون ابھی آیا ہے تو اس کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی جس طرح نامرد شخص کو مہلت دی جاتی ہے، پھر عورت کو ایک سال کے بعد اختیار ہوگا کہ وہ اپنا نکاح فسخ کرائے، اور اگر جنون پہلے سے ہے تو وہ ایسا ہے کہ کسی کا عضو مخصوص کٹا ہوا ہو تو اس کی وجہ سے نکاح کو فوراً فسخ کردیا جاتا ہے تو جنون مطبق میں بھی ایسا ہوگا)۔ اب اگر ٹسٹ رپورٹ سے معلوم ہو جائے کہ وہ شخص جنون مطبق میں مبتلا ہے تو نکاح کو فسخ کیا جاسکتا ہے۔

اسٹیم خلیے کو زندہ وجود کا درجہ دینا:

اسٹیم خلیے کو مآل کے اعتبار سے زندہ وجود کا مرتبہ دیا جائے گا اور اس کا احترام بھی کیا جائے گا، کیونکہ اطباء کے بقول اس کے ذریعہ سینکڑوں قسم کی بیماری کا علاج کیا جاتا ہے، بعض مرتبہ کسی شخص کے جسمانی اعضاء میں کوئی عضو بیکار ہو جاتا ہے تو اسٹیم خلیوں کی مدد سے اس عضو کی پیوندکاری کی جاتی ہے جو کافی صحت بخش ہوتی ہے اب جبکہ اس کے اتنے فوائد ہیں پھر اس کا احترام

"ان الشارع قصد بالنکاح مثلاً التناسل أولا ثم یتبعه التعفف مما حرم الله أو نحو ذلك" (الموافقات ۱/ ۴۴)۔

ان مذکورہ سطور سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ نکاح سے شریعت کا مقصد توالد وتناسل ہے، تو اب ایسی صورت میں ہر وہ طریقہ جس سے مرد وعورت کی صنفی صلاحیت ختم ہوجائے اور توالد وتناسل کا سلسلہ معدوم ہوجائے ناجائز ہے۔

لہذا محض ایک گمان ووہم کی بنیاد پر کہ اگلی نسل میں پیدائشی نقائص ہوں گے اس کی وجہ سے سلسلہ تولید کو بالکلیہ ختم کردینا درست معلوم نہیں ہوتا، اس لئے کہ عمومی اعتبار سے فطرت کا قانون ہے کہ بچہ اکثر وبیشتر صحیح وسالم پیدا ہوتا ہے تو کیا ٹسٹ کو قرینہ قاطعہ کا درجہ دے کر محض وہم کی بنیاد پر توالد وتناسل جیسی عظیم نعمت کو ختم کردیا جائے گا۔ ناچیز کا رجحان ہے کہ قوت تولید کو بالکلیہ نہ ختم کیا جائے، البتہ سخت مجبوری کی حالت میں اسقاط کی اجازت دی جائے گی نیز ٹسٹ کی بھی اجازت دی جائے گی۔

جنین کی خلقی کمزوریوں کو جاننے کے لئے جنیٹک ٹسٹ کا استعمال:

حمل کا زمانہ نہایت نازک ہوتا ہے، بسا اوقات عدم علم کی بنیاد پر حاملہ کی موت بھی ہوجاتی ہے،، حمل میں تھوڑی بہت خرابی جان لیوا ثابت ہوتی ہے، اس لئے زمانہ قدیم میں جزوی اعتبار سے یہ کام دایہ کرتی تھی، بعد میں مشین نے اس کی جگہ لے لی اور اس کے ذریعہ کافی تفصیلی معلومات کا سلسلہ شروع ہوگیا، رحم مادر میں بچہ کی صحت اور جنس کو معلوم کرنے کے حسب ذیل ذرائع قابل استعمال ہیں:

الٹرا ساؤنڈ، ایکسرے، فیٹس کاپی، المیونس ٹسٹ، اس میں جنیٹک ٹسٹ کا اضافہ مانئے، یہ بھی مخفی چیز کو معلوم کرنے کا اہم ذریعہ ہے، تو محض اس کام کے لئے یہ آلات ٹھیک ہیں اس میں کوئی قباحت نہیں ہے، اگر جنین کی خلقی کمزوری کا صحیح اور جائز ارادے سے پتہ لگایا جارہا ہو تو درست ہے۔

"امرأة مرضعة ظهرها حبل وانقطع لبنها وتخاف علی ولدها الهلاك وليس لأب هذا الولد سعة حتی استاجر الظئر يباح لها ان تعالج فی استنزال الدم مادام نطفة أو مضغة أو علقة" (الہندیہ ۴؍ ۱۲)۔

(دودھ پلانے والی عورت کو حمل ظاہر ہوا اور دودھ بند ہوگیا، بچہ کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو، بچہ کے باپ کے پاس اتنی مالیت نہیں ہے کہ وہ دودھ پلانے والی کو بطور اجرت رکھ سکے تو جب تک نطفہ خون یا گوشت کی شکل میں ہے اس کے اسقاط کے لئے دوا کا استعمال مباح ہوگا)۔

اگلی نسل میں پیدائشی نقائص ہونے کی صورت میں سلسلہ تولید کو روک دینے کا حکم:

نکاح کا اصل مقصد نسل انسانی کی افزائش ہے، ساتھ ساتھ عفت وعصمت بھی ہے، خود نبی اکرم ﷺ نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے:

"تناكحوا تناسلوا"۔

اور ایک جگہ نکاح کے فوائد میں حضور ﷺ نے فرمایا:

"فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج"

اور امام غزالیؒ نکاح کے فوائد پر روشنی ڈالتے ہیں:

"الفائدة الأولی الولد هو الأصل وله وضع النكاح والمقصود إبقاء النسل وأن لا يخلص العالم عن جنس الإنس (احیاء علوم الدین ۲؍ ۳۵)۔

(نکاح کا اول فائدہ بچہ ہے وہی نکاح کا اولین مقصد ہے اور اسی کی وجہ سے نکاح مشروع ہوا تاکہ نسل انسانی باقی رہے اور دنیا نوع انسانی سے خالی نہ ہوجائے)۔

علامہ ابو اسحاق شاطبی نے بھی لکھا ہے کہ نکاح کا اولین مقصد توالد وتناسل ہے اور آخری مقصد عفت وعصمت ہے۔

طرح ہے، لہذا اس کا اسقاط درست نہ ہوگا)۔

اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ جنین کے اسقاط میں ایک غرہ یعنی ایک غلام یا باندی کو آزاد کرنا واجب ہوگا۔

"ان رسول الله ﷺ قال: فی الجنین غرة عبداً و أمة" (مشکوۃ، ص ۳۰۲)۔

اس لئے اسقاط حمل جس طرح روح پیدا ہونے کے بعد حرام ہے ایسے ہی روح پیدا ہونے سے قبل بھی ناجائز ہے۔ لیکن چند صورتیں ایسی ہیں جن میں اسقاط حمل جائز ہے۔

اسقاط حمل- جواز کی صورتیں:

نفخ روح یعنی استقرار حمل کے ۱۲۰ دن کے اندر اعذار شرعیہ موجود ہو تو قاعدہ "ولو کان أحدهما أعظم ضررًا فی الآخر فان الأشد یزال بالأخف" (الاشباه والنظائر ار ۱۴۳) کے تحت اسقاط حمل جائز ہے۔

۱- عورت کے مستقل بیمار پڑنے کا خطرہ ہو یا دماغی صحت یا جان کو خطرہ لاحق ہو۔

۲- بچے میں خلقی نقص اور جسمانی اعتبار سے بہت زیادہ غیر معتدل ہونے کا قوی خطرہ ہو۔

۳- بچے کی کسی خطرناک یا موروثی مرض میں مبتلا ہو کر پیدا ہونے کا قوی خطرہ ہو۔

۴- طبی آلات کے ذریعہ ظن غالب کے درجہ میں یہ بات معلوم ہو جائے کہ بچہ انتہائی غیر معتدل ہے یا ایسے خلقی نقص میں مبتلا ہے جس سے اس کی ساری زندگی اس پر اور اس کے والدین پر زبردست بوجھ بن جائے گی۔

"لا یکلف الله نفسًا الا وسعها" اور قاعدہ "المشقة تجلب التیسیر" کا تقاضہ ہے کہ اجازت دی جائے کہ ایسی صورت میں اسقاط حمل جائز ہے۔

اعذار شرعیہ کی بنیاد پر اسقاط حمل کے جواز کے بارے میں فقہ کی عبارتوں سے روشنی ملتی ہے:

"فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا إثم علیہ" معاملہ جب سخت ہوتا ہے تو اس میں وسعت آ جاتی ہے۔"الأمر إذا ضاق اتسع"۔

☆☆☆

جنیٹک سائنس سے متعلق چند مسائل

مولانا رحمت اللہ ندوی ☆

ڈی این اے ٹسٹ:

جنیٹک ٹسٹ کسی متعین فرد کی پرسنالٹی پر دلالت کرتا ہے، اور مشہور یہی ہے کہ موروثی علامت کے ثبوت کے لئے خون یا لعاب یا منی، پیشاب، بال یا ہڈی وغیرہ میں سے کسی خلیہ کو اخذ کر کے ٹسٹ کیا جاتا ہے۔

نسب کی تعریف:

لغوی اور فقہی اعتبار سے نسب قرابت کو کہتے ہیں، یعنی وہ رشتہ اور تعلق جو کسی شخص (خواہ مرد ہو یا عورت) اور اس کے رشتہ داروں کے درمیان ولادت کے اعتبار سے اصل اور فرع یا حاشیہ کے لحاظ سے پایا جاتا ہے، اور یہ آباء واجداد اور امہات وجدات اوپر تک، اور اولاد نیچے تک اور بھائی، بہنیں، چچا، پھوپھیاں، ماموں، خالائیں اور دیگر اولوالارحام کو شامل ہے، اور یہ اس کا عمومی مفہوم ہے۔

لیکن نسب کا اطلاق آباء کی طرف سے پائی جانے والی قرابت پر ہوتا ہے، کیونکہ لعان اور زنا کی حالت کو چھوڑ کر انسان صرف اپنے باپ کی طرف منسوب ہوتا ہے، لعان اور زنا میں بچہ ماں کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔

☆ استاذ، مدرسہ فلاح المسلمین، امین نگر، رائے بریلی۔

نسب کا ثبوت کن طرق سے ہوتا ہے؟

۱-فراش: جو نکاح صحیح یا عقد فاسد مختلف فی فسادہ کے نتیجہ میں وجود میں آئے، اور استیلاد (باندی سے بچہ پیدا کرنا)۔

۲-استلحاق: (اقرار) یعنی باپ (نہ کہ کوئی اور) اقرار کرے کہ یہ میرا لڑکا یا لڑکی ہے، چنانچہ اس بچہ سے ابوت (رشتہ پدری) ثابت ہوجائے گی، اور صحیح نسب کے جملہ آثار واحکام مرتب ہوں گے، حسب ذیل شرائط کے ساتھ:

الف-جس بچہ کا الحاق نسب چاہتا ہے وہ مجہول النسب ہو، جیسے لقیط وغیرہ۔

ب-عقل وعرف کے اعتبار سے الحاق ممکن ہو، محال نہ ہو، مثلاً اگر کوئی ایسا آدمی جس کی عمر تیس سال ہے ایک دوسرے شخص کے بارے میں اپنا لڑکا ہونے کا دعویدار ہے اور اس کی عمر بھی تیس سال ہے، تو یہ اقرار قابل قبول نہ ہوگا۔

ج-مستلحق: وہ بچہ (جس کا نسب اپنے سے جوڑ رہا ہے) اگر اقرار کا اہل ہے تو تکذیب نہ کرے۔

د-کوئی دوسرا شخص اس بچہ کا دعویدار نہ ہو، اگر تنازع اور تعارض ہوجاتا ہے تو ترجیح کی ضرورت پڑے گی اور اقرار کے آثار وقرائن کی بنیاد پر فیصلہ ہوگا۔

۳-شہادت:

نسب بالاتفاق دو آدمیوں کی گواہی سے ثابت ہوجائے گا، البتہ اثبات نسب میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی فقہاء کے یہاں اختلافی مسئلہ ہے، ہاں فقہاء کی ایک جماعت (جس میں حنفیہ بھی ہیں) کے نزدیک اثبات ولادت محض ایک عورت کی گواہی پر ہوجائے گا۔

۴- قیافہ:

لغت میں قیافہ آدمی کا تعارف حاصل کرنے کے لئے تلاش نشان کو کہتے ہیں، اور قائف وہ شخص کہلاتا ہے جو آثار کی جستجو سے آدمی کے باپ یا بھائی سے مشابہت جاننے کے لئے کوشش کرتا ہے۔

اصطلاح فقہ میں قائف وہ ہے جو مولود (بچہ) کے اعضاء کو دیکھ کر اپنی فراست وذہانت سے نسب جانتا ہے۔

قیافہ سے نسب ثابت ہوتا ہے یا نہیں؟ فقہاء کرام کا اس سلسلہ میں اختلاف ہے، جمہور فقہاء (مالکیہ کچھ تفصیل کے ساتھ، شافعیہ اور حنابلہ) کے یہاں قیافہ سے نسب ثابت ہوگا، جبکہ حنفیہ عدم ثبوت کے قائل ہیں۔

راجح جمہور کا قول معلوم ہوتا ہے، ان کی ایک دلیل حضرت عائشہؓ سے مروی حدیث میں مجزز کا واقعہ ہے، کہ حضور ﷺ قائف کی بات سے بہت مسرور ہوئے، نیز حضرت عمرؓ زمانہ جاہلیت میں پیدا ہونے والے بچوں کے نسب کو زمانہ اسلام میں دعویدار سے جوڑنے کے لئے قیافہ شناس لوگوں کو بلاتے اور ان کی بات پر عمل کرتے، صحابہ کرامؓ موجود تھے کسی نے نکیر نہیں کی۔

جمہور فقہاء کے یہاں قائف کا عادل اور واقف کار ہونا شرط ہے، البتہ بعض صفت عدالت کی مطلقاً شرط نہیں لگاتے، اور بعض عدالت کی شرط اس وقت نہیں لگاتے جبکہ قائف ایک سے زائد ہوں، یہی اختلاف بعینہ مسلمان ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں ہے، جمہور تعداد اور مذکر ہونے کی شرط بھی لگاتے ہیں۔

قیافہ کا حکم:

مشابہت کی وجہ سے الحاق نسب میں اگر کوئی شرعی ممانعت (رکاوٹ) نہ ہو تو قائف کا فیصلہ درست ہوگا، لعان کی حالت میں باوجود فراش کی صورت میں نہ قیافہ کا اعتبار ہوگا اور نہ ہی

قائف کی بات لائق اعتماد ہوگی۔

ظاہر ہے کہ قیافہ کی ضرورت اس وقت پڑے گی جبکہ ایک ہی لڑکے میں ایک سے زائد لوگوں کا تنازعہ ہو جائے اور کئی دعویدار ہوں، بعض فقہاء تنازعہ کے وقت قول قائف کے معتبر ہونے کے لئے قاضی کا فیصلہ شرط قرار دیتے ہیں، اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ قول قائف قاضی کی دستخط کے بعد ہی لازم ہوگا۔

قیافہ شناسوں کے اقوال میں اختلاف:

اگر قیافہ شناسوں کے اقوال میں اختلاف ہو جائے اور تطبیق ممکن ہو، مثلاً ایک قائف نے بچہ کا نسب ایک آدمی سے جوڑا اور دوسرے نے ایک عورت سے، تو دونوں کی طرف بچہ منسوب ہوگا، اگر ایسا ممکن نہ ہو تو عدد کے اعتبار سے یا قوت شباہت اور کثرت مشابہت کی وجہ سے جو راجح اور قوی بات ہو اس پر فیصلہ کیا جائے گا، اور اگر ایسا بھی نہ ہو سکے تو فقہاء کے مابین اختلاف ہے، چنانچہ مالکیہ اور شافعیہ معاملہ بچہ کے سپرد کر دیتے ہیں کہ قیافہ شناسوں کا جن لوگوں کے باپ ہونے میں اختلاف ہے، ان میں سے جس کسی کی طرف چاہے وہ اپنے کو منسوب کرلے، اگر بچہ نابالغ ہے تو معاملہ بلوغ تک مؤخر ہوگا، اور اگر بالغ ہے تو اسی وقت اختیار دیا جائے گا۔

۵-قرعہ:

امام شافعیؒ کا ایک قول، امام احمد بن حنبلؒ کی ایک روایت اور بعض مالکیہ اور ظاہریہ، امامیہ، زیدیہ اور اسحاق بن راہویہ قرعہ اندازی سے اثبات نسب کے قائل ہیں، جبکہ دونوں بینہ میں تعارض ہو جائے، اس وقت قرعہ کا استعمال متنازعین میں سے ایک کے استحقاق کے لئے ہوگا۔

نفی نسب:

لوگوں کی نسل اوران کی عزت وآبرو پر اسلام نے خاص توجہ مرکوز کی ہے، اسی لئے زنا کے اثبات میں بڑی کڑی اور سخت شرط رکھی ہے۔

فراش کے ذریعہ ثبوت نسب ہوجانے کے بعد سوائے لعان کے نفی نسب کا کوئی دوسرا طریقہ نہیں ہے، اور یہ حق لعان شوہر کے ساتھ مخصوص ہے، اس کے علاوہ یہ حق کسی اور کو نہیں پہنچتا، اس سختی میں بھی شریعت کا مقصد یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی اولاد کے نسب کی نفی پر اقدام نہ کرے، الا یہ کہ معاملہ جانکاری اور فضیحت ورسوائی کے مرحلہ تک پہنچ جائے، اس وقت وہ رسوائی گوارہ کرلی جاتی ہے جو عوام کے سامنے لعان کے دوران پیش آتی ہے، حدیث شریف میں حضرت عویمر عجلانی کا قصہ اس پر شاہد عدل ہے۔

اس روایت سے قرائن کی اہمیت اور شباہت کی تلاش وجستجو پر دلالت پائی جاتی ہے۔ لیکن لعان کے بعد ان قرائن وآثار کی کچھ حقیقت نہیں، کیونکہ حدود تو صرف اقرار اور شہود کی بنیاد پر ثابت ہوتے ہیں۔

مذکورہ تفصیلات سے معلوم ہوا کہ نسب اللہ کی طرف سے ایک ایسا عطیہ ہے جس کی خرید و فروخت نہیں ہوسکتی اور نہ ہی اسے منتقل یا باطل کیا جاسکتا ہے، حدیث شریف میں ارشاد نبوی ہے:

"الولاء لحمة كلحمة النسب لايباع ولا يوهب ولا يورث"۔

(ولاء نسبی رشتہ کی طرح ایک رشتہ ہے جس کی نہ فروخت ہوسکتی ہے اور نہ اسے ہبہ کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی اس میں وراثت چلتی ہے)۔

ڈی این اے کی بنیاد پر ثبوت نسب:

سابقہ تفصیلات سے معلوم ہوا کہ شریعت نے فراش، شہادت، اقرار، قیافہ حتی کہ بعض فقہاء کے یہاں قرعہ تک کو اثبات نسب کا ذریعہ قرار دیا ہے، اور ثبوت نسب میں ادنی اور کمزور

اسباب کا بھی لحاظ رکھا ہے، مثلاً ولادت پر محض ایک عورت کی تنہا گواہی، یا امکان کے وقت مجرد دعویٰ اور ظاہر فراش وغیرہ۔

چنانچہ یہ مستبعد نہیں ہے کہ وہ مشابہت جس کے مقابل میں کوئی سبب نہ ہو، اسے ثبوت نسب میں کافی مانا جائے۔

ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ مندرجہ ذیل حالات کے علاوہ ثبوت نسب کا امکان ہے:

۱-فراش: اس کی موجودگی میں ڈی این اے ٹسٹ اثبات نسب یا نفی نسب میں مؤثر نہیں ہوگا، کیونکہ فراش سے ثبوت نسب بنص حدیث اور اجماع سے ثابت ہے۔

۲- بینہ کے ذریعہ ثبوت نسب: خواہ بینہ اقرار ہو یا شہادت، یا اس سے ملتی جلتی کوئی اور چیز شرعاً جس معتبر طریقہ سے بھی ثبوت فراہم ہو جائے تو شک کی گنجائش نہیں، بالفاظ دیگر ڈی این اے ٹسٹ کا استعمال ثابت نسب کو کالعدم کرنے کے لئے درست نہیں ہے۔

ان دو حالتوں کے علاوہ اُبوۃ (رشتہ پدری)، بنوۃ (رشتہ پسری) کے ثبوت کے لئے ڈی این اے ٹسٹ کا استعمال حسب ذیل حالات میں درست اور ممکن ہوگا:

۱-ایک مجہول النسب بچہ یا لقیط کے نسب میں ایک سے زائد دعویدار ہوں، ایسی صورت میں یہ ٹسٹ لازمی، لائق قبول حجت ہوگا۔

۲-اسپتال میں نومولود بچے آپس میں مل جائیں اور معاملہ گڈمڈ ہو جائے۔

۳-ایک آدمی نے ایک لاوارث یا لقیط بچہ کو اپنے سے جوڑ لیا، پھر اس کے گھر والے دریافت ہو گئے، اور ان کے پاس دلائل ہیں، اس صورت میں بھی حقیقی باپ کی طرف بچہ کو منسوب کرنے کے لئے اس ٹسٹ کا سہارا لیا جائے گا۔

۴-شادی کے بعد چھ ماہ سے کم مدت میں پیدا ہونے والے بچہ میں شک ہو گیا۔

۵-وطی بالشبہ یا نکاح فاسد مثلاً شغار یا متعہ کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے بچے کا نسب یا کسی مطلقہ خاتون سے عدت ختم ہونے سے پہلے شادی کرلی پھر بچہ ہوا، تو کیا اس بچہ کو موجودہ

شوہر ثانی کی طرف منسوب کیا جائے گا؟ ان حالات میں یہ ٹسٹ ہوگا۔

۶- حادثات یا جنگوں میں بچے مخلوط ہو جائیں اور یقین کے ساتھ ان کے آباء کا پتہ نہ چل سکے۔

۷- نلکی زادوں (ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ پیدا ہونے والے بچے) میں اشتباہ ہو جائے۔

۸- لعان سے باز رکھنے کے لئے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ شوہر نے کسی بڑے شک کی بنیاد پر بچہ کے نسب کی نفی کے لئے بیوی سے لعان کا عزم مصمم کر لیا ہے، اگر ٹسٹ سے مشکوک بچہ کا نسب ثابت ہو جائے تو اسی پر بس کیا جائے گا، ورنہ بصورت دیگر لعان ہوگا۔

۹- دو بیّنوں یا قیافہ شناسوں یا اقرار کرنے والوں کے درمیان تعارض کے وقت اس ٹسٹ کا سہارا لیا جائے گا، قاضی اس وقت یہ ٹسٹ کرائے گا، کیونکہ یہ قرعہ اندازی اور قائف کے قول سے زیادہ مضبوط اور طاقتور ہے (تلخیص از البصمة الوراثية من منظور الفقه الإسلامي للدكتور علي محي الدين القرة داغی)۔

ضروری ضوابط وشرائط برائے ڈی این اے ٹسٹ:

ڈی این اے ٹسٹ میں فقہاء کرام کے قیافہ کی صحت سے متعلق ذکر کردہ شروط سے استیناس ممکن ہے، ہم یہاں اس کے ضوابط وشروط ذکر کرتے ہیں:

۱- جو حضرات اس کام کو انجام دے رہے ہوں انہیں مکمل جانکاری، اور پوری واقفیت حاصل ہو تا کہ غلطی میں نہ پڑیں۔

۲- آلات اچھے، جدید اور اونچے معیار کے ہوں، تا کہ رپورٹ یقینی اور درست آئے۔

۳- اس ٹسٹ کو کرنے والا تنہا ایک شخص نہ ہو، بلکہ متعدد جانکار ہوں یا متعدد جانچ ہو۔

۴-ٹسٹ کا فریضہ انجام دینے والے حضرات میں صدق وامانت پائی جاتی ہو۔

۵-جن حالات میں غور وخوض کی شریعت نے اجازت نہیں دی ہے ان میں اس ٹسٹ کا استعمال نہ کیا جائے، جیسے فراش صحیح کی بنیاد پر ثابت النسب شخص کے نسب کی نفی اس ٹسٹ سے نہیں ہوگی۔

٦-چونکہ یہ ٹسٹ مثل شہادت ہے، لہذا رپورٹ اسی وقت قابل قبول ہوگی جبکہ ٹسٹ کرنے والے واقف کار کا کوئی ذاتی مفاد یا ٹسٹ کے آلات اور مشین سے کوئی خاص غرض وابستہ نہ ہو، اسی طرح ٹسٹ کرانے والے دونوں فریق کے مابین کوئی دشمنی نہ پائی جاتی ہو۔

جنیٹک ٹسٹ:

انسانوں نے اپنے محدود دائرہ میں امر الہی، مشیت ایزدی اور سنت خداوندی کا بارہا تجربہ کیا ہے، اسی عام مسلسل اور غیر متغیر مشاہدہ نے سائنس حیات (Biology) کے علم التوارث (Genetics) کو جنم دیا۔

سائنس اور قرآن کریم دونوں کی رو سے انسان کی بالکل ابتدائی حالت مرکب نطفہ (Zygote) کی ہوتی ہے، جو ماں کے بیضہ انثی (Egg) اور باپ کے جرثومہ ذکر (Sperm) کے اتصال سے وجود پذیر ہوتا ہے۔

سائنسی ترقی کے اس دور میں اس مادہ کا پتہ لگالیا گیا ہے جو ان تمام خصوصیات کا حامل ہوتا ہے، کیمیاوی طور پر وہ مادہ ڈی این اے (DNA) کہلاتا ہے، جس کا پورا نام Dexy Ribo Nucleic Acid ہے۔

خوردبینی مشاہدہ سے معلوم ہوا کہ بیضہ انثی یعنی نطفہ مادری میں ۲۳ کروموزوم اور جرثومہ ذکر یعنی نطفہ پدری میں بھی ۲۳ کروموزوم ہوتے ہیں، جبکہ ایک خلیاتی مرکب نطفہ (Zygote) کی تعداد دگنی یعنی چھیالیس ہوتی ہے، اور یہ چھیالیس کروموزوم انسانی زندگی

کے ابتدائی مرحلہ سے آخر تک ننانوے فیصد خلیات کے نیوکلیس (Nucleic) پائے جاتے ہیں، ایک فیصد یا اس سے بھی کم خلیات جو مرد و زن کے نطفہ کی شکل اختیار کرتے ہیں ان میں کروموزوم کی تعداد دیگر خلیات سے نصف یعنی ۲۳ ہوتی ہے۔

خورد بینی مشاہدہ سے یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ جانوروں کے خلیات میں ان کروموزوم کی تعداد علاحدہ علاحدہ اور انسان سے مختلف ہوتی ہے۔

جنینی اسٹیم سیلس:

اس وقت جنینی اسٹیم سیلس (Embryonic Stem Cells) کی تحقیقات زوروں پر ہے، ٹسٹ ٹیوب بے بی تکنیک کے ذریعہ جو استقرارِ حمل کرائے جاتے ہیں، اس میں بلاسٹوسٹ (Blastocysts) یعنی علقہ کی حالت تک لیبارٹری میں نشو ونما کے مراحل تک گزار کر رحم مادر میں رکھا جاتا ہے، مگر حفظ ما تقدم کے طور پر متعدد علقات (Blastocysts) لیبارٹری میں محفوظ کر لئے جاتے ہیں، البتہ جب استقرارِ حمل ثابت ہو جاتا ہے تو یہ علقات عام طور پر ضائع کر دیئے جاتے ہیں، ایسے علقات کو اسٹیم سیل ریسرچ کے لئے اجازت لے کر استعمال کیا جارہا ہے، یورپ و امریکہ میں علقات کے استعمال کے لئے حیاتیاتی والدین سے اجازت ایک قانونی و اخلاقی ضرورت ہے، اسی طرح پیدائش کے وقت بچہ کے نافہ یعنی آنول نال سے کچھ خون حاصل کر کے اسی شخص کے اسٹیم سیلس محفوظ کئے جاسکتے ہیں جو مستقبل میں اس کے کسی عضو کی پیوندکاری (Transplantation) کے لئے استعمال ہو سکتے ہیں، ہڈی کے گودے (Bone Marrow) کے اسٹیم سیلس خون کے کینسر کے علاج میں پہلے ہی سے استعمال ہوتے رہے ہیں، ان اسٹیم سیلس سے دیگر اعضاء (Organs) مثلاً جگر، دل اور دماغی اعصاب وغیرہ کی تیاری بالغ اسٹیم سیلس ریسرچ (Adult's Stem Cells) کا ایک حصہ ہے۔

ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ حمل کے استقرار اور اس کی ابتدائی نشو ونما کے جدید طریقے

میاں بیوی کی اجازت سے اختیار کئے جاسکتے ہیں اوران کا استعمال انسانی عضو کے استعمال کے لئے ہوسکتا ہے،لیکن ٹسٹ ٹیوب بے بی تکنیک میں میاں بیوی کا نطفہ ہی استعمال کیا جائے ،اجنبی کے نطفہ کے استعمال کی اجازت نہ ہوگی۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی تفصیل ذکر کرنے کے بعد خلاصہ کلام کے طور پر تحریر فرماتے ہیں:

پس اجنبی مرد وعورت کے مادے کے اختلاط کی تمام صورتیں گناہ ہیں، اور حکم کے اعتبار سے زنا ہیں، البتہ چونکہ حدود (شریعت کی مقرر سزائیں) معمولی شبہات کی وجہ سے بھی ساقط ہوجاتی ہیں، اور یہاں بھی یہ شبہ موجود ہے،اس لئے اس عمل کی وجہ سے زنا کی مقررہ شرعی سزا (حد) نافذ نہیں کی جائے گی (جدید فقہی مسائل ۵/ ۱۵۲، ۱۵۳)۔

مولانا برہان الدین سنبھلی اس پر مفصل بحث کرنے کے بعد اس کا نچوڑ اس طرح پیش فرماتے ہیں؛

خلاصہ کلام یہ ہے کہ شوہر کے علاوہ کسی اور شخص کے مادہ کا عورت کے مادہ بیضہ سے اختلاط خواہ براہ راست ہو یا ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ بہر حال حرام ہے،البتہ شوہر کے مادہ کا بیوی کے مادہ سے ملاپ اگر اس طور پر ہو کہ دونوں میں کسی کو بھی کسی اور کے سامنے برہنہ نہ ہونا پڑتا ہو (نیز اس کے علاوہ بھی کوئی اور خلاف شرع کام نہ کرنا پڑتا ہو) تو یہ عمل ناجائز نہیں ہوگا، البتہ اسلام کی اصل سادگی سے ہم آہنگ نہ ہونے کی وجہ سے ناپسندیدہ کہا جاسکتا ہے،اور ایسے بچے کا نسب اس شخص سے ثابت ہوگا جس کی بیوی کے بطن میں رہ کر یہ بچہ وجود میں آیا ہے (موجودہ زمانہ کے مسائل کا شرعی حل/ ۱۴۰)۔

انسان کا اسٹیم سیل کسی حیوان میں ڈال کر مطلوبہ عضو تیار کرنا درست ہے، جبکہ جانور حلال ہو اور اس سے نسل انسانی، جانور اور ماحول کو کوئی نقصان نہ پہنچ رہا ہو اور نہ ہی کوئی بگاڑ پیدا ہو رہا ہو۔

نکاح سے قبل ٹسٹ:

نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"تزوجوا الولود الودود فانی مکاثر بکم الأمم (مشکوۃ: کتاب النکاح)۔
(زیادہ بچہ جننے والی اور بہت محبت کرنے والی عورت سے شادی کرو، کیونکہ میں دیگر امتوں پر تمہارے ذریعہ فخر کروں گا)۔

اس حدیث کی شرح میں شراح لکھتے ہیں کہ کثرت اولاد اور شدت محبت کا اندازہ عورت کے خاندان کی دیگر خواتین مثلاً اس کی والدہ، بہن، پھوپھی اور خالہ وغیرہ سے کیا جائے گا، کوئی یہ نہیں کہتا کہ طبی معائنہ کے ذریعہ اندازہ کیا جائے گا، یہی حال موروثی بیماری اور قوت تولید کا بھی ہوگا۔ اس کے لئے نکاح سے قبل ٹسٹ کی اجازت نہیں دی جاسکتی ہے کیونکہ اس سے کئی مفاسد کے ظاہر ہونے کا خطرہ ہے، سب سے بڑا مفسدہ یہ ہے کہ اگر خدانخواستہ ٹسٹ سے معلوم ہوگیا کہ قوت تولید مرد یا عورت میں نہیں ہے یا ان میں سے کوئی ایک موروثی بیماری کا شکار ہے تو نکاح رد ہوجائے گا اور پھر کوئی دوسرا نکاح کرنے کے لئے آمادہ نہیں ہوگا، نتیجۃً مرد یا عورت کو بے نکاحی کے عالم میں زندگی گزارنی پڑے گی، اس پر مستزاد یہ طریقہ بھی بے حیائی کا ہے، نیز اس سے راز کھلتا ہے جبکہ راز کو عام حالات میں چھپانے کی تاکید کی گئی ہے اور موجودہ آلات کے ذریعہ تجربات بھی درجہ کمال کو نہیں پہنچے ہیں، غلط رپورٹ کا امکان بھی رہتا ہے۔

شریعت نے مخطوبہ (منگیتر) کو نکاح سے پہلے صرف دیکھنے کی اجازت دی ہے، چیک اپ کرانے کی نہیں، اس اجازت کا منشا صرف یہ ہے کہ معلوم ہوجائے کہ عورت میں ایسا کوئی ظاہری عیب نہیں ہے جو بعد میں بدمزگی اور تعلقات میں کشیدگی کا سبب بنے۔

مشہور شارح حدیث علامہ نوویؒ نے بڑی عمدہ بات نقل فرمائی ہے کہ دیکھنے اور پسند کرنے کا عمل پیغام دینے سے قبل ہونا چاہئے، اور مناسب یہ ہے کہ لڑکی اور اس کے سرپرستوں کو

پتہ نہ چلے تا کہ ناپسندیدگی کی صورت میں لڑکی اور اس کے اولیاء کی سبکی اور بدنامی نہ ہو اور انہیں اذیت نہ پہنچے (معاشرتی مسائل دین فطرت کی روشنی میں ر ۳۹- ۴۰)۔

مخطوبہ کے جسم کا کتنا حصہ دیکھنا درست ہے؟ جمہور علماء نے صرف چہرے اور ہتھیلیوں کا دیکھنا جائز قرار دیا ہے، جبکہ بعض (مثلاً ابن حزم ظاہری) نے پورا جسم دیکھنا جائز قرار دیا ہے۔

ان تفصیلات سے معلوم ہوا کہ نکاح سے قبل ٹسٹ کرانا درست نہیں ہے۔

۲-۳- چار ماہ (۱۲۰ دن) بعد نطفہ میں روح پڑ جاتی ہے، روح پڑنے سے پہلے صرف طبی اعذار کی بنیاد پر اسقاط کی گنجائش ہے، جنیٹک ٹسٹ اتنا کامیاب نہیں ہے کہ اس کی بنیاد پر اسقاط حمل یا ضبط ولادت کی اجازت دی جائے، کیونکہ آئے دن ڈاکٹری رپورٹ کے خلاف مشاہدہ ہوتا رہتا ہے اور طبی معائنہ اور آلات سے جانچ غلط ثابت ہوتی رہتی ہے، جب جنیٹک ٹسٹ اتنا کمزور ہے تو اگر ٹسٹ کی اجازت دے دی جائے اور اس کے بعد خلقی کمزوری ظاہر ہو تو اس کے تدارک کی کیا شکل ہوگی؟ جبکہ ولادت کے مرحلے تک پہنچتے پہنچتے یہ کمزوری دور ہو سکتی ہے، اور رپورٹ بدل سکتی ہے، جیسا کہ کئی حضرات نے یہ بتایا کہ ڈاکٹری جانچ میں رحم مادر کے اندر لڑکا نکلا حتی کہ پیدائش سے چند ماہ قبل تک یہی رپورٹ رہی لیکن پیدائش کے وقت لڑکی پیدا ہوئی۔

اسٹم خلیے:

جنینی اسٹیم سیل (Embryonic Stem Cells) کے بارے میں سائنس دانوں کا یہ خیال کہ وہ مکمل انسان بننے کی صلاحیت رکھتا ہے درست ہے، اسی لئے رحم مادر میں نطفہ پہنچ جانے کے بعد اسے خارج کرنا یا ضائع ہونے کے لئے دوا استعمال کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ظن غالب اس کے انسان بننے کا ہے، اور مادہ منویہ کے مآل پر نظر رکھتے ہوئے اسے ''نفس'' کی حیثیت دی جائے گی۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی شمس الائمہ سرخسیؒ کی توضیح نقل کرتے ہوئے اس بارے میں لکھتے ہیں:

عورت کے رحم میں جا کر نطفہ جب تک خراب نہ ہو، زندگی کی صلاحیت رکھتا ہے، اس لئے اس کو ضائع کرنے کی صورت میں اسے ایک زندہ شخص قرار دیا جائے گا اور اس کا ضمان واجب ہوگا، جیسے کہ کوئی شخص حالت احرام میں شکار کا انڈا توڑ دے تو اس پر وہی جزا (تاوان) واجب ہوتی ہے، جو ایک شکار کے مار ڈالنے کی ہوتی ہے (جدید فقہی مسائل ۵/ ۴۸)۔

لیکن نطفہ میں بچہ بننے کی صلاحیت اسی وقت پیدا ہوتی ہے جبکہ مرد و عورت کے نطفہ میں اتحاد ہو اور دونوں آپس میں ملیں۔

اگر چہ جینی اسٹیم سیل مکمل انسان بننے کی صلاحیت بالقوۃ رکھتا ہے لیکن چونکہ بالفعل وہ ایسا ہے نہیں، اس لئے نہ تو اس کو ذی روح قرار دیا جائے گا اور نہ ہی ایک زندہ کی طرح اس کے ساتھ احترام کا معاملہ کیا جائے گا۔

خلاصہ بحث:

بینہ کا شرعی مقصد ایسی ایک واضح دلیل کا ظہور ہے جس سے صاحب حق یا مجرم بے نقاب ہو جائے، لہذا ہر اس چیز کو دلیل بنانا درست ہوگا جو حق کو ظاہر اور واضح کر دے، اور قاضی اس بنیاد پر فیصلہ بھی کر سکتا ہے الا یہ کہ کسی قوی دلیل سے اس کا ٹکراؤ ہو، یہ مناسب نہ ہوگا کہ بینہ کے طرق چند متعین انواع و اقسام میں محدود کر لئے جائیں۔

علامہ ابن تیمیہؒ کا یہی مذہب ہے، علامہ موصوف نے فراست، قیافہ، ادلہ، قرائن اور شواہد پر اپنی کتاب ''الطرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیۃ'' میں تفصیلی گفتگو فرمائی

۱- ڈی این اے ٹسٹ اپنے اصول وضوابط اور شروط کے ساتھ ایک قابل قبول دلیل شرعی ہے۔

۲- جنایات و جرائم (زنا، قتل، چوری وغیرہ) اور ثبوت نسب اور دیگر امور و حالات میں یہ ٹسٹ کرایا جائے گا اور اس کا شرعاً اعتبار بھی ہوگا، جبکہ اس کے علاوہ کوئی چارہ نہ ہو اور بذات خود یہ کمزور نہ مانا جاتا ہو، ملزمین کا ٹسٹ قاضی کرا سکتا ہے، اور ضرورت پر اس ٹسٹ کے لئے مجبور بھی کر سکتا ہے، لیکن یاد رہے کہ اس سے حدود نافذ نہیں ہوں گے، البتہ دیگر سزائیں جاری اور تعزیرات نافذ ہوں گی۔

۳- نکاح سے قبل مرد اور عورت کا ایک دوسرے کا جنیٹک ٹسٹ کرانا درست نہیں ہے کیونکہ اس میں مقاصد سے زیادہ مفاسد ہیں۔

۴- سائنسی طور پر مادر رحم میں پرورش پانے والا بچہ ناقص العقل اور ناقص الاعضاء ثابت ہو جانے پر اسقاط حمل نہیں کرایا جا سکتا ہے، اگر چہ چار ماہ سے قبل والے نطفہ میں چونکہ روح نہیں پڑی ہوتی ہے، لہذا ضرورت شدیدہ کی بنیاد پر اسقاط حمل کی گنجائش ہے۔

۵- جنیٹک ٹسٹ چونکہ ابھی تک کم کامیاب ہے، لہذا اگلی نسل میں پیدائشی اور موروثی نقائص کے محض امکانات کی وجہ سے (جو کہ ایک موہوم شئ) ہے سلسلہ تولید روک دینے کی اجازت نہ ہوگی، اور نہ ہی اس کی گنجائش ہے، کیونکہ اجازت یا گنجائش دے دینے کی وجہ سے نسل انسانی کی بقا پر حرف پڑے گا، اور برتھ کنٹرول کے مؤیدین اور حامی حضرات اس سے ناجائز فائدہ اٹھائیں گے۔

۶- چار ماہ سے قبل یا اس کے بعد دیگر ٹسٹ کی طرح جنین کی خلقی کمزوریوں کو جاننے کے لئے جنیٹک ٹسٹ کی گنجائش تو ہے لیکن اس کو صد فیصد درست مان کر اسقاط کی یا رحم مادر میں استقرار پانے والے نطفہ کو ضائع کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

۷- جنیٹک ٹسٹ کی وجہ سے اگر کوئی شخص دماغی طور پر غیر متوازن ثابت ہو جائے تو محض اس رپورٹ سے نہ اسے مجنون قرار دیا جائے گا اور نہ ہی اسے بنیاد بنا کر فسخ نکاح کا فیصلہ کیا جا سکتا

ہے، بلکہ جنون کے اثرات جب اس کی حرکات وسکنات سے ظاہر ہو جائیں، اس وقت جنون مطبق اور جنون غیر مطبق کی تحقیق کے بعد دونوں کے فرق کوملحوظ رکھتے ہوئے فیصلہ کیا جائے گا۔

۸- جینی اسٹیم سیل میں اگرچہ مکمل انسان بننے کی صلاحیت ہے لیکن اسے ذی روح مان کر اس کے ساتھ ایک زندہ وجود کی طرح احترام کا معاملہ نہ ہوگا۔

۹- اسٹیم سیل سے اس کے اصول وضوابط کی رعایت رکھتے ہوئے عضو بنا کر اسے عضو کی پیوندکاری میں استعمال کرنا درست ہے۔

اور یہ مطلوبہ عضو حیوانی جسم میں بھی تیار کیا جا سکتا ہے جبکہ اس سے جانور یا نسل انسانی یا ماحول کو کوئی نقصان نہ پہنچ رہا ہو اور کسی بگاڑ وخرابی کا امکان نہ ہو، لیکن صرف حلال جانوروں میں ایسا کرنے کی اجازت ہوگی۔

۱۰- اسٹیم سیل نومولود کے آنول نال (نافہ) سے اخذ کیا جا سکتا ہے، کیونکہ اس سے بچہ کو مرض یا ضرر کا کوئی خطرہ نہیں ہے، ایک فیصد یا اس سے کم خطرہ کا امکان لاشی کے درجہ میں ہے۔

انسانی عضو کی تیاری کے لئے ٹسٹ ٹیوب بے بی تکنیک میں صرف میاں بیوی کا نطفہ ان کی اجازت سے استعمال ہوسکتا ہے، اجنبی کے نطفہ کا اختلاط جائز نہیں ہے۔

☆☆☆

ڈی این اے ٹسٹ، جنیٹک ٹسٹ اور اسٹیم سیل سے متعلق شرعی احکام

مولانا اسرار الحق سبیلی، حیدرآباد

ڈی این اے ٹسٹ:

۱- بچوں کی تعیین:

بسا اوقات دواخانوں میں نومولود بچے آپس میں مل جاتے ہیں، اور معلوم نہیں ہو پاتا کہ کون بچہ کس عورت کا ہے، ایسے موقع پر ماں اور بچے کی تعیین کے لئے DNA ٹسٹ کرایا جاسکتا ہے، ڈی این اے ٹسٹ کی رپورٹ کی بنا پر بچے کا نسب والدین سے شرعاً ثابت سمجھا جائے گا۔

شریعت میں قیافہ شناس کے قول کا اعتبار کیا گیا ہے، جیسا کہ حدیث میں ہے:

”دخل قائف والنبی ﷺ شاهد، وأسامة بن زید و زید بن حارثة مضطجعان، فقال: ا٘ن هذه الأقدام بعضها من بعض، فسرّ النبی ﷺ وأعجبه، وأخبر به عائشة، قال أبوداؤد: كان أسامة أسود و كان زید أبیض“ (سنن أبی داؤد)۔

(نبی ﷺ کی موجودگی میں ایک قیافہ شناس آیا، اسامہ بن زید اور زید بن حارثہؓ لیٹے ہوئے تھے، اس نے کہا: یہ قدم ایک دوسرے کے مشابہ ہیں، نبی ﷺ کو خوشی ہوئی اور آپ ﷺ نے اسے پسند فرمایا، اور سیدہ عائشہؓ کو اس کی اطلاع دی، ابوداؤد کہتے ہیں: حضرت اسامہ

کالے تھے اور حضرت زیدؓ گورے تھے)۔

قیافہ کی بنیاد شخصی ذہانت اور تخمین پر ہے، جبکہ DNA ٹسٹ فنی بنیادوں پر صحیح نتائج پیش کرتا ہے، یہی حکم اس حالت میں ہوگا جبکہ مجہول النسب بچہ کے بارے میں کئی دعویدار ہوں، تو DNA ٹسٹ رپورٹ نے جس کو باپ قرار دیا ہو، وہی بچہ کا باپ قرار دیا جائے گا۔

۲- قاتل کی شناخت:

قتل کی جائے واردات میں فارنسک نمونہ (Forensic Sample) کے طور پر بال، ناخن وغیرہ دستیاب ہو، اور اس کا DNA ٹسٹ کرانے کے بعد پتہ چلے کہ یہ فلاں ملزم کا ہے، تو اس ٹسٹ کی بنیاد پر ملزم کو قاتل قرار نہیں دیا جاسکتا ہے، کیونکہ قتل کے ثبوت کے لئے شرعاً مردوں کی گواہی یا مجرم کا اقرار ضروری ہے۔

DNA ٹسٹ رپورٹ کی بنیاد پر ملزم متہم ضرور ہے، لیکن اس کا قاتل ہونا یقینی نہیں ہے، اصل قاتل کوئی دوسرا بھی ہوسکتا ہے، شریعت میں شبہات کی بنا پر حدود و قصاص ساقط ہوجاتے ہیں، امام بیہقی نے سیدنا علیؓ کا قول نقل کیا ہے:

"ادرأوا الحدود بالشبهات" (تلخیص الحبیر ۴/ ۵۶)۔

(شبہات کی بنا پر حدود کو دفع کردو)۔

اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

"ادرأوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة" (رواہ الترمذی، مشکاۃ ۲/ ۳۱۱)۔

(جہاں تک ہوسکے مسلمانوں سے حدود کو دفع کرو، اگر کوئی گنجائش پاؤ تو اس کا راستہ چھوڑ دو، کیونکہ امام کا معاف کرنے میں غلطی کر جانا بہتر ہے کہ وہ سزا دینے میں غلطی کر جائے)۔

۳-الف: زانی کی شناخت:

DNA ٹسٹ کے ذریعہ گرچہ زانی کی شناخت ہوجاتی ہے، لیکن اس کی بنیاد پر زنا کی حد جاری نہیں کی جاسکتی ہے، کیونکہ قرآن وحدیث میں صریح حکم موجود ہے کہ زنا کا ثبوت چار مردوں کی گواہی سے یا ملزم کے اقرار سے ہوگا:

"والذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدًا و أولئك هم الفاسقون" (سورۂ نور: ۴)۔

(جولوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگائیں اوراس پر چار گواہ نہ پیش کرسکیں تو ایسے لوگوں کو اسی کوڑے مارواور (آئندہ) کبھی ان کی گواہی قبول نہ کرو، اور یہ لوگ خود فاسق ہیں)۔

ایک جگہ ارشاد ہے:

"لولا جاء وا علیه بأربعة شهداء، فإذ لم یأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون" (سورۂ نور: ۱۳)۔

(یہ تہمت لگانے والے اپنے بیان کے ثبوت میں چار گواہ کیوں نہ لائیں، تو جب یہ گواہ نہ لاسکیں، تو اللہ کے نزدیک یہی جھوٹے ہیں)۔

چنانچہ تین گواہ اپنی آنکھوں سے زنا کا مشاہدہ کرلیں، تب بھی زنا ثابت نہیں ہوسکتا ہے، تین گواہوں سے زیادہ اہمیت DNA ٹسٹ کو نہیں دی جاسکتی ہے۔

ب-اجتماعی آبروریزی کیس:

اجتماعی آبروریزی کے کیس میں DNA ٹسٹ ملے جلے سگنل دیتا ہے، جس سے کسی غیر متعلق شخص کی غلط نشان دہی ہوسکتی ہے، اس لئے یہ ٹسٹ بذات خود کمزور مانا جاتا ہے، لہذا شرعی عدالت میں اس کی بنیاد پر کوئی فیصلہ نہیں کیا جاسکتا ہے۔

۴- DNA ٹسٹ سے انکار:

کسی جرم میں چند افراد ملوث ہوں، الزام کی بنا پر بعض ملزمین کا DNA ٹسٹ کرایا گیا ہو، لیکن بعض ملزمین ٹسٹ کرانے کو تیار نہیں ہوں، تو قاضی انہیں ٹسٹ کرانے پر مجبور کرسکتا ہے، کیونکہ مقدمہ کی تحقیق کے باب میں قاضی کو وسیع اختیارات حاصل ہیں، ڈاکٹر محمد عبدالرحمٰن البکر نے اپنی کتاب میں مقدمہ سے متعلق چند اختیارات ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے:

"وهكذا نجد أن الفقه الإسلامي أعطى سلطات كثيرة واسعة للقاضي في تيسيره للخصومة" (السلطۃ القضائیۃ وشخصیۃ القاضی فی النظام الاسلامی: ۲۳۳)۔

(اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ فقہ اسلامی نے مقدمہ کے فیصلہ کو آسان بنانے کی بابت قاضی کو بہت وسیع اخیارات دیئے ہیں)۔

جنیٹک ٹسٹ:

۱- نکاح سے پہلے جنیٹک ٹسٹ کرانا:

نکاح سے پہلے مرد وعورت کا ایک دوسرے کا جنیٹک ٹسٹ کرانا درست ہے، تاکہ یہ معلوم ہوجائے کہ دوسرا فریق قوت تولید سے محروم یا کسی موروثی بیماری میں مبتلا تو نہیں ہے، اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے:

"تزوجوا الودود الولود، فإني مكاثر بكم الأمم" (رواہ ابوداؤد، مشکاۃ ۲/ ۲۶۷)۔

(زیادہ محبت کرنے والی اور بچہ دینے والی سے نکاح کرو، کیونکہ میں (قیامت کے دن) تمہاری کثرت پر فخر کروں گا)۔

اس حدیث پر عمل کی خاطر جنیٹک ٹسٹ کرانا جائز قرار دیا جاسکتا ہے، تاکہ قوت تولید کا صحیح اندازہ لگ سکے۔ نیز نفس (جان) اور نسل کی محافظت شریعت کے مقاصد میں داخل ہے، ڈاکٹر یوسف حامد العالم نے اپنی کتاب "المقاصد العامۃ" میں لکھا ہے:

"وصفة الولادة هى المقصود الأصلى من الزواج" (المقاصد العامہ للشریعۃ الاسلامیۃ / ۴۰۲)۔

(تولید کی صفت ہی نکاح کا اصل مقصد ہے)۔

۲- اسقاط حمل:

جنیٹک ٹسٹ سے اگر ثابت ہو جائے کہ جنین ناقص العقل یا ناقص الاعضاء پیدا ہوگا تو اس کا اسقاط جائز ہونا چاہئے، کیونکہ جنیٹک ٹسٹ سے یہ بات استقرار حمل کے بعد سے دس ہفتے (سوا دو مہینے) تک میں معلوم ہو جاتی ہے، جب کہ الٹرا ساؤنڈ سے یہ بات پانچ مہینے کے بعد معلوم ہو سکتی ہے، فقہاء نے عذر کی بنا پر اسقاط حمل کی اجازت اس وقت تک دی ہے جب تک کہ جنین کی خلقت ظاہر نہ ہوئی ہو، اور اس کا اندازہ انہوں نے چار ماہ کی مدت سے کیا ہے، علامہ اوزجندی لکھتے ہیں:

"دودھ پلانے والی عورت کو جب حمل قرار پا جائے اور اس کا دودھ خشک ہو جائے، بچہ کا باپ دائی رکھنے کی طاقت نہ رکھتا ہو اور بچہ کی ہلاکت کا اندیشہ ہو، تو فقہاء کہتے ہیں: ایسی صورت میں اسقاط حمل جائز ہے جب کہ حمل نطفہ، جما ہوا خون اور لوتھڑے کی شکل میں ہو، اور کوئی عضو نہ بنا ہو، اس کی مدت چار مہینے مقرر کی گئی ہے، عورت کے لئے اس مدت میں اسقاط حمل جائز ہوگا، اس لئے کہ اس مدت میں حمل انسان کے حکم میں نہیں ہے" (فتاوی قاضی خاں ۳/ ۴۱۰ کتاب الحظر والاباحۃ)۔

البتہ چار ماہ کے بعد جبکہ جنین کی خلقت ظاہر ہوگئی ہو، اسقاط کرانا قتل کے درجہ میں ہوگا، اور قتل کا کفارہ واجب ہوگا۔

"ولا يخفى أنها تأثم اثم القتل لو استبان خلقه" (رد المحتار ۵/ ۵۹)۔

بعینہ اسی مسئلہ میں رابطۃ العالم الاسلامی کی اسلامک فقہ اکیڈمی نے اپنے بارہویں فقہی

سمینار منعقدہ مکہ مکرمہ فروری ۱۹۹۰ء میں فتوی جاری کیا تھا کہ ایک سوبیس دن (چار ماہ) گزرنے سے پہلے اسقاط حمل جائز ہے (دیکھئے: فتوی المجمع الفقهي لرابطة العالم الاسلامي للدکتور محمد علی الباسط، دار القلم جدہ)۔

۳-سلسلہ تولید ختم کرنا:

جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ یہ بات معلوم کی جاسکتی ہے کہ اس کی اگلی نسل میں پیدائشی نقائص کے کیا امکانات ہیں، اس مقصد کے لئے ڈاکٹر کے کہنے پر ٹسٹ کرانے کی گنجائش ہوگی، تاکہ اس کا علاج کیا جاسکے، لیکن ہمیشہ کے لئے سلسلہ تولید کو روکنے کی گنجائش نہیں ہوگی، اور یہ خصی کے حکم میں ہوگا، جو جائز نہیں ہے، چنانچہ بخاری ومسلم کی حدیث ہے:

"عن سعد بن أبی وقاص قال: رد رسول الله ﷺ علی عثمان بن مظعون التبتل، ولو أذن له لاختصینا" (متفق علیہ، مشکاۃ ۲/ ۲۱۷)۔

(سعد بن ابی وقاصؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عثمان بن مظعونؓ کی تجرد کی درخواست رد کردی، اگر ان کو اجازت دی ہوتی تو ہم خصی کرالیتے)۔

خصی میں قوت تولید اور قوت جماع دونوں ختم ہوجاتی ہے اور نس بندی وغیرہ میں صرف قوت تولید ختم ہوتی ہے، شریعت میں کسی بھی منفعت کو ختم کردینا حرام اور موجب دیت ہے، چاہے اس کا تعلق جماع سے ہو یا تولید وغیرہ سے (دیکھئے: بدائع الصنائع ۱/ ۷۹۳)۔

۴-چار ماہ بعد جنیٹک ٹسٹ:

جنین کی خلقی کمزوریوں کو جاننے کے لئے ڈاکٹر کے مشورہ کے مطابق چار ماہ بعد بھی جنیٹک ٹسٹ کرانے کی گنجائش ہوگی، تاکہ بیماری سے متعلق وہم دور ہوجائے، اور بیماری کی تحقیق ہوجانے پر مناسب علاج کیا جاسکے، لیکن چار ماہ بعد اسقاط حمل جائز نہیں ہوگا۔

۵- فسخ نکاح کا فیصلہ:

شریعت میں شوہر کے پاگل ہوجانے کی وجہ سے عورت کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہے، علامہ علاؤالدین ابوالحسن علی لکھتے ہیں:

"اذا كان الزوج صغيراً أو به جنون أو جذام أو برص، فالمسألة التى فى الرضاع تقضى أن لها الفسخ فى الحال" (الاختیارات العلمیہ: ۴؍۳۰ مع مجموعۃ فتاوی ابن تیمیہ، طبع دارالکتب العلمیہ بیروت)۔

(جب شوہر بچہ ہو یا اس کو جنون، جذام یا برص کا مرض ہو، تو عورت کو فسخ نکاح کا اختیار ہونا چاہئے)۔

جنیٹک ٹسٹ یا دوسرے جس ٹسٹ رپورٹ سے بھی اعتماد کے ساتھ دماغی توازن خراب ہونا ثابت ہوجائے تو قاضی اس ٹسٹ رپورٹ کی صداقت کی جانچ کرانے کے بعد اس رپورٹ کی بنیاد پر نکاح فسخ کرسکتا ہے۔

اسٹیم خلیے:

۱- جنینی اسٹیم سیل کی حیثیت:

جنینی اسٹیم سیل Embryonic Stem Cells دراصل علقہ ہے، استقرار حمل کے چار پانچ دن بعد نطفہ مرکب نشوونما کے ابتدائی مراحل میں "علقہ" کی ایسی صورت اختیار کرتا ہے جسے بلاسٹوسیسٹ (Blastocyst) کہتے ہیں، اسی بلاسٹوسیسٹ کے خلیات اسٹیم سیلس (Stem Cells) کہلاتے ہیں، جو مکمل انسان بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، اور اپنے محدود دائرہ میں آکسیجن بھی حاصل کرتا ہے، لیکن اسے ذی روح نہیں مانا جائے گا، اور وہ ایک زندہ وجود کی طرح قابل احترام نہیں ہوگا، کیونکہ اس مرحلہ میں اسٹیم سیل کی زندگی حیات نباتی کی طرح ہے، خون کے ناپاک ہونے کی اور منی کے حقیر ہونے کی صراحت قرآن پاک میں موجود ہے۔

"ألم نخلقكم من ماء مهين، فجعلناه في قرار مكين ٢١ لى قدر معلوم"

(المرسلات ۲۰-۲۲)۔

(کیا ہم نے ایک حقیر پانی سے تمہیں پیدا نہیں کیا، اور ایک مقررہ مدت تک اسے محفوظ جگہ ٹھہرائے رکھا؟)۔

۲-اسٹیم سیل حاصل کرنے کی اجازت:

اسٹیم سیل مختلف ذرائع سے حاصل ہوتا ہے:

۱-ایک یا دو ہفتہ پرانے جنین (embryo) سے۔

۲-اسقاط شدہ جنین سے۔

۳-پیدائشی بچہ کی ناف کے خون سے۔

۴-ٹسٹ ٹیوب بے بی کے باقی ماندہ علقات سے۔

۵-ہڈیوں کے گودے (Bone Merrow) سے۔

۶-بالوں کی جڑوں (Hair Follicle) سے۔

۷-چمڑے کے نیچے کے چربی دار خلیوں (Fat Cells) وغیرہ سے۔

ان میں جنینی اسٹیم سیلس (Embryonic Stem Cells) کی کسی طور اجازت نہیں دی جا سکتی ہے، کیونکہ جنین سے اسٹیم سیل حاصل کرنے کے بعد جنین ضائع ہو جاتا ہے، انسانی جنین سے اسٹیم سیل حاصل کرنا مستقبل میں بننے والی جان کو قتل کرنے کے مماثل ہے، جس کی شرعی اور اخلاقی اعتبار سے اجازت نہیں ہو سکتی ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"ولا تقتلوا أولادكم" (سورۂ أنعام: ۱۵۱)۔

(اپنی اولاد کو قتل نہ کرو)۔

اس کی حیثیت ناجائز اسقاط حمل کی ہوگی۔

"إسقاط الحمل حرام بإجماع المسلمين، وهو من الوأد الذى قال تعالى فيه: "وإذا الموءودة سئلت، بأي ذنب قتلت" (فتاوی ابن تیمیہ ۴/ ۲۱۷)۔

اسقاط حمل بالاتفاق حرام ہے، وہ اس نفس کشی میں داخل ہے جس کے بارے میں اللہ تعالی نے فرمایا ہے کہ قیامت کے دن زندہ دفن کردی جانے والی بچی کے بارے میں پوچھا جائے گا کہ آخر کس جرم میں اسے قتل کیا گیا؟۔

اس کے علاوہ دوسری چیزوں سے اسٹیم سیل حاصل کرنے کی خاص اجازت دی جاسکتی ہے، تاکہ علاج کے مقصد سے اعضاء کی سرجری و پیوندکاری میں اسے استعمال کیا جاسکے، جب کہ بچہ اور بالغ افراد کو کوئی نقصان نہ پہنچتا ہو۔

لیکن اس کی عام اجازت دینا بڑے خطرے کا باعث بن سکتا ہے، اسٹیم سیل سے اعضاء تیار کرنے کی فرمنگ Farming شروع ہوجائے گی، ان کی فیکٹریز ہوجائیں گی اور اعضاء کی تجارت شروع ہوجائے گی، بہت سے ضمیر فروش لوگ جان بوجھ کر حمل ساقط کرواکر اسٹیم سیل تیار کرنے والوں سے فروخت کردیں گے، اس طرح اسقاط حمل کی شرح بھی کافی بڑھ جائے گی۔

۳- حیوان کے جسم میں عضو تیار کرنا:

اسٹیم سیل کو لیبارٹری میں مناسب غذائی مادے اور مناسب کیمیاوی ماحول کے ذریعہ اعضاء تیار کرنے کی کوشش کی جارہی ہے، اسی طرح انسان کا اسٹیم سیل کسی حیوان میں ڈال کر مطلوبہ عضو تیار کرنے کی بھی گنجائش ہونی چاہئے، اس سے اعضاء کی پیوندکاری میں مصنوعی یا اجنبی عضو کی وجہ سے رد Rejection کا مسئلہ سرے سے ختم ہوجائے گا کیونکہ یہ عضو اسی کے جسم سے خلیہ لے کر بنایا گیا ہے، یہ بہتر، آسان اور سستا طریقہ علاج ہے۔

شریعت میں علاج کے لئے حلال وحرام کے باب میں توسع ہے، اس لئے اس سلسلہ

میں حرام وحلال جانور کے درمیان فرق کرنا مناسب نہیں ہوگا، رسول اللہ ﷺ نے حضرت عرفجہ بن سعدؓ کو سونے کی ناک لگانے کی اجازت دی ہے (ابوداؤد) جبکہ مرد کے لئے سونے کا استعمال عام حالت میں حرام ہے۔

۴- بچے کی نال سے اسٹیم سیل حاصل کرنا:

بچہ کی پیدائش کے بعد ناف سے لگی ایک تھیلی ہوتی ہے، جس میں خون (Cord Blood) جما ہوتا ہے، بہت سے لوگ ناف کاٹنے کے بعد وہ تھیلی خون سمیت دفن کردیتے ہیں، جو ضائع ہوجاتا ہے، بہت سے لوگ تھیلی میں موجود خون کو بچوں کے پیٹ میں پہنچانے کے بعد نال کاٹتے ہیں، اس سے بچوں کو زیادہ توانائی حاصل ہوتی ہے خصوصاً کمزور اور بے حس نومولود کو اگر تھیلی کا خون پہنچایا جائے تو فوراً اس میں طاقت اور حرکت پیدا ہوجاتی ہے۔

اس لحاظ سے اسٹیم سیل حاصل کرنے کے لئے کمزور بچوں کی نال سے خون حاصل کرنا مناسب نہیں ہے، البتہ صحت مند نومولود کی ناف کے خون سے سیلس لے کر ان کو (سو سال تک کے لئے) بینک میں محفوظ کیا جاسکتا ہے، جو مستقبل میں اس بچہ کے کسی عضو کی پیوندکاری (Transplantation) کے لئے استعمال ہوسکتے ہیں۔

۵- ٹسٹ ٹیوب سے اسٹیم سیل حاصل کرنا:

ٹسٹ ٹیوب بے بی تکنیک کے ذریعہ جو استقرار حمل کرائے جاتے ہیں، اس میں علقہ بلاسٹوسیسٹ کی حالت تک لیباریٹری میں نشوونما کے مراحل تک گزار کر پھر رحم مادر میں رکھا جاتا ہے، مگر حفظ ماتقدم کے طور پر متعدد علقات (Blastocysts) لیباریٹری میں محفوظ کر لئے جاتے ہیں، جب استقرار حمل ثابت (Confirm) ہوجاتا ہے تو یہ علقات عام طور پر ضائع کردیئے جاتے ہیں، ایسے علقات کو اسٹیم سیل ریسرچ کے لئے والدین کی اجازت لے کر

استعمال کرنا جائز ہونا چاہئے۔

واضح رہے کہ ٹسٹ ٹیوب بے بی ٹیکنک میں اجنبی مرد وعورت کے مادہ حیات کا اختلاط اسلام میں جائز نہیں ہے، تو ایسے علقات سے اسٹیم سیل حاصل کرنا بھی جائز نہیں ہوگا۔

☆☆☆

ڈی این اے ٹسٹ سے متعلق مسائل

مولانا محمد شوکت ثنا قاسمی ☆

حضرت آدم علیہ السلام جب دنیا میں تشریف لائے تو اپنے زمانے کے حالات وضروریات کے اعتبار سے علم وتحقیق اور جستجو کے بند دروازے کھولنے لگے اور ہر روز ایک نیا انکشاف اور نئی چیز دریافت فرماتے تھے، اور اس دنیا میں پوشیدہ راز کو ظاہر کرنے کی کوشش کرتے تھے، اور دنیا جوں جوں جوان ہوتی گئی اور اس کی عقل میں پختگی اور کمال آتا گیا، کائنات کے راز سربستہ اس پر کھلتے گئے اور انسان ہر پہلو سے اس کائنات میں غور وفکر کرنے لگا۔

اللہ تعالی نے یہ واضح کردیا کہ دنیا کی مختلف نشانیوں کو اور انسان کے جسمانی راز سربستہ کو رفتہ رفتہ واضح کرے گا، چنانچہ ارشاد ہے:

"سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد" (سورۂ حم السجدۃ: ۵۳)۔

(ہم ان کو اپنی نشانیاں دکھائیں گے آفاق میں بھی اور خود ان کے اندر بھی، یہاں تک کہ ان پر ظاہر ہو جائے گا کہ یہ قرآن حق ہے، اور کیا یہ بات کافی نہیں کہ تیرا رب ہر چیز کا گواہ ہے)۔

آج کے اس ترقی یافتہ دور میں علم وتحقیق کا دائرہ خواہ کتنا ہی وسیع ہو یا کسی بھی شعبہ میں

☆ جامعہ عائشہ نسواں، حیدرآباد۔

ہو یہ سب "سنریھم آیاتنا فی الآفاق وفی أنفسھم" کے تحت اللہ تعالی کی نشانی سے خارج نہیں ہوسکتی ہے، انسان کی ظاہری خد و خال اور شکل وصورت اور اس کے مختلف پہلو سے جو جنیٹک سائنس بحث کرتی ہے، یا ثبوت نسب یا تحقیق جرائم کے لئے جو ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ مدد لی جاتی ہے، یہ سب بھی اللہ تعالی کی نشانی اور قدرت کاملہ ہے، بہر حال ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ ثبوت نسب پر بحث کرنے سے پہلے طریق نسب پر ایک سرسری نظر ڈالنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

اثبات نسب کا طریقہ:

اثبات نسب کے تین ذرائع ہیں: ۱-نکاح صحیح، نکاح فاسد، ۲-اقرار بالنسب، ۳-بینہ۔

پہلا طریقہ:

اثبات نسب کے لئے سب سے اہم سبب نکاح ہے، خواہ نکاح فاسد ہی کیوں نہ ہو، اگر زوجین کے درمیان نکاح ثابت ہو تو اس عورت سے تولد ہونے والا بچہ اس مرد کا ہوگا۔

دوسرا طریقہ:

ثبوت نسب کا دوسرا طریقہ اقرار بالنسب ہے، مثلاً کوئی شخص کسی کے بارے میں یہ اقرار کرے کہ یہ میرا بیٹا ہے، تو اس کی وجہ سے بھی ثبوت نسب ہوتا ہے مگر چند شرائط کے ساتھ:

شرط اول: جس کے بارے میں بیٹا ہونے کا اقرار کر رہا ہے وہ مجہول النسب ہو، اس کا نسب دوسرے باپ سے مشہور و معروف نہ ہو، ورنہ یہ اقرار لغو اور باطل ہوگا۔

شرط ثانی: ظاہر حال سے اس کے اقرار کی تصدیق ہوتی ہو، یعنی مقرلہ اور مقر میں عمر کا ایسا تفاوت ہو جو ایک باپ اور بیٹے کی عمر کے درمیان ہوسکتا ہو، اگر ایک بیس سال کا لڑکا چالیس

سال کے آدمی کے بارے میں یہ اقرار کرے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو یہ اقرار لغو و بیکار ہوگا۔

شرط ثالث: مقر لہ مقر کے اقرار کی تصدیق کرے، اگر وہ عاقل بالغ ہو۔

شرط رابع: اقرار اپنی ذات کے بارے میں ہو نہ کہ دوسرے کے بارے میں، مثلاً کوئی شخص کسی کے بارے میں یہ اقرار کرے کہ یہ زید کا لڑکا ہے تو اس اقرار سے زید سے نسب ثابت نہیں ہوگا۔

تیسرا طریقہ:

ثبوت نسب کے لئے تیسرا طریقہ بینہ ہے، یہ ایسی دلیل ہے جس کا اثر مدعی اور مدعا علیہ ہی تک منحصر نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس کی بنیاد پر غیر سے بھی نسب ثابت ہوجاتا ہے، جس بینہ کی بنیاد پر ثبوت نسب ہوتا ہے، وہ دو مرد یا ایک مرد مسلم اور دو عورتیں ہیں، یعنی ثبوت نسب کے لئے دو مرد مسلم یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت ضروری ہے، یہ مسلک امام ابوحنیفہؒ کا ہے، امام مالکؒ کے نزدیک صرف دو مرد مسلم کی گواہی کافی ہوگی، اور امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک تمام ورثہ کی گواہی سے نسب ثابت ہوجائے گا (ان تمام تفصیلات کے لئے ملاحظہ ہو: المبسوط ۱۶/ ۱۱۲، البدائع ۶/ ۲۲۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۹۸، مغنی المحتاج ۴/ ۴۳۸، المغنی ۹/ ۱۶۱)۔

قیافہ:

ثبوت نسب کے بارے میں قیافہ شناس کے قول کا اعتبار ہوگا یا نہیں؟ اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور علماء کے نزدیک قیافہ سے اثبات نسب ہوجائے گا (بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۸، مواہب الجلیل ۵/ ۴۳۸، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۸۲، مغنی المحتاج ۴/ ۴۰۵)۔

البتہ حنفیہ کے نزدیک ثبوت نسب کے بارے میں قیافہ کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا (المبسوط ۱۷/ ۱۰)۔

قرعہ:

جب بینہ میں تعارض ہو جائے تو امام شافعیؒ کے ایک قول، امام احمدؒ کی ایک روایت، بعض مالکیہ اور ظاہریہ، امامیہ، زیدیہ اور اسحاق بن راہویہؒ کے نزدیک قرعہ کے ذریعہ ثبوت نسب کا فیصلہ کیا جائے گا(الأم ۶/ ۲۳۶، المہذب ۱/ ۴۴۲، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۳۴۷، المحلی ۱۱/ ۱۴۷، النیل ۶/ ۲۸)۔

ڈی این اے ٹسٹ سے ثبوت نسب:

گذشتہ سطور سے یہ بات واضح ہوچکی کہ نسب فراش، شہادت، اور اقرار سے باتفاق فقہاء ثابت ہوتا ہے اور قیافہ اور قرعہ سے بعض علماء کے نزدیک، لہذا مندرجہ ذیل صورتوں میں ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ اثبات نسب یا نسب کی نفی درست نہیں ہوگی، بالفاظ دیگر ڈی این اے ٹسٹ سے استفادہ کرنا درست نہیں ہوگا۔

جب مرد اور عورت کے درمیان فراش ثابت ہو تو اس صورت میں جو بھی بچہ اس عورت سے تولد ہوگا اس کے شوہر کا ہوگا، ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ نسب کا اثبات یا نفی درست نہیں ہے، کیونکہ اس کی وجہ سے تشکیک وشبہات کا دروازہ کھل جائے گا، جس کو بند کرنا مشکل ہی نہیں ناممکن ہوگا، شریعت اسلامیہ نے فراش کی صحت کے بعد نسب کے انکار کی صراحتاً ممانعت کردی ہے، البتہ لعان ایک ایسی شکل ہے جس میں صحت فراش کے بعد ثبوت نسب کا انکار کیا جاسکتا ہے، اس کے علاوہ کوئی اور صورت نہیں ہے۔

مذکورہ بالا دونوں صورتوں کے علاوہ مندرجہ ذیل صورتوں میں ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ استفادہ کی گنجائش ہے۔

۱- مجہول النسب اور لقیط بچہ کے بارے میں کئی دعویدار ہوں اور کسی کے پاس شہادت شرعی موجود نہ ہو تو اس صورت میں ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ استفادہ کرکے کسی ایک سے نسب

ثابت کرنے کی گنجائش ہوگی۔

۲-میٹرنٹی اسپتال میں بہت سارے نومولود بچے خلط ملط ہوجائیں اور معاملہ مشتبہ ہوجائے تو اس صورت میں ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ ہرایک کے والد حقیقی کو متعین کرنے کی گنجائش ہوگی۔

۳-نکاح کے بعد اقل مدت حمل (چھ ماہ) میں شک ہوجائے تو اس صورت میں مدت کی تعیین وغیرہ کے لئے ڈی این اے ٹسٹ سے استفادہ درست ہوگا۔

۴-کسی شخص نے مطلقہ یا متوفی عنہا زوجہا سے عدت گذرنے سے پہلے نکاح کرلیا، پھر اس کے بعد اس عورت سے بچہ تولد ہوا اب یہ بچہ شوہر اول کا ہوگا یا شوہر ثانی کا؟ اس کی تعیین کے لئے ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ مدد لی جاسکتی ہے۔

۵-غیر معمولی شک کی بنیاد پر شوہر اپنی بیوی سے لعان کا عزم کرچکا ہو، اس کو لعان سے روکنے کے لئے ڈی این اے ٹسٹ کی مدد لی جاسکتی ہے، اب اگر ڈی این اے ٹسٹ سے اس بچہ کا نسب اس کے والد حقیقی سے ثابت ہورہا ہو تو شوہر کے لئے اسی پر اکتفا کرنا ضروری ہوگا، اور اگر ڈی این اے ٹسٹ کی رپورٹ اس کے خلاف ہو تو پھر شوہر پر لعان واجب ہوگا۔

۶-بینہ میں ایسا تعارض ہوجائے جس میں تطبیق ممکن نہ ہو تو اس صورت میں بھی ڈی این اے ٹسٹ سے استفادہ کیا جاسکتا ہے۔

دلائل:

مذکورہ بالا صورتوں کی تفصیلات ودلائل فقہاء متقدمین کے یہاں ملنا مشکل ہے، لیکن ان کی عبارتوں پر قیاس اور اس سے استیناس کی گنجائش ہے، حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے نزدیک قیافہ اور قرعہ اثبات نسب کے لئے مستقل دلیل ہے، اور بظاہر صحیح حدیث سے قیافہ کے ذریعہ اثبات نسب کی تائید ہوتی ہے۔ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے:

"ان رسول الله ﷺ دخل علي مسروراً تبرق أسارير وجهه فقال: ألم ترى أن مجزراً نظر آنفا إلى زيد بن حارثة و أسامة بن زيد فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض" (بخاری مع فتح الباری ۱۲/ ۵۷)۔

(رسول اللہ ﷺ میرے پاس خوش خوش آئے، خوشی کے آثار آپ کے چہرے پر نمایاں تھے، تو فرمایا: کیا تم نہیں جانتی کہ مجزر نے ابھی زید بن حارثہ اور اسامہ بن زید کی طرف دیکھا اور اس نے کہا: یہ قدم بعض بعض سے ملتے ہیں)۔

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ قیافہ شناس کے قول کا اعتبار ہے، اور اس پر عمل کرنے کی اجازت ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے مجزر کے قول سے خوش ہوئے تھے۔

اور حضرت عمرؓ کے بارے میں منقول ہے کہ جب کوئی مسلمان زمانہ جاہلیت کی اولاد کے الحاق کے بارے میں دعوی کرتا تو قیافہ شناس کو طلب کرتے اور اس کے قول پر فیصلہ نافذ فرماتے تھے، اور فیصلہ صحابہ کی موجودگی میں ہوتا تھا (نیل الأوطار ۷/ ۱۸، الموسوعۃ الفقہیہ ۳۴/ ۹۵)۔

اگر قیافہ شناس کے قول کو حجت تسلیم کرلیا جائے، جیسا کہ جمہور فقہاء نے کی ہے تو ڈی این اے ٹسٹ کی حیثیت قیافہ سے کم نہیں، بلکہ بعض اعتبار سے بڑھ سکتی ہے۔

علاوہ ازیں "بینہ" اور "دلیل" سے شریعت کا مقصد ایسی دلیل کا ظاہر ہونا ہے جو صاحب حق کی حقانیت پر دلالت کرتی ہو، اور اس کے دعوی کو مضبوط کردیتی ہو، اب اس کی نوعیت مختلف ہوسکتی ہے، اس کا دائرہ تنگ اور محدود نہیں ہے، لہذا ہر چیز جو صاحب حق کے حق کو ظاہر اور واضح کردے، وہ ایسی دلیل بننے کی صلاحیت رکھ سکتی ہے جس کی بنیاد پر قاضی فیصلہ کرے اور اپنے فیصلہ کی بنیاد رکھے، البتہ اگر اس کے خلاف کوئی قوی معارض ہو تو پھر اس پر فیصلہ کرنا محل غور ہوگا، علامہ ابن قیمؒ اور بعض فقہاء ابن فرحونؒ وغیرہ کا یہی خیال ہے، چنانچہ علامہ ابن قیمؒ لکھتے ہیں:

"اور شریعت میں بینہ سے مقصود یہ ہے کہ جو حق کو ظاہر و واضح کردے، اور یہ کبھی چار گواہوں سے ہوتا ہے اور کبھی تین گواہوں سے، جیسا کہ مفلس کے بارے میں نص سے ثابت

ہے، اور کبھی دو گواہوں سے اور کبھی ایک مرد اور ایک عورت کی گواہی سے بھی، اور کبھی پچاس قسم یا چار قسم کے ذریعہ۔ نبی کریم ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ بینہ مدعی پر ہے، یعنی اس پر ضروری ہے کہ وہ اپنے دعوی کی صحت کو کسی طرح بھی ظاہر کردے اور جب اس کے دعوی کی صحت وصداقت ظاہر ہوجائے تو اس پر فیصلہ کردیا جائے'' (الطرق الحکمیہ رص ۳۴)۔

علامہ ابن قیمؒ کی یہ بات تسلیم کرلی جائے تو پھر ڈی این اے ٹسٹ سے ثبوت نسب وغیرہ مختلف طریقہ دلیل میں سے ایک دلیل ہوگی، جو مختلف ثبوت نسب وغیرہ کے معتبر دلائل کی طرح یہ بھی قابل اعتبار اور معتمد ہوگی، اور اس کو بنیاد بنا کر فیصلہ کرنا اور اس پر فیصلے کی بنیاد رکھنا درست ہوگا۔

علامہ ابن قیمؒ نے اپنے اس نظریہ پر کہ فراست، قیافہ، قرائن وشواہد حجت ہیں، مختلف دلیل وبراہین اور آثار وشواہد پیش کئے ہیں، اگر قرآن کریم کے اندر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ قرائن وشواہد پر فیصلہ درست ہے۔ مثلاً حضرت یوسف علیہ السلام اور زلیخا کے واقعہ میں صداقت کا جو معیار اللہ تعالی نے متعین کیا، وہ قمیص کے آگے اور پیچھے سے پھٹنے کا ہے، حضرت سلیمان علیہ السلام کے زمانے میں دو عورتوں نے ایک بچہ کا مقدمہ دائر کیا، دونوں کا دعوی تھا کہ یہ بچہ میرا ہے، حضرت داؤد علیہ السلام نے کسی بنیاد پر بچہ کا فیصلہ بڑی عورت کے حق میں کردیا تو سلیمان علیہ السلام نے کہا: میرے پاس چھری لاؤ مین اس بچہ کو بیچ سے چیر کر آدھا اس کو اور آدھا اس کو دے دیتا ہوں، تو بڑی عورت نے رضامندی کا اظہار کردیا، جبکہ چھوٹی عورت گھبرا گئی اور اس کی ممتا بھڑک اٹھی، اس نے کہا: حضور یہ بچہ اسی کو دے دیا جائے اس کو چیرا نہ جائے، تو حضرت سلیمان علیہ السلام نے یہ بچہ چھوٹی عورت کو عنایت فرمایا، انہوں نے بڑی کی رضامندی سے یہ اخذ کیا کہ یہ بچہ اس کا نہیں کیونکہ کوئی ماں اپنے بچے کو اپنے سامنے قتل ہوتے دیکھے ایسا ہو نہیں سکتا، یہاں حضرت سلیمان علیہ السلام نے محض قرائن کی بنیاد پر بچہ کا فیصلہ کیا، حضرت عمرؓ اور دیگر صحابہ نے

ایسی عورت جس کو نہ کوئی شوہر اور نہ آقا ہو، اس کو حمل ظاہر ہو جائے تو حد زنا کا فیصلہ صادر فرمایا، اور یہی مذہب امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا بھی ہے، صحابہ کرامؓ نے جو اس عورت پر حد زنا جاری فرمائی ہے، یہ محض قرینہ ظاہرہ اور قویہ کی بنیاد پر تھا، کیونکہ جب کسی عورت کا شوہر یا آقا نہ ہو تو ظاہر بات ہے کہ اس کا حمل زنا کا ہی ہوگا، اسی طرح وہ شخص جس کے منہ سے شراب کی بو آرہی ہے یا اس نے شراب کی قے کی ہو، حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ نے حد شرب کا فیصلہ فرمایا، اور یہ فیصلہ قرینہ ظاہرہ کی وجہ سے تھا، اسی طرح جب مال مسروق ملزم کے پاس سے پایا جائے تو بالاتفاق اس پر حد سرقہ جاری ہوگا، کیونکہ یہ قرینہ (یعنی مال کا پایا جانا) بینہ اور اقرار سے بھی زیادہ قوی ہے، اس لئے کہ گواہوں کی بات صدق و کذب کا احتمال رکھتی ہے، اور یہی حال اقرار کا بھی ہے، لیکن ملزم کے پاس مال مسروق کا پایا جانا یہ تو نص صریح ہے۔

اس میں کسی طرح کا کوئی شبہ نہیں، اس طرح کی بہت ساری مثالیں اور دلائل علامہ ابن قیمؒ نے اپنی کتاب ''الطرق الحکمیۃ'' میں ذکر کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ بینہ سے مراد ہر وہ چیز ہے جو حق کو ثابت اور ظاہر کردے خواہ وہ دو گواہ کی شکل میں ہو یا چار یا صرف ایک کی شکل میں ہو، بینہ سے قرآن و حدیث میں کہیں بھی دو گواہ مراد نہیں ہے، بلکہ جہاں کہیں بھی بینہ کی بات آئی ہے اس سے مراد حجت، دلیل اور برہان ہے، خواہ ایک ہو یا کئی ایک ہو، اسی قبیل سے ہے ''البينة على المدعي''۔

جب شریعت میں ان قرائن مذکورہ کا اعتبار ہے تو ڈی این اے ٹسٹ تو کہیں اس سے زیادہ قوی قرینہ ہے، بلکہ شہادت و اقرار سے بھی زیادہ قوی قرینہ قرار دینا ممکن ہے، کیونکہ شہادت و اقرار صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہے، لہذا اس کے ذریعہ اثبات نسب یا اثبات جرم کے سلسلہ میں استفادہ درست ہوگا، اور مجرمین کو اس ٹسٹ کی بنیاد پر اثبات جرم کے بعد جرم کے مناسب سزا دی جاسکتی ہے، البتہ اس کی وجہ سے حدود و قصاص کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔

سوال نامہ پر ایک نظر:

۱- سوال نمبر کا جواب گذر چکا ہے۔

۲- اگر جائے قتل سے ملی ہوئی چیز سے قاتل کی شناخت یقینی یا ظن غالب ہو تو اس کے ذریعہ کسی کو قاتل قرار دینا درست ہوگا، البتہ حدود وقصاص جاری کرنا درست نہیں ہوگا، تفصیل گذر چکی، لیکن جائے قتل سے ملی ہوئی چیز سے کسی کو قاتل قرار دینے کی تکنیک درجہ کمال کو نہ پہنچی ہو، جیسا کہ سوال نامہ میں مذکور ہے تو صرف شبہ کی بنیاد پر کسی کو قاتل قرار دینا اور اس کو سزا دینا درست نہیں ہوگا۔

۳- الف: ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ زنا کا ثبوت ہوسکتا ہے، لیکن حد زنا جاری نہیں کی جاسکتی ہے۔

ب- جن صورتوں میں ڈی این اے ٹسٹ بذات خود کمزور مانا جاتا ہو، ایسی صورت میں اس کے ذریعہ کسی کو مجرم قرار نہیں دیا جاسکتا ہے۔

۴- جرم کی تحقیق اور صحیح مجرم تک پہنچنے کے لئے تمام ملزمین کا ڈی این اے ٹسٹ کرانے کو اگر قاضی ضروری سمجھے تو ان کو مجبور کرسکتا ہے۔

نوٹ:

ڈی این اے ٹسٹ کی حیثیت شہادت کی ہے، لہذا شہادت کی تمام تفصیلات قبول ورد کے بارے میں اس ٹسٹ میں جاری ہوں گی۔

جنیٹک ٹسٹ:

۱- جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ نکاح سے قبل فریقین کے موروثی بیماری میں ابتلاء یا قوت تولید

سے محرومی کو معلوم کرنا شرعاً درست نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ اگر اس ٹسٹ کا دروازہ کھولا گیا اور اس کے جواز کے فتوے صادر کئے گئے تو بہت بڑا نقصان ہوسکتا ہے، اور بہت ساری عورتیں جو قوت تولید سے محروم ہوں گی تجرد کی زندگی گذارنے پر مجبور ہوسکتی ہیں، جبکہ عورت سے مذکر و مؤنث کا تولد یا اس کا قوت تولید سے محروم رہنے میں کوئی دخل نہیں، یہ تو اللہ کی حکمت ہے اور مصلحت پر مبنی ہے، اور یہ اللہ تعالی کی مرضی پر منحصر ہے، وہ جس کو چاہتا ہے اولاد سے نوازتا ہے اور جس کو چاہتا ہے بے اولاد رکھتا ہے۔ چنانچہ ارشاد باری ہے:

”لله ملك السماوات والأرض يخلق ما يشآء يهب لمن يشآء ٭ ناثا ويهب لمن يشآء الذكور، أو يزوجهم ذكرانا و٭ ناثا ويجعل من يشآء عقيما ٭ نه عليم قدير“ (سورۂ شوری ۴۹-۵۰)۔

(آسمانوں اور زمین کی بادشاہی اللہ کے لئے ہے، وہ جو چاہتا ہے پیدا کرتا ہے، وہ جس کو چاہتا ہے بیٹیاں عطا کرتا ہے، اور جس کو چاہتا ہے بیٹے عطا کرتا ہے، یا ان کو جمع کردیتا ہے بیٹے بھی اور بیٹیاں بھی اور جس کو چاہتا ہے بے اولاد رکھتا ہے، بے شک وہ جاننے والا ہے اور قدرت والا ہے)۔

علاوہ بریں اس ٹسٹ نہ کرانے میں کوئی نقصان بھی نہیں ہے، اگر وہ عورت قوت تولید سے محروم ہے تو شوہر کے لئے دوسری شادی کرنے کی گنجائش ہے، یا ٹسٹ ٹیوب کی بعض صورتوں سے استفادہ کی بھی اجازت ہے، رہا موروثی مرض میں ابتلاء کا مسئلہ تو اس کو بھی بنیاد بنا کر اس ٹسٹ کی اجازت نہیں ہونی چاہئے، کیونکہ ہر مرض کی دوا موجود ہے۔

علاوہ ازیں اگر وہ مرض ظاہر ہوگیا تو اس کا علاج کرایا جاسکتا ہے، اور یہ کوئی یقینی بھی نہیں کہ وہ مرض ظاہر بھی ہوگا۔

۲- رحم مادر میں پرورش پانے والے بچہ کے بارے میں تین ماہ سے پہلے یہ معلوم ہوجائے

کہ وہ ناقص العقل (مجنون) یا ناقص الاعضاء ہے، اور یہ نقص بہت زیادہ ہوتو اسقاط کی گنجائش مل سکتی ہے، جیسے جنین کے بارے میں یہ معلوم ہو جائے کہ وہ ایڈس یا کوئی خطرناک مرض میں مبتلا ہے تو اس صورت میں اسقاط کی اجازت دی جاتی ہے، اور فقہاء نے بھی چار ماہ سے قبل اس کی اجازت دی ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ یہ اجازت عذر پر محمول ہے یا بلا عذر بھی اس کی اجازت ہوگی، عذر کے بارے میں تو اتفاق ہے، بلا عذر کے بارے میں اختلاف ہے، علامہ شامیؒ رقم طراز ہیں:

"لو أرادت إلقاء الماء بعد وصوله إلى الرحم قالوا إن مضت مدة ينفخ فيه الروح لا يباح لها وقبله اختلف المشائخ فيه" (شامی ۵/ ۳۰۵)۔

(اگر عورت استقرار حمل کے بعد اس کو ضائع کرنا چاہے تو فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر اتنی مدت گذر چکی ہے جس میں روح ڈال دی جاتی ہو تو اس عورت کے لئے ایسا کرنا جائز نہیں ہے، اور اس سے پہلے کے بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے)۔

اور درمختار میں ہے:

"يكره أن تسقى لإسقاط حملها وجاز لعذر حيث لا يتصور" (الدرمع الرد ۵/ ۳۰۵)۔

عورت کے لئے اسقاط حمل مکروہ ہے، اور اسقاط جائز ہے کسی عذر کی وجہ سے، جبکہ بچہ کی شکل وصورت نہ بنی ہو۔

۳- جنیٹک ٹسٹ کی رپورٹ کی بنیاد پر کہ اگلی نسل میں پیدائشی نقائص کے امکانات ہیں، صرف امکانات کی بنیاد پر سلسلہ تولید کو روکنے کی اجازت نہیں ہوگی، کیونکہ شریعت میں حکم ظن غالب پر لگتا ہے نہ کہ وہم وامکان پر، بلکہ سدّ الذرائع اس کی ممانعت ہونی چاہئے، ورنہ سلسلہ تولید کو ختم کرنے کا یہ ایک بہانہ اور جواز فراہم ہوسکتا ہے۔

۴- چار ماہ سے پہلے یا اس کے جنین کی خلقی کمزوریوں کو جاننے کے لئے جنیٹک ٹسٹ کرانے میں کوئی قباحت نہیں ہے، لیکن چار ماہ کے بعد کسی نقص کی وجہ سے اسقاط کی اجازت نہیں ہوگی۔

۵- جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ کسی شخص کا ایسا مجنون ہونا ثابت ہو جائے، جس کی بنیاد پر قاضی نکاح فسخ کرتا ہے، تو اس ٹسٹ رپورٹ پر بھی فسخ نکاح کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔

اسٹیم خلیے:

جنینی اسٹیم سیل کے بارے میں اگر چہ سائنس دانوں کا خیال ہے کہ وہ مکمل انسان بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، لیکن اس کو ذی روح تسلیم کر کے زندہ وجود کی طرح قابل احترام قرار دینا محل غور ہے۔ کیونکہ یہ مرحلہ حمل کے ابتدائی دور کا ہوتا ہے، پروفیسر سید مسعود کی تحریر کے مطابق استقرار حمل سے چار پانچ دن بعد نطفہ مرکب نشو ونما کے ابتدائی مراحل میں علقہ کی ایک ایسی حالت اختیار کرتا ہے، جسے بلاسٹوسسٹ کہتے ہیں، اسی بلاسٹوسسٹ کے خلیات اسٹیم سیل ہوتے ہیں، جو مناسب غذا اور ماحول میں کسی بھی عضو کی ساخت اور فعل میں اس عضو کی کاربن کاپی بناسکتے ہیں، حمل کا یہ مرحلہ بالکل ابتدائی ہوتا ہے، اس کو ذی روح قرار دینا قابل غور ہوگا۔ کیونکہ فقہاء نے ۱۲۰دن سے پہلے اسقاط کی جو اجازت دی ہے اسی بنیاد پر کہ اس سے پہلے اس کے اندر روح وجان نہیں ہوتی ہے، علامہ شامیؒ رقمطراز ہیں:

"فالوا يباح لها أن تعالج فی استنزال الدم مادام الحمل مضغة أو علقة ولم يخلق له عضو وقدروا تلك المدة بمائة وعشرين يومًا و[ا]نما أباحوا ذلك لأنه ليس بآدمی" (شامی ا/ ۲۷۸)۔

(فقہاء فرماتے ہیں کہ عورت کے لئے جائز ہے کہ وہ اسقاط کے لئے کوئی حیلہ اختیار

کرے، جب تک کہ حمل مضغہ یا علقہ ہو اور کوئی عضو پیدا نہ ہوا ہو، اور علماء نے اس کی مدت ۱۲۰ دن متعین کی ہے)۔

جنینی اسٹیم سیل کو اگر بالقوۃ انسان بننے کی صلاحیت کی بنیاد پر اسے زندہ وجود کی طرح قابل احترام تسلیم کرلیا جائے تو پھر مادہ منویہ بھی بالقوۃ انسان بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، بشرطیکہ اس کا مناسب کیمیاوی نظم وانتظام کیا جائے، تو کیا اس کو بھی بالقوۃ انسان بننے کی صلاحیت کی وجہ سے زندہ وجود کی طرح قابل احترام قرار دیا جاسکتا ہے؟۔

۲- شریعت میں مصلحت وحاجت کی رعایت کی گئی ہے، اور جس چیز کی حاجت وضرورت ہو اس میں ایک گونہ نرمی برتی گئی ہے، اور خاص طور سے علاج ومعالجہ میں شریعت نے نرمی اور سہولت سے کام لیا ہے، اور بوقت ضرورت حرام اشیاء کو بھی بطور دوا استعمال کرنے کی گنجائش دی ہے، اور فقہاء کا اصول ہے: الضرورات تبیح المحظورات: ضرورت کی وجہ سے حرام چیزیں مباح ہوجاتی ہیں۔

اس لئے رحم مادر میں پرورش پانے والے جنین سے اسٹیم سیل لینے کی گنجائش اس وقت ہوسکتی ہے، جبکہ اس جنین کو اس کی وجہ سے کسی طرح کا نقصان وفساد کا خطرہ نہ ہو، بصورت دیگر اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی ہے، اس لئے کہ فقہاء کا اصول ہے۔

"درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة" (فساد کو دفع کرنا، جلب منفعت پر مقدم ہے)۔

۳- نافہ آنول نال سے اسٹیم سیل حاصل کرنے کی صورت میں اگر نومولود کو کسی قسم کا نقصان اور خطرہ ہو تو پھر اس کی اجازت نہیں ہوگی، البتہ اس کی وجہ سے کوئی خطرہ نہ ہو اور اس کے خون کی کمی کو دوسرے طریقے سے پورا کیا جاسکتا ہو تو اس کی اجازت ہونی چاہئے۔

۴- انسان کا اسٹیم سیل کسی حیوان میں ڈال کر مطلوبہ اعضاء کی تیاری اور اس عضو کا انسانی

جسم میں پیوندکاری مناسب نہیں ہونی چاہئے، کیونکہ اس میں اس حیوان کی صفات وخصوصیات ضرور منتقل ہوں گی اور اس عضو کے واسطہ سے انسان بھی اس کی صفات وخصوصیات سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا ہے، جو انسان کی شرافت وکرامت کے منافی ہوگا، لیکن بوقت ضرورت شدیدہ ایسے اعضاء کی پیوندکاری درست ہوگی، کیونکہ فقہاء کا اصول ہے:

"یتحمل الضرر الأخف فی سبیل درء الضرر الأکبر" (الاشباہ)۔

(معمولی ضرر کو غیر معمولی ضرر کے دفع کرنے کے لئے برداشت کیا جائے گا)۔

البتہ پیوندکاری کے لئے عضو کی تیاری میں حرام جانور کا فرق ملحوظ رکھنا ضروری ہوگا۔

☆☆☆

تحریری آراء:

جنیٹک سائنس سے مربوط مسائل

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی ☆

ڈی این اے ٹسٹ:

۱- ثبوت نسب کا شریعت میں اصول مقرر ہے:

"الولد للفراش وللعاهر الحجر"۔

اس لئے ڈی این اے ٹسٹ کے بعد بھی اسی اصول سے ثبوت نسب ہوگا، ٹسٹ کی بنیاد پر نسب کا ثبوت صحیح نہیں ہوگا، اس لئے شرعاً یہ ٹسٹ لغو کام ہوگا۔

۲- صرف ایسے ٹسٹ کی بنیاد پر کسی کو قاتل قرار دینا شرعاً درست نہ ہوگا، بینہ کے بغیر سزا نہیں دے سکتا۔

۳- الف: محض اس ثبوت کی بنیاد پر شرعاً حد نہیں جاری ہوگی، گویا یہ شرعاً لغو کام ہوگا۔

ب- شرعاً ایک لغو کام ہے۔

۴- نہیں مجبور کیا جا سکتا۔

☆ استاذ تفسیر و حدیث، دار العلوم ندوۃ العلماء، لکھنؤ

جنیٹک ٹسٹ:

۱- غیر ضروری کام ہے، لیکن اگر کوئی تیار ہو جائے اور کوئی شرعی محظور نہ ہو تو کیا جا سکتا ہے، یعنی ٹسٹ کا طریقہ معلوم ہونے پر مکمل صحیح حکم بتایا جا سکتا ہے۔

۲- تکمیل جنین (چار ماہ کا حمل) ہونے کے بعد نہیں، اس سے پہلے گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

۳- گنجائش معلوم ہوتی ہے، مگر سلسلہ تولید روکنا عام حال میں درست نہ ہوگا، بعض استثنائی حالات میں گنجائش شاید نکل سکے، مگر تولید روکنے کے طریقہ پر نظر رکھ کر ہی کوئی حکم لگایا جا سکتا ہے، یعنی اگر طریقہ جائز ہوگا تو یہ بھی جائز ہوگا، ورنہ نہیں۔

۴- چار ماہ کا حمل ہو جانے کے بعد اسقاط تو جائز نہ ہوگا مگر ٹسٹ کرانے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، اس سے قبل میں جواز کی گنجائش ہے۔

۵- نہیں، ہاں جنون مطبق کا یقینی علم ہو جائے تو فسخ کی گنجائش نکل سکتی ہے۔

اسٹیم خلیے:

۱- نہیں، بہت سے بہت جنین کی تکمیل سے پہلے والی صورت کا اسے حکم دیا جا سکتا ہے۔

۲- اگر طریقہ بھی شرعاً درست ہو اور حلال جانور کو ذریعہ بنایا گیا ہو تو اس کے جواز کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، لیکن کسی انسان سے، یا حرام جانور سے بنانا قطعاً ممنوع ہوگا۔

۳- شرعاً درست نہیں، کیونکہ انسان کا ہر جز محترم ہے، اسے علاحدہ کر کے اس کا استعمال کسی دوسرے کے لئے جائز نہیں، کیونکہ یہ قریب قریب ایسا ہی ہوگا جیسا کہ انسان کسی حیوان سے جماع کرے، ظاہر ہے کہ یہ حرام ہے۔

۴- یہ انسانی خون کا استعمال ہے جس کی بعض شکلوں میں مشروط طور پر اجازت ہے، مگر

یہاں ایک اور پیچیدگی ہے وہ یہ کہ موجود خطرہ کو نظر انداز کر کے موہوم فائدہ کے لئے ایک عمل کیا جائے گا جو شرعاً درست نہیں۔

۵- اجنبی کے نطفہ کا استعمال تو کسی صورت میں جائز نہیں، زوجین کے نطفوں کے استعمال کی بہت سی شرطوں کے ساتھ گنجائش ہے، ان شرطوں کے ساتھ یہاں بھی گنجائش ہونی چاہئے۔

☆☆☆

ڈی این اے ٹسٹ سے متعلق مسائل

مفتی محبوب علی وجیہی، رامپور

۱- رسول کریم ﷺ کے زمانہ میں سائنس نے اتنی ترقی نہیں کی تھی جتنی کہ آج کے دور میں اس نے ترقی کی ہے، لہذا مرسلہ سوالات کے جوابات حضور ﷺ کی احادیث مبارکہ اور اسلامی اصول وضوابط کی روشنی میں استنباط واستخراج کے ذریعہ دیئے جائیں گے، جس میں غلطی بھی ہوسکتی ہے۔ آپ ﷺ کے دور میں اوراس سے پہلے علم قیافہ کے ذریعہ ایسے الجھے ہوئے مسائل حل کئے جاتے تھے، حضرت زیدؓ اور اسامہؓ کا واقعہ مشہور ہے کہ ایک قائف نے دونوں کے پاؤں کو دیکھ کر یہ کہا تھا:

"ان هذه الأقدام بعضها من بعض"۔

آپ ﷺ یہ بات سن کر بہت خوش ہوئے اور حضرت عائشہؓ سے فرمایا: مشرکین مکہ جو اسامہ کے نسب پر اعتراض کرتے تھے، انہیں ان کے اصول کے مطابق جواب مل گیا۔ ہمارے نزدیک یہ مشرکین کو الزامی جواب ہے، یہ بات نہیں ہے کہ اسلام میں آپ ﷺ نے قیافہ کو دلیل بنایا ہو، چنانچہ جب آپ ﷺ کے پاس ایک اعرابی آیا اور کہا: یارسول اللہ! میرے گھر لڑکا پیدا ہوا ہے، مگر میری اوراس کی شکل وصورت میں فرق ہے، فرمایا: تیرے گھر میں اونٹ ہیں؟ اس نے کہا: بہت سے ہیں، فرمایا: کس رنگ کے ہیں؟ اس نے کہا: سرخ رنگ کے، آپ ﷺ نے فرمایا: ان میں کوئی مٹیالہ بھی ہے؟ اس نے کہا: جی ہاں، آپ ﷺ نے فرمایا: یہ مٹیالہ کیسے

پیدا ہوگیا، اس نے کہا: ان اونٹوں میں کوئی پہلی نسل میں ہوگا اس کا اثر اس میں پیدا ہوگیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا: تیرے بزرگوں میں بھی کوئی اس رنگ کا ہوگا جو تیرے بچہ میں بھی اس کا اثر آ گیا۔ اس بنا پر امام شافعیؒ وغیرہ قیافہ کے قائل ہیں، پس ڈی این اے ٹسٹ میں قیافہ کا حکم جاری ہوگا۔ امام اعظمؒ قیافہ کے قائل نہیں ہیں، اس لئے ان کے نزدیک ڈی این اے ٹسٹ سے نسب ثابت نہیں ہوگا۔

۲- حدیث شریف میں ہے:

"ادرؤوا الحدود بالشبهات"۔

ادنی شبہ سے بھی حد جاری نہیں ہوگی کیونکہ کیس کا ثبوت قطعی نہیں ہے۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جب شرابی پر حد جاری کرتے اور وہ کوڑوں کی تاب نہ لا کر مر جاتا تو دیت دیتے، اور فرماتے: یہ سزا باہم مشورہ سے تجویز ہوئی ہے مجھے اس میں شبہ ہے۔ لہذا قاتل کی شناخت میں اس کے اجزاء جسم یا اور چیزوں میں قوی شبہ رہتا ہے، اس لئے ڈی این اے ٹسٹ سے اس میں کام نہیں لیا جا سکتا۔

۳- الف: یہی حال زانی کی بھی شناخت کا ہے، اس کے ذریعہ سے اس میں بھی شبہ باقی رہے گا، پس میرے نزدیک اس کے ذریعہ سے زانی کو بھی سزا نہیں دے سکتے۔

ب- اس میں تو آپ ہی اس کیس کو کمزور فرما رہے ہیں تو اس سے کیسے ثبوت ہو سکتا ہے، الف اور ب میں اگر مجرم اقرار کر لے تو پھر جرم ثابت ہوگا اور سزا کا مستحق قرار پائے گا۔

۴- ڈی این اے ٹسٹ میں جبر و اکراہ نہیں ہونا چاہئے، فہمائش کے بعد اگر وہ راضی ہو تو کرایا جا سکتا ہے، اس ٹسٹ کو مان لے تو یہ اقرار کی شکل ہوگی اور اقرار سے شرعاً ثبوت ہو جاتا ہے، مگر قاضی کو جبر و اکراہ کی اجازت اس لئے نہیں ہوگی کہ ڈی این اے ٹسٹ قطعی نہیں ہوتا ہے، بلکہ ظنی ہے۔

جنیٹک ٹسٹ:

۱- اس ٹسٹ میں شرعاً کوئی حرج نہیں ہے، اگر مرد وعورت کے علاحدہ علاحدہ پردے کے ساتھ ٹسٹ لئے جائیں اور اس بات کا پتہ لگالیا جائے کہ کوئی فریق کسی موروثی بیماری میں مبتلا تو نہیں ہے یا قوت تولید سے تو محروم نہیں ہے، مگر یہ ٹسٹ ظنی ہوگا، لہذا اس سے کوئی ایسی چیز ثابت نہیں ہوتی جس سے دوسرے کو الزام دیا جاسکے، البتہ اپنے اطمینان کے لئے یا علاج کے لئے یہ ٹسٹ کرایا جاسکتا ہے۔

۲- بچہ میں روح پڑنے سے پہلے اسقاط کرایا جاسکتا ہے، روح پڑنے کے بعد نہیں، اور اللہ تعالی کو یہ قدرت حاصل ہے کہ اس وقت جو ناقص العقل اور ناقص الاعضاء ظن سے معلوم ہو رہا ہے، اس کا یہ نقص دور کردے اور جب یہ پیدا ہو تو صحیح ہو۔

۳- سائنسدانوں کی رائے بدلتی رہتی ہے، ہوسکتا ہے جن وجوہات کی بنا پر انہیں اگلی نسل میں پیدائشی نقائص نظر آ رہے ہوں آئندہ ان کی رائے بدل جائے اور بجائے نقائص کے صحت کے امکانات پیدا ہو جائیں، اس لئے میرے نزدیک سلسلہ تولید کو روکنا مناسب نہیں ہے۔

۴- اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ ٹسٹ اس نظریہ سے کرایا جائے کہ بچہ کی خلقی کمزوریوں کو علاج کے ذریعہ دور کیا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اگر یہ نیت ہو کہ خلقی کمزوریوں کو جاننے کے بعد حمل کو ضائع کردیا جائے، تو یہ جان پڑنے کے بعد جائز نہیں ہے۔

۵- جنون ایک ایسا مرض ہے جو ظاہر ہوتا ہے، لہذا جب ظاہر ہو تو اس کا علاج کیا جائیگا، علاج سے بھی جنون نہ جائے تو عورت محکمہ قضاء میں دعوی کرے گی، جب جنون ثابت ہو جائے گا تو قاضی کو فسخ نکاح کا حق ہوگا، محض ٹسٹ کی بنا پر فسخ نکاح کا حکم نہیں ہوگا۔

اسٹیم خلیے:

۱- انسان بننے سے پہلے اسے مجازاً تو انسان کہا جاسکتا ہے مگر حقیقتاً وہ انسان نہیں ہے، لہذا

نہ وہ زندہ مانا جائے گا اور نہ وہ قابل احترام ہوگا، جیسے منی کے جرثومے۔

۲- رحم مادر میں پلنے والے بچہ سے اسٹیم سیل لے کر کوئی عضو بنانا اس وقت جائز ہوگا، جبکہ اس بچہ کی نشو ونما پر کوئی اثر نہ پڑے، اور اسقاط شدہ جنین سے اسٹیم سیل لے کر کسی عضو کا بنانا جائز ہے۔

۳- انسان کا اسٹیم سیل کسی ایسے حیوان کے جسم میں ڈالا جائے جو حلال ہے اور اس سے مطلوبہ عضو تیار کیا جائے تو یہ جائز ہے، اور اس سے انسان کے جسم میں پیوند کاری بھی جائز ہے، اور حرام جانور میں اسٹیم سیل حاصل کر کے کوئی عضو تیار کیا جائے تو بہتر یہ ہے کہ کسی مسلمان کے جسم میں استعمال نہ کیا جائے۔

۴- نومولود کے خون سے سیل حاصل کرنا جائز ہے، اگر نومولود کو اپنی صحت وزندگی کے لئے وہ خون ضروری نہ ہو، اور اگر اس بچہ کو خون کی ضرورت ہے تو اس سے سیل حاصل کرنا جائز نہیں ہے۔

۵- جنینی اسٹیم سیل اگر شوہر و بیوی کی اجازت سے حاصل کئے جائیں اور پھر ان کو انسانی عضو تیار کرنے میں استعمال کیا جائے تو یہ جائز ہوگا، لیکن شرط یہ ہے کہ باقاعدہ نکاح کے ذریعہ سے جو میاں بیوی بنے ہیں انہیں سے سیل لئے جائیں، کسی اجنبی کا نطفہ اس میں استعمال نہ ہو۔

☆☆☆

جنیٹک سائنس سے مربوط مسائل اور ان کے شرعی احکام

مفتی جمیل احمد نذیری ☆

اسلام سادہ اور ہر ایک کے لئے قابل عمل دین ہے۔

اسلامی احکام کا مدار فلسفیانہ موشگافیوں یا علم اخلاق وریاضی وہندسہ کے حساب کے دقائق اور نکتوں پر دائر نہیں ہے (نظام الفتاوی ار ۱۴۸)۔

اسلام کے احکام سادہ ہیں، ان پر عمل کرنا ہر شخص کے لئے آسان ہے، چنانچہ اسلامی احکام پر عمل کرنے کے لئے نہ بہت پڑھے لکھے ہونے کی ضرورت ہے، نہ شہری ہونے کی، اسلامی احکام پر ان پڑھ بھی اسی طرح عمل کرسکتا ہے جس طرح پڑھا لکھا، اور دیہاتی و جنگلی بھی اسی طرح عمل پیرا ہوسکتا ہے جس طرح شہر اور آبادی میں رہنے والا۔

اگر اسلامی احکام کو فلسفیانہ اصولوں، سائنسی تحقیقات وترقیات اور ریاضی وہندسہ کے حسابات سے جوڑ دیا جاتا تو پھر ہر ایک کے لئے اسلام پر عمل ممکن نہ ہوتا، بلکہ یہ صرف خاص لوگوں کا دین ہوکر رہ جاتا۔ جبکہ اسلام، ساری انسانیت کا دین ہے، شہری، دیہاتی، پڑھے لکھے، ان پڑھ ہر ایک کا دین ہے، اور رہتی دنیا تک کے انسانوں کا دین ہے۔

اسی طرح اسلامی احکام ظن اور تخمین پر مبنی نہیں، بلکہ یقین اور قطعیت پر مبنی ہے، جبکہ

☆ مہتمم جامعہ عربیہ عین الاسلام، نوادہ، مبارکپور، اعظم گڑھ

فلسفیانہ موشگافیوں اور سائنسی دعووں میں ظن اور تخمین کا بھی عنصر ہوتا ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اسلامی احکام کی تطبیق اور عمل آوری میں سائنسی تدقیقات دخیل نہیں ہیں، لہذا احکام کی بجا آوری میں ان کی طرف بہت زیادہ اعتناء مناسب نہیں، اور اگر سائنسی تدقیقات پر عمل نہ ہو سکے تو کسی احساس کمتری میں بھی مبتلا ہونے کی ضرورت نہیں، کیونکہ اسلامی احکام پر عمل، سائنسی تدقیقات پر منحصر نہیں، اور نہ ہی اسلامی احکام ان کے مرہون منت ہیں، اب آیئے سوالنامہ کے جوابات کی طرف۔

ڈی این اے ٹسٹ:

اگر ایک بچہ کے کئی دعویدار ہوں تو حقیقی والدین کے تعین اور اختلاف کو حل کرنے کے لئے ڈی این اے ٹسٹ کافی نہیں ہے، اسلام نے اس کا حل دوسرے طریقہ سے پیش کیا ہے، وہ یہ کہ سب سے پہلے یہ دیکھا جائے گا کہ دعویدار اشخاص، اس عمر کے ہیں کہ ان کا اس عمر کا بچہ ہو سکے، دوم یہ کہ اگر بچہ سمجھدار اور ہوشیار ہو تو بچہ کی تصدیق بھی ضروری ہے۔

"أن يصدقه المقرله فی ٦ قراره ٦ ن كان أهلا للتصديق بأن يكون بالغاً عاقلاً عند الجمهور ومميزاً عند الحنفية" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۷/ ۲۹۱)۔

(مقرلہ، اقرار کے معاملہ میں مقر کی تصدیق کرے، بشرطیکہ وہ تصدیق کی اہلیت رکھتا ہو، مثلاً جمہور کے نزدیک وہ عاقل و بالغ ہو اور حنفیہ کے نزدیک اگر چہ بالغ ہو مگر اچھے بھلے اور نفع ونقصان کو سمجھنے لگا ہو)۔

مزید برآں یہ بھی دیکھا جائے گا کہ دعویدار شادی شدہ ہے یا کنوارہ، اس لئے کہ اگر کنوارہ دعوی کر رہا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ زنا کا دعوی کر رہا ہے، اور نسب زانی سے ثابت نہیں ہوتا، بلکہ ولد الزنا کا نسب ماں سے ثابت ہوتا ہے (ہدایہ ۲/ ۲۹، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۷/ ۵۵۲)۔

رسول اللہ ﷺ ارشاد فرماتے ہیں:

"الولد للفراش وللعاهر الحجر" (ابوداؤد ۱/ ۳۱۰)۔

(بچہ صاحب فراش کا ہوگا اور زانی کو ملے گا پتھر)۔

اگر سب شادی شدہ ہوں، تو دیکھا جائے گا کہ شادی کے کتنے دن کے بعد بچہ کی پیدائش کا دعوی ہے، اگر چھ ماہ سے پہلے کا ہے تو یہ شخص بھی "للعاهر الحجر" میں آئے گا، اور دعویداروں کی فہرست سے خارج کردیا جائے گا۔

پھر جو لوگ شرعی اصطلاح میں دعویدار متعین ہو جائیں گے انہیں بینہ قائم کرنا ہوگا، یعنی گواہی میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کو پیش کرنا ہوگا۔

"وثبوت النسب بالبينة أقوى من الا؟ قرار لأن البينة أقوى الأدلة ولأن النسب و؟ ن ظهر بالا؟ قرار لكنه غير مؤكد فاحتمل البطلان" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۷/ ۶۹۵)۔

(نسب کا ثبوت، بینہ کے ذریعہ، اقرار کے مقابلے میں زیادہ قوی ہے، اس لئے کہ بینہ سارے دلائل میں سب سے قوی ہوتا ہے، اور اس لئے کہ نسب اگر چہ اقرار سے بھی ثابت ہو جاتا ہے لیکن وہ غیر مؤکد ہے، کیونکہ بطلان کا احتمال رکھتا ہے)۔

اگر کسی کے پاس بینہ نہ ہو تو بچہ کے حال اور مستقبل کے فائدہ کو سامنے رکھ کر فیصلہ کیا جائے گا۔

"ولو ادّعاه رجلان أنه ابنهما ولا بينة لهما فا؟ ن كان أحدهما مسلماً والآخر ذميًا فالمسلم أولى بثبوت نسبه منه لأنه أنفع للقيط" (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۵/ ۷٦٧)۔

(حال اور مستقبل کے فائدہ کو سامنے رکھ کر فیصلہ کیا جائے گا اگر کسی بچے کے بارے میں دو آدمیوں نے دعوی کیا کہ وہ ان کا بیٹا ہے اور کسی کے پاس بینہ نہ ہو، تو اگر ایک مسلمان ہو،

دوسرا ذمی ہو تو مسلمان اولی ہے کہ بچہ کا نسب اس سے ثابت کیا جائے ،اس لئے کہ اس میں لقیط (ملے ہوئے بچے) کا فائدہ ہے)۔

بعض صورتوں میں بینہ نہ ہونے کی صورت میں بدن پر کوئی پہچان اور علامت بتانے سے بھی حق ثابت ہوگا ،مثلاً جب دونوں دعویدار مسلمان ہوں یا دونوں دعویدار کافر ہوں۔

"وإن كان المدعيان مسلمين حرين فإن وصف أحدهما علامة في جسد الولد فهو أحق به عند الحنفية، لأن ذكر العلامة يدل أنه كان في يده فالظاهر أنه له فيترجح بها" (کتاب مذکور ٥/ ٦٨٧)۔

(اگر دونوں دعوی کرنے والے آزاد مسلمان ہوں، تو اگر ایک شخص بچہ کے بدن پر کوئی علامت بتائے تو حنفیہ کے نزدیک وہی زیادہ حقدار ہے، اس لئے کہ علامت کا ذکر کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ اس کے قبضہ میں تھا، لہذا ظاہراً وہ اسی کا ہوا، لہذا علامت بیان کرنے کی وجہ سے اسے ترجیح ملے گی)۔

اور اگر علامت یا پہچان کوئی دعویدار نہ بتا سکے، یا بینہ ہر ایک نے قائم کردیا تو وہ بچہ دونوں کا بیٹا مانا جائے گا۔

"وإن لم يصف أحدهما علامة أو أقام كل منهما البينة يحكم بكونه ابنا لهما إذ ليس أحدهما بأولى من الآخر وقد روي عن سيدنا عمر في مثل هذا أنه قال: إنه ابنهما يرثهما ويرثاه (بحوالہ مذکور)۔

(اور اگر دونوں میں سے کوئی کسی قسم کی علامت نہ بتائے یا دونوں میں سے ہر ایک نے بینہ قائم کردیا، تو وہ بچہ دونوں کا بیٹا قرار دیا جائے گا، کیونکہ کسی کو کسی پر ترجیح نہیں مل سکے گی، سیدنا عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے اس طرح کے معاملے میں فرمایا تھا کہ یہ دونوں کا بیٹا ہے، دونوں سے وراثت پائے گا اور وہ دونوں اس کے وارث ہوں گے)۔

اور اگر ایک بینہ قائم کردے اور دوسرا بدن پر علامت و پہچان بتائے تو صاحب بینہ اولی ہے۔

"وا ن ذكر أحدهما بينة والآخر علامة فصاحب البينة أولى لأنه ترجح جانبه بمرجح" (حوالہ مذکور)۔

(اگر دونوں میں ایک بینہ قائم کردے اور دوسرا علامت بتائے تو بینہ والا اولی ہے، اس لئے کہ اس کا پہلو ایک مرجح (بینہ) کے ذریعہ راجح ہوگیا)۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے:

''اگر لقیط کے بارے میں دو شخص دعوی کریں اور کسی کے پاس بینہ نہ ہو تو لقیط قیافہ شناس پر پیش کیا جائے گا، قیافہ شناس اس بچہ کو جس کے ساتھ لاحق کرے، لاحق کردیا جائے گا، اس لئے کہ نسب کے اشتباہ کے وقت اس کے لاحق کرنے میں ایک اثر ہے'' (حوالہ سابق)۔

احقر کا خیال یہ ہے کہ قیافہ سے بڑھ کر، بدن پر کسی پہچان اور علامت کو بتانا ہے، اور علامت ہی کے قبیل کی چیز ڈی این اے ٹسٹ ہے، لہذا اگر دعویدار میں سے کسی کے پاس بینہ نہ ہو اور علامت بھی نہ بتائے تو ڈی این اے ٹسٹ سے اختلاف کو حل کیا جاسکتا ہے، اور اگر علامت بھی بتائے اور ڈی این اے ٹسٹ سے بھی تصدیق ہو تو یہ اور بہتر ہے۔

اس اختلاف کو حل کرنے کے لئے قیافہ سے بہتر ڈی این ٹسٹ ہے کیونکہ قیافہ ظن وتخمین پر مبنی ہے، جبکہ ڈی این اے ٹسٹ تحقیق وتدقیق پر۔

ڈی این اے ٹسٹ سے کسی مجرم کی شناخت:

ڈی این اے ٹسٹ کے نتیجہ میں کسی کو قاتل یا کسی کو زانی قرار دینا، یا کسی کو کسی جرم کا مرتکب قرار دینا جائز نہیں ہے، کیونکہ سوال میں خود ہی موجود ہے کہ یہ تکنیک اس درجہ کمال تک نہیں پہنچی ہے یا یہ کہ غلط شخص کی بھی نشاندہی ہوسکتی ہے۔

بالفرض یہ چیز سائنس دانوں کے مطابق درجہ کمال کو پہنچ جائے تو بھی اسے شریعت کی نگاہ میں ظنی اور تخمینی سے آگے کا درجہ نہیں دیا جاسکتا اور اسے قطعیت حاصل نہیں ہوسکتی، زیادہ

سے زیادہ قاتل، زانی یا مجرم ہونے کا شبہ پیدا ہو جائے گا، جبکہ حدود شرع میں شبہ سے جرم ثابت نہیں ہوتا، بلکہ شبہ کی وجہ سے حدود شرعیہ ختم ہو جاتی ہیں۔

"عن عائشة قالت: قاس رسول الله ﷺ: ا درؤا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فا ن كان له مخرجا فخلوا سبيله فا ن الا مام أن يخطئ في العفو خير أن يخطئ في العقوبة ـ رواه الترمذي" (مشکوۃ المصابیح ۲/ ۳۱۱)۔

(حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: جس قدر ہو سکے مسلمانوں سے حدوں کو دفع کرو، اگر اس کے بچ نکلنے کا راستہ ہو، تو اس کی راہ چھوڑ دو، اس لئے کہ امام معاف کرنے میں غلطی کرے، یہ اس سے بہتر ہے کہ سزا دینے میں غلطی کر جائے)۔

شریعت نے ان جرائم کے ثبوت کے لئے دوسرے طریقے مقرر کئے ہیں، جو کتب فقہ وفتاوی میں مصرح ہیں، ان پر عمل کیا جائے گا۔

یہاں سے یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ جب ڈی این اے ٹسٹ، ثبوت جرم کے لئے کافی نہیں تو جو ملزمین ٹسٹ کرانے کو تیار نہیں ہیں قاضی انہیں ٹسٹ کرانے پر مجبور نہیں کر سکتا۔

جنیٹک ٹسٹ:

۱- یہ ٹسٹ کرانا جائز نہیں، کیونکہ اس کے نتیجہ میں بہت سے لوگ سنت نکاح کی ادائیگی سے محروم ہو جائیں گے، ایسے لوگوں کی شادی ہونی مشکل ہو جائے گی جن کے بارے میں ٹسٹ کسی موروثی بیماری یا قوت تولید سے محرومی کی بات کہہ دے۔

۲- اسقاط کرانا جائز نہیں، حکم الٰہی اور فیصلہ الٰہی کا انتظار کرنا چاہئے، قبل از وقت اس قسم کی فکر میں ڈوبنے کا شریعت نے ہم کو مکلف نہیں بنایا۔

۳- یہ بھی ناجائز اور حرام ہے، اس قسم کا ٹسٹ نہ کرایا جائے۔

۴-	یہ بھی بلا وجہ کی فکر میں اپنے کو ڈالنا ہے۔

۵-	جنون کے سلسلہ میں اس ٹسٹ رپورٹ پر فسخ نکاح کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا، عورت کو عملی زندگی میں اپنے شوہر کا ''خطرناک مجنون ہونا'' ثابت کرنا پڑے گا، اس کے بعد مزید کارروائیاں بھی ہوں گی (کتاب الفسخ والتفریق ر ۸۲)۔

اسٹیم خلیے:

۱-	وہ ذی روح نہیں مانا جائے گا، ایک زندہ وجود کی طرح قابل احترام نہ ہوگا، احقر کے خیال میں شریعت نے ذی روح ان چیزوں کو مانا ہے، جنہیں ہم بغیر کسی آلہ کی مدد سے خود اپنے حواس ظاہرہ سے، اس کو اپنی ارادی قوت سے حرکت کرتا دیکھ لیں یا محسوس کر لیں۔

۲-	اسقاط شدہ جنین سے اسٹیم سیل لے کر عضو بنانے کی گنجائش لگتی ہے، مگر یہ عضو کہاں بنایا جائے گا؟ یہ بات وضاحت طلب ہے۔

جہاں تک علاج کے مقصد کے لئے استعمال کرنے کی بات ہے تو جس کا اسٹیم سیل ہے اسی کے علاج کے لئے استعمال کیا جا سکتا ہے۔

۳-	جی ہاں! ایسے عضو کی انسانی جسم میں پیوندکاری کی جا سکتی ہے، لیکن حلال جانور کے جسم میں مطلوبہ عضو تیار کیا جائے۔

۴-	اسٹیم سیل لینے کا یہ طریقہ جائز نہیں، کیونکہ مستقبل میں کسی نازک موقع پر کام آنا ایک موہوم سا معاملہ ہے، پتہ نہیں اسے ضرورت پڑے گی یا نہیں، اور سیل لینے میں بچہ کو خطرہ کے مرحلہ میں ڈالنا ایک یقینی اور سامنے کی چیز ہے، خواہ ایک فیصد سے کم سہی، لہذا موہوم نفع کی امید پر موجودہ خطرہ مول نہیں لیا جا سکتا۔

۵-	احقر کو یہ صورت بھی جائز نہیں لگتی۔ اعضاء انسانی کا ابتذال لگتا ہے۔

☆☆☆

ڈی این اے، جنیٹک ٹسٹ اور اسٹیم سیل سے متعلق مسائل اور ان کے احکام

مفتی محمد ثناء الہدی قاسمی ☆

۱- موجودہ دور میں جدید سائنسی معلومات اور اکتشافات نے علم وتحقیق کے نئے دروازے کھولے اور بہت ساری پریشانیاں انسانوں کی دور ہوئیں، پہلے وہ جن مسائل و معاملات میں قیاسی گھوڑے دوڑاتا تھا اور قیافہ شناسوں کی مدد لیتا تھا، جدید سائنسی تحقیقات نے اس سے زیادہ واضح اور صحیح معلومات کو یقینی بنادیا ہے، اور انسان کے لئے ممکن ہے کہ وہ ان تحقیقات سے فائدہ اٹھاکر بہت سارے مسئلے کو حل کر سکے۔

انہیں مسائل میں سے ایک ثبوت نسب کا مسئلہ ہے، ایک ایسا بچہ جو کہیں پایا گیا ہے یا اسپتال میں بہت سارے بچوں کے ساتھ اس طرح مل گیا کہ اس کی شناخت مشکل ہو رہی ہے، یا وہ مجہول النسب ہے یا لڑائی کے میدان سے اٹھایا گیا ہے، ان تمام صورتوں میں کئی ایک اس کے دعویدار ہیں کہ یہ ان کا بچہ ہے، لیکن ان میں سے کسی کے پاس معتبر دلیل شرعی نہیں ہے، تو ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ اس مسئلہ کو حل کیا جا سکتا ہے، اس لئے کہ بعض حالتوں میں بعض ائمہ کے نزدیک ثبوت نسب میں قرینہ اور قیافہ تک کا اعتبار کیا گیا ہے اور یقیناً ڈی این اے ٹسٹ ان دونوں سے اپنے نتائج اور علم کے اعتبار سے زیادہ یقینی ہے، اس لئے ثبوت نسب اور حقیقی والدین

☆ نائب ناظم امارت شرعیہ بہار واڑیسہ، پٹنہ۔

کی تعیین میں ان سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، البتہ اس سلسلے میں مسائل شرعیہ میں جس طرح طبیب حاذق مسلم عادل کی رائے کا اعتبار ہوتا ہے اسی طرح جانچ کرنے والے کا ماہر فن مسلم عادل ہونا ضروری ہے، پھر چونکہ معاملہ ثبوت نسب کا ہے، اور جانچ کی رپورٹوں کا مختلف ہوجانا عامۃ الوقوع ہے، اور ثبوت نسب کا معاملہ کافی احتیاط کا طالب ہے اس لئے کم از کم دو ماہرین کے الگ الگ جانچ کا نتیجہ ایک ہو، تب ثبوت نسب کا فیصلہ کیا جائے گا، اور جب جانچ کے بعد ثبوت نسب کا فیصلہ ہوگیا، تو حقوق وراثت وغیرہ میں بھی اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ جس کا نسب رشتہ از دواج سے ثابت ہے، ڈی این اے ٹسٹ اگر اس کے خلاف بتائے تو نسب کی نفی کردی جائے، اس لئے کہ نفی نسب کے لئے صرف لعان مشروع ہے، اس کے علاوہ کوئی اور شکل نہیں ہے، یہ معاملہ منصوص ہے، اس لئے اس معاملہ میں ڈی این اے کے نتائج پر اعتماد کرکے کوئی فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔

۲- ڈی این اے طریقہ جانچ نے جرائم کی دنیا میں بھی مجرموں کی شناخت کے مسئلہ کو آسان کردیا ہے، اگر یہ یقین ہو کہ جائے واردات سے جو Forensic Sample فارنسک نمونہ اٹھایا گیا ہے، وہ جرم کرنے والے شخص کا ہی ہے تو ڈی این اے ٹسٹ کے نتائج یقینی ہوں گے، لیکن ہمارے پاس کوئی شرعی ثبوت اس بات کا نہیں ہوتا ہے کہ فارنسک نمونہ اسی شخص کا ہے، اس لئے جانچ کے بعد اس شخص کو جس کا نمونہ اٹھایا گیا ہے مجرم گردانا صحیح نہیں ہوگا، ایسا ممکن ہے کہ جانچ کے عمل کو غلط سمت دینے کے لئے مجرم نے کسی دوسرے کی کوئی چیز قصداً وہاں ڈال دی ہو جو امر مستبعد نہیں، خصوصاً اس شکل میں جب فنگر پرنٹس کے سلسلے میں مجرموں کے یہاں یہ طریقہ عام ہے کہ کسی سے نشانات لے کر اور اوپر سے رومال ڈال کر آلہ قتل کا برملا استعمال کرتے ہیں اور بے گناہ شخص پھنس جاتا ہے، اس لئے ڈی این اے ٹسٹ کی بنیاد پر کسی کو قاتل قرار نہیں دیا جاسکتا۔

یہاں پر سوال یہ بھی اٹھتا ہے کہ اگر کسی شرعی ثبوت سے یہ بات محقق ہو جائے کہ جو فارنسک نمونہ اٹھایا گیا ہے وہ اسی شخص کا ہے جس نے واردات کی ہے، تو کیا اسے قاتل مان کر سزا دی جا سکے گی؟ یہاں بھی میرا جواب نفی میں ہے۔ کیونکہ اس باب میں جانچ کے نتیجہ کی حیثیت قرائن سے زیادہ نہیں ہے، یہ کوئی شہادت نہیں ہے اور نہ ہی اس کی حیثیت نص قانونی کی ہے، البتہ یہ ایک ایسا قرینہ ہے جو قاضی کو دوسرے ثبوت کے ساتھ حقیقی مجرم تک پہنچنے میں مدد دیتا ہے، اس لئے تنہا اس کی بنیاد پر مجرم قرار دینا صحیح نہیں ہوگا۔

۳-الف: ڈی این اے ٹسٹ نے زانی کی شناخت کو آسان بنادیا ہے، لیکن زنا کی قسم کی تعیین ڈی این اے سے نہیں ہو سکتی، یعنی زنا بالجبر ہے یا وطی بالشبہ ہے، ٹسٹ کا نتیجہ صرف یہ بتائے گا کہ فلاں شخص نے یہ ذلیل حرکت کی ہے، اس صورت میں زانی وزانیہ کے لئے حد نہیں قائم کی جا سکتی ہے، کیونکہ زنا کا ثبوت یا تو اقرار سے ہوتا ہے جیسا کہ حضرت ماعز بن مالک اسلمی اور امرأۃ عسیف کے معاملہ میں احادیث مذکور ہیں، یا پھر چار عادل گواہوں کے بیانات سے ہوتا ہے، جنہوں نے اس عمل کو دیکھا ہو، اس لئے زنا کے ثبوت میں ڈی این اے کی کوئی اہمیت نہیں ہے اور اس کی بنا پر حد جاری نہیں کی جا سکتی۔

ب: اگر معاملہ اجتماعی آبروریزی کا ہو تو بھی ڈی این اے ٹسٹ کو ثبوت کے طور پر استعمال نہیں کیا جا سکتا ہے، کیونکہ ایسی صورت میں ڈی این اے ٹسٹ بذات خود کمزور مانا جاتا ہے، کیونکہ اس ٹسٹ سے ملے جلے سگنل کسی تیسرے شخص کی غلط نشاندہی بھی کر سکتے ہیں، جب صورتحال یہ ہے تو اس کے نتائج پر بھروسہ کر کے کس طرح کسی کو مجرم گردانا جا سکتا ہے؟

۴- خلاصہ یہ ہے کہ ڈی این اے ٹسٹ کی حیثیت نہ تو بینہ قاطعہ کی ہے اور نہ ثبوت مستقل کی، لیکن یہ قاضی کے اطمینان کے لئے ایک قرینہ ضرور ہے جو قاضی کو حقیقی مجرم تک پہنچنے میں دوسرے ثبوت کی موجودگی میں مدد پہنچاتا ہے، اگر کسی مقدمہ میں دلائل شرعیہ اور دوسرے امور،

فرد خاص کو مجرم گردانتے ہوں تو قاضی اپنے یقین کے لئے اس ٹسٹ کو کرا کر اطمینان حاصل کر سکتا ہے، اگر فرد خاص اس کے لئے تیار نہ ہو تو قاضی حقیقت تک پہنچنے کے لئے اس پر جبر بھی کر سکتا ہے، لیکن صرف اس ٹسٹ کو بنیاد بنا کر کوئی فیصلہ صادر نہیں کر سکتا۔

جنیٹک ٹسٹ:

۱- جہاں تک اس جانچ کی اجازت اور درست ہونے کی بات ہے اگر ہر دو فریق راضی ہوں تو اس کی اجازت دی جا سکتی ہے، اور اس میں کوئی حرج معلوم نہیں ہوتا، ہر دو کا قلبی اطمینان اس رشتے کو پائیدار اور مضبوط بنانے کا سبب ہوگا، لیکن اگر دونوں فریق میں سے کوئی ٹسٹ نہیں کرانا چاہتا تو اس پر جبر نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ شریعت نے نکاح سے قبل مخطوبہ کو دیکھ لینے کی اجازت دی ہے اور دیکھنے کی حدیں بھی مقرر ہیں جنیٹک ٹسٹ کا معاملہ اس حد سے آگے کا ہے، اس کے نتیجہ میں پوشیدہ جنسی صلاحیتوں اور امراض کا علم ہوتا ہے، شریعت نے اس حد تک تحقیق کا دائرہ نکاح کے لئے وسیع نہیں کیا ہے، قوت تولید کا پایا جانا عامۃ الوقوع ہے، اور ایسا بھی ہوتا رہا ہے کہ کوئی عورت اس صلاحیت سے شروع میں محروم تھی اور عرصہ گذرنے کے بعد قادر مطلق نے اس کی گود بھر دی، یا کسی مرد کے مادہ منویہ میں جرثومے نہیں تھے، مگر دوا علاج نے یہ ممکن کر دیا کہ اس کے نطفے سے استقرار حمل ہو جائے اس لئے اس جانچ کو بنیاد بنا کر جو بہر کیف ظنی ہے نکاح سے باز رہنا صحیح نہیں ہے، اور اس کے مفاسد بے پناہ ہیں۔

۲- اس ٹسٹ سے تین ماہ سے قبل ہی یہ معلوم کرنا ممکن ہے کہ رحم مادر میں پرورش پانے والا بچہ ناقص العقل اور ناقص الاعضاء ہوگا، اگر جانچ سے سائنسی طور پر یہ ثابت ہو جائے کہ جنین دنیا میں آنے کے بعد نقص عقل اور نقص اعضاء کی وجہ سے سماج پر بار ہوگا اور اپنے امراض کی وجہ سے کسی کام کا نہ ہوگا، تو تین ماہ سے قبل اسقاط حمل کی اجازت دی جا سکتی ہے اور اسے قتل نفس نہیں کہا جائے گا۔

فقہاء نے بعض صورتوں میں روح پڑنے سے قبل اسقاط حمل کی اجازت دی ہے، ان ہی صورتوں میں اسے شامل کیا جاسکتا ہے۔

۳- البتہ اس ٹسٹ سے اگلی نسل میں پیدائشی نقائص کے امکانات کی بنیاد پر سلسلہ تولید کو روک دینے کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

۴- جنین کی خلقی کمزوریوں کا پتہ لگانے کے لئے اس ٹسٹ کی گنجائش ہے تا کہ ممکن حد تک دوا کے ذریعہ اس کمزوری کو دور کرنے کی کوشش کی جاسکے، البتہ چار ماہ کے بعد اس بنیاد پر اسقاط حمل کی اجازت نہیں ہوگی۔

۵- پہلے سے دماغی طور پر غیر متوازن شخص کو جینٹک جانچ کے بعد جنون ثابت ہوتا ہے اور منکوحہ نے مرض جنون کی بنیاد پر فسخ نکاح کا دعوی دائر کر رکھا ہے تو اس رپورٹ کی بنیاد پر فسخ نکاح کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے، جس طرح دوسرے امراض کے سلسلے میں بھی جانچ کا اعتبار ہوتا ہے، ویسے ہی جنون کے سلسلہ میں اس خاص جانچ کا اعتبار کیا جائے گا۔

اسٹم خلیے:

۱- انسانی جسم مختلف خلیوں سے تخلیق پاتا ہے، وہ بنیادی خلیات، جو مناسب غذا اور مناسب حالات میں انسانی جسم کے کسی بھی عضو مثلاً دل، جگر، گردہ، خون کے خلیات یا دماغ وغیرہ میں تبدیل ہوسکتا ہے، اسے بنیادی علقاتی خلیات یا اسٹیم سیل کہتے ہیں، اسٹیم سیل کی ایک قسم جینی اسٹیم سیل کہلاتا ہے جس کے اندر مکمل انسان بننے کی صلاحیت ہوتی ہے اور یہ محدود دائرہ میں آکسیجن بھی حاصل کرتا ہے اس حیثیت سے وہ عام ذی روح کی طرح ہے، لیکن بالفعل وہ انسان یا انسان جیسا نہیں ہے، اس لئے وہ اکرام انسانیت کے قابل نہیں، حکم بالفعل پر لگا کرتا ہے بالقوۃ پر نہیں، مرغی کے انڈے میں مرغی بننے کی پوری صلاحیت ہے لیکن اس پر مرغی کے احکام مثلاً ذبح

وغیرہ نہیں لگا کرتے۔

۲- رحم مادر میں پرورش پانے والے جنین سے اسٹیم سیل لے کر کسی عضو کی تخلیق درست نہیں معلوم ہوتی، اس لئے کہ اس کام کے لئے حاملہ کو ایک غیر ضروری عمل سے گذرنا ہوگا پھر جنین کو نقصان پہنچنے کا بھی اندیشہ ہے، اور یہ حرمت انسانی کے بھی منافی ہے، اسقاط شدہ جنین سے اسٹیم سیل لے کر علاج کے لئے کسی عضو کو تیار کیا جاسکتا ہے، اور اس میں کوئی قباحت نہیں ہے۔

۳- لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اسقاط شدہ جنین سے اسٹیم سیل لے کر عضو کہاں بنایا جائے گا، اب تک کی تحقیقات کے مطابق کسی حیوانی جسم میں اس سیل کو ڈال کر مطلوبہ عضو تیار کیا جاسکتا ہے، عضو کی تیاری کے بعد انسانی جسم میں اس کی پیوندکاری کی جاسکتی ہے، اگر حلال جانوروں کے بجائے یہ عضو سازی حرام جانور کے ذریعہ کی گئی ہو تو بھی ضرورتاً اس کی پیوندکاری درست ہے لیکن اگر حلال جانوروں کے ذریعہ یہ عمل بارآور کیا جائے تو زیادہ بہتر ہے۔

۴- اسٹیم سیل کا حصول کبھی ناف کے خون (Cord Blood) سے بھی کیا جاتا ہے، یہ خون اصلاً اس نومولود کے جسم کا حق ہے جسے خون کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے، عام حالتوں میں اسے نال کاٹتے وقت نومولود کے جسم میں پہنچادیا جاتا ہے، اسٹیم سیل کے حصول کے لئے بچے کو اس خون سے محروم کرنا قطعی درست نہیں ہے، آئندہ کسی نازک موقع پر اس محفوظ سیل کا کام آنا موہوم ہے اور خون کے جسم میں پہنچنے کا فائدہ یقینی ہے، ایک یقینی امر کو مظنون اور موہوم نفع کے لئے قربان کرنا درست نہیں ہے۔

۵- ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ حمل کے استقرار میں زن وشو کے مادوں کے استعمال کی اجازت ہے اس کے باوجود اجنبی نطفہ کے استعمال کی حرمت اپنی جگہ ہے۔

☆☆☆

ڈی این اے ٹسٹ سے متعلق مسائل

مفتی شیر علی گجراتی ☆

ڈی این اے ٹسٹ:

۱- اگر کسی کا قبضہ ہو تو صاحب قبضہ کا اعتبار کرتے ہوئے قاضی ان کے حق میں فیصلہ کرے گا، اور اگر کسی کا قبضہ نہیں ہے تو اس صورت میں رفع نزاع کے لئے ڈی این اے ٹسٹ کے بعد قاضی طبیب ماہر کی رپورٹ کے مطابق فیصلہ کرے۔

۲- قاتل کے سلسلہ میں ڈی این اے ٹسٹ غیر معتبر ہوگا، البتہ مدعی یا مقتول کے ورثاء کے دعوی کے مطابق ذکر کردہ قرائن کے ساتھ ساتھ ڈی این اے ٹسٹ کا اعتبار صرف حبس وتعزیر کی حد تک درست ہے، ہاں اگر تعزیر یا حبس کی صورت میں مدعا علیہ خود قتل کا اقرار کرلے تو اس اقرار کی بنیاد پر قصاص کا فیصلہ کیا جائے، ورنہ محض ڈی این اے ٹسٹ کو بنیاد بنا کر قصاص کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔

۳- الف: زنا کے باب میں ڈی این اے ٹسٹ شرعاً غیر معتبر ہے، اس لئے کہ زنا میں چار عینی گواہوں کا ہونا ضروری ہے، نیز زنا کے باب میں مطابق روایت ستر عیوب اولی ہے۔

"عن أبي هريرة قال رسول الله ﷺ من ستر على مسلم ستره الله في الدنيا والآخرة" (الترمذی ۱/ ۲۴۳)۔

☆ استاذ حدیث جامعہ فلاح دارین، ترکیسر گجرات۔

نیز مذکورہ ٹسٹ کے ذریعہ زنا کی شناخت کی کوشش وسعی اس روایت کے خلاف ہے جس میں شبہ کی بنیاد پر دفع حدود کا حکم ہے۔

"عن عائشة قال رسول الله ﷺ: ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن كان له مخرج فخلوا سبيله فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة" (الترمذی ۱/ ۲۶۳)۔

ب- مذکورہ صورت میں بھی ڈی این اے ٹسٹ شرعاً معتبر نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں بھی فواحش کا اظہار ہے جو عند الشرع ممنوع ہے۔

۴- محض الزام کی بنیاد پر قاضی انکار کرنے والے مجرمین کو ڈی این اے ٹسٹ پر مجبور نہیں کرسکتا۔

"عن أبي هريرةؓ أن رسول الله ﷺ قال: لا تحسسوا ولا تجسسوا ولا تناجشوا ولا تحاسدوا" (رواہ البخاری ۲/ ۸۹۶)۔

لہٰذا بغیر عینی شہادت کے قاضی فیصلہ نہ کرے اور کسی کی ذلت ورسوائی کے درپے نہ رہے۔

جنیٹک ٹسٹ:

۱- قبل النکاح شریعت نے طرفین کو ایک دوسرے کو دیکھنے کی اجازت دی ہے تاکہ ان کے ظاہری حالات معلوم ہو جائیں، رہا باطنی امور کا مسئلہ تو اس سلسلہ میں شریعت ساکت ہے، نیز اس میں دشواریاں اور مفاسد کثیرہ کے پائے جانے کا خطرہ ہے، مثلاً اگر کسی ڈاکٹر کی تشخیص سے کسی کے بارے میں یہ علم ہو جائے کہ یہ قوت تولید سے محروم ہے تو اس کو ہمیشہ کے لئے نکاح سے محروم کرنا لازم آئے گا، نیز چونکہ باطنی امور پر مطلع ہونا تکلفات میں سے ہے اور شریعت کسی کا ان امور کی مکلف نہیں بناتی لہٰذا یہ ٹسٹ نہیں کرنا چاہئے۔

۲- ناقص العقل والاعضاء بچہ پیدا ہونے کے خیال سے اسقاط کرانا شرعاً ثابت نہیں ہے، نیز اس ٹسٹ کو حجت ودلیل قرار دینا بھی شرعاً ثابت نہیں ہے، لہذا اسقاط کرانا ارتکاب قتل نفس بلا دلیل وحجت لازم آتا ہے جو حرام ہے۔

۳- ضبط تولید کی اجازت صرف عورت کو مرض شدید یا موت کے اندیشہ کی صورت میں ہوگی، اور اگلی نسل میں پیدائشی نقصانات کے امکان کی بنیاد پر مذکورہ ٹسٹ کو اور اس ٹسٹ کی بنیاد پر ضبط وتولید کو جائز قرار نہیں دیا جاسکتا، اس لئے کہ شریعت میں اس کی کوئی نظیر ودلیل نہیں ہے۔

۴- بغرض علاج مذکورہ ٹسٹ کرایا جائے تو اس کی گنجائش ہوگی، اس لئے کہ زچہ و بچہ کی صحت کی رعایت عندالشرع مطلوب ہے۔

۵- جنون ودماغی توازن کا علم مشاہدہ سے ممکن ہے مذکورہ ٹسٹ کی ضرورت ہی نہیں ہے، پھر اس طرح کے ٹسٹ کو جائز قرار دے کر کسی کو مجنون ٹھہرانا ناقابل فہم امر ہے۔

اسٹیم سیل:

۱- جنینی اسٹیم سیلز کو ذی روح نہیں شمار کیا جائے گا اور نہ وہ قابل احترام ہے، جیسے عورت کا حمل ضائع ہوجائے ایسی حالت میں کہ اس کی شکل انسانی نہیں بنی ہے تو شرعاً وہ قابل احترام نہیں ہوتا نہ اس پر احکام انسانی نافذ ہوتے ہیں۔

۲- مذکورہ صورت میں جنینی اسٹیم سیلز لے کر کسی عضو کو تیار کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ بغرض علاج پیوندکاری کسی پرورش پانے والے ذی روح جنین کو ضائع کرنا قتل نفس کے مرادف ہے جو حرام ہے۔

۳- مذکورہ صورت میں اولاد تو جنینی اسٹیم سیلز (Stem Cells) کا حصول کسی مسلمان سے یا کسی مسلمان کا خود کسی کو دینا یا لینا شرعاً ناجائز ہے، البتہ اگر اسٹیم سیلس کہیں سے حاصل

ہو جائیں یا کسی غیر مسلم سے حاصل ہو جائیں تو مطلوبہ عضو کو تیار کرنے کی شرعاً اجازت ہوگی، بشرطیکہ وہ عضو جو حیوان کے جسم میں تیار کیا گیا ہے ایسے اعضاء سے انسانی جسم میں پیوندکاری کرنے کی صورت میں انسان کے اندر حیوانی اثرات مرتب نہ ہوں تو شرعاً اجازت ہوگی۔

۴- بچہ کی نال سے خون کو لینا ایک موجود اور محقق خطرہ ہے جس کو نظرانداز کر کے ایک موہوم فائدہ حاصل کرنا شرعاً جائز نہیں ہے۔

☆☆☆

جنیٹک سائنس سے مربوط کچھ مسائل

مولانا ابوالعاص وحیدی ☆

چند اصولی باتیں:

جنیٹک سائنس اور ڈی این اے سے متعلق جو میڈیکل مسائل ہیں ان کے حل سے پہلے چند اصولی باتیں ملاحظہ ہوں:

الف- کتاب وسنت اور فقہ اسلامی کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام ملت سمحہ (آسان دین) ہے، ضروری ہے کہ اسلامی نظام میں وہ روح باقی رہے۔

ب- اسلامی تعلیمات اعلی دانشوروں کے علاوہ متوسط درجہ کے لوگوں اور عام انسانوں کے لئے بھی ہیں، اس لئے ضروری ہے کہ اسلامی تعلیمات کا یہ عموم وشمول باقی رکھا جائے۔

ج- فوائد ونقصانات کا موازنہ کرنے کے بعد اگر نقصانات کا پہلو غالب ہے تو ایسی تحقیق سے احتراز واجب ہے، اگر فوائد کا پہلو غالب ہے تو مقصد کے اعتبار سے اسے اختیار کرنا واجب ہے اور اگر فوائد ونقصانات برابر ہوں تو احتیاط بہتر ہے، چنانچہ فقہاء اسلام نے احکام شریعت کا تتبع کرنے کے بعد یہ قاعدہ بنایا ہے کہ "**الشارع لا يأمر إلا بما مصلحته خالصة أو راجحة ولا ينهى إلا عما مفسدته خالصة أو راجحة**" (القواعد والاصول الجامعة رعبدالرحمن بن ناصر السعدی رص ۵)۔

☆ بلرام پور، سدھارتھ نگر، یوپی۔

مذکورہ اصولی باتوں کے بعد بالترتیب سوالات کے جوابات ملاحظہ ہوں:

ڈی این اے ٹسٹ:

۱-ثبوت نسب اور رفع نزاع دونوں کی اسلام میں بڑی اہمیت ہے اور ان دونوں میں مصلحت انسانی بھی ہے، اس لئے اس عظیم مقصد کے حصول کے لئے ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ مدد لی جاسکتی ہے، اس کی مثال فقہ اسلامی میں قیافہ شناسی ہے جیسا کہ کتب حدیث میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا:

"دخل علي رسول الله ﷺ ذات يوم وهو مسرور فقال: أى عائشة ألم ترى أن مجزز المدلجى دخل فلما رآى أسامة وزيدًا وعليهما قطيفة قد غطيا رؤسهما وبدت أقدامهما فقال: ان هذه الأقدام بعضها من بعض ـ متفق عليه" (مشکوۃ المصابیح، جلد ۲، باب اللعان)۔

(رسول اللہ ﷺ ایک دن میرے پاس شاداں وفرحاں آئے اور فرمایا: عائشہ! تم کو معلوم نہیں کہ مجزز مدلجی آئے، انہوں نے اسامہ اور زید کو دیکھا جن پر ایک چادر تھی، وہ دونوں اپنے سر ڈھکے ہوئے تھے اور ان کے قدم ظاہر تھے تو مجزز نے کہا: یہ قدم ایک دوسرے کے جز ہیں)۔

اس حدیث کا پس منظر یہ ہے کہ منافقین اسامہؓ کے نسب میں شک وشبہ پیدا کررہے تھے، اس لئے کہ اسامہؓ کالے تھے اور زیدؓ گورے تھے، حالانکہ اسامہؓ کی ماں بھی کالی تھیں، تو جب قیافہ شناس مجزز مدلجی نے دونوں کے پاؤں دیکھ کر تبصرہ کیا کہ **"ان هذه الأقدام بعضها من بعض"** تو رسول اللہ ﷺ بہت خوش ہوئے، اس لئے کہ اسامہؓ کے ثبوت نسب میں قیافہ شناس کی بات سے تائید حاصل ہوئی۔

مسئلۂ ثبوت نسب میں قیافہ کا اعتبار ہے یا نہیں؟ یہ بات مختلف فیہ ہے، امام شافعیؒ اور

امام مالکؒ وغیرہ اس کا اعتبار کرتے ہیں اور امام ابوحنیفہؒ اس کا اعتبار نہیں کرتے (لمعات بحوالہ حاشیہ ۵، مشکوۃ المصابیح، جلد ۲، باب اللعان رص ۲۸۷)۔

مسئلہ مذکورہ میں امام شافعی وغیرہ کا نقطۂ نظر درست معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ مصلحت انسانی کے مطابق ہے، تو اسی طرح ثبوت نسب میں ڈی این اے ٹسٹ سے مدد لی جاسکتی ہے۔

۲- قاتل کی شناخت کے لئے ڈی این اے ٹسٹ کا اعتبار شرعاً جائز نہیں ہوگا، جیسے اگر جائے قتل کے پاس بال یا خون وغیرہ مل جائے تو معلوم نہیں کہ وہ قاتل کی نشانی ہے، سوال میں ڈی این اے ٹسٹ کی اس کمزوری کا ذکر کیا گیا ہے کہ ابھی یہ تکنیک اس درجۂ کمال تک نہیں پہنچی ہے کہ معلوم ہو سکے کہ جو فارنسک نمونہ (Forensic Sample) جائے واردات سے اٹھایا گیا ہے وہ اسی ملزم کا ہے، اس طرح سے شبہ پیدا ہوگیا، لہذا اس بنیاد پر کسی کو قاتل قرار دینا اسلام کے نظام حدود کے خلاف ہے۔

دراصل حدود کے معاملہ میں اسلام کا مزاج یہ ہے کہ یقین کامل کی بنیاد پر حد جاری کی جائے گی، اگر معمولی شک وشبہ ہوجائے تو اس کا فائدہ مجرم کو ملے گا، حضرت عائشہؓ سے مروی درج ذیل حدیث سے اسلامی مزاج کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة - رواه الترمذي" (مشکوۃ المصابیح، جلد ۲، کتاب الحدود)۔

(جہاں تک ممکن ہو مسلمانوں سے حدود کو دفع کرو، اگر کوئی بھی گنجائش ہو تو مجرم کا راستہ چھوڑ دو، اس لئے کہ حاکم کا معاف کرنے میں غلطی کرنا اس بات سے بہتر ہے کہ وہ سزا دینے میں غلطی کر جائے)۔

۳-الف: زنا کے ثبوت میں بھی ڈی این اے ٹسٹ کا شرعی طور پر اعتبار نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ ٹسٹ انسانی علم وتحقیق کا نتیجہ ہے جس میں علم ویقین بدرجہ اتم موجود نہیں ہے، اس لئے وہ خود موجب شبہ ہے، پھر واقعہ زنا بھی شکوک وشبہات سے گھرا ہوا ہے، فقہ شافعی اور فقہ حنفی وغیرہ میں ان شبہات کا ذکر تفصیل سے کیا گیا ہے، جیسے شبہ نکاح، اور زنا بالجبر کا شبہ وغیرہ، ظاہر ہے ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ ان تمام شکوک وشبہات کی تحقیق نہیں ہوسکتی، پھر اس کی بنیاد پر ثبوت زنا کا وہ فیصلہ نہیں ہوسکتا جو حد جاری کرنے کا واقعی وشرعی سبب بن سکے۔

کتب حدیث کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ اگر کسی مرد نے کس عورت سے جبر واکراہ کے ذریعہ زنا کیا ہے تو عورت پر حد نہیں جاری ہوگی، حد کا مستحق صرف مرد ہوگا، چنانچہ وائل بن حجر سے مروی ہے:

"قال: استكرهت امرأة على عهد النبی ﷺ فدرأ عنها الحد وأقامه على الذی أصابها، ولم يذكر أنه جعل لها مهرًا، رواه الترمذی" (مشکوۃ المصابیح، جلد ۲، کتاب الحدود، الفصل الثانی رص ۳۱۱)۔

(انہوں نے بیان کیا کہ عہد نبوی میں ایک عورت کے ساتھ جبر واکراہ کے ساتھ زنا کیا گیا تو آپ ﷺ نے اس سے حد ساقط کردی، صرف مرد پر حد قائم کی جس نے اس کے ساتھ زنا کیا تھا، انہوں نے یہ ذکر نہیں کیا کہ آپ ﷺ نے عورت کو مہر دلوائی)۔

ب-اجتماعی آبروریزی کے کیس میں بھی ڈی این اے ٹسٹ کا بالکل اعتبار نہیں ہوگا، جب کہ سوال میں ذکر کیا گیا ہے کہ اجتماعی زنا کی صورت میں ڈی این اے ٹسٹ خود کمزور مانا جاتا ہے لہذا وہ موجب شک وشبہ ہوا۔

۴- اگر کسی جرم میں ایک سے زیادہ اشخاص ملوث ہوں، الزام کی بنا پر بعض ملزمین کا ڈی این اے ٹسٹ کرایا گیا، لیکن بعض ملزمین ٹسٹ کرانے کو تیار نہیں۔ ۔۔ ۔۔ انہیں ڈی این

اے ٹسٹ کے لئے مجبور کرسکتا ہے۔ مگر اس شق میں ملحوظ رہے کہ جرم کی نوعیت کا اندازہ کرنا ضروری ہے اور اس بات کا جائزہ لینا بھی ضروری ہے کہ ڈی این اے ٹسٹ میں شکوک وشبہات کس حد تک پائے جاتے ہیں، جن کا فائدہ تمام ملزمین کو ملے گا۔

جنیٹک ٹسٹ:

۱- نکاح سے پہلے مرد وعورت کا جنیٹک ٹسٹ کرانا تا کہ معلوم ہو جائے کہ ان دونوں میں سے کوئی بھی قوت تولید سے محروم تو نہیں ہے شرعاً درست ہے، تا کہ اس کے علاج کی مناسب تدابیر اختیار کی جاسکیں، اسی طرح یہ ٹسٹ انسانی مصلحت کے مطابق ہوگا۔

رہا معاملہ کسی موروثی بیماری میں مبتلا ہونے کا تو اس سلسلہ میں جاننا چاہئے کہ اسلامی نقطۂ نظر سے کوئی بیماری نہ تو بذات خود متعدی ہوتی ہے اور نہ موروثی، جو بھی بیماری کسی کو ہوتی ہے وہ حکم الٰہی سے ہوتی ہے، البتہ اس عالم اسباب میں اس کے کچھ ظاہری اسباب ہو سکتے ہیں، جن کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔

بیماریوں کے متعدی ہونے یا موروثی ہونے کو احادیث میں اسلامی عقیدہ کے خلاف بتایا گیا ہے اور اس بحث کو عقائد کی کتابوں میں شامل کیا گیا ہے، درج ذیل حدیث ملاحظہ ہو:

"**عن أبی ہریرةؓ أن رسول اللہ ﷺ قال: لا عدوی ولا طیرة ولا ہامة ولا صفر، أخرجه البخاری و مسلم**" (کتاب التوحید: باب الطیرة)۔

(حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اسلام میں بیماری کے متعدی ہونے، بدشگونی لینے، الو کے منحوس ہونے اور ماہ صفر کی نحوست کا کوئی تصور نہیں ہے)۔

دراصل موجودہ عالمی صورتحال فکر اسلامی کے لئے بہت خطرناک ہے، اس وقت امریکہ، برطانیہ اور یورپ وغیرہ میں سائنس، ٹکنالوجی اور میڈیکل مسائل پر بحث کرتے ہوئے خدا کے تصور کو بالکل فراموش کر دیا جاتا ہے، اس لئے ہمیں ان موضوعات پر بات کرتے ہوئے

فکر اسلامی کا بڑا لحاظ رکھنا چاہئے۔

۲- اگر سائنسی طور پر معلوم ہو جائے کہ رحم مادر میں پرورش پانے والا بچہ ناقص العقل یا ناقص الاعضاء ہے تب بھی اس کا اسقاط نہیں کرایا جاسکتا، اس لئے اولاً یقینی طور پر اس کا معلوم ہونا دشوار ہے، ثانیاً اگر وہ بات معلوم بھی ہو جائے تو احوال و کیفیات کی تصریف وتقلیب اللہ تعالی ہی کے ہاتھ میں ہے، ممکن ہے کہ سائنس کی موجودہ رپورٹ کے برخلاف اللہ تعالی تغییر احوال کردے۔

احادیث کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ عزل جو اگر چہ بکراہت جائز ہے، مگر رسول اللہ ﷺ نے اسے "وأد خفی" (پوشیدہ زندہ درگور کرنا) قرار دیا ہے، تو تین یا چار ماہ کے جنین کا اگر اسقاط کرادیا جائے تو یقیناً وہ واضح طور پر زندہ درگور کرنا ہوگا، اس سلسلہ میں حدیث رسول اللہ ﷺ ملاحظ ہو، جدامہ بنت وہبؓ کہتی ہیں:

"......سألوه عن العزل، فقال رسول الله ﷺ: ذلك الوأد الخفى وهى "وإذا الموؤدة سئلت" رواه مسلم (مشکوۃ المصابیح، جلد ۲، باب المباشرة)۔

(لوگوں نے آپ ﷺ سے عزل کے بارے میں دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: وہ "وأد خفی" ہے اور آیت کریمہ "وإذا الموؤدة سئلت" کی وعید کے تحت آتا ہے)۔

اندازہ لگانا چاہئے کہ جب عزل آیت کریمہ کی وعید کے تحت آتا ہے تو تین ماہ یا چار ماہ کے جنین کا اسقاط بدرجہ اولی آیت کریمہ کی وعید کے تحت آئے گا، اس لئے وہ بالکل درست نہیں۔

۳- سائنسی طور پر آنے والی نسل میں پیدائشی نقائص کے امکانات اور اندیشوں کے پیش نظر جینیک ٹسٹ کرانا اور سلسلہ تولید کو روک دینا شرعاً جائز نہیں، یہ اقدام تصور خدا سے بیزاری کے ساتھ افزائش نسل کے منافی ہے جو نکاح کا ایک اہم مقصد ہے۔

۴- چار ماہ سے پہلے یا اس کے بعد جنین کی خلقی کمزوریوں کو جاننے کے لئے جنیٹک ٹسٹ کرانے کی کوئی ضرورت نہیں، اس سے آدمی توہمات کا شکار ہو جائے گا اور اللہ تعالیٰ اور تقدیر پر اس کا ایمان کمزور ہو جائے گا۔

۵- اگر جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ فلاں کے اندر جنون ہے اور وہ بھی جنون مطبق جس کا علاج سے ٹھیک ہونا ممکن نہ ہو، تو اس ٹسٹ رپورٹ پر فسخ نکاح کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔

اسٹیم خلیے:

۱- جینی اسٹیم سیل (Embryonic Stem Cells) جس کے بارے میں سائنس دانوں کا خیال ہے کہ وہ مکمل انسان بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، اسے ذی روح کا درجہ نہیں دیا جائے گا اگرچہ وہ محدود انداز میں آکسیجن بھی حاصل کرتا ہے، اس لئے کہ انسانی عرف وعادت میں اور بہت سے فقہی مسائل میں اسے ذی روح کا درجہ نہیں دیا گیا ہے۔

۲- رحم مادر میں پرورش پانے والے جنین یا اسقاط شدہ جنین سے اسٹیم سیل لے کر کوئی عضو بنانے کی کوشش کرنا درست نہیں معلوم ہوتا، اس سے اول الذکر کو نقصان پہنچ سکتا ہے اور ثانی الذکر کی بے حرمتی ہو سکتی ہے۔

۳- انسان کا اسٹیم سیل کسی حیوان میں ڈال کر حیوانی جسم میں مطلوبہ عضو تیار کرنا بھی درست معلوم نہیں ہوتا، اس سے انسانی خصوصیات کے مجروح ہونے کا اندیشہ ہے۔

۴- سوال ۴ کے تحت جو صورت حال ذکر کی گئی ہے اگر اس سے کسی نومولود کو بیماری یا خطرہ کا اندیشہ نہ ہو تو اس میں شرعی طور پر کوئی مضائقہ نہیں معلوم ہوتا۔

۵- ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ حمل کے استقرار اور اس کی ابتدائی نشوونما کے جدید طریقہ کو اختیار کرنے کی صورت میں اگر میاں بیوی کی اجازت سے سیلس حاصل کر لئے جائیں اور ان کو انسانی عضو تیار کرنے میں استعمال کیا جائے تو ایسا کرنا درست معلوم نہیں ہوتا، چاہے ٹسٹ ٹیوب بے بی تکنیک میں میاں بیوی کا نطفہ استعمال کیا جائے، یا کسی اجنبی کا نطفہ استعمال کیا جائے، یہ دونوں شکلیں درست نہ ہونے میں برابر ہیں۔

☆☆☆

ڈی این اے ٹسٹ سے متعلق مسائل

مولانا نعیم اختر قاسمی ☆

اس موضوع سے متعلق سوالات کا تعلق کتاب الدعوی والشہادات اور کتاب الحدود والقصاص سے ہے، جس میں فیصلہ کا سارا دارومدار شہادت پر ہوتا ہے، لہذا سب سے پہلے شہادت سے متعلق کچھ باتیں لکھی جاتی ہیں:

علامہ سید شریف جرجانیؒ نے شہادت کی تعریف ان الفاظ میں بیان کی ہے:

"الشهادة: هي في الشريعة إخبار عن عيان بلفظ الشهادة في مجلس القاضي بحق للغير على آخر" (التعریفات)۔

(شہادت شریعت میں کہتے ہیں قاضی کی مجلس میں لفظ شہادت کے ذریعہ ایک شخص کے حق کے دوسرے شخص پر ہونے سے متعلق آنکھ دیکھی خبر دینا)۔

معلوم ہوا کہ شہادت ایک خبر ہے، جس میں خارج میں موجود ایک شی سے متعلق خبر دی جاتی ہے، اور خبر کے اندر چونکہ صدق وکذب دونوں کا احتمال رہتا ہے اسی لئے شہادت کے معتبر ہونے کے لئے ایسی شرطیں لازم قرار دی گئی ہیں جن کی موجودگی میں کذب یا خطا کا احتمال انتہائی کم رہ جاتا ہے، البتہ بالکلیہ معدوم نہیں ہوجاتا کیونکہ یہ خبر ہے۔ صاحب ہدایہ تحریر فرماتے ہیں:

"لأن البينة دليل ظاهر وكذا الإقرار لأن الصدق فيه مرجح لاسيما

☆ کوپاگنج، مئو۔

فیما یتعلق بثبوته مضرة أو معرة والوصول ⊓ لی العلم القطعی متعذر فیکتفی بالظاهر" (ہدایہ ۲/ ۵۰۷، کتاب الحدود)۔

(اس لئے کہ بینہ ایک ظاہری دلیل ہے اور ایسے ہی اقرار بھی، اس لئے کہ صدق اس میں راجح ہے، خاص طور پر اس صورت میں جبکہ اس کے ثبوت سے (اقرار کرنے والے کو) نقصان یا عار کا سامنا کرنا پڑے، اور قطعی اور یقینی علم تک پہنچنا دشوار ہے، لہذا ظاہر پر اکتفا کیا جائے گا)۔

صاحب ہدایہ کی مذکورہ عبارت سے اشارۃً یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر شہادت کی تمام شرطوں کی موجودگی کے باوجود معاملہ حقیقت میں اس کے برعکس ثابت ہوجائے، تو چونکہ علم قطعی تک پہنچنا ممکن ہوگیا، اس لئے شہادت (دلیل ظاہر) معتبر نہ ہوگی، کیونکہ اب اس کی ضرورت باقی نہ رہی، چنانچہ کتب فقہ میں اس سے متعلق کچھ جزئیات ملتی ہیں، مثلاً:

"و⊓ ن شهد أربعة علی امرأة بالزنا وهی بکر دریٔ الحد عنها وعنهم جمیعًا لأن الزنا لا یتحقق مع بقاء البکارة" (ہدایہ ۲/ ۵۴۳، باب الشہادۃ علی الزنا)۔

(اگر چار گواہوں نے کسی عورت سے متعلق زنا کی گواہی دی اور (بعد میں تحقق سے) وہ باکرہ ثابت ہوئی تو مرد و عورت پر اور ایسے ہی گواہوں پر حد جاری نہ ہوگی، کیونکہ زنا بکارت کے باقی رہتے ممکن نہیں)۔

ہدایہ (۲/ ۲۴۳ کتاب النکاح) میں ہے: ایک عورت نے ایک مرد پر دعوی کیا کہ اس نے مجھ سے شادی کی ہے اور اس پر بینہ بھی پیش کردیا تو قاضی نے اسے اس کی بیوی قرار دیا، حالانکہ حقیقت میں مرد نے اس عورت سے شادی نہیں کی ہے، تو عورت کے لئے جائز ہے کہ اس مرد کے ساتھ رہے اور اسے صحبت کی قدرت دے، یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے، اور امام ابویوسفؒ کا پہلا قول بھی یہی ہے، اور ان کا دوسرا قول جو امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کا قول ہے، یہ ہے کہ مرد کے لئے اس سے صحبت کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ قاضی سے فیصلہ کرنے میں غلطی ہوئی

ہے، کیونکہ گواہ یقیناً جھوٹے ہیں)۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قاضی کے فیصلہ کا برقرار رہنا اصلاً انشاء عقد کی وجہ سے ہے (عنایۃ علی الفتح ۳ر ۳۴۵)۔

"ولو ادعت أن زوجها أبانها بثلاث فأنكر فحلفه القاضي فحلف والمرأة تعلم أن الأمر كما قالت لا يسعها المقام معه ولا أن تأخذ من ميراثه شيئًا" (ردالمحتار ۴ر ۳۷۱، القضاء بشہادۃ الزور)۔

(اگر عورت دعوی کرے کہ اس کے شوہر نے اسے تین طلاق دی ہے، لیکن شوہر انکار کرے اور قاضی کے مطالبہ کے مطابق شوہر قسم بھی کھالے، اور عورت کو یقین ہو کہ حقیقت وہی ہے جو میں کہہ رہی ہوں تو اس کے لئے اس مرد کے ساتھ ٹھہرنا اور اس کی میراث سے کچھ لینا جائز نہیں)۔

۱- اب اصل سوالات کی طرف رخ کرتے ہوئے یہ بات تحقیق طلب ہے کہ ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ حاصل ہونے والا علم قطعی ہوتا ہے یا ظنی؟ اگر اس سے یقینی علم حاصل ہوتا ہو تو پھر مندرجہ ذیل صورتیں پیدا ہوں گی:

۱- اگر تمام دعویداروں کے پاس بینہ ہو تو ٹسٹ رپورٹ جس کے بینہ کی تصدیق کرے اس کا بینہ معتبر ہوگا۔

۲- اگر کسی ایک کے پاس بینہ ہو اور ٹسٹ رپورٹ اس کی تصدیق بھی کردے تو فبہا، اور اگر اس کی تردید کرے اور دوسرے دعویدار کی تصدیق اس رپورٹ سے ہو رہی ہو تو ٹسٹ رپورٹ کا اعتبار کیا جائے گا، بشرطیکہ اس رپورٹ کے اندر بینہ کی شرائط کا لحاظ کیا گیا ہو، اور اگر ٹسٹ سے یقینی علم نہ حاصل ہوتا ہو تو پھر شرعی شہادت معتبر ہوگی۔

۳- اور اگر کسی بھی دعویدار کے پاس بینہ نہ ہو تو اس ٹسٹ رپورٹ کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ علم قیافہ جو محض ظنیات پر مبنی ہوتا ہے، جمہور علماء کے نزدیک عدم بینہ کی صورت میں ثبوت

نسب کے سلسلہ میں جب اس پر اعتماد کیا جا سکتا ہے تو ڈی این اے ٹسٹ رپورٹ پر تو بدرجہ اولی اعتبار کیا جا سکتا ہے، ملا علی قاریؒ قاضی عیاضؒ کا قول حدیث اسامہؓ کے تحت نقل فرماتے ہیں:

''اس حدیث کے اندر اس بات کی دلیل ہے کہ ثبوت نسب کے سلسلہ میں قیافہ شناس کا قول معتبر ہے، اور صحابہ میں حضرت عمرؓ، ابن عباسؓ اور انسؓ کی یہی رائے ہے، اور عطاء، مالک، شافعی، احمد اور جمہور محدثین کا بھی یہی قول ہے، چنانچہ کسی مجہول النسب بچہ کے سلسلہ میں دو یا اس سے زیادہ دعویدار ہوں اور کسی کے پاس بینہ نہ ہو تو قیافہ شناس فیصلہ کرے گا، وہ جس کا بچہ قرار دے مان لیا جائے گا'' (مرقات ۶/ ۴۷۴، حدیث: ۳۳۱۳)۔

۳- قتل اور زنا کے ثبوت کے لئے ڈی این اے ٹسٹ کی رپورٹ کافی نہ ہوگی، خواہ یہ ٹیکنک قاتل یا زانی کی شناخت کے سلسلہ میں درجہ کمال کو پہنچ چکی ہو، کیونکہ ''**ادرءوا الحدود ما استطعتم**'' (ابن ماجہ: ۲۵۴۵) کی وجہ سے فقہاء نے یہ قاعدہ بیان کیا ہے: ''**الحدود تندرأ بالشبہات**''، فقہی جزئیات پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ادنی سے ادنی شبہ کی بنیاد پر بھی حد ساقط ہو جاتی ہے۔

خصوصاً زنا کی شہادت کے اندر جن شرائط کا لحاظ کیا جانا لازم ہے، وہ اس ٹسٹ میں نہیں پائی جا سکتی۔

۴- حدود کے اندر ڈی این اے ٹسٹ کرانے پر قاضی کا کسی ملزم کو مجبور کرنا صحیح نہیں، کیونکہ اس رپورٹ کی بنیاد پر اس پر حد جاری نہیں کی جا سکتی، لہذا اس کا کوئی فائدہ نظر نہیں آتا۔

البتہ تعزیرات کے پیش نظر اس صورت میں ملزم مجبور کیا جا سکتا ہے جبکہ اس ٹسٹ سے یقینی علم حاصل ہو۔

جنیٹک ٹسٹ:

۱- موجودہ دور میں جبکہ نت نئی جان لیوا اور متعدی بیماریاں تیزی سے پھیل رہی ہیں جن کا

مکمل علاج ایک متوسط طبقہ کی استطاعت سے باہر ہے، حکومت بھی ان بیماریوں کی روک تھام اوران سے محفوظ رہنے کے طریقوں سے عوام کو باخبر کرنے کی ہرممکن کوشش کررہی ہے، بیماریوں کی پیچیدگی اوران کے پھیلاؤ کو دیکھتے ہوئے وہ دن دورنہیں لگتا جب ازدواجی رشتہ سے پہلے مرد وعورت کو جنیٹک ٹسٹ سے گزرنا معاشرتی طور پرضروری ہوجائے اور ممکن ہے کہ بعض ممالک میں ایسا ہوتا بھی ہو۔

ایسی صورت میں نکاح سے پہلے مرد وعورت کا اس مقصد سے جنیٹک ٹسٹ کرانا بظاہر شریعت سے متصادم نہیں معلوم ہوتا، ورنہ متعدی امراض کی بنا پر میاں بیوی کے درمیان تفریق کی اجازت نہ ہوتی، نہ صرف یہ کہ اس ٹسٹ میں کوئی حرج نہیں بلکہ ضرورت کے وقت یہ فرمان رسول ﷺ "فرّ من المجذوم کما تفر من الأسد" (مشکوۃ رص ۳۹۱، باب الفال والطیرۃ بحوالہ بخاری) کے تحت آتا ہے۔

اسی طرح اس بات کومعلوم کرنے کے لئے ٹسٹ کرانا بھی جائزمعلوم ہوتا ہے کہ اس کے اندر قوت تولید موجود ہے یا نہیں، کیونکہ نکاح کا سب سے بڑا مقصد اولاد کا حصول ہی ہے، دیگر مقاصد اس سے فروتر اوراسی ضرورت کی تکمیل کا ذریعہ ہیں، امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

"الفائدة الاولی: الولد، وهو الأصل وله وضع النكاح" (احیاء علوم الدین ۲/ ۴۹)۔

(نکاح کا پہلا فائدہ اولاد کا حصول ہے، اور یہی اصل ہے اوراسی کے واسطے نکاح مشروع ہے)۔

۱-ٹسٹ کے ذریعہ جنین کی خلقی کمزوریوں کا علم ہونے پر چار ماہ سے پہلے اس کا اسقاط کرایا جاسکتا ہے، کیونکہ اس مدت میں اسقاط کرانا دودھ پیتے بچہ کی رعایت میں جب جائز ہے (قاضی خان علی الہندیہ ۳/ ۴۴۶) تو خوداس جنین کی رعایت میں جس میں ابھی جان بھی نہ پڑی ہو، اسقاط کرانا بدرجہ اولی جائزہونا چاہئے۔

اگلی نسل میں پیدائشی نقائص کے صرف امکان ہونے کی وجہ سے سلسلہ تولید روک دینے کی گنجائش نہیں ہونی چاہئے، جب تک کہ اس کا یقین نہ ہو جائے۔

چار ماہ سے قبل جنین کا جینیٹک ٹسٹ کرانے میں چونکہ نقص معلوم ہونے کے بعد اسقاط کی گنجائش ہے اس لئے ٹسٹ کرانا جائز ہوگا، چار ماہ کے بعد چونکہ اسقاط کی گنجائش نہیں ہے اس لئے ٹسٹ کرانا بھی بے سود ہوگا، البتہ بغرض علاج ٹسٹ کرانے میں کوئی حرج نہیں۔

شوہر کے جنون کی بنیاد پر فسخ نکاح کا حکم امام محمدؒ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ہے (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۴؍ ۱۸۱، ۱۹۶، ۱۹۸)، اور امام محمدؒ کے قول پر فتوی بھی ہے (ہندیہ ۴؍ ۵۲۶)، البتہ جنون ایسا ہونا چاہئے کہ عورت کے لئے ایسے شوہر کے ساتھ رہن سہن ناممکن ہو (مجموعہ قوانین اسلام: حکیم تنزیل الرحمن ۲؍ ۶۳۴، دفعہ ۴۴) اور اس کا فیصلہ علاقہ اور ماحول کو سامنے رکھ کر کیا جاسکتا ہے۔

اگر جینیٹک ٹسٹ کے ذریعہ کسی شخص کے دماغی توازن کا قطعی اور صحیح علم حاصل ہوتا ہو تو اگر رپورٹ کے مطابق اس درجہ کا جنون ہے جس کی بنیاد پر عورت کو فسخ نکاح کا اختیار ہوتا ہے، تو اس رپورٹ کے غیر معتبر ہونے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔

☆☆☆

جنیٹک سائنس سے متعلق مسائل

مفتی محمد عبد الرحیم قاسمی ☆

۱- ایک مجہول النسب بچہ کے سلسلہ میں کئی شخص دعویدار ہوں اور اس بچہ کے متعلق تمام دعویداروں کے دلائل مساوی درجہ کے ہوں، تو دعویداروں کا ڈی این اے ٹسٹ کر کے جنیٹک نشان پر اعتماد کرتے ہوئے بچہ کا نسب ثابت کرنا جائز ہے (مکہ فقہ اکیڈمی کے فقہی فیصلے رص ۳۴۸)۔

۲- جرائم کی تفتیش میں جنیٹک علامتوں سے استفادہ کرنے میں کوئی شرعی مانع نہیں، ایسے جرائم کے ثبوت میں اس کو بنیاد بنایا جا سکتا ہے جن میں حد شرعی اور قصاص نہ ہو، کیونکہ حدیث میں ہے:

"ادرؤوا الحدود بالشبهات"

(حدود کو شبہات کی بنیاد پر ساقط کرو)۔

اس سے سماج میں امن وامان اور انصاف پھیلے گا، مجرم اپنے کیفر کردار تک پہنچے گا اور بے قصور کو بچایا جا سکے گا جو شرع کے مقاصد میں سے ایک اہم مقصد ہے۔ لیکن تکنیک ابھی اس درجہ کمال تک نہیں پہنچی جس سے معلوم ہو سکے کہ جو فارنسک نمونہ جائے واردات سے اٹھایا گیا ہے وہ اسی ملزم کا ہے، لہذا ڈی این اے ٹسٹ کی بنیاد پر قاتل کی شناخت کر کے بغیر شرعی شہادت اس کو سزا وار قرار دینا درست نہیں ہے۔

☆ جامعہ خیر العلوم، بھوپال۔

۳-الف: صرف ڈی این اے ٹسٹ کی بنیاد پر بغیر شرعی شہادت زانی پر حد جاری نہیں کی جاسکتی، کیونکہ حدود شبہات سے دفع ہو جاتی ہیں، اور ڈی این اے کے ذریعہ جزئیت معلوم ہو جائے تب بھی زانی سے بچہ کا نسب ثابت نہیں ہوگا، حضرت مفتی نظام الدین صاحب تحریر فرماتے ہیں:

بے شوہر والی عورت کا بچہ اسی عورت کا کہلائے گا جس کے شکم سے وہ بچہ پیدا ہوا، جس کو شریعت کی اصطلاح میں منسوب اِلی اُمہ کہا جاتا ہے، اور شوہر والی عورت کے بچہ کا نسب تو صرف اس کے شوہر سے ہی ثابت ہوگا، حدیث شریف میں ہے: "**الولد للفراش**" (نظام الفتاوی ۱/ ۳۳۹)۔

ڈی این اے ٹسٹ سے صرف جزئیت ظاہر ہوتی ہے اور شریعت میں محض یہ بات نسب ثابت ہونے کے لئے کافی نہیں کہ مولود کسی کا جز بن جائے، بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ بچہ اپنی تخلیق میں جس مرد و عورت کا جز بنا ہو جائز و حلال طریقہ پر بنا ہو، یہی وجہ ہے کہ زنا سے نسب ثابت نہیں ہوتا حالانکہ مولود زانی کا جز ہوتا ہے (جدید فقہی مسائل ۵/ ۱۵۴)۔

ب- اجتماعی آبروریزی کیس میں ڈی این اے ٹسٹ کرتے وقت ملے جلے سگنل کسی تیسرے شخص کی غلط نشاندہی بھی کرسکتے ہیں، اس لئے اجتماعی آبروریزی کیس میں ڈی این اے ٹسٹ بالکل معتبر نہیں۔

۴- قاضی کے فیصلے کی اصل بنیاد شرعی شہادت پر ہوگی، اس لئے جو ملزمین ڈی این اے ٹسٹ کرانے کو تیار نہ ہوں، قاضی انہیں دی این اے ٹسٹ کے لئے مجبور نہیں کرسکتا۔

جنیٹک ٹسٹ:

۱- نکاح کا اہم مقصد اولاد حاصل کرنا ہے، اور حدیث شریف میں زیادہ بچہ جننے والی عورت سے نکاح کرنے کی ترغیب دی گئی ہے، لہذا قوت تولید کا اندازہ کرنے کے لئے جنیٹک

ٹسٹ کرانے کی اجازت اس شرط کے ساتھ دینا چاہئے کہ ممکن ہو تو ٹسٹ کرنے والی مسلم خاتون ہو ورنہ غیر مسلم خاتون، اور وہ بھی نہ ہو تو قابل اعتماد مسلم ڈاکٹر، ورنہ غیر مسلم معالج اور زیر علاج خاتون کے درمیان خلوت جائز نہیں، علماء مکہ نے بھی یہ شرط لگائی ہے (مکہ فقہ اکیڈمی کے فقہی فیصلے رص ۱۷۲-۱۷۳)۔

۲- اگر حمل پر ایک سوبیس دن نہ گذرے ہوں اور ماہر قابل اعتماد اطباء کی کمیٹی کی رپورٹ اور تجرباتی وسائل اور آلات کے ذریعہ فنی تحقیقات کی بنیاد پر یہ ثابت ہو رہا ہو کہ بچہ خطرناک طور پر ایسا ناقص الخلقت ہے جو ناقابل علاج ہے، اگر وہ باقی رہ کر اپنے وقت پر پیدا ہوتا ہے تو اس کی زندگی ایک بوجھ ہوگی اور اس کے اور گھر والوں کے لئے الم رساں رہے گا، تو ایسی صورت میں والدین کے مطالبہ پر اس کا اسقاط جائز ہے، اطباء اور والدین اس معاملہ میں اللہ کا خوف اور احتیاط ملحوظ رکھیں۔

۳- جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ اگر یہ بات معلوم کر لی جائے کہ اس کی اگلی نسل میں پیدائشی نقائص کے کیا امکانات ہیں تو اس مقصد کے لئے ٹسٹ کرانے اور سلسلہ تولید کو روکنے کی گنجائش ہے، کسی غیر معمولی عذر کے بغیر محض اولاد سے بچنے کے لئے ایسے ذرائع کا استعمال روا نہیں، ہاں اگر اس سے کسی بڑی مضرت کا اندیشہ درپیش ہو تو ایسی صورت میں اس کمتر نقصان کو گوارہ کر کے اس سے بڑے دوسرے نقصان سے بچا جائے گا، مثلاً معتبر طبی اندازہ کے مطابق بچہ کی پیدائش کی صورت میں زچہ کی موت کا اندیشہ ہو یا خود زیر حمل بچے کے سنگین موروثی مرض میں مبتلا ہونے کا خطرہ ہو، تو ایسے مانع حمل ذرائع کے استعمال کی اجازت ہوگی (جدید فقہی مسائل ۵ر ۳۰)۔

۴- چار ماہ سے پہلے جنین کی خلقی کمزوریوں کو جاننے کے لئے جنیٹک ٹسٹ کرانے کی گنجائش ہے۔

۵- شواہد و قرائن کے ساتھ جنیٹک ٹسٹ رپورٹ سے بھی کسی شخص کے دماغی طور پر

غیر متوازن ہونے کی تائید ہو تو اس کے نکاح کو فسخ کرنے کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔

اسٹیم خلیے:

۱۔ سائنس دانوں کی تحقیق کے مطابق اگر جنینی اسٹیم سیل مکمل انسان بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اپنے محدود دائرہ میں آکسیجن بھی حاصل کرتا ہے، تو وہ ذی روح وجود کی طرح قابل احترام ہوگا۔ علامہ سرخسیؒ تحریر فرماتے ہیں:

"ثم الماء فی الرحم مالم یفسد فهو معد للحیاة فیجعل کالحي فی ا یجاب الضمان با تلافه کما یجعل بیض الصید فی حق المحرم کالصید فی ا یجاب الجزاء علیه بکسره (مبسوط ۲۶ / ۸۷)۔

(عورت کے رحم میں جا کر نطفہ جب تک خراب نہ ہو زندگی کی صلاحیت رکھتا ہے، لہذا اس کو ضائع کرنے پر ضمان واجب کرنے کے بارے میں وہ زندہ شخص کے حکم میں قرار دیا جائے گا، جیسا کہ حالت احرام میں شکار کا انڈا توڑنے پر شکار کو مار ڈالنے کی جزا (تاوان) کو واجب کیا جاتا ہے)۔

شامیؒ نے مشہور فقیہ علی بن موسیؒ سے نقل کیا ہے:

"فا ن الماء بعد ما وقع فی الرحم مآله الحیاة فیکون له حکم الحیاة کما فی بیضة صید الحرم ونحوه فی الظهیریة" (شامی ۲/ ۳۸۰)۔

(عورت کے رحم میں نطفہ جا کر انجام کار زندگی اختیار کر لیتا ہے، لہذا اس نطفہ پر بھی زندگی کا حکم جاری ہوگا جیسا کہ حرم کے شکار کا انڈا توڑ دینا، شکار کو مار ڈالنے کی طرح ہے)۔

۲۔ رحم مادر میں پرورش پانے والے یا بغیر شرعی عذر ساقط کئے گئے جنین سے اسٹیم سیل لینا اور اس کو عضو بنا کر استعمال کرنا جائز نہیں، البتہ جو جنین خود بخود ساقط ہو جائے یا کسی علاجی سبب سے جس کی شریعت نے اجازت دی ہو ساقط کیا جائے اور والدین کی اجازت حاصل ہو تو اس

سے جذعی خلیے حاصل کرنا اوران کو ڈیولپ کر کے علاج کے لئے ان کو استعمال کرنا جائز ہے (مکہ فقہ اکیڈمی کے فقہی فیصلے ؍ص ۳۷۸)۔

۳- انسان کا اسٹیم سیل حیوان میں ڈال کر حیوانی جسم میں مطلوبہ عضو کو تیار کرنے سے اس حیوان کے مضر اثرات اگر انسان میں سرایت کرنے کا خطرہ ہو یا وہ حرام جانور ہو تو اس حیوان میں مطلوبہ عضو کی پرورش اور نشو ونما جائز نہیں ہوگا۔ مکہ فقہ اکیڈمی کے اجلاس نے کمپنیوں اور طبی اور غذائی سامان تیار کرنے والے ان کارخانوں سے جو جنیٹک انجینئرنگ سے حاصل شدہ مواد کا استعمال کرتی ہیں مطالبہ کیا ہے کہ وہ استعمال ہونے والے تمام مواد کی تفصیل درج کرلیں تاکہ ان سامانوں کے استعمال کرنے والے پوری طرح آگاہ رہیں اور ضرر رساں اور حرام اشیاء سے بچ سکیں (مکہ فقہ اکیڈمی کے فقہی فیصلے ؍ص ۴۱۸)۔

۴- حبل السرہ نافہ آنول نالی سے خون لینے سے نومولود کو ضرر و نقصان نہ ہو تو نال کے خون سے اسٹیم سیل حاصل کرنے کی اجازت ہوگی۔

۵- ٹسٹ ٹیوب بے بی پروجیکٹ کے فاضل بارآور لقیحے، بشرطیکہ موجود ہوں اور والدین رضا کارانہ فراہم کریں تو ان سے جذعی خلیوں کو حاصل کرنا جائز ہے۔

لیکن کسی رضا کار مرد کے مادہ کو لے کر بالقصد بارآوری کی گئی ہو تو جذعی خلیوں کو حاصل کرنا اور ان کو استعمال کرنا جائز نہیں، کیونکہ اس میں اجنبی نطفہ کی آمیزش ہوگی جو جائز نہیں۔

☆☆☆

جنیٹک سائنس سے مربوط کچھ مسائل

مولانا قاضی عبدالجلیل قاسمی ☆

ڈی این اے ٹسٹ:

۱- اگر بچہ مجہول النسب ہو یا لقیط ہو اور اس کے سلسلہ میں چند اشخاص دعویدار ہوں کہ یہ میرا بچہ ہے اور ان میں سے کسی کے پاس کوئی شرعی بینہ جو نسب کے ثبوت کے لئے شریعت میں مقرر و متعین ہیں، موجود نہ ہو، تو قرینہ کی بنیاد پر کسی ایک کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا، سب سے زیادہ قابل قبول قرینہ موجودہ دور میں ڈی این اے ٹسٹ ہوسکتا ہے۔

۲- قاتل کی شناخت کے لئے بینہ ضروری ہے، یعنی اقرار یا شہادت۔ اس کے لئے ڈی این اے ٹسٹ کافی نہیں ہے، اس کی وجہ خود سوال میں مذکور ہے۔

۳-(الف): زنا کے سلسلہ میں شریعت پردہ پوشی کو پسند کرتی ہے، جان و مال سے زیادہ عزت و آبرو اور نسب کی حفاظت کا اہتمام کرتی ہے، چنانچہ قتل کے ثبوت کے لئے دو شاہد کافی ہیں، جبکہ زنا کے ثبوت کے لئے چار شہادتیں ضروری ہیں۔ اگر قتل کا دعوی ثابت نہ ہو سکے تو مدعی اور گواہوں کو کوئی سزا نہیں دی جاتی، اور اگر زنا ثابت نہ ہو تو مدعی اور گواہوں پر حد قذف جاری کی جاتی ہے، نیز حدود شبہات سے ساقط ہو جاتی ہیں، اس لئے زنا کے ثبوت کے لئے شرعاً ڈی این اے ٹسٹ کافی نہیں ہے۔

☆ قاضی امارت شرعیہ بہار و اڑیسہ، پٹنہ۔

ب- اجتماعی زنا میں بھی اس کے ثبوت کے لئے اس ٹسٹ کا اعتبار نہیں ہوگا، اس کی وجہ خود سوال میں موجود ہے۔

۴- جرم سے کیا مراد ہے؟ سوال ۲ و ۳ میں قتل اور زنا بھی جرم ہیں، ان کے بارے میں حکم معلوم ہو گیا، جرم کی نوعیت معلوم ہو تو اس کے بارے میں غور کیا جا سکتا ہے۔

جنیٹک ٹسٹ:

۱- شریعت اسلامیہ نے نکاح کے سلسلہ میں یہ ضابطہ دیا کہ فلاں فلاں عورتوں سے نکاح صحیح نہیں ہوگا، اس کے بعد کہا گیا: ان کے علاوہ جس مسلمان عورت سے نکاح کرنا چاہے کر سکتا ہے، لیکن چونکہ یہ رشتہ زندگی بھر کے لئے کیا جاتا ہے، اس لئے شریعت نے کچھ اور بھی رہنمائی کی ہے کہ ایسے مرد وزن میں نکاح ہو کہ پوری زندگی رشتہ کامیاب رہنے کی امید ہو، چنانچہ عمر، تعلیم، مال، سماجی وقار وغیرہ کی رعایت کا بھی حکم دیا، جس کو فقہاء کفاءت سے تعبیر کرتے ہیں، اس لئے اگر زوجین اس رشتہ کو مستحکم کرنے کے لئے ایک دوسرے کی جانچ کرا کر مطمئن ہونا چاہیں تو منع کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی ہے، مگر آج کل کے اس دور میں جہاں لڑکی والے روپیوں کی تھیلی لے کر اپنے لئے ایک عدد داماد کی خریداری کے لئے در در کی ٹھوکریں کھاتے پھرتے ہیں، وہ اس پوزیشن میں کہاں رہتے ہیں کہ لڑکا یا اس کے گھر والوں سے اس طرح کی جانچ کا مطالبہ کر سکیں، بہر حال اگر کہیں ایسا ممکن ہو تو اس کی اجازت دی جا سکتی ہے۔

۲- ناقص العقل یا ناقص الاعضاء ہونے کے امکان کی وجہ سے اسقاط کی اجازت نہیں ہونی چاہئے، حدیث میں عورت کو ناقص العقل ہی کہا گیا ہے، تو اگر ناقص العقل ہونے کے امکان کی بنیاد پر اسقاط کی اجازت دی جائے تو کوئی عورت پیدا ہی نہ ہوگی، پھر اس کے نتائج کیا ہوں گے، پوشیدہ نہیں ہے۔

۳- اس کی گنجائش بھی نہیں ہونی چاہئے۔

۴- اگر علاج کے لئے ٹسٹ کرانا ہوتو اس کی گنجائش ہوسکتی ہے، لیکن اگر اسقاط کے لئے ہو تو اس کی اجازت نہیں ہوگی۔

۵- جنون کا ثبوت قرائن کے ذریعہ ہی ہوتا ہے، جنیٹک ٹسٹ بہت قوی قرینہ ہوگا، اس لئے اس ٹسٹ کے ذریعہ اگر شوہر کا جنون معلوم ہوجائے تو اس کی بنیاد پر فسخ نکاح کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔

نوٹ:

معاملات، بیع وشراء، نکاح وغیرہ میں عیوب کی تحقیق کے لئے ماہرین میں جن صفات وشرائط کا ہونا ضروری ہے، جن کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں موجود ہے، ان صفات وشرائط کی رعایت یہاں ٹسٹ کرنے والے میں بھی ضروری ہوگی۔

☆☆☆

ڈی این اے ٹسٹ سے متعلق مسائل

مولانا فاخر میاں☆

ڈی این اے ٹسٹ:

۱- مذکورہ حالات میں ڈی این اے ٹسٹ سے بچے کی ولدیت معلوم کرنا درست ہے، شوافع قاضی قیافہ شناسی کو جائز کہتے ہیں۔

۲- قاتل کی شناخت کے لئے ڈی این اے ٹسٹ قابل اعتبار نہیں، اور اس طرح کسی کو قاتل قرار نہیں دیا جاسکتا۔

۳- الف: زنا کے معاملے میں ڈی این اے ٹسٹ قطعی جائز نہ ہوگا، صرف گواہی پر اعتبار کرنا درست ہے۔

ب- اجتماعی آبروریزی میں ڈی این اے ٹسٹ پر بھروسہ نہیں کیا جاسکتا۔

۴- جرم کے سلسلہ میں ڈی این اے ٹسٹ پر بھروسہ نہیں کیا جاسکتا، اس لئے قاضی اس کا حکم بھی نہیں دے سکتا۔

جنیٹک ٹسٹ:

۱- نکاح سے قبل دونوں کا ایک دوسرے کے بارے میں معلومات حاصل کرنا درست

☆ فرنگی محل، لکھنؤ۔

ہے، اگر مذکورہ ٹسٹ قابل بھروسہ ہے تو اس کو کرانا شرع کے خلاف نہ ہوگا۔

۲- تین ماہ کے اندر اسقاط ضرورت شدیدہ پر کرایا جاسکتا ہے، اس کے بعد جائز نہ ہوگا۔

۳- کسی قسم کی جراحی سے سلسلہ تولید روکنا جائز نہیں ہوگا۔

۴- اس شخص کو علاج کا موقع دے کر اس کے بعد قاضی فسخ نکاح کر سکتا ہے۔

اسٹیم سیل:

۱- اگر وہ مکمل انسان بننے کی صلاحیت رکھتا ہے تو اس کو زندہ وجود مانا جائے گا۔

۲- اگر پورا عضو الگ بنایا جائے تو اس کے کار آمد رہنے کی امید نہیں، اور اگر کسی زندہ وجود میں بنایا جائے تو اس عضو کو الگ کرنے سے اس وجود کی موت ہو جائے گی، اور اس صورت میں وہ قتل ہی کے حکم میں آئے گا۔

۳- ایسی کوئی مثال موجود نہیں، لیکن اگر اشد ضروری ہو تو حلال جانور ہی استعمال کیا جاسکتا ہے۔

۴- صرف کسی آئندہ ضرورت پر استعمال کے لئے بچہ کا خون لینا درست نہیں، اس کی کمزوری کسی مرض کا باعث بھی بن سکتی ہے۔

۵- اگر صرف شوہر اور بیوی کا نطفہ استعمال کیا جائے تو اس میں کوئی عیب نہیں، کسی دوسرے کا نطفہ زنا کے حکم میں آئے گا۔

☆☆☆

جنیٹک سائنس اور نئے مسائل

مولانا محمد ارشد فاروقی ☆

۱- جب وہ تمام ذرائع جن کو ثبوت نسب کے باب میں فقہی کتابوں میں بیان کیا گیا ہے مفقود ہوں (جیسے فراش، شہادت اور تخمینی ذریعہ قیافہ وغیرہ) تو ڈی این اے رپورٹ کی بنیاد پر طبی ماہرین وفقہاء کی مشترکہ کمیٹی فیصلہ کرسکتی ہے اس لئے کہ آج کے دور میں میڈیکل سائنس علم قیافہ پر فوقیت رکھتی ہے۔ رابطہ عالم اسلامی اکیڈمی کے فیصلہ کی عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ اس اکیڈمی نے ثبوت نسب کے باب میں ڈی این اے ٹسٹ کو قبول کیا ہے (مقالہ ڈاکٹر احمد یوسف الزعابی، منار الاسلام، صفر ۱۴۲۷ھ)۔

۲- قاتل کی شناخت کے لئے ڈی این اے ٹسٹ:

آج جرائم کی شرح بڑھتی جارہی ہے، عینی شاہدین کو راستے سے صاف کردیا جاتا ہے جیوری تک کی خرید وفروخت ہورہی ہے، اس پس منظر میں ڈی این اے ٹسٹ بھی مخدوش ہوجاتا ہے اس کے ذریعہ بےقصور کو قاتل بھی ثابت کیا جاسکتا ہے، طبی رپورٹوں کے بارے میں آئے دن انکشاف ہوتا رہا ہے کہ غلط رپورٹ کی بنیاد پر غلط فیصلے ہوئے، ان احوال کا احکام پر اثر فقہی اعتبار سے پڑے گا۔

☆ سرائے میر، اعظم گڑھ۔

بہر حال مجرم تک پہنچنے کے لئے اور جرائم کے سد باب کے لئے بطور قرینہ ڈی این اے ٹسٹ کرایا جا سکتا ہے، لیکن یہ واضح رہے کہ اس کے نتیجہ میں محض تعزیری کارروائی ہوسکتی ہے۔ قصاص یعنی قتل کے بدلے قتل یا پھانسی کی سزا کا فیصلہ نہیں ہوسکتا۔

"واعتبارها وسيلة ا ثبات في الجرائم التي ليس فيها حد شرعي ولا قصاص" (فتوی من مجمع رابطۃ العالم الاسلامی)۔

۳- الف: ڈی این اے کے ذریعہ زانی کی شناخت:

بدکاری کے سدباب کے لئے زانی کی شناخت کے لئے ڈی این اے ٹسٹ کرایا جائے لیکن شناخت کے بعد بھی یقینی طور پر زانی قرار دے کر زنا کی حد بغیر دیگر شرعی ثبوت کے جاری نہیں کی جائے گی (چار گواہ یا اقرار) لیکن تعزیری احکام اس رپورٹ کی بنیاد پر جاری ہوں گے۔

ب- اجتماعی آبروریزی اور ڈی این اے ٹسٹ:

اس بارے میں ڈی این اے ٹسٹ کی مزید ترقی یافتہ صورت تک پہنچنے کا انتظار کیا جائے، سردست غیر معتبر ہے۔

۴- جب ایک جرم کے ارتکاب کا الزام متعدد اشخاص پر ہے اور تفتیشی صورت حال کا سامنا ہے تو ہر ایک شخص سے جس طرح پوچھ تاچھ کی جاتی ہے اور دیگر حربے استعمال کئے جاتے ہیں اسی طرح جب تمام ملزموں کا ڈی این اے ٹسٹ کرایا جائے تو جو شخص انکار کرے قاضی اسے مجبور کرسکتا ہے تاکہ اپنا فرض منصبی عدل انجام دے سکے۔

جنیٹک ٹسٹ:

۱- نکاح سے پہلے مرد وعورت کا جنیٹک ٹسٹ:

رشتہ ازدواج کو مطمئن و پائیدار بنانے کے لئے اگر طرفین ایک دوسرے کے ٹسٹ

سے مطمئن ہونا چاہیں تو کوئی حرج نہیں ہے بلکہ مختلف نصوص سے ترغیب ثابت ہوتی ہے۔

"فانکحوا ماطاب لکم من النساء" میں فقہی اصطلاح کے مطابق "ما" عموم پر دلالت کرتا ہے، جس میں موروثی مضرامراض سے بری ہونا اوراس کے بارے میں امکانی حدتک معلومات فراہم کرنا بھی داخل ہے۔

"تنکح المرأة لجمالها" جمال میں ظاہری جسمانی خوبصورتی اورامراض سے جسم کامحفوظ ہونا بھی داخل ہے۔

"فاظفر بذات الدین" دینی کامیابی کارازبھی بدنی صحت میں مضمر ہے۔

اسی طرح رسول اللہ ﷺ کا ایک صحابی سے استفسار کہ کیا مخطوبہ کو دیکھ لیا؟ اور یہ اطلاع کہ کچھ انصاری عورتوں کی آنکھیں مرض یا عیب کا شکار رہتی ہیں (مشکاۃ المصابیح)۔

۲- رحم مادر میں پرورش پانے والے جنین کے متعلق ناقص العقل یا ناقص الاعضاء ہونے کا پتہ سائنسی طور پر کرلینا یقینی نہیں ہے، ہمارے علم میں ممبئی کے اسپتالوں کی ایسی رپورٹیں ہیں کہ بتایا گیا کہ جنین کے سرنہیں ہے اس لئے اسقاط کرانا ضروری ہے لیکن جب مدت حمل مکمل ہوئی تو بچہ صحیح سالم پیدا ہوا۔ اسی طرح جنین کے نرو مادہ کے بارے میں طبی رپورٹیں آئے دن غلط ثابت ہوتی ہیں۔ اس لئے سائنسی رپورٹوں کو جنین کے باب میں ظنی تسلیم کریں گے اوراسقاط کے ذریعہ جنین کا ضیاع یقینی ہے، ظن کے مقابلہ میں یقین پر عمل کیا جائے گا اوراسقاط کی اجازت نہیں دی جائے گی۔

"لا تقتلوا أولادکم" میں یہ تمام صورتیں داخل ہیں۔

۳- نکاح کے منجملہ مقاصد میں سے ایک اہم مقصد افزائش نسل ہے، اگر جنیٹک سائنس کے ذریعہ یہ معلوم ہوجائے کہ اگلی نسل میں پیدائشی نقائص کے امکانات ہیں تو صرف اس علم کی بنیاد پر اصل مقصد افزائش نسل سے صرف نظر کرتے ہوئے عمل تولید کو روکنا درست نہیں ہوگا،

کیونکہ اس اقدام سے اس خاندان کا نام ونشان مٹ جائے گا اور افزائش نسل کا مقصد فوت ہوگا۔ مان لیا کہ اگلی نسل میں کچھ نقائص ہوئے بھی تو نقائص کے ساتھ افزائش نسل کا سلسلہ جاری رہے گا جو دوسری نسل میں نقائص دور ہوجائیں گے، جیسا کہ اندھے پن کے بارے میں مشاہدہ ہے۔

۴- اگر اس مرحلے میں ٹسٹ کا مقصد جنین کی خلقی کمزوریوں کا معلوم کرنا اور احتیاطی تدابیر ومعالجاتی مقاصد بروئے کار لانا ہے تو اس صورت میں ٹسٹ کرانا درست ہے، اور "اغتنم خمساً قبل خمس من صحتك قبل مرضك" خود صحتمند رہنا اور موجود ہونے والی اولاد کی صحت کی فکر رکھنا مطلوب ہے۔

۵- بیوی فسخ کا دعوی کرے اور جنیٹک ٹسٹ کی رپورٹ پیش کرے جس میں شوہر کو مجنون بتایا گیا ہو تو ایسی صورت میں قاضی دیگر شواہد وقرائن تلاش کرے، اگر ثابت ہوجائے تو فسخ کرے۔ صرف رپورٹ کی بنیاد پر فسخ نہیں کرسکتا۔

اسٹیم خلیے:

۱- میڈیکل سائنس اسٹیم خلیے کی اہمیت وافادیت کو اجاگر کرتی ہے اور ذی روح بھی تسلیم کرتی ہے۔ شریعت اپنے عام اصولوں کی روشنی میں ان تحقیقات کی حوصلہ افزائی کرتی ہے، البتہ یہ تو حقیقت ہے کہ طب ذی روح کو اپنے عام معنی میں نہیں لیتی تو اسی درجہ کا احترام بھی کیا جائے گا۔ یہ ایک مفید شئ ہے اس کی حفاظت ضروری ہے۔

۲-الف: اگر رحم مادر میں پرورش پانے والے جنین کو خطرہ لاحق ہوئے بغیر اسٹیم سیلس کے ذریعہ عضو سازی ممکن ہو تو طبی ضرورت کے تحت درست ہے۔

ب- اسقاط شدہ جنین سے بھی اسٹیم سیلس حاصل کئے جاسکتے ہیں تا کہ عضو سازی کے لئے

انسانیت کے احترام کوملحوظ رکھتے ہوئے کہ دیگر جاں بلب مریضوں کے لئے گردے اور دیگر اعضاء تیار کئے جائیں تو یہ ضائع شدہ جنین کے معمولی سیلس دیگر لوگوں کو ضائع ہونے سے بچا سکتے ہیں جو عین احترام انسانیت ہے۔

۳- معالجاتی ضرورت کے پیش نظر انسانی اسٹیم سیل کو عضو سازی کے لئے کسی حیوان میں ڈالا جاسکتا ہے اور مطلوبہ عضو کی انسانی جسم میں پیوند کاری کی جاسکتی ہے، بہتر تو یہ ہے کہ اس مقصد کے لئے حلال جانور کا انتخاب کیا جائے، دستیاب نہ ہونے کی صورت میں علاجی ضرورت کی وجہ سے حرام جانور سے تیار عضو کی پیوند کاری بھی جائز ہوگی۔

۴- اگر نومولود کی صحت کو خطرہ لاحق نہ ہو تو نافہ آنول نال سے اسٹیم سیلس حاصل کیا جاسکتا ہے۔ البتہ اگر خطرہ ہو تو اجازت نہیں ہوگی۔

۵- اگر زوجین کی اجازت سے سیلس حاصل کئے گئے تو کوئی حرج نہیں، البتہ ٹسٹ ٹیوب طریقہ کار میں اجنبی کا نطفہ شامل کرنا غلط ہے۔

☆☆☆

جنیٹک سائنس سے مربوط مسائل

مولانا سلطان احمد اصلاحی ☆

ڈی این اے ٹسٹ:

۱- صورت مسئولہ میں ایک بچے کے کئی دعویدار ہوں تو اصلی ماں باپ کی شناخت کے لئے ڈی این اے ٹسٹ کرایا جاسکتا ہے، اس شناخت کے لئے از روئے شرع اس ٹسٹ کا پوری طرح اعتبار کیا جائے گا، اور اپنی اصلی اولاد کی نسبت سے ماں باپ کے جو فرائض، ذمہ داریاں اور حقوق ہوتے ہیں وہ سب اس ٹسٹ کے ذریعہ ثابت ہونے والے ان کے بچے کی نسبت سے ان پر مرتب ہوں گے۔ اس لئے کہ اس طرح کے تمام معاملات میں اب تک کی معروف روایت میں دلائل وشواہد کے آجانے کے بعد قاضی اور جج کی طرف سے فیصلہ اپنی صوابدید اور ظن غالب کی بنیاد پر ہی ہوتا ہے۔ زیر نظر مسئلہ میں اس ٹسٹ کے ذریعہ ظن غالب سے اوپر یقین کی بصیرت حاصل ہوتی ہے، بنابریں اس کو بدرجہ اولی فیصلہ کی بنیاد بنایا جائے گا۔

۲- قاتل کی شناخت کے لئے اس کے بال اور ناخن وغیرہ کا ڈی این اے ٹسٹ کرایا جاسکتا ہے اور اس کی بنیاد پر اس کو مجرم ٹھہرایا جاسکتا ہے، البتہ فورنسک نمونے کے کسی اور کے ملزم ہونے کے احتمال کی صورت میں اصل مجرم کی پہچان کے لئے اس کے معروف طریقوں کا استعمال کیا جائے گا، اور اس کی بنیاد پر اس کو کیفر دار تک پہنچایا جائے گا۔ پہلی صورت میں بھی ثبوت کو مکمل

☆ ادارہ تحقیقات اسلامی علی گڑھ۔

کرنے کے مقصد سے ڈی این اے ٹسٹ کے ساتھ شناخت جرم کے دیگر وسائل و ذرائع کو استعمال کیا جاسکتا ہے، یہ مسئلہ ایک حد تک اسلام کے نظام سراغ رسانی سے جڑ تا ہے، ڈی این اے ٹسٹ کے ساتھ ان مسائل میں اس سے استفادہ بھی ضروری ہے، اس سلسلے میں ماضی کی تحقیق کے ساتھ اس سے متعلق حال کی ترقیات سے بھی اسی طرح فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔

۳-الف: عورت کے جسم کے مادہ منویہ کو حاصل کر کے ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ زانی کی شناخت کی جاسکتی ہے، زنا کے ثبوت میں اس ٹسٹ کو شرعی اعتبار حاصل ہوگا، مزید اطمینان کے لئے ثبوت جرم کے مذکورۃ الصدر طریقوں کا استعمال بھی مناسب ہوگا۔

ب- اجتماعی آبروریزی کے معاملے میں ڈی این اے ٹسٹ سے جس حد تک مدد لی جاسکتی ہولی جائے گی، ملے جلے سگنل کے احتمال کے نقص کو ثبوت جرم کے دیگر قرائن کے ذریعہ دور کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

۴- ایک جرم کے کئی ملزمین میں اگر کچھ کا ڈی این اے ٹسٹ کرالیا جائے تو دیگر ملزمین جو اس کے لئے تیار نہ ہوں قاضی انہیں ڈی این اے ٹسٹ کے لئے مجبور کرسکتا ہے۔

جنیٹک ٹسٹ:

۱- جن معاشروں میں اس طرح کے ٹسٹ کا عام رواج ہو اور اس کی وجہ سے ہونے والے شوہر اور بیوی میں تلخی اور بدمزگی پیدا ہونے کا اندیشہ نہ ہو، وہاں نکاح سے پہلے مرد وعورت کا اس طرح کا ٹسٹ کرایا جاسکتا ہے۔

۲- فقہ میں بن چاہے حمل کو چار ماہ کے اندر ساقط کرانے کی گنجائش ہے، عورت اس حمل کو شوہر کی اجازت کے بغیر ساقط کرا سکتی ہے، اس کی روشنی میں صورت مسئولہ کے اندر ناقص العقل اور ناقص الاعضاء ہونے کی صورت میں جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ تین ماہ سے پہلے کے حمل کو ساقط

کرایا جاسکتا ہے۔

۳- حضرات شوافع کے نزدیک مرد وعورت دونوں کے لئے مستقل طور پر سلسلہ تولید کو روکنے کی گنجائش ہے، اس کے لحاظ سے صورت مسئولہ میں اگلی نسلوں کو پیدائشی نقائص سے محفوظ رکھنے کے لئے سلسلہ تولید کو روکا جاسکتا ہے۔

۴- اس ٹسٹ کے ذریعہ جنین کو کوئی نقصان نہ پہنچے تو حمل کے دوران خلقی کمزوریوں کو جاننے کے لئے جینیک ٹسٹ کرایا جاسکتا ہے۔

۵- نہیں، جب تک جنون ظاہر نہ ہوجائے اور سطح پر نہ آجائے اس رپورٹ کی بنیاد پر فسخ نکاح نہیں کیا جاسکتا۔

اسٹیم خلیے:

۱- نہیں، جینی اسٹیم سیل کو ذی روح نہیں مانا جائے گا، اور وہ ایک زندہ وجود کی طرح قابل احترام نہیں ہوگا۔

۲- اسقاط شدہ جنین سے اسٹیم سیل لے کر علاج کے مقصد سے عضو بنایا جاسکتا ہے، رحم میں پرورش پانے والے جنین سے یہ سیل اسی صورت میں لیا جاسکتا ہے جبکہ اس کی وجہ سے اس کو کوئی نقصان نہ پہنچے۔

۳- انسانی اسٹیم سیل کے ذریعہ حیوانی جسم میں تیار کئے گئے عضو کی انسانی جسم میں پیوندکاری کی جاسکتی ہے، اس عضو کا حلال جانور کے ذریعہ تیار کیا جانا ہی مناسب ہوگا۔

۴- نافہ آنول نال سے اسٹیم سیل اسی خون سے لیا جائے جو نال کاٹتے وقت اپنے آپ باہر گر جائے، نال کے حصے کا وہ خون جس کی نومولود کو ضرورت ہو اس کو اس کے جسم میں پہنچا دیا جائے، متوقع ضرر سے امکانی مصلحت کا حصول مناسب نہیں ہوگا۔

۵- صورت مسئولہ میں میاں بیوی اور اجنبی نطفہ دونوں ہی صورتوں میں انسانی عضو کی تیاری میں ٹسٹ ٹیوب کی مدد لی جاسکتی ہے۔

ڈی این اے ٹسٹ سے متعلق مسائل

مولانا محی الدین غازی فلاحی، نئی دہلی

ڈی این اے ٹسٹ ایک طاقتور دلیل ہے، بعض پہلوؤں سے یہ انسانی گواہوں پر بھی فائق ہے، اسے شہادت کا درجہ حاصل ہونا چاہئے، مجمع الفقہ الاسلامی کے پندرہویں سمینار میں اس کو جس قدر اعتبار دیا گیا ہے اسے باقی رکھتے ہوئے اس پر مزید کچھ اضافہ ہونا چاہئے۔

۱- بچہ کے سلسلہ میں متعدد دعویداروں کی صورت میں ڈی این اے ٹسٹ کرایا جاسکتا ہے، اور اس ٹسٹ کو فیصلہ کن مانا جائے۔ مجمع الفقہ الاسلامی کا فیصلہ بھی یہی ہے۔

۲- حد، قصاص اور حد زنا کے سلسلہ میں مجمع الفقہ الاسلامی نے "**ادرء وا الحدود بالشبهات**" کے اصول کے تحت اس ٹسٹ کو معتبر شہادت تسلیم نہیں کیا ہے۔

راقم کا خیال ہے کہ اگر گواہ موجود ہوں مگر گواہی نامکمل ہو تو ڈی این اے ٹسٹ کے ذریعہ گواہی کے نقص کو دور کیا جاسکتا ہے، بطور مثال اگر واقعہ زنا کے دو ہی گواہ ہوں اور ڈی این اے ٹسٹ ان کی تائید کررہا ہو تو گواہی مکمل سمجھی جائے۔

اس طرح روایتی شہادت کے ساتھ ایک طاقتور جدید تکنیک کی شہادت شامل رہے گی۔

۳- اجتماعی آبروریزی کی صورت میں اس ٹسٹ کی حیثیت ایک قرینہ کی ہوگی، جس سے تحقیق وتفتیش کے عمل میں مدد لی جاسکے گی۔

۴- قاضی کسی بھی ملزم کو ٹسٹ کرانے پر مجبور کرسکتا ہے، اس میں کوئی شرعی مانع نہیں ہے، اگر قاضی قیام عدل کے لئے ایسا کرنا ضروری سمجھے۔

جنیٹک ٹسٹ:

اس ٹسٹ کے دونوں پہلو ہیں، لا ضرر ولا ضرار کے تحت متوقع نقصان سے بچنے کے لئے ایسے ٹسٹ کا کرانا اوراس کے بموجب عمل کرنا خواہ وہ اسقاط کی صورت میں ہو درست معلوم ہوتا ہے۔

مگر ایمانیات کے نقطۂ نظر سے بھی اور سماجی مصالح کے پہلو سے بھی (کہ اس کا دروازہ کھولنا بہت سارے مفاسد کو درآنے کا موقع دے گا) اس کا جواز محل نظر ہے۔

مزید برآں اس ٹسٹ کا حتمی ہونا ابھی اس طرح ثابت نہیں ہے جس طرح ڈی این اے ٹسٹ کا۔

لہذا راقم کی رائے ہے کہ اس مسئلہ پر ابھی توقف ہی کیا جائے۔

☆☆☆

جنیٹک سائنس سے متعلق میڈیکل مسائل

مولانا نیاز احمد عبدالحمید مدنی ☆

۱- اگر ایک بچہ کے کئی دعویدار ہوں تو اصلی باپ کی شناخت اور رفع نزاع کے لئے D.N.A چیک اپ کا سہارا لیا جاسکتا ہے، المجمع الفقہی الاسلامی مکہ مکرمہ نے اپنے سولہویں کانفرنس میں "البصمة الوراثية"(D.N.A) کی بابت سات قراردادیں پاس کی تھیں ان میں سے پانچویں قرارداد کے تین جزء ہیں، جزء اول صورت مسئولہ ہی سے تعلق رکھتا ہے، اس شکل میں جواز کی گنجائش ہے، قرارداد میں ہے:

''اگر کسی کا نسب غیر معلوم ہے اور اس بابت وہ تنازعہ ہے جس کی مختلف صورتوں کا فقہاء نے تذکرہ کیا ہے۔ نسب کی جہالت چاہے عدم دلیل کی بنا پر ہو یا اثبات ونفی کی دلیلیں مساوی ہوں یا شبہ کے جماع میں اشتراک کی وجہ سے''۔

قیافہ شناسی کو کسی حد تک اس کے لئے دلیل بنا سکتے ہیں۔

مجزز مدلجی نے جب حضرت اسامہ بن زید اور زید کو سر ڈھانپے ہوئے ایک ہی چادر میں دیکھا تھا جبکہ ان کے پیر کھلے ہوئے تھے تو کہا تھا کہ یہ ایک دوسرے سے ہیں یعنی باپ بیٹے ہیں۔اس سے نبی ﷺ خوش بھی ہوئے تھے۔

اثبات نسب کے لئے قیافہ پر اعتماد مختلف فیہ بھی ہے۔ بہر حال مذکورہ صورت

☆ اسلامک دعوت سینٹر، ڈومریا گنج، سدھارتھ نگر۔

میں D.N.A چیک اپ کا استعمال درست ہے۔

۲- قاتل کی شناخت کے لئے D.N.A چیک اپ کا شرعاً اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ جائے حادثہ پر ملنے والی نشانیاں قاتل کی بھی ہوسکتی ہیں اور شاطر قاتل دوسرے کا بال، تھوک یا بلغم چھوڑ سکتا ہے تاکہ تفتیش کاروں کا ذہن دوسروں کی طرف جائے، اس چیک اپ سے جرائم کی تحقیق کی جاسکتی ہے، لیکن اس سے حدود جاری نہیں کئے جاسکتے، کیونکہ ملنے والی نشانی مشکوک ہے اور شک وشبہ کی صورت میں حد نافذ نہیں ہوگا، حدیث میں ہے: "ادرؤوا الحدود بالشبهات"، "ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم"۔

۳- زنا کے ثبوت میں بھی D.N.A چیک اپ کا اعتبار نہیں ہوگا، شریعت نے چار گواہوں، اعتراف یا قائم مقام اعتراف کو دلیل مانا ہے، مذکورہ چیک اپ میں غلطی کا احتمال ہے، ٹسٹ میں منی بدل سکتی ہے، نتیجہ اخذ کرنے میں غلطی ہوسکتی ہے۔ اس لئے یہ موجب شبہ ہے۔

۴- صورت مسئولہ میں قاضی یا متعلقہ محکمہ ملزم کو D.N.A چیک اپ کروانے پر مجبور کرسکتا ہے۔ اسلامی فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ نے اس بابت علماء کا جو متفقہ فیصلہ شائع کیا ہے۔ اس کی پہلی شق میں ہے: "بناحدود اور قصاص والے جرائم کی تفتیش میں D.N.A چیک اپ پر اعتماد کرنے میں کوئی حرج نہیں (جدید طبی ایجادات اور احکام: نیاز احمد عبد الحمید مدنی طیب پوری/ص ۳۰)۔

جنیٹک چیک اپ:

۱- یہ شرعاً درست ہے، منفی نتیجہ آنے پر آسانی سے علاج کیا جاسکتا ہے۔

۲- اگر معلوم ہوجائے کہ جنین مشوہ الخلقت، ناقص العقل یا ناقص الاعضاء ہے تو اس بابت میری رائے یہ ہے کہ ۲۰ دن سے قبل اس کا اسقاط جائز ہوگا۔

۳- یہ درست نہیں ہے۔

۴- اس کی کوئی حاجت نہیں، اس سے تقدیر پر ایمان کمزور ہوگا اور آدمی توہمات کا شکار ہوسکتا ہے۔

۵- اگر اس چیک اپ کے ذریعہ یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ فلاں کے اندر جنون ہے اور اس کا علاج ناممکن ہے تو اس رپورٹ پر نکاح فسخ کیا جاسکتا ہے۔

اسٹیم خلیہ:

۱- اسے ذی روح کا درجہ نہیں دیا جائے گا، کیونکہ انسانی عرف و عادت میں بہت سے فقہی مسائل ہیں جن میں اسے ذی روح کا درجہ نہیں دیا گیا ہے۔

۲- بعض عرب علماء نے کلوننگ کی تو مخالفت کی ہے لیکن مشوہ الخلقت اعضاء کی پیوندکاری کے لئے اعضاء کو بنانے کا فتوی دیا ہے۔

ویسے یہ اللہ کی تخلیق میں مداخلت اور مشابہت ہے، اس کو شریعت نے مضاہاۃ کہا ہے، مشابہت ہی کی وجہ سے شریعت نے ذی روح کی تصورکشی حرام قرار دی ہے، اس بابت "الذین یضاھؤون خلق الله " کا لفظ آیا ہے، مصورین کو شدید عذاب کی دھمکی دی گئی ہے، اگر یہ جائز نہیں ہے تو وہ کیسے جائز ہوگا۔

۳- یہ عمل بھی درست نہیں معلوم ہوتا۔

۴- بظاہر اس میں کوئی قباحت نہیں محسوس ہوتی۔

۵- ایسا کرنا صحیح نہیں معلوم ہوتا، سیلس چاہے زوجین کے ہوں یا اجنبی کے۔

☆☆☆

جنیٹک سائنس سے مربوط مسائل

مفتی تنظیم عالم قاسمی ☆

ڈی این اے ٹسٹ:

۱- اگر کسی بچہ کے بارے میں مختلف دعویدار ہوں تو ڈی این اے ٹسٹ کرانے سے پہلے یہ دیکھا جائے گا کہ کیا اس کے لئے فراش ثابت ہے یا نہیں؟ اگر فراش ثابت ہو تو بچہ صاحب فراش کی طرف منسوب ہوگا، اگر چہ ڈی این اے ٹسٹ اس کے خلاف ہی کیوں نہ ہو، کیونکہ ثبوت نسب کے لئے رسول اللہ ﷺ نے یہ اصول بیان فرمایا ہے:

"**الولد للفراش**" (صحیح بخاری ۲/ ۱۰۰۱)۔

(نومولود صاحب فراش کے لئے ہے)۔

حدیث کا مفہوم ظاہر اور سہل اصول پر مبنی ہے، جس میں کوئی پیچیدگی نہیں، یعنی جس عورت کا شوہر موجود ہو اس عورت سے پیدا ہونے والے تمام بچے اسی شوہر کی طرف منسوب ہوں گے، خواہ عورت زنا سے ہی حاملہ کیوں نہ ہو، البتہ اگر شوہر انکار کردے تو پھر لعان کے احکام جاری ہوں گے۔ مگر یہ مسئلہ اس وقت پیچیدہ ہو جاتا ہے جب کسی بچہ کا فراش ثابت نہ ہو، جیسے کوئی نومولود بچہ کسی جھاڑی میں پایا جائے، یا سیلاب اور سونامی لہروں کے نتیجہ میں کوئی بچہ حاصل ہو اور بعد میں اس بچہ کے مختلف دعویدار پیدا ہو جائیں، تو ایسے وقت میں ڈی این اے ٹسٹ قابل اعتبار

☆ استاذ دار العلوم سبیل السلام، حیدرآباد۔

ہوگا، جس کے بارے میں ماہرین اطباء، سائنسدانوں نے اطمینان کا اظہار کیا ہے کہ خلیات کی یکسانیت سے بچہ کے باپ کا پتہ لگایا جاسکتا ہے، عدم ثبوت فراش کے وقت ڈی این اے ٹسٹ فراش کا قائم مقام ہوگا، اور ٹسٹ جس کے حق میں ہو اسی کو بچہ سپرد کردیا جائے گا۔

۲- قتل کی سزا اسلام میں قتل ہے، اسکے ثبوت کے لئے شریعت نے واضح اور بین دلیل کا مطالبہ کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ صحت عقل کے ساتھ قاتل خود قتل کا اقرار کرلے، یا دو مرد گواہ قاضی کے سامنے اس کی شہادت دیں تو جرم ثابت ہوگا ورنہ نہیں، سورہ بقرہ / ۲۸۲ میں ارشاد ہے:

"واستشهدوا شهيدين من رجالكم فا ن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان"۔

(اور مردوں میں سے دو گواہ مقرر کرلو، اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتوں کا ہونا ہے)۔

حدود کا مسئلہ چونکہ بہت اہم ہے اس لئے اس کے ثبوت کے لئے شریعت کے مقرر دہ نصاب شہادت (دو مرد) کا ہونا ضروری ہے، اگر نصاب شہادت نہ پایا گیا تو حد جاری نہیں ی جائے گی، اور نہ ہی جرم ثابت ہوگا، اور اس باب میں شریعت کا مقرر کردہ اصول ہی معتبر ہوگا، ی این اے ٹسٹ کے ذریعہ شناخت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، چونکہ اس میں غلط ہونے کا بھی امکان ہے، اور شبہات سے حدود و جرائم کا لعدم ہوجاتے ہیں، لہذا اس ٹسٹ کی بنیاد پر کسی کو قاتل قرار دینا درست نہیں ہے۔

۳(الف): اسی طرح زنا کے ثبوت کے لئے شریعت نے چار عینی گواہوں کا ہونا ضروری قرار دیا ہے۔

"فاستشهدوا عليهن أربعة منكم" (سورۂ نساء: ۱۵)۔

اگر شہادت کا نصاب مکمل نہ ہو، یا شاہدین میں شہادت کی شرطیں نہ پائی جائیں تو زنا

ثابت نہیں ہوگا، چونکہ شریعت کی طرف سے یہ اصول متعین ہے اس لئے اسی پر عمل ہوگا، یہ طریقہ نہایت سہل اور بے شمار حکمتوں پر مبنی ہے، اس لئے زنا کے ثبوت کے لئے قاضی گواہوں کے مطالبہ کی طرف متوجہ ہوگا، اس باب میں ٹسٹ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، ہاں البتہ ٹسٹ سے تائید اور جانچنے کا کام لیا جاسکتا ہے، ٹسٹ بذات خود مثبت یا منفی کا کام نہیں کرسکتا ہے، اگر گواہوں کے ذریعہ کسی زانی کا پتہ چلے اور ٹسٹ کسی دوسرے شخص کے بارے میں نشاندہی کرے تو ایسے موقع پر ٹسٹ کالعدم سمجھا جائے گا، خلاصہ یہ کہ جہاں شریعت کی طرف سے کوئی اصول متعین ہے وہاں اس اصول پر عمل کیا جائے گا، اور اگر کسی موقع پر اصول دستیاب نہ ہو تو پھر ایسی جگہ تکنیکی اور مشینی ٹسٹ وغیرہ کا سہارا لیا جائے گا۔

زنا کے باب میں اس طرف بھی نظر رہنی چاہئے کہ اس جرم کی پردہ پوشی عام حالت میں مستحب ہے تاکہ ایک مسلمان عورت بے حیائی سے موسوم نہ ہوجائے، اس سے زندگی اور معاشرہ کے بہت سارے امور متعلق ہیں، یہ تمام اس کے نتیجہ میں متاثر ہوگا، چار عینی گواہی کے شرط لگانے میں یہی حکمت پوشیدہ ہے۔

"ولأن فی اشتراط الأربعة یتحقق معنی الستر وهو مندوب [1] لیه والا[2] شاعة ضده" (ہدایہ ۲/ ۷۔۴۸)۔

اور اگر زنا کے ثبوت کا معیار ٹسٹ کو قرار دیا جائے تو ہر کسی شخص کو فوراً مجرم ثابت کردیا جائے گا اور یہ مزاج شریعت کے خلاف ہے، یہی وجہ ہے کہ سکر، نشہ، جنون، خطا وغیرہ کے ذریعہ احکام بدل جاتے ہیں۔

ب- اجتماعی آبروریزی میں ٹسٹ چونکہ خود کمزور ہوتا ہے، اس لئے بدرجہ اولی اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

۴- جن امور میں ٹسٹ معتبر ہے ان میں بعض وہ ملزمین جو ٹسٹ کرانے کو تیار نہیں ہیں

انہیں قاضی ڈی این اے ٹسٹ کے لئے مجبور کر سکتا ہے، اور اگر ٹسٹ معتبر نہیں ہے تو مجبور بھی نہیں کر سکتا ہے۔

جنیٹک ٹسٹ:

۱- حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہا: یا رسول اللہ! انصار کی ایک عورت سے میں نکاح کرنا چاہتا ہوں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: نکاح سے پہلے اس عورت کو دیکھ لو، اس لئے کہ انصار عورتوں کی آنکھوں میں کچھ خرابی ہوتی ہے (مشکوۃ ص ۲۸۶)۔

نکاح کا اہم مقصد زوجین کو خوشگوار زندگی فراہم کرنا اور دونوں کے مابین تعلقات کو بہتر بنانا ہے، تاکہ دونوں سکون کے ساتھ باہمی زندگی گزار سکیں اور آپسی رنجش کی وجہ سے ازدواجی زندگی متاثر نہ ہو، اس لئے نکاح سے پہلے آپ ﷺ نے لڑکی کو دیکھ لینے کی ہدایت دی تاکہ نکاح دیر پا ثابت ہو اور ازدواجی تعلقات بہتر سے بہتر ہو سکیں، اگر غور کیا جائے تو جنیٹک ٹسٹ سے یہ مقصد اعلی پیمانہ پر حاصل ہوتا ہے، آنکھ سے دیکھنے میں صرف چہرہ کی شکل معلوم ہو سکتی ہے لیکن اس ٹسٹ کے ذریعہ موروثی بیماری یا قوت تولید سے محروم ہونے اور نہ ہونے کا پتہ چل جاتا ہے جو دائمی نکاح کا بنیادی عنصر ہے، اگر ٹسٹ نہ کرایا گیا اور نکاح کے بعد ان امراض یا عدم قوت تولید کی وجہ سے طلاق دے دی گئی تو عورت کی زندگی مزید خراب ہو جائے گی، ساتھ ہی شوہر اور دوسرے ارکان خاندان پریشان ہوں گے، اس لئے بہتر ہے کہ پہلے ہی روک لگا دی جائے اور ناخوشگوار حالات سامنے نہ آئیں، گویا یہ ٹسٹ مذکورہ حدیث کے مقصد کے لئے مؤید ہے مخالف نہیں، اس لئے یہ ٹسٹ نکاح سے پہلے درست ہے۔

۲- جسم میں روح ڈالنے سے قبل حضرات فقہاء نے بعض اعذار کی بنیاد پر اسقاط حمل کو جائز قرار دیا ہے، جیسے ولادت کے بعد فوراً حمل ٹھہر گیا ہو اور حمل کی وجہ سے دودھ خشک ہونے کا

اندیشہ ہو، یا عورت اتنی کمزور ہو کہ اس کی صحت حمل یا ولادت کا متحمل نہ ہو، یا دو بچوں کے درمیان مناسب فاصلہ مقصود ہو، تو حمل میں جان پڑنے یعنی چار مہینہ سے پہلے پہلے حمل کو ساقط کرایا جا سکتا ہے، ظاہر ہے کہ بچہ کا ناقص العقل ہونا اور ناقص الاعضاء ہونا یہ مذکورہ اعذار سے ہزار درجہ بڑا عذر ہے، اس کی تکلیف اور مشقت والدین کو تاحیات ہوتی رہے گی، اس لئے اگر سائنسی طور پر یہ ثابت ہو جائے کہ رحم مادر میں پرورش پانے والا بچہ کسی موروثی مرض کا شکار ہے، ناقص العقل یا ناقص الخلقت ہے تو اس کو چار ماہ سے قبل تک ساقط کرانے کی گنجائش ہے۔ شامی میں ہے:

"وفی الذخیرة: لو أرادت ا لقاء الماء بعد وصوله ا لی الرحم قالوا ا ن مضت مدة ینفخ فیه الروح لا یباح لها وقبله اختلف المشائخ فیه والنفخ مقدر بمائة وعشرین یوما بالحدیث" (شامی ۵/ ۳۲۹)۔

درمختار میں ایک جگہ ہے:

"ویکره أن تسقی لا سقاط حملها وجاز لعذر حیث لا یتصور (درمختار مع الشامی ۵/ ۳۷۹)۔

۳- جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ اگر یقینی طور پر یہ بات معلوم ہو جائے کہ اگلی نسل میں خطرناک موروثی امراض مثلاً اپاہج ہونا، ذہنی ناکارہ پن، جسم کا عمر کے اعتبار سے نشو ونما نہ پانا وغیرہ کے امکانات ہیں تو ان امراض سے تحفظ کے لئے جنیٹک ٹسٹ کرانے اور عارضی طور پر سلسلہ تولید کو روک دینے کی گنجائش ہوگی، اس کی نظیر وہ صورت ہے جب ماحول کے بگاڑ کی وجہ سے اولاد کے بگڑ جانے کا قوی اندیشہ ہو تو بعض فقہاء کرام عزل کی اجازت دیتے ہیں:

"رجل عزل عن امرأته بغیر ا ذنها لما یخاف من الولد السوء فی هذا الزمان فظاهر جواب الکتاب أن لا یسعه وذکر هنا یسعه لسوء هذ الزمان کذا فی الکبری" (عالمگیری ۴/ ۱۱۲)۔

ظاہر ہے کہ جب لڑکے کے اخلاقی فساد کے خوف سے عزل کے ذریعہ ولادت کو روکنے کی اجازت دی ہے تو ماقبل میں مذکور خوفناک امراض کی بنیاد پر بدرجہ اولی اس کی اجازت ہوگی جو باپ کے لئے مستقل ذہنی الجھن، کوفت اور اذیت کا سبب ہوگا۔

۴- چار ماہ سے قبل یا اس کے بعد جنیٹک ٹسٹ کے ذریعہ جنین کی کمزوری معلوم کی جاسکتی ہے، البتہ چار ماہ سے قبل اسقاط کی گنجائش ہے اور چار ماہ کے بعد اسقاط قطعاً حرام ہے۔

۵- جنون کی تعریف علامہ جرجانیؒ نے ان الفاظ میں کی ہے:

"هو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الأفعال والأقوال على نهج العقل إلا نادراً" (التعریفات/ ۱۰۷)۔

یعنی عقل اس درجہ فاسد ہوجائے کہ اس کے اکثر اقوال وافعال عام انسانی عقلوں کے خلاف واقع ہوں، وہ ایسی حرکت کرے یا ایسی بات بولے جس میں مبتلا شخص کو عرف میں پاگل تصور کیا جاتا ہے، جنون اور پاگل پن کے ظاہری علامات اگر دکھائی دیں تو جنیٹک ٹسٹ کو مؤید قرار دے کر فسخ نکاح کے شرائط کو ملحوظ رکھتے ہوئے قاضی فسخ نکاح کرسکتا ہے۔

لیکن اگر ٹسٹ کے ذریعہ پاگل پن کا اظہار ہو اور ظاہری طور پر اس کے حرکات وسکنات اور اقوال سے جنون کا پتہ نہ چلتا ہو تو محض ٹسٹ کی بنیاد پر فسخ نکاح کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا ہے۔

☆☆☆

مناقشہ :

جنیٹک سائنس

مولانا عتیق احمد بستوی:

الحمد لله و كفى و سلام على عباده الذين اصطفى، اما بعد!

جنیٹک سائنس کا موضوع بہت ہی فنی موضوع ہے، اور پہلا کام تصور مسئلہ کا ہے کہ سمجھا جائے کہ فنی لحاظ سے سوال کیا ہے اور جنیٹک سائنس، ڈی این اے ٹسٹ وغیرہ کیا چیزیں ہیں، جیسا کہ آپ کو معلوم ہے کہ فقہ اکیڈمی کا یہ دستور رہا ہے کہ جب بھی اس طرح کے موضوعات ہمارے سمینار میں زیر بحث آئے ہیں، تو ان موضوعات سے متعلق کچھ فنی معلومات علماء کو فراہم کرنے کی کوشش کی گئی ہے، اور یہ بھی سعی کی گئی ہے کہ اجلاس کے موقع پر اس موضوع کے بعض ماہرین بھی موجود رہیں تا کہ ان کے ذریعہ سے ہم اس مسئلہ کو سمجھ سکیں کہ صورت حال کیا ہے؟ اور جس مسئلہ پر ہمیں غور کرنا اور حکم شرعی ثابت کرنا ہے اس مسئلہ کی پوری تفہیم ہمارے سامنے ہو جائے، ظاہر بات ہے کہ یہ بہت بنیادی کام ہے، مسئلہ کی صحیح صورتحال سمجھنے کو تصویر مسئلہ کہا جاتا ہے، اور اس میں ہم کو اس فن کے ماہرین سے بہت تعاون ملتا ہے، پہلے زمانہ میں علوم وفنون بھی اتنے مبسوط اور شاخ در شاخ نہیں تھے، ہر مسئلہ کے بارے میں کچھ نہ کچھ معلومات علماء کو بھی ہوا کرتی تھیں، لیکن اب جنیٹک سائنس کے مسائل ہوں یا میڈیکل سائنس کے مسائل یا سماجیات کے مسائل ہوں، اس میں اتنی شاخیں پیدا ہوگئی ہیں کہ ایک عالم ان تمام چیزوں پر براہ راست تخصص یا ان کا براہ راست مطالعہ کرے یہ بہت مشکل ہے لیکن اس کے باوجود یہ کوشش ہوئی

۴- بچہ کے نال سے اسٹیم سیل حاصل کرنے کے تعلق سے سوال میں درج ہے کہ ایک فیصد سے بھی کم بچہ کی جان کو یا اسے مرض ہونے کا خطرہ رہتا ہے، اگر یہی صورت حال ہے تو پھر نال سے اسٹیم سیل لینا درست ہے۔

۵- ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ حمل کا استقرار ناجائز نطفہ سے تو جائز ہی نہیں ہے، تاہم ٹسٹ ٹیوب (خواہ وہ جائز ہو یا ناجائز) میں پرورش پانے والے جنین سے متعلق بھی وہی حکم ہوگا جو مادر رحم میں پرورش پانے والے جنین سے متعلق بیان کیا گیا۔

☆☆☆

۲- رحم مادر میں پرورش پانے والے جنین کا ٹسٹ کرانا اس کے علاج کے مقصد سے ہوتو جائز ہے اور اگر اس کے اسقاط کے مقصد سے ہوتو ناجائز ہے، ہاں اگر جنین سے حاملہ کے جان کو خطرہ ہوتو چار ماہ سے قبل قبل اسقاط کی اجازت ہے۔

۳- سلسلہ تولید کو روک دینے کے مقصد سے جنیٹک ٹسٹ کرانا قطعاً ناجائز ہے۔

۴- اگر جنون کی کیفیت بھی مشاہد ہوتو مزید اطمینان کے لئے جنیٹک ٹسٹ کرایا جاسکتا ہے، لیکن بر بنائے جنون فسخ نکاح کے جو شرائط ہیں انہیں ملحوظ خاطر رکھنا ہوگا۔

جنینی اسٹیم خلیے:

۱- رحم میں داخل منی اور انڈا کے مانند جنینی اسٹیم سیلز (خلیے) میں اگر چہ مکمل انسان بننے کی صلاحیت ہے لیکن بالفعل وہ انسان نہیں ہے، اس لئے بالفعل وہ ذی روح اور قابل احترام تسلیم نہیں کیا جائے گا، یہ علاحدہ بات ہے کہ جرائم کے سد باب کے لئے اسٹیم خلیے رحم میں داخل شدہ منی اور انڈا کے اتلاف کی صورت میں تاوان لازم کیا جائے۔

۲- رحم مادر میں پرورش پانے والے جنین سے اسٹیم سیل حاصل کرنا انسانی حرمت کے خلاف ہے، ساتھ ہی جنین کے وجود کو خطرہ لاحق ہوسکتا ہے، اس لئے یہ صورت تو قطعاً جائز نہیں ہے۔ رہے اسقاط شدہ جنین تو اس سے بھی اسٹیم سیل لینا جائز نہیں ہے کہ یہ بھی انسانی حرمت کے خلاف ہے، نیز اگر یہ سلسلہ دراز ہوا تو نہ صرف یہ کہ جنین (جو مردہ پیدا ہوا) بلکہ زندہ پیدا ہوکر مرجانے والے بچے کی تجہیز وتکفین کا قصہ بھی ختم ہوجائے گا، کہ ایسے بچوں کی خرید وفروخت شروع ہوجائے گی، علاج کے مقصد سے دوسرے جائز وسائل فراہم کرنے کی سعی کرنی چاہئے۔

۳- انسان سے اسٹیم سیل کے حصول کا جواز، جزو انسانی کی خرید وفروخت کا دروازہ کھولے گا، اس لئے اس عاجز کے فہم نارسا کے مطابق یہ صورت بھی جائز نہیں ہے۔

ڈی این اے ٹسٹ سے متعلق مسائل

مولانا نعمت اللہ قاسمی ☆

۱- فراش، شہادت، استلحاق اور لعان کے ماسوا بہت سی صورتوں میں ڈی این اے ٹسٹ کا اعتبار ہوگا، ماسوا صورتیں جو نزاعی ہوں یا شبہات کی صورتیں ہوں۔

۲- قاتل کی شناخت میں ڈی این اے ٹسٹ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

۳- زنا کے ثبوت میں بھی ڈی این اے ٹسٹ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، خواہ زنا انفرادی ہو یا اجتماعی۔

۴- جرم (زنا، قتل) اجتماعی ہو یا انفرادی جب جرم کے ثبوت میں ڈی این اے ٹسٹ کا اعتبار ہی نہیں ہے تو بعض متہم کے ٹسٹ کرالینے سے دوسرے بعض پر ٹسٹ کرانا لازم نہیں ہوگا۔

جنیٹک ٹسٹ:

۱- نکاح سے مقصود توالد و تناسل کے ساتھ عفت و پاکدامنی، سکون واطمینان، ہمدردی وغمخواری اور ایک دوسرے کا سہارا بننا بھی ہے، اگر نکاح سے قبل جنیٹک ٹسٹ کرانے کی ترغیب دی جائے تو یہ انسانیت کے لئے تباہ کن ثابت ہوگا، اس لئے اس ٹسٹ کی حوصلہ افزائی نہ کی جائے، بلکہ اسے ناجائز قرار دیا جائے۔

☆ جامعہ اسلامیہ دارالعلوم، ملیا، گوگری جمالپور، کھگڑیا، بہار۔

چاہئے کہ ہمارے کچھ علماء فراغت کے مرحلہ کے بعد جن کو اللہ نے ذہانت دی ہے عزم وحوصلہ ہے خود ایسے موضوعات کو اپنا موضوع بنا کر اس کا مطالعہ کریں اس کو پڑھیں، ایک عالم اگر کسی موضوع کو سوچ کر براہ راست اس کو پڑھ کر علماء کے سامنے اس کو پیش کرے تو اس کا سمجھنا بڑا آسان ہوجاتا ہے لیکن جب تک یہ صورت حال نہیں ہے اس وقت تک یہ ضروری ہے کہ اس طرح کے پیچیدہ مسائل میں ہم ماہرین سے مدد لیں، اور صورت حال کو سمجھنے کے لئے ان سے رابطہ قائم کریں، اس وقت آپ کے درمیان دو ماہرین موجود ہیں، ڈی این اے ٹسٹ کے اور جنیٹک سائنس وغیرہ کے موضوعات کے تعلق سے دنیا کی باتیں آپ کے سامنے پیش کریں گے، ان کی گفتگو کے بعد انشاء اللہ آپ کو سوالات کا کچھ موقع ہوگا، آپ ماہرین سے وضاحت کرواسکتے ہیں۔

میں پہلے جناب پروفیسر سید مسعود احمد صاحب علی گڑھ کو دعوت دیتا ہوں کہ وہ اس موضوع کے بارے میں فنی معلومات علماء کے سامنے پیش فرمائیں:

پروفیسر سید مسعود احمد:

میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں شعبہ بایوکیمسٹری میں استاد ہوں، اور میرا ریسرچ کا موضوع (Molecular Level) یعنی سالماتی اسکیل پر حیات کا تجزیہ کرنا ہے۔ اور علم التوارث جنیٹک کے تعلق سے جو جدید تحقیقاتیں ہیں، ان کو پیش کرنا ہے۔ مجھے حکم دیا گیا ہے کہ تین موضوعات پر علماء کرام کے سامنے کچھ گفتگو کروں، پہلا موضوع جو آج کل پریس میں بہت چھایا رہتا ہے، وہ ہے ڈی این اے ٹسٹ، مختلف قسم کے قانون، کیسیز ہمارے سامنے آئے ہیں اور اس میں اس ٹسٹ کی مدد لی گئی ہے، مغرب میں یہ بہت عام ہے۔

ایک دوسرا موضوع ہے جس کو ہم جنیٹک ٹسٹ یا جنیٹک کاؤنسلنگ کہتے ہیں، اس میں ایک تو خاندانی منصوبہ بندی ہوتی ہے لیکن وہ نہیں جو کہ ہمارے ہندوستان میں مشہور ہے یا جو معنی

لئے جاتے ہیں، منصوبہ بندی کے یہ معنی یہاں بالکل نہیں، بلکہ یہ سمجھئے کہ جینٹک سائنس کے مطابق اپنی نسل کو بہترین انداز میں قائم رکھنے کے لئے جو منصوبہ بندی کی جاتی ہے اس کی بات میں کر رہا ہوں، اس میں کاؤنسلنگ کی جاتی ہے، ماہرین فن اس پر بات کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ زوجین کے آگے آنے والی نسلوں میں کیا کیا امراض پیدا ہونے کے امکانات ہیں، وہ بالکل نہیں کہتے آپ سے کہ آپ کیا کریں گے، بلکہ وہ آپ کے سامنے مسئلہ کو رکھ دیتے ہیں کہ یہ آپ کا ٹسٹ ہوا، اس ٹسٹ کی روشنی میں آپ کے اندر فلاں فلاں بیماریوں کے امکانات پائے جاتے ہیں اور ہیں، تو آپ اگلی نسل میں بھی اس کو منتقل کریں گے، تو اب آپ جیسا چاہیں ویسا کیجئے، وہ آپ کو مجبور نہیں کرتے، اور اگر آپ اس کے لئے یعنی اگلی نسل کو ان بیماریوں کے باوجود بھی چاہتے ہیں کہ دنیا میں آئے تو پھر وہ بتاتے ہیں کہ ان پر کیسے ہم قابو پا سکتے ہیں، ان کے کس قسم کے علاج یا کس طرح کے مشورے اور تدابیر آپ اختیار کر سکتے ہیں، یہ ہے کاؤنسلنگ، یہ تھا موضوع نمبر دو اور محور نمبر ۳ جو میں اپنے آرٹیکل میں لکھا بھی ہے وہ ہے اسٹیم سیل کے ریسرچ کے تعلق سے، اسٹیم سیل مغرب میں اس وقت موضوع بحث بن گیا ہے، اور قانونی بہت سی پیچیدگیاں ہیں اور خاص طور سے چرچ کی طرف سے اس پر قسم قسم کے سوالات پیدا ہوئے ہیں، محض چھوٹی سی بات یہ ہے کہ اسٹیم سیل کا مقصد یہ ہے کہ اگر ایک خلیہ لے لیا جائے اور اس سے پورا عضو بنایا جائے، وہ خلیہ کہاں سے لیا جائے، اس کے جواز کے کیا موزوں طریقے ہوں گے، اور اس خلیہ کے عضو بنانے میں جو پروسیس ہوتا ہے وہ جائز ہے یا ناجائز، اس کی روشنی میں ہم لوگ گفتگو کرنا چاہتے ہیں۔

بنیادی طور پر جینٹک سائنس علم التوارث ہے، وہ اللہ کی اس صفت کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ اللہ تعالی نے ہر چیز کو اندازے سے پیدا کیا، "اِن کل شیء خلقناہ بقدر بہت سی قرآن پاک کی آیتیں ہیں، سوال یہ ہے کہ وہ تخمینہ وہ اندازہ وہ نیچر کیا ہے، سائنس داں مادی طور پر ان چیزوں کو دیکھتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ وہ چیز خارج میں نہیں ہوتی بلکہ داخل میں ہوتی ہے،

بہرحال مجھے اس سے بحث نہیں ہے، اللہ تعالی تو ہے ہی اس میں دورائے نہیں ہے، وہ خارج میں ہے یا داخل میں ہے، اس سے آپ کے نفس مسئلہ پر کوئی فرق نہیں پڑتا، کیونکہ یہاں پر بحث کا موضوع نہیں ہے، سائنس داں جو یہ کہتے ہیں، وہ داخل میں ہوتا ہے، اللہ تعالی نے جوکلمہ کن کہا جوامر کیا، بچہ کے ذریعہ سے اس سے وہ پہلے ہی خلیہ میں جس وقت وہ نطفہ مرکب بنا، اسی وقت اللہ تعالی نے ڈال دیا، تو مادی کوئی چیز ہوگی، وہ کہتے ہیں وہ جس شکل میں ہے، اس کو ڈی این اے کہتے ہیں، یہ وہ سالمہ جو کہ انسان بلکہ تمام جانداروں کی ساری خصوصیات کا علم رکھتا ہے، اپنے اندر، ہم اپنے شکل کیسے ہیں، اپنے مزاج میں کیسے ہیں، اپنی قد وقامت میں کیسے ہیں، ہماری نفسیات کیا ہیں بہت سی چیزیں ہیں اور ہم اپنے والدین سے مشابہت رکھتے ہیں اسکی وجہ یہ ہے کہ ہمارے والد اور ہماری والدہ دونوں جو ہیں ایک ایک سالمہ ہمیں دے دیتے ہیں، تو اسی کو علم التوارث کہا گیا ہے، چونکہ یہ والدین سے اولاد سے منتقل ہوتا ہے، شاید میرا آرٹیکل آپ لوگوں کے پاس ہوگا اس میں ملاحظہ کیجئے گا کہ جنیٹک کاؤنسلنگ کے تعلق سے سوال رکھا تھا کہ ایک تو شادی سے پہلے کا مسئلہ ہے اور ایک شادی کے بعد کا مسئلہ ہے، اس وقت میں اتنا واضح نہیں کر پایا تھا لیکن اب واضح کر رہا ہوں۔ شادی سے پہلے کاؤنسلنگ اس کے بعد، میں نے جو کہا تھا وہ شادی کے بعد کی کاؤنسلنگ مراد ہے، اسی لیے میں نے زوجین کا لفظ لکھا تھا، اور اسلامی نقطہ نظر سے زوجین با قاعدہ نکاح کے بعد ہی ہوتے ہیں کچھ لوگوں نے نکاح سے پہلے کی کاؤنسلنگ کے بارے میں سوال کیا ہے تو مولانا نے اس کا جواب دیا، بہرحال ہمارے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ نکاح سے پہلے ہم زوجین نہیں کہتے ہیں۔ بہرحال میں نے یہ سوال اٹھایا ہے اس میں کہ اگر کاؤنسلنگ کی جائے تو بذات خود کاؤنسلنگ جائز ہے یا نہیں؟ ایک فیملی پلاننگ ہے، وہ فیملی پلاننگ نہیں جو ہندوستان میں ہوتی ہے بلکہ وہ فیملی پلاننگ جس کے ذریعہ سے اگلی نسل کے ہونے یا نہ ہونے کے تعلق سے منصوبہ بندی کی جاتی ہے، اور اس کے اندر جو کمزوریاں ہوسکتی ہیں اس کی روشنی میں اس کے پرورش کے مسائل کے تعلق سے، اور اس کے پری ونشن یعنی روک تھام کے

تعلق سے بھی، اور یہ حق زوجین کو ملتا ہے، چاہیں تو وہ بالکل مانع حمل تدابیر اختیار کریں، چاہیں تو آگے جا کر کے جب کنسیپشن ہو جائے تو اس کو اسقاط کرا دیں یہ ان کا معاملہ ہے۔ تو دو سوال ہوئے: ایک سوال ہے کہ جنیٹک سائنس کیا جائز ہے کہ ناجائز۔ (۲) دوسرا سوال ہے کہ مانع حمل تدابیر اختیار کرنا اس کا ؤنسلنگ کی روشنی میں جائز ہے کہ ناجائز۔ پھر یہ کہ جنیٹک سائنس اتنا آگے پہنچ چکا ہے کہ وہ جنین جو ابھی ایک مہینہ کا ہے، تین مہینے کی بات نہیں کر رہا ہوں، اس کے ہر مرض کو اس وقت بھی ٹسٹ کر کے بتا دیتی ہے، اسقاط کی تو بعد میں چار مہینوں تک اجازت دیتے ہیں، میں کہہ رہا ہوں کہ ایک مہینے میں ہی ہونے والا بچہ 20 سال بعد یا 10 دس سال بعد یا 5 سال بعد فلاں مرض کا شکار ہو جائے گا، بظاہر آپ کے اصول کے مطابق جنین بالکل ٹھیک ہے، حالانکہ ہم کہتے ہیں کہ وہ ان روشنیوں میں جس کو اسلامی شریعت کہتی ہے بالکل نارمل ہوتا ہے، بچہ دو تین سال تک بھی نارمل رہتا ہے۔ اچانک اس پر مرض کا حملہ ہوتا ہے یا ہلکے ہلکے اس کے اندر مرض ہوتا ہے پتہ نہیں چلتا اور پھر وہ مرض بڑھ جاتا ہے اور اس کے بعد انتقال کر جاتا ہے، یا سر وغیرہ بڑا ہونے لگتا ہے یا نفسیاتی، جسمانی، خلقی بیماری پیدا ہو جاتی ہیں۔ تو اب میرا سوال یہ ہے کہ کیا اس جنین کا اسقاط جائز ہے جو بظاہر بالکل نارمل ہے لیکن 3 سال 4 سال 5 سال یا پھر 6 سال بعد اس کے اندر مرض پیدا ہوگا۔ ایک سال تک وہ بچہ بظاہر ٹھیک ہوگا پیدائش کے بعد بھی، اب کیا اسقاط جنین جائز ہے۔ اس پر بھی سوچنے کی ضرورت ہے۔

اسٹم سیل کے تعلق سے میں نے بات رکھی تھی، اس میں میں نے چند ایک سوال رکھے ہیں، اس میں یہ ہے کہ کوئی ناجائز چیز، ناجائز طریقہ، چیز اور طریقے دو چیزیں ہیں: ناجائز چیز لی جائے، یا ناجائز طریقہ اختیار کیا جائے اور پھر عضو بنایا جائے جیسے گردہ اور دل وغیرہ تو اسلام میں اضطرار کی وجہ سے تو جواز کا فتوی آپ لوگ دیں گے۔

میں نے جو سوالات آپ حضرات کے سامنے رکھے ہیں اس کو پڑھ کر سنا دیتا ہوں۔

اس کائنات میں ہر شخص اپنے والدین سے مشابہت رکھتے ہوئے اپنی انفرادیت

رکھتا ہے،اس انفرادیت اور مشابہت کی تفصیل علم التوارث یعنی جنیٹک کا موضوع ہے،اس علم نے گذشتہ 50 سالوں سے خاصی ترقی کی ہے اور اسی علم کا استعمال .D.N.A ٹسٹ میں ہوتا ہے۔

لہذا اس ٹسٹ میں غلطی کے امکانات بہت ہی کم ہیں ،یہی وجہ ہے کہ دور حاضر میں مغربی ماہرین قانون نے اس ٹسٹ کی اہمیت وسند تسلیم کر لی۔اس کو قانونی طور پر معتبر مانتے ہیں، چنانچہ قانونی نزاعات اور جرم وسزا کے معاملات میں اس ٹسٹ کو بنیاد بنا کر فیصلے کئے جارہے ہیں مغرب میں اس پس منظر میں شریعت اسلامی تفتیش جرم میں تکنیکی طریقوں کو کیا حیثیت دیتی ہے۔ پھر تکنیکی خوبی وخرابی کے ذیل میں ہمیں یادرکھنا چاہئے کہ وہ تکنیک بذات خود کس حد تک غلطی سے مبرا ہے،اس لیے ٹسٹ کرنے والا پوری ایمانداری کے باوجود وہ سمپل جو لگاتا ہے اس میں لیبلنگ کرتا ہے، پروسیسنگ کرتا ہے، وغیرہ وغیرہ ،مگر اس میں غلطی سے غلطی ہوگئی اور ہو بھی جاتا ہے کہ ایک سمپل دوسرے سے مل جاتا ہے،اس کو ہم لوگ جانتے اور مانتے بھی ہیں،اور تیسرے یہ کہ سمپل کی وافر مقدار کیا ہونی چاہئے اور اس مقدار کی کمی بیشی سے ٹسٹ کے نتیجہ پر کیا اثر پڑتا ہے جیسے وقوع واردات پر ایک بال ملا،اس کو اٹھالیا،اس کو ٹسٹ کرتے ہیں،اب کیا اس بال کے اندر جو .D.N.A آیا وہ بھی وافر مقدار ہے یا اس کو صحیح ٹسٹ کرے گا یا نہیں کرے گا،اس کو بھی ہم لوگ بتادیتے ہیں کہ اس میں اتنی غلطی کے امکانات ہو سکتے ہیں۔اگر زیادہ سمپل لیا جائے تو امکانات کم ہیں،اور اگر کم لیا ہے تو زیادہ امکانات ہیں۔اس کو بھی ہم لوگ ٹیکنیکلی بتاتے ہیں، بلکہ ان کی کمی کا ہم لوگ بھی خیال رکھتے ہیں۔ٹیکنیکل طور پر سد باب کا طریقہ کہ اس میں اتنی اتنی غلطی کے امکانات ہیں۔ان تمام تکنیکی خامیوں کو اس طرح رفع کیا جاسکتا ہے، پوری طرح نہیں، کہ فورنسک سمپل کہ ایک کے بجائے دو الگ الگ جگہوں پر جانچ کے لیے دئے جائیں،وہی سمپل ہے دو الگ الگ بوتل میں الگ الگ طریقوں سے دیئے جائیں۔پھر ملزم اپنے سمپل کی جانچ اپنے طریقہ سے کرتا ہے۔اگر تینوں جانچیں ماہرین فن کے نزدیک پوری طرح یکساں ہو جائیں تو سمجھا جائے گا کہ جانچ میں کوئی تکنیکی سقم نہیں رہا۔تو تکنیکی سقم کو دور کرنے کے ہمارے پاس

طریقے ہیں۔ آپ ان سے سوال کیجئے کیا ایسا ہوا یا نہیں۔

جینیٹک ٹسٹ کے بارے میں میں بتا چکا ہوں کہ اب وہ اتنی ترقی کرگئی ہے کہ وہ رحم مادر میں نشو ونما پانے والے جنین بلکہ اس سے پہلے کی حالت علقہ کے وقت ٹسٹ کے ذریعہ یہ معلوم کرنا ممکن ہوگیا ہے کہ وہ جنین نارمل طریقے سے عالم وجود میں بحیثیت انسان آکر بلکہ چند سالوں تک بظاہر صحت مندر ہنے کے بعد بھی فلاں موذی اور دائمی اور خلقی بیماری کا شکار ہو جائے گا، اس علم کی روشنی میں مغربی مما لک میں جینیٹک کاؤنسلنگ کا طریقہ مروج ہوا۔ ہمارا سوال یہ ہے کہ اولاً کسی موہوم یا حقیقی اندیشے کے پیش نظر کیا اسقاط جنین جائز ہے، موہوم بھی ہوسکتا ہے وہ حقیقی بھی ہوسکتا ہے، لیکن مرض ولادت کے کئی سال بعد ظاہر ہوگا، مگر بچہ پیدائش کے وقت صحت مند ہوگا۔ ثانیاً کیا کسی دور افتادہ بیماری کے پیش نظر اسلام منع حمل کی اجازت دیتا ہے۔ بیماری آگے ہوگی، ابھی نہیں، ثالثاً والدین کو ان کے بچوں میں ان موروثی بیماریوں کے منتقل ہونے کے امکانات معلوم کرنے کے لیے کیا جینیٹک کاؤنسلنگ کی اجازت اسلام دیتا ہے؟۔ خصوصاً یہ ذہن میں رکھتے ہوئے کہ ماہر فن حفظ ماتقدم اور بچاؤ کی تدابیر سے بحث کرتا ہے اور وہ صرف مشورہ دینے کا مجاز ہے، فیصلہ کلائنٹ خود کرتا ہے، مزید برآں اس سلسلے میں زوجین کے فیصلے میں شریعت کن اخلاقی حدود کی یاددہانی ضروری سمجھتی ہے، یعنی اگر مان لیجئے یہ بات بہت اہم ہے کہ شریعت ان بنیادی اصولوں کو کاؤنسلر کے سامنے رکھتی ہے وہ بتائیں، یہ چیزیں ذہن میں ہونی چاہئیں، جیسا کہ آجکل دنیا میں پاپولیشن کم ہو کیونکہ کھانے پر مسئلہ پڑ رہا ہے، تو اسلام اس بنیاد پر پاپولیشن کم کرنے کی اجازت دیتا ہے؟، یہ بتانا مقصد تھا یہاں پر کہ وہ ہمارے ذہن میں جو سوالات ہیں کہ ان میں یہ نقصانات اور یہ نقصانات ہوں گے وغیرہ وغیرہ، تو کیا اسلام ان کی روشنی میں بھی اجازت دیتا ہے، یا وہ پیمانے مادی ہیں جن کی بناء پر آج سے وہ لوگ فیصلہ کر رہے ہیں تو ہمیں مادی پیمانے کے علاوہ اخلاقی اور روحانی پیمانوں کو خاص طور سے کلائنٹ کے سامنے رکھنا ہوگا کہ دیکھو فیصلہ تمہیں کرنا ہے لیکن اخلاقی پیمانے یہ ہیں۔

اسٹیم سیل کے تعلق سے بنیادی طور پر یہ بتانا ہے کہ یہ تین قسم کے ہوتے ہیں:
(۱)امبر یونک یعنی جنینی ، (۲) آنول نال سے حاصل شدہ ، (۳) بالغ افراد سے حاصل شدہ۔ تین قسم سے وہ سیل لئے جاسکتے ہیں، یا تو جنین سے لئے جاسکتے ہیں جو ابھی صرف پانچ دن کا ہے، اور یا پھر وہ پیدائش کے وقت آنول نال کاٹا جاتا ہے تو تھوڑا خون اس میں رہ جاتا ہے اس کا خون بھی تھوڑا سا لے لیا جائے اس میں سے سیلز حاصل کئے جاسکتے ہیں۔

تیسرا وہ ہے جب کہ ہر انسان کے اندر خود اللہ رب العزت نے خود اس کے ٹھیک ہونے کا سامان بھی رکھا ہوا ہے ۔ جیسے لیور ہے لیور کے اندر وہ اسٹیم سیل ہوتے ہیں کہ اگر لیور خراب ہو جائے تو کچھ خراب ہونے تک وہ خود بخود دوبارہ ری کور ہو جاتا ہے لیکن اگر تہائی سے زیادہ ہو جائے تو ری کور نہیں ہوتا۔

ایسے وقت میں لیور ٹرانس پلانٹ ہی اس کا علاج ہے لیکن لیور میرے اور آپ کے پاس ایک ہی ہے تو میں دے نہیں سکتا آپ دے نہیں سکتے کسی اور کو، تو اب کہاں سے حاصل کیا جائے ، اس کی جان کا مسئلہ ہے، یہ سوال ہے، تو عضو کہیں اور سے لیا جائے۔ دوسرے سے لیا جائے وہی تو ہوگا ، اس کا تو بیکار ہو چکا ہے۔ اسٹم سیل اس امکانات کے پیش نظر ریسرچ ہو رہی ہے کہ ایسا عضو باہر سے مصنوعی طور پر بنادیا جائے اور اس کو ٹرانس پلانٹ کردیا جائے اس میں پیوند کاری کر دی جائے۔ تو یہ تین قسمیں ہیں اس میں جواز عدم جواز آپ سوچیں گے۔ میں یہ کہہ رہا تھا کہ ان خلیات کو کسی ناقص و ناکارہ عضو کی پیوند کاری میں استعمال کرلیا جاسکتا ہے ایسا گمان غالب ہے، اگر اسمیں کامیابی مل گئی تو مزید سوالات درج ذیل ہیں ابھی اتنی کامیابی نہیں ملی ہے اس میں ریسرچ جاری ہے، اولاً اگر اس عضو کی تیاری و پیوند کاری کے لیے غیر اسلامی یا حرام طریقے یا شئی استعمال کی گئی تو اس میں کراہت وحرمت کا پہلو ہے۔ اس کی بنیادی تفصیل ہمیں معلوم ہونی چاہیے ، مثلاً عضو مقصود بذات خود یعنی لیور، جگر، ناجائز طریقے سے تیار کیا جائے۔ مگر اس کو مریض اپنی جان بچانے یا صحت کی بحالی کے لیے استعمال کرتا ہے تو اسمیں جواز اور عدم جواز

کی کیا شرائط ہیں، کیا مندرجہ ذیل فقہی اصطلاحوں کا جینٹک سائنس میں عموماً اور عضو کی پیوندکاری میں خصوصاً کوئی رول ہے۔ یہ جو فقہی اصطلاحیں ہیں: أھون البلیتین دفع مضرت کو جلب منفعت پر ترجیح کا اصول۔ اور اضطرار وقتی اور دائمی، یہ تین خاص طور سے مجھے محسوس ہوئیں کہ ان اصطلاحوں کا استعمال آپ لوگ کرتے ہیں۔ مرحوم کی کتاب مباحث فقہیہ میں نے پڑھی تھی اس میں لکھا تھا کہ طبی اصول کی بناء پر اسقاط چار مہینے سے پہلے جائز ہے، تو میں نے یہ سوچا کہ علماء کرام کے سامنے بات میری والی نہیں آئی، کیونکہ انہوں نے یہ لکھا ہے کہ طبی اصول سے، جیسے انہوں نے کہا کہ بچہ بیمار ہوگا، بچہ بیمار نہیں ہوتا، وہ بالکل ٹھیک ہوتا ہے، لیکن یہ کہتے ہیں کہ پیدائش کے بعد ایک سال بعد چار سال بعد ایسا ہو جائے گا، تو ہمارے علماء کرام کے سامنے بات ایسی رکھی ہوگی تو انہوں نے جواز کا فتویٰ دے دیا تھا۔ تو آپ غور کر لیجئے گا۔ یہی چند باتیں تھیں۔

ڈاکٹر افضال احمد:

میں یہ بات کہنا چاہ رہا ہوں کہ ہمارے فاضل مقرر نے یہاں پر اپنی بات اچھے انداز سے پیش کی ہے۔ لیکن میں یہاں پر مزید اشارہ کروں گا اور اس پر بحث بھی کی جائے گی، وہ یہ ہے کہ آج ان ٹسٹوں کی ضرورت کس وجہ سے پیش آ رہی ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ پرانے زمانے میں بچوں کی پیدائش کافی تعداد میں ہونے کے ساتھ ساتھ یہ بات آتی تھی کہ زیادہ تر بیماریاں انفکشن کے طور پر ہوتی تھیں اور بچے، ڈائریا، ٹی بی، وغیرہ مرض سے مر جاتے تھے، مگر آج کل ایسی دوائیاں آ گئی ہیں کہ ان کو مرنے سے بچا لیا جاتا ہے اور وہ بچے بڑے ہوتے ہیں لیکن ان کے اندر جو جنین والی بیماریاں ہوتی ہیں وہ بیماریاں اثر انداز زیادہ ہوتی ہیں، خاص طور سے جو بچے ان بیماریوں سے بچ جاتے ہیں، اس لئے یہ بیماریاں زیادہ رونما ہو رہی ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ جن کے پاس آج کل کم بچے ہیں، ایک یا دو بچے چاہ رہے ہیں دو سے زیادہ نہ ہوں، اور یہ کہ ہمارا بچہ تندرست ہو، تو اس کے لیے بھی وہ چاہتے ہیں کہ جو بچہ پیدا

ہو اس میں آگے جا کر کوئی بیماری نہ پیدا ہو، اس کے لیے گورنمنٹ ہوسپٹل میں انگلینڈ میں کمپلسری فری ٹسٹ ہوتا ہے، گورنمنٹ ہوسپٹل میں اس کا ایک ڈراپ خون لے لیتے ہیں، اور موروثی بیماریوں کی ایک لسٹ ہوتی ہے جس میں پانچ چھ طرح کی بیماریاں درج ہوتی ہیں جیسے دماغ کا کند ذہن ہو جانا، یا میں نے بتایا کہ ان کی جنسی شخصیت پر اثر پڑتا ہے اور کچھ کینسر کی بیماریاں ہیں، ان چیزوں کا پہلے سے تشخیص کرتے ہیں۔ اور پھر اس بچے کو اسی حساب سے ان کے کھانے پینے کا رہنے سہنے کا طریقہ بتایا جاتا ہے، کچھ جگہوں پر جہاں کچھ بیماریاں بہت زیادہ پائی جاتی ہیں، ان کے یہاں جینیوم ان کے آباؤ واجداد سے غلط قسم کی بیماریوں والی ہوتی ہیں جیسے ایک بیماری تھیلا سیما کی ہے جس میں خون بننا کم ہو جاتا ہے اور اس میں بچے جو پیدا ہوتے ہیں ان میں خون چڑھایا جاتا ہے، اور اس کے بعد ہی بچہ بچایا جا سکتا ہے، تو یہ بیماری بھی بڑے آسانی سے پیدائش کے قبل ان خاندانوں پر جہاں کوئی اس طرح کا مرض پہلے ہوا ہو وہاں بھی ٹسٹ کرالیا جا سکتا ہے۔

تیسری بات کچھ عورتیں ایسی ہیں کہ وہ حاملہ ہیں، 45 سال سے زیادہ عمر کی ہیں ان کا آخری بچہ ہے، یا دیر سے شادی ہوتی ہے تو ۴۵ سال کے بعد پہلا ہی بچہ آ رہا ہے، تو وہاں پر دیکھا گیا ہے کہ جو بچہ پیدا ہوتا ہے وہ دماغی طور پر کمزور ہوتا ہے، تو ان عورتوں کو 45 کے بعد جیسے ہی رحم میں بچہ ٹھہرتا ہے، فوراً ٹسٹ شروع کر دیتے ہیں، اگر کروموزوم میں جو دھاگہ ہے 46 کے بجائے 47 ہے تو اس بچہ کو غائب دماغی کی بیماری ہوتی ہے، وہ اسی بیماری کیساتھ پیدا ہوتا ہے، تو ایسے بچے کی پیدائش سے لیکر اسکے افزائش پر بہت زیادہ خرچ کرنا پڑتا ہے، تو وہاں پر ان سے اجازت لی جاتی ہے کہ آپ اس بچے کو چاہتے ہیں یا نہیں چاہتے ہیں، اگر نہیں چاہتے ہیں تو ان کو اسقاط کی اجازت دی جاتی ہے، یہاں پر سو فیصد والی بات ہے کہ وہ ۴۷ کروموزوم والا بچہ جو ہے وہ مینٹلی ریٹائرڈ پیدا ہوگا اس لیے اس کو ہٹا دیا جاتا ہے، کیونکہ اس کا علاج نہیں ہے، لیکن آپ کو تعجب ہوگا کہ ایک انگریز لیڈی ڈاکٹر نے کہا کہ مجھے یہ بچہ چاہئے، میں اس کو پالوں گی، اس نے

اپنے ہی بچے کو پیدا ہونے دیا اور اس طریقے سے اس کی افزائش کی اور کہا کہ یہ خدا کی مرضی ہے تو ہم کیا کر سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ جیسے میں نے بتایا کہ یہودیوں کے اندر خاص کر کے جیوز جو ہیں، ان کے اندر بہت طرح کی بیماریاں ہیں، دیکھا گیا ہے کہ ان کے اندر جین والی بیماری بہت زیادہ ہوتی ہے، ان کے یہاں جوربی علماء ہوتے ہیں وہ شادی کے بعد سے ان بچوں کے لیے کاؤنسلنگ شروع کر دیتے ہیں کہ ایسا خراب بچہ پیدا نہ ہو اور ڈاکٹر کیساتھ مل کر ٹسٹ کرایا جاتا ہے۔ اگر حاملہ عورت ہے تو اس کے حمل سے کچھ خلیہ نکال کر یا خون کا حصہ نکال کر ڈی این اے ٹسٹ، کروموزوم ٹسٹ کرایا جاتا ہے، اور پھر اس کا اسقاط کرایا جاتا ہے۔ تو اب یہاں پر یہ چیزیں سامنے آ گئی ہیں کہ اس کے فائدے کے پیش نظر لوگ اس میں انفرادی طور پر حصہ لے رہے ہیں، جو ماں باپ ہیں ان کو فیصلہ کرنا پڑتا ہے۔ دوسری چیز ہندوستان میں بھی بڑے شہروں میں ہو رہا ہے، اور میں آپ کو بتاؤں کہ دہلی میں بھی کانفرنس ہوئی، اس کے پرچے وغیرہ ہمارے پاس موجود ہیں تو دہلی اور بمبئی میں یہ ٹسٹ خوب ہو رہے ہیں، اور اس کے لیے قانون مرتب کیا جا رہا ہے سرکار کے حساب سے، اور کچھ چیزیں بنائی بھی گئی ہیں۔ ہمارے یہاں ان چیزوں پر کیا اثر ہونا چاہئے، کیسے لینا چاہئے؟ اس کو یہاں پر دیکھا جا سکتا ہے، اور جن کو بچے نہیں ہوتے وہ دوسرے کی منی لیکر بچہ پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اس کو اسلامی طریقے سے ناجائز کہا گیا ہے، اگر قدرتی طور پر حمل قرار نہیں ہو رہا ہے تو شوہر ہی کا مادہ لے کر اس کی بیوی کے رحم میں ڈالا جائے اس کی اجازت دے دی گئی ہے، چونکہ یہ جائز ہے، ٹسٹ کی جو شکلیں، طریقے اور اس کے نکات پیش کئے گئے کہ یہ کہاں تک، ہو رہے ہیں اور اس میں کہاں تک گنجائش ہے جائز اور ناجائز ہونے میں، ان باتوں پر ذرا غور وخوض کرنے کی ضرورت ہے۔

یہاں پر میں یہ کہوں گا کہ یہ علم جو ہے اس میں کچھ چیزوں میں کافی تبدیلی بھی آرہی ہے، چار ہزار بیماریاں ہیں اس طرح کی تقریباً جو جنیٹک بیماریاں ہیں، اور یہ بیماریاں زیادہ تر تین چیزوں سے تعلق رکھتی ہیں۔ جسم سے، دماغ سے، اور افزائش نسل سے۔ اور بھی بہت طرح

کے مرض کے امکانات اس سے ہیں، ذیابیطس ہے، کینسر ہے، اور سانسوں کی بیماریاں ہیں، تو میں یہ کہنا چاہ رہا ہوں کہ ان بیماریوں کی جو بنیاد ہے اس کی اسٹڈی ہو رہی ہے اور اس کے ٹسٹ کرنے کا طریقہ بھی پتہ لگایا جا رہا ہے، زیادہ تر غلطی سے پاک طریقے آ گئے ہیں۔ اور تیسری بات یہ ہے کہ یہاں پر کچھ بیماریاں ایسی ہیں جن کا علاج ممکن نہیں ہے پیدائش کے بعد، وہ انفکشن والی بیماریاں نہیں ہیں وہ طرح طرح کی بیماریاں ہیں۔ کچھ بیماریاں ایسی ہیں جن کا علاج ممکن ہے جو جین والی بیماری ہے ان کا علاج ممکن ہے جس کو ہم کہتے ہیں کہ اسقاط کرایا جائے وہاں پر ہم نہیں کراتے، وہاں پر ہم دوائیاں دیتے ہیں۔ اور ڈاکٹر وہاں خود منع کرتا ہے کہ اس کی ضرورت نہیں ہے، لیکن کچھ بیماریاں ہیں جہاں پر رکاوٹ نہیں بنتیں جیسے دماغ ہے، تو دماغ کے ڈیولپمنٹ میں بہت مشکلات ہوتی ہیں، اس کو صحیح نہیں کیا جا سکتا، جیسے ہم نے آپ کو بتایا کہ اسٹم سیل ریسرچ آ رہا ہے اس سے کچھ علاج ممکن ہے یعنی جیسے ہم نے مان لیا کہ ہمارا کوئی عضو بیکار ہو گیا جنیٹکلی، اگر اس کی جگہ ہم اسی انسان کے جسم سے خلیے نکال کر اور اس کو ایک مرتبان میں بڑا کر کے اس کا عضو تیار کریں یا عضو کا حصہ تیار کر لیں اور اس کو پھر اسی جگہ پر ٹرانس پلانٹ کر دیں تو علاج ہو جائے گا، تو اسٹیم سیل علاج کی طرف بہت بڑا قدم ہے، اگر اسٹیم سیل ریسرچ کامیاب ہو جاتا ہے تو میرے خیال سے ان بیماریوں کے لئے اسقاط کی ضرورت نہیں رہے گی کچھ چیزوں میں، لیکن وہ چیزیں ابھی اس حد تک کامیاب نہیں ہو پائی ہیں۔

دوسری طرف یہ ہے کہ اسٹیم سیل ریسرچ کا غلط استعمال بھی کیا جا سکتا ہے اور ان چیزوں کی طرف بھی اشارے کئے جانے چاہئیں کہ اسٹیم سیل سے عضو جو پیدا ہوگا، کیا اس کی خرید وفروخت کی جائے گی یا نہیں کی جائے گی، تو یہ جو قدرت کا عطیہ ہے اس کو جانوروں، پیڑ، پودوں کی طرح خرید وفروخت کی جانے والی چیزیں مانی جائے یا نہیں؟ لیکن اسی انسان کے لئے اسٹیم سیل اگر استعمال کیا جائے کہ اس کے مرض کو دور کیا جائے اسی کے جسم کے سیل سے تو یہ ممکن ہے اور اس کی اجازت ہونی چاہئے۔

تیسری بات جو میں کہنا چاہوں گا کہ کچھ مرض جو ہے ،جین انسان میں موجود ہے اس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ وہ دبا ہوا رہتا ہے ،کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے ،ایک بات جان لیجئے کہ ہر جین کی دو شکلیں ہوتی ہیں ،ایک اچھی والی اور ایک بری والی (جین کا مطلب ہے موروثی اکائی) ،تو جو ہمارے اندر جین ہے وہ ہمارے بچوں میں منتقل ہوتا ہے جس کی وجہ سے ہمارے جسم کے پورے عضو بنتے ہیں اور اس کے خراب ہونے سے بیماری ہوتی ہے ،تو سمجھ لیجئے کہ جیسے کل پرزے ہیں مشین کے ،مشین کے کل پرزے سے تو پوری مشین بنا دی جاتی ہے ،انسان میں ،جانوروں میں ،پودوں میں ایسا نہیں ہے ،اس کے کل پرزے جو ہیں پہلے کچھ جواہر ہوتے ہیں ،ان کی مدد سے یہ کل پرزے بنتے ہیں ،یہ جواہر جو ہیں یہ جین ہیں جو ماں باپ سے نطفہ کے ذریعہ والد سے اور والدہ سے آتے ہیں اور دونوں مل کر کے ایک بنتا ہے جو رحم میں پرورش پاتا ہے اور اسی سے تمام جسم بنتا ہے ،تو میں یہ کہہ رہا تھا کہ ہر جین کی دو شکل ہوتی ہے ،ایک اچھی اور ایک بری ،تو ایک آدمی کے اندر میں ایسا ہوتا ہے کہ عموماً چھ خراب جین موجود رہتے ہیں لیکن وہ اچھے جین سے دبے ہوئے رہتے ہیں ،اس لیے آپ دیکھئے کہ دو بھائی بہنوں کی شادی کی اجازت کیوں نہیں دی گئی ہے ،یہ اسلام ،حدیث و قرآن اور وحی کے ذریعہ سے منع ہے لیکن آپ دیکھئے کہ اگر دو بھائی بہن مل کر شادی کریں گے تو ان کے خراب جین مل جائیں گے اور بچے کے اندر خرابی پیدا ہوگی ۔اسی طرح سے جب تھوڑی دوری پر جاتے ہیں تو کہتے ہیں کہ چچازاد بھائی بہنوں کی شادی کی اجازت ہے ،لیکن میں یہ بتانا چاہتا ہوں کہ کبھی کبھی کسی خاندان میں مہلک کوئی مرض ،موروثی کوئی مرض اگر ہے تو وہاں پر چچیرے بھائی بہن کی شادی اگر ہوتی ہے تو اس میں چار بچوں میں سے ایک بچے میں وہ مرض لاحق ہونے کا چانس ہوتا ہے ،جیسے کہ میں ہوں میری چچازاد بہن ہے ،میرے اندر بیماری نہیں ہے لیکن وہ خراب جین موجود ہے ،میری بیوی کے اندر بیماری نہیں ہے اس کے اندر بھی وہ خراب جین موجود ہے ،ہم دونوں نے شادی کی ہمارے تین بچے صحیح ہوں گے چوتھا بچہ جو ہے ہو سکتا ہے کہ پہلے ہی بچہ میں وہ بیماری ہو جائے ،تخمینہ ہے کہ 25 فیصد ایک چوتھائی بچے میں وہ

خطرناک بیماری ہوگی۔ اب یہاں پر سوال ہوتا ہے کہ کیا ہم شادی نہیں کریں؟ نہیں شادی کریں آپ! اس کے بعد بچہ نہیں ہوگا؟ ہاں بچہ بھی ہوگا، اس کا طریقہ یہ ہے کہ جب وہ بچہ مادر رحم میں پرورش پا رہا ہے اس وقت اگر بیمار بچہ ہے تو جسم میں تکلیف ہوگی پریشانی ہوگی۔ ڈاکٹر کے یہاں جائے گی وہ ڈاکٹر وہاں اس کو دیکھے، الٹراساؤنڈ وغیرہ کرے گا تو اس کو بیماری کا شک ہوجاتا ہے اس پیٹ میں پل رہے بچے کے بارے میں، پھر اس کا اب ٹسٹ کریں گے، .D.N.A یا کرومزوم کا ٹسٹ کریں گے، اور اگر وہاں پر اس بچے میں وہ خرابی موجود ہے تو آپ اس ٹسٹ کے بعد کم کر سکتے ہیں جیسا کہ باہر کے ممالک میں ہوتا ہے، ہمارے یہاں ہندوستان میں بھی ہو رہا ہے۔

آج کل کلوننگ کے متعلق بھی باتیں شروع ہوگئی ہیں، اس پر بھی روشنی ڈالی جائے گی۔

میں سمجھتا ہوں کہ جو جنیٹک ٹسٹ ہے اس کے اندر جو انہوں نے اشکال کا پہلو نکالا ہے کیا یہ ٹسٹ غلطی سے پاک ہوتا ہے یعنی اس پر کوئی اندیشہ ہے کہ بچہ اگر بیمار پیدا ہوگا اور وہ پیدائشی طور پر نارمل ہے اور ہوتا یہ ہے کہ بیماری بھی بڑے ہو کر ظاہر ہوتی ہے تو ان کے بارے میں ہم کیا کریں گے۔ اس کے لیے بیماریوں میں فرق ہوتا ہے، کچھ بیماریوں میں غلطی سے پاک موجود ہے، اور کچھ بیماریوں میں اندیشے کئے جاتے ہیں، جہاں پر ٹسٹ پوری طرح سے نہیں ہوتا تو وہاں پر ہم فیصلہ لے سکتے ہیں کہ کس طرح ہم اس کو اپنی رائے دیں۔

ایک تیسری چیز جو انہوں نے بتایا تھا کہ شادی سے پہلے ٹسٹ کر سکتے ہیں۔ اس کی بھی بہت جگہوں میں شروعات ہوئی ہے ہمارے یہاں اس کی کیا صورت ہوگی ہم نہیں بتا رہے ہیں، یہ آپ کا موضوع ہے۔ میں نے بتایا کہ کچھ خاندان ہیں جہاں پر یہ بیماری پہلے سے موجود رہی ہے یا کچھ ایسی نسلیں ہیں، کچھ صوبے، جگہیں ہیں جہاں وہ بیماری زیادہ موجود ہے، مثلاً بلڈ کینتھیلا سیما کی بیماری زیادہ تر وہ میڈیٹیرین اور گریپ لوگوں میں ہے، ہندوستان میں سندھی، پنجابی میں زیادہ پایا جاتا ہے تو وہاں پر اس کو ٹسٹ کر لینا چاہئے، یا کچھ ایسے قبائل ہیں جیسے بکسر ہے، جہاں پر

غیر مسلم زیادہ تر ہیں، یا وہ ٹرائبس ہیں جو قبائل کہلاتے ہیں ان کے یہاں ملیریا بہت زیادہ ہے، تو وہاں پر انیمیا ایک طرح کی ہے، اور وہ بیماری وہاں بہت عام ہے، تو وہاں بھی ٹسٹ کر سکتے ہیں۔ ایک بات میں یہ بہت وضاحت سے بتاتا ہوں کہ کیریا ڈکشن یعنی انسان جس کے اندر موجود ہے وہ جین یہ جراثیم نہیں ہے معاف کیجئے گا جراثیم تو بیکٹر یا ہوتے ہیں یا وائرس ہوتے ہیں جو ایک جاندار شکل ہے، یہ جین انسان جسم کا ہی حصہ ہے لیکن اس کے اندر بیماری پیدا کرنے کی طاقت ہوتی ہے، تو یہ جین اگر اس کے اندر موجود ہے وہ کیریر ہے کہ اس کے اندر بیماری نہیں ہے لیکن جین دبی ہوئی شکل میں موجود ہے کیونکہ برا جین اچھے جین سے دبی ہوئی ہے، اگر دو برے جین مل جائیں گے تو وہ بیماری ہو جائے گی، اگر دونوں اچھے جین ہیں تو بیماری نہیں ہوگی، اور جین کی خاص بات یہ ہے کہ وہ پوری زندگی اسی شکل میں رہتا ہے جس میں وہ ماں باپ سے آیا ہے یعنی یہ بدلتا نہیں ہے۔ خراب ہے تو خراب ہی رہے گا، اچھا ہے تو اچھا ہی رہے گا۔ تو اس طریقہ سے اس کی اگر ہم پہلے سے ٹسٹ کرلیں کہ یہ کیریر ہے، تو دو کیریر کے شادی کرنے سے ایک خراب بچہ پیدا ہونے کا امکان ہوتا ہے اور وہ بھی چار میں ایک ہے۔ اور اگر دو اچھے میں شادی ہوتی ہے تو نہیں ہوگا، اور ایک بالکل اچھا ہے اور ایک کیریر ہے تب بھی نہیں ہوگا، تب بھی سب بچے صحیح ہوں گے، لیکن دو اگر کیریر ہیں تو ان میں چار میں ایک کا امکان ہے، ہوسکتا ہے کہ ایک ہی بچہ ہو اور وہی ہو جائے، اس لیے ٹسٹ کرالینا چاہئے، گورنمنٹ ہوسپٹل میں اس کا فری ٹسٹ ہوتا ہے۔

لہذا آپ حضرات اس پر غور کریں گے مسائل کی روشنی میں کہ کہاں تک یہ صحیح ہے، ویسے کچھ چیزیں تو جائز ناجائز میں آجاتی ہیں۔ وہاں تو فیصلہ کرنا آسان ہے، مگر کچھ چیزیں ایسی ہیں جہاں ہمیں فیصلہ کرنا آسان نہیں تو اس کی بھی وضاحت کی جائے تو بہتر ہوگا۔ اور بچوں کی صحت کی ذمہ داری بہت بڑی ہے، لہذا سوچیں کہ کیسے اس کی صحت کی بحالی ممکن ہے، اس کا کیا نظام ہوسکتا ہے؟

مولانا عتیق احمد بستوی:

ہمارے دونوں ماہرین نے ہم لوگوں کی زبان میں گفتگو کی، اور ہمارے علماء کو بھی ان کی گفتگو سمجھنے میں کوئی دقت نہیں ہوئی ہوگی، اور جو فنی نکات جن کی وضاحت ضروری تھی انہوں نے ان کی وضاحت کرنے کی کوشش کی ہے، ان کی معلومات کی روشنی میں آپ کو حکم شرعی ثابت کرنے میں آسانی ہوگی اور آپ ان سے مزید معلومات حاصل کر سکتے ہیں، جن معلومات کا کوئی اثر پڑتا ہے حکم شرعی کو جاری کرنے میں، ان معلومات کے تعلق سے آپ سوالات کریں۔ ڈی این اے ٹسٹ کے بارے میں ایک بنیادی بات تو یہ ہے کہ وہ کس حد تک یقینی ہے، ڈی این اے ٹسٹ جو ہوتا ہے اور اسکی بنیاد پر جو یہ بات کہی جاتی ہے کہ یہ بچہ فلاں کا ہے، اس میں کس حد تک قطعیت اور یقینی بات پائی جاتی ہے اس کی وضاحت بھی انہوں نے تھوڑی بہت کی ہے، اور اس کے ساتھ ساتھ اس میں غلطی کے امکانات کیا کیا ہیں اس کی طرف بھی اشارہ کیا ہے، اور یہ پہلو خاص طور سے ہمارے ہندوستان میں اور بھی بہت زیادہ اہم ہے کہ فنی غلطیوں کے علاوہ آج کل جو ہمارے یہاں ڈاکٹرز ہیں اور جو بہت سے ادارے اس طرح کے ہیں ان میں جو چیزیں چل پڑی ہیں کہ مال کی محبت کی وجہ سے غلط رپورٹ کر دینا اور پیسہ لے کر غلط رپورٹ دے دینا، حکم شرعی صادر کرنے میں اس کا بھی ہمیں خیال کرنا پڑے گا، میں سمجھتا ہوں کہ امریکہ اور یورپ کی بات الگ ہے لیکن ہمارے یہاں بہت مختلف صورتحال ہے، قتل کے واقعات ہوتے ہیں، ڈی این اے ٹسٹ کے لئے جو چیزیں جاتی ہیں تو باقاعدہ وہ لوگ رابطہ قائم کر کے اپنے حق میں یا کسی کے خلاف رپورٹیں حاصل کرتے ہیں، اس پہلو کو بھی ہمیں معلوم کرنا ہے، اس طرح آپ کا دوسرا مسئلہ ہے جنیٹک ٹسٹ والا، اس میں بھی بہت اہم مسئلہ یہی ہے، اس میں تیقن کس حد تک ہے، فنی لحاظ سے جو باتیں آپ ہمیں بتاتے ہیں یا جو اندازے قائم کئے جاتے ہیں وہ صرف اندازے ہیں، امکان ہیں، یا کوئی یقینی بات ہے، اس میں تیقن کتنا ہے، دس فیصد ہے، بیس فیصد ہے، پچاس فیصد ہے حکم شرعی صادر کرنے کے لئے، اس کی تعیین بہت ضروری ہے، اب میں آپ حضرات سے

درخواست کرتا ہوں کہ جن حضرات کو ان ماہرین سے کوئی سوال کرنا ہو وہ سوال کریں۔

مفتی زاہد صاحب، علی گڑھ:

ہمارے عزیزوں میں ایک کیس ہوا تھا کہ ایک لڑکی اور لڑکے دونوں چچازاد بھائی بہن تھے، دونوں میں شادی ہوگئی، شادی کے بعد ٹسٹ کرایا تو یہ بات معلوم ہوئی کہ ان دونوں کی جو شادی ہوئی ہے ان کے یہاں پہلے سے خراب جین موجود ہے، اور اس میں صورت حال یہ ہوگی کہ جو کوئی بھی لڑکا پیدا ہوگا وہ تو مینٹلی ریٹائرڈ ہوگا، اور جو لڑکی ہوگی وہ صحیح ہوگی جب کہ انہوں نے یہ ٹسٹ غالباً دوسرے یا تیسرے بیٹے کے بعد کرایا تھا، اور ابھی مسعود صاحب نے بتایا کہ چار میں سے ایک خراب ہوسکتا ہے، حالانکہ تین میں سے دو لڑکے مینٹلی ریٹائرڈ تھے، اور تیسرا بچہ جو ابھی زندہ ہے وہ بھی مینٹلی ریٹائرڈ ہے، اور چوتھا بچہ لڑکی پیدا ہوئی وہ بالکل صحیح ہے، تو یہ لڑکا لڑکی میں بھی فرق ہوتا ہے یا یہ چار تین کا جو فارمولہ آپ نے بتایا ہے یہ سب جگہ چلے گا؟

پروفیسر افضال احمد:

یہ جو انہوں نے بتایا صحیح کہا کچھ کیس میں ایسا بھی ہے کہ لڑکے اور لڑکی میں فرق ہوگا۔ میں بتاؤں کہ جیسے میں نے 46 دھاگے کروموزوم کے بنائے، اس میں لڑکے پیدا کرنے کے لیے ایک x اور ایک y ہوتا ہے اور لڑکی میں دونوں x ہوتا ہے، میں نے یہ بتایا کہ ہر جین کی دو شکل ہوتی ہے، تو جین کی جو شکلیں ہوتی ہیں وہ جوڑے ہوتے ہیں، اور ایک کروموزوم پر x ہوتا ہے اور دوسرے پر اس کا مقابل ہوتا ہے، دونوں صحیح ہوسکتے ہیں، ایک صحیح ایک خراب ہوسکتا ہے۔ لڑکی میں چونکہ دو x ہوتا ہے تو ایک صحیح ہے اور خراب ہے تو لڑکی صحیح ہوجائے گی، چونکہ ایک صحیح تھا، اور لڑکے پاس ایک ہی x کروموزوم ہے، اس کے پاس غلط والا آیا تو وہ بیمار ہوگا، کیونکہ اس کے پاس دوسرا y ہے، y پر کوئی دوسرا مقابل اچھا جین موجود نہیں ہے۔

اگر کوئی بیماری ایسی ہے جو x کروموزوم سے تعلق رکھتی ہے تو اس میں لڑکیوں کے اندر

بیماری کم پائی جائے گی۔لڑکیوں کے اندر دو x ہوتا ہے تو اگر ایک خراب ہے تو دوسرے کا اچھا ہونے کا امکان ہوتا ہے، میں نے یہ بتایا کہ لڑکیاں کیریر ہوتی ہیں، یعنی بیماری تو اس کے اندر موجود ہوتی ہے لیکن وہ بیمار نہیں ہوتی کیریر ہوتی ہے، ایک جین خراب موجود ہوتا ہے۔لڑکا جو ہے وہ x کے لیے ہمیشہ بیمار ہوتا ہے یا اچھا ہوتا ہے، اگر اچھا والا x ہے تو وہ لڑکا اچھا ہے، اور اگر بیمار والا x ہے تو وہ بیمار ہوگا۔تو لڑکیاں کیریر ہوں گی لیکن اپنے بچوں کو وہ بیماری والا جین دیدے گی خاص کر بیٹے کو دیدے گی، کیونکہ ماں کا x بیٹے کو جاتا ہے باپ کا نہیں جاتا، باپ کا y جاتا ہے۔ باپ میں x اور y ہے، ایک ہی دے سکتا ہے، دونوں ماں باپ اپنے بچے کو اگر x دیں گے تو y نہیں دیں گے، والد جو ہے وہ اپنا x لڑکی کو دیتا ہے اور والدہ کا x لڑکی اور لڑکے دونوں کو ایک ایک جاتا ہے، یہ صورت ہے جنیٹکس کی، اس کے اندر تھوڑی سی وضاحت کی ضرورت ہے، کہ ہمارے اندر x اور y ہے اس میں لڑکے، لڑکی میں فرق پایا جاتا ہے، باقی چیزوں میں سب ٹھیک ہے۔

مولانا اختر امام عادل:

ڈاکٹر افضال صاحب نے ایک بات کہی کہ 47 کروموزوم ہوں تو وہ بچہ مجنون یا مینٹل ریٹائرڈ مانا جائے گا۔ایک بات ڈاکٹر مسعود صاحب نے کہی کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ پیدائش کے بعد کئی سال تک بیماری کا ظہور نہیں ہوتا، مجھے معلوم کرنا ہے کہ جس بچے کے بارے میں یہ تحقیق ہوئی کہ 47 کروموزوم اس بچے کے اندر پائے جاتے ہوں اس کے جنون کا ظہور پیدائش کے کتنے دنوں بعد عام طور پر ہوتا ہے، یا کبھی ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ کبھی زندگی بھر ظاہر نہ ہو۔دس سال، بیس سال ظاہر نہ ہوں، زندگی بھر ظاہر نہ ہو، اس کے جنون کا ظہور یقینی ہے، یا اس میں بھی کسی فیصد کا تعین ہوسکتا ہے تحقیق کے وقت میں۔

ڈاکٹر افضال احمد:

47 کروموزوم سے جو بچہ پیدا ہوگا اس کی جنونی کیفیت کا اظہار فوراً پیدائش کے وقت

تو نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ بچہ معصوم ہوتا ہے، ہر بچہ ایک ہی جیسا ہوتا ہے، کچھ بچوں کا سر بڑا ہوتا ہے تو اس سے پتہ لگایا جا سکتا ہے، لیکن 47 والے میں سر بڑا نہیں ہوتا، اور اس کا اظہار چھ مہینے سال بھر بعد شروع ہو جاتا ہے کہ اس کا دماغی نشو ونما ٹھیک نہیں ہو پارہا، ہارٹ وغیرہ کے مرض کا شکار ہوتا ہے، کچھ مرض ایسے ہیں جن میں کافی دیر سے وہ بیماری ظاہر ہوتی ہے، 47 کروموزوم میں یہ ہونا ضروری نہیں ہے 46 میں بھی یہ چیز ہوتی ہے۔ لیکن اس کے اندر بیماری کی جین ہوتی ہے، اس کا ظہور 20 سال پر ہوتا ہے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ جو D.N.A ہوتا ہے اس میں جو کچھ ان کے سگنل ہیں اس سے کنفرم ہے کہ 18-19 یا 20 سال میں بیماری ظاہر ہو جائے گی، عمر آگے پیچھے تھوڑی ہو سکتی ہے، ایسا بھی ہوتا ہے کہ یہ بیماری اگر والد یا والدہ کے اندر 40 سال میں ظاہر ہوا تو بیٹے کے اندر 20 میں ظاہر ہو جائے، پوتے میں 10 سال میں ظاہر ہو، بڑھتا چلا جاتا ہے، یہ بھی ایک کیفیت ہے، تو اس میں جو .D.N.A ہوتا ہے اس کے حساب سے بیماری سیریس ہوتی ہے، اگر .D.N.A کا زیادہ بیماری کی طرف اشارہ کر رہا ہے تو کم وقت میں بیمار ہوگا، بچہ دس ہی میں بیمار ہو جائے گا، 15 سال میں ہو جائے، اور اگر ہلکا ہے تو 20، یا 25 سال میں بیماری کا ظہور ہو سکتا ہے لیکن ظہور ہوگا۔

محمد کامل قاسمی دہلی:

پولیو کی جو بیماری ہے بہت مشہور ہے، اور اس سے جو آدمی یا بچہ متاثر ہے اس کا ہاتھ یا پیر متاثر ہو کر خراب ہو گیا ہے تو کیا اسٹیم سیل کے ذریعہ متاثرہ عضو تیار کیا جا سکتا ہے اور اس کے تیار کرنے میں کتنا وقت لگ سکتا ہے۔

پروفیسر مسعود احمد:

آپ کو یہ بتانا مناسب رہے گا کہ پولیو ایک جراثیمی مرض ہے، موروثی مرض نہیں ہے، پہلی بات تو یہ ہے، تو علاج کے تعلق سے اسٹیم سیل کا استعمال بہت سے امراض میں ہو سکتا ہے لیکن

پولیو کا علاج اس سے بہت بعید ہے، جہاں تک بات ہے عضو بننے کی تو ابھی کوئی بھی عضو نہیں بن سکا ہے، ابھی تو صرف ریسرچ ہی ہو رہا ہے لیکن جس دن یہ کام پورا ہو جائے گا تو میرے خیال سے جتنا ٹائم جگر کے بننے میں لگے گا اتنا ہی ٹانگ میں لگے گا، لیکن جگر ایک ہی ہوتا ہے اور اس کے بغیر انسان زندہ نہیں رہ سکتا جب کہ بغیر ٹانگ کے انسان جی سکتا ہے، رہ سکتا ہے بس یہ فرق ہے۔

مولانا صباح الدین ملک:

ابھی اسٹم سیل سے کوئی عضو تیار نہیں ہوا ہے، جب کہ سوال نامے میں بطور فرض ایک افتراضی بات ہوئی کہ ایسا ہو سکتا ہے ہو جائے گا، لیکن سوالنامے میں گفتگو آئی کہ سائنسی تحقیق کے مطابق اسٹم سیل کے ذریعہ پورا عضو بنایا جا سکتا ہے، یہ بطور فرض نہیں بلکہ بطور واقعہ ہے اور اسی حساب سے ہم لوگوں کو غور کرنے کو کہا گیا ہے، تو گویا کہ یہ فقہ افتراضی ہوا، تو اسی پہلو سے دیکھیں گے اور ہمارا جواب وہی ہوگا، دوسری بات کہ وہ مرض بالقوۃ موجود رہتا ہے، بالفعل ہو سکتا ہے کبھی ظہور ہو لیکن کیا بالفعل بھی جو ہے اس میں سوال پیدا ہوتا ہے کہ بالفعل وہ یقینی ہے یا وہ بھی امکانی ہے؟

پروفیسر مسعود احمد:

بالقوۃ میں یقینی ہے، جو ٹسٹ کرتے ہیں بالقوۃ کرتے ہیں۔ یہ سارے ٹسٹ بالقوۃ ہیں، بالفعل بالکل ہم نہیں بتا سکتے کہ ہوگا کہ نہیں ہوگا۔

پروفیسر افضال احمد:

بالفعل کے متعلق یاد رکھئے گا کہ بالفعل میں ظہور زیرو (0) سے ہنڈریڈ (100) تک ہو سکتا ہے اور بالکل نہیں بھی ہو سکتا ہے، بالفعل میں بالکل نہیں ہوگا، ہنڈریڈ (100) میں پوری شکل ہے، 50 فیصد کی شکل بھی ہو سکتی ہے 25 بھی 75 بھی —— کہیں پر ان چیزوں کا جو

بالقوۃ اور بالفعل کا جو فرق بتا رہے ہیں کچھ بیماریوں میں تو سو فیصدی ہو گا ، کچھ بیماریوں میں زیرو(0) سے ہنڈریڈ(100) پرسنٹ تک فرق ہوسکتا ہے، کچھ بیماریاں ایسی ہیں جو آدمی میں بہت ہلکے طور پر رونما ہوگی ،لیکن ہوگی کسی میں بالکل نہیں ہوگی ، کسی میں بہت زیادہ خطرناک طور پر ہوسکتی ہے،لیکن بالقوۃ سب میں موجود ہےاور برابر طریقے سے موجود ہے،لیکن بالفعل جو ہےاس کاظہور الگ الگ طریقے سے بھی ہوتا ہے۔

ایک آواز:

ایک چیز یہ پوچھنی تھی کہ جیسے قریبی رشتہ داروں کا مسئلہ تھا کہ آپس میں شادی کرنے سے خراب موروثی جین منتقل ہو جاتی ہے،تو کیا دور کی رشتہ داریوں میں یا غیر رشتہ داروں میں شادی کرنے سے یہ خراب جین منتقل نہیں ہوسکتی ہے، کیا ایسا ہے۔

پروفیسر افضال احمد:

دور میں یا قریب کے شادی میں اگر ایک طرح کے جین ملیں گے تو ایک ہی طرح کی بیماری ہوگی کوئی فرق نہیں ،لیکن میں نے جیسا کہ آپ کو بتایا کہ قریبی رشتہ داری میں ایک ہی آباء واجداد ہوتے ہیں تو ان کے اندر ایک خراب جین موجود ہوگا جو اس خرابی کو پیدا کر دے گا، دور والوں میں یہ ہوگا کہ ایک کے اندر میں ایک طرح کی بیماری کی خراب جین ہے تو وہ آپس میں ملیں گے تو کوئی اثر انداز نہیں ہوگا ،قریب والے میں ایک طرح کے خراب جین آجاتے ہیں اس لیے وہاں اثر زیادہ ہوگا۔

پروفیسر مسعود احمد:

بات یہ ہے کہ جدامجد ایک ہی ہے، دادا، پردادا، لکڑ دادا، یہ سب ایک ہو جاتے ہیں تو وہ اسکے بعد وہی جین شوہر اور بیوی پر چلا جاتا ہے،اور آپ کا ناقص جین ہے تو اس ناقص جین کے

ملنے کے چانسز زیادہ ہوجاتے ہیں۔اور جو الگ الگ ہیں ان میں الگ الگ ناقص جین ہوں گے تو اس میں ایک جین اچھا ہی اچھا ہوتا ہے تو اچھا برے کو دبالیتا ہے، اس لیے بیماری کا ظہور نہیں ہوتا۔

مفتی جمیل احمد نذیری:

موجود کا نام بالفعل ہے یعنی جو چیز ظہور میں آجائے اس کا نام بالفعل ہے اور ظہور میں نہیں امکان ہے، صلاحیت ہے تو اس کا نام بالقوۃ ہے، تو بالفعل تو یقینی چیز ہوا کرتی ہے، کیونکہ وہ وجود میں آچکی ہوتی ہے۔

دوسری بات میں یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ اسٹم سیل سے عضو بنانے کی گنجائش بتائی جاتی ہے، تو یہ عضو کہاں بنایا جائے گا؟۔

پروفیسر مسعود احمد:

بالقوۃ جو کہہ رہا تھا وہ ٹسٹ کی بات کر رہا تھا کہ بالقوۃ اس کے اندر صلاحیت ہے یا نہیں ہے، اس کے بارے میں ہم یقینی طور پر بتاتے ہیں کہ اس کے اندر بالقوۃ یہ بیماری موجود ہے، آپ کا منطقی سوال الگ ہے، وہ ایک منطق ہے کہ جو بالفعل ہوگی وہ یقینی ہوتی ہے۔ میں اس کی بات نہیں کر رہا تھا، میں کہہ رہا تھا کہ اس مرض کا اظہار کب ہو رہا ہے وہ یقینی نہیں ہے۔

مفتی جمیل احمد نذیری:

منطق کا سوال نہیں ہے، یہ ہماری زندگی سے متعلق ہے کہ جیسے ہمارے اندر صلاحیت ہے کھڑے ہونے کی، اس وقت بالفعل نہیں ہے لیکن بالقوۃ موجود ہے، اسی طرح ہمارے اندر صلاحیت ہے کہ ہم ہنسیں، قہقہہ لگائیں، بالفعل کسی کے اندر یہ صلاحیت نہیں ہے، لیکن بالقوۃ ہے، تو جو چیز وجود میں آجاتی ہے حقیقت کا جامہ پہن لیتی ہے اس کو بالفعل کہتے ہیں، اور جس کا امکان ہوتا ہے ظہور ہونے کا اس کو بالقوۃ کہتے ہیں۔

پروفیسر مسعود احمد:

یہ زندگی کی منطق ہے۔ رہی بات دوسرے سوال کے جواب کی تو وہ لیباریٹری میں بنیں گے، یہ جین تو لئے جائیں گے کسی جاندار ہی سے لیکن وہ لیباریٹری میں بنیں گے، اور پھر اس کو جہاں چاہیں پیوند کاری کی جائے گی۔

مولانا محی الدین غازی:

جرائم کے سلسلے میں D.N.A ایک سے زائد مرتبہ کرانے کے بعد کیا وہ غلطی سے پاک ہو جائیں گے؟ آپ نے تین ڈی این اے ٹسٹ کی بات کہی تو خود اس میں غلطی کا امکان کتنا رہے گا۔

پروفیسر مسعود احمد:

غلطی کا امکان تو بہر حال رہتا ہے، ہمارے یہاں سائنس یہ کہتی ہے اور میتھ میٹکس یہ کہتا ہے کہ زیرو (0) اور ون (1) نہیں ہوتا، جہاں دنیا میں چانس ہے ایسا نہیں کہ بالکل نہ ہو کیونکہ ہم لوگ وقوع اور چانس کے درمیان کی بات کرتے ہیں فیصدی اس کی یہ ہے کہ غلطی کا امکان پوائنٹ زیرو، زیرو، ون پرسنٹ ہے —— یا پوائنٹ زیرو، زیرو، ون پرسنٹ ہے یعنی ایک سے کم ہی ہوگا۔

مولانا خالد صدیقی:

(۱) علاج ومعالجے کی غرض سے جو جین کی منتقلی ہوتی ہے وہ کیا انسانی اوصاف بالفاظ دیگر انسانی عادات واطوار پر بھی اثر انداز ہوتی ہے؟ (۲) جنیٹک کے ذریعہ معلوم کیا جاتا ہے کہ فلاں، فلاں بیماری ہوگی اور وہ لاعلاج ہوگی یا قابل علاج ہوگی۔ تو کیا ان کی وضاحت ہو سکے گی کہ کن امراض کو ہم قابل علاج کہہ سکیں گے؟ اور کن امراض کو نا قابل علاج کہیں گے؟

پروفیسر افضال احمد:

کچھ امراض ایسے ہیں جن کا ٹسٹ ہو جاتا ہے کہ یہ ظاہر ہوگا اور اس کا علاج بھی ہو سکتا ہے، جیسے ڈائبٹیز اور اس کا علاج ہے۔ یاولسنڈ ایک بیماری کہلاتی ہے جو آنکھ میں تانبے کی ذرات بڑھ جاتے ہیں، آنکھ اندھی ہونے لگتی ہے، اور دماغی طور پر آدمی کمزور ہونے لگتا ہے، لیکن اس کی شرح بہت کم ہے یہ ہزار پندرہ سو میں ایک کو ہو سکتی ہے لیکن یہ ہوتی ہے اور اس کے لئے بھی علاج ہے کہ اس کو بلڈ سے ہٹا دیا جاتا ہے، اور اس طرح کی کچھ بیماریاں ہیں جیسے طاقت کی کمی تو اس کو دواؤں سے پورا کیا جا سکتا ہے۔ لیکن کچھ ایسی ہیں جس کا علاج صرف اسٹم سیل کے ذریعہ ہی ہو سکتا ہے اور اس کا ریسرچ ابھی نہیں ہو پایا ہے تو وہاں پر جہاں علاج ممکن نہ ہو یا علاج جو ہے پورا دماغ کو بدلنا کیونکہ دماغی ڈیولپمنٹ نہیں ہو سکتا، اس میں بہت زیادہ چیزیں ہیں نہ اس کا آپریشن کیا جا سکتا ہے نہ اس کو کسی ایک دوائی سے صحیح کیا جا سکتا ہے، تو دماغ میں 30 ہزار جین کام کرتا ہے تب ہمارا دماغ کام کرتا ہے جب کہ ہمارے سیل میں 35 ہزار کل جین ہیں۔ 30 ہزار جین دماغ میں ہی کام کرتے ہیں، تو ایسی حالت میں اس سے بچنے کے لیے ٹسٹ کر کے بچہ کو پیدائش سے قبل ہی اس کا اسقاط کر دیا جاتا ہے، لیکن جو صحیح ہو سکتا ہے تو کوئی ضرورت نہیں ہے، اس کا علاج ہی کیا جائے گا۔

مفتی رحمت اللہ کشمیری:

D.N.A. ٹسٹ میں چونکہ جین کا ذکر آیا جو کہ والدین اور آباء واجداد کی طرف سے ملتے ہیں تو کیا یہ ہو سکتا ہے کہ اس جین کی بنا پر پتہ کیا جائے کہ کیا حضرت عیسیٰؑ اپنی قبر میں ہیں یا نہیں؟ یہ اور بات ہے کہ ہمارا مذہب اس کی اجازت نہیں دیتا کیونکہ ہم ان کے اٹھالئے جانے کے قائل ہیں۔

پروفیسر افضال احمد:

ایک تو یہ کہ آپ حضرت عیسیٰ کے .D.N.A کا تقابل کس سے کریں گے، اس وقت حضرت مریم کا وصال ہو چکا ہے، اور بہت دن گذر چکے ہیں، لہذا ان کی قبر سے کچھ بھی نہیں حاصل کیا جا سکتا ہے، اس لئے اس کا کوئی سگنل نہیں مل سکتا، اگر حضرت مریم کی قبر سے D.N.A لینے کی اجازت دی جائے اور وہ وہاں موجود ہو تو اس سے یہ بات پائی جا سکتی ہے، مگر ایسا نہیں ہو سکتا کہ حضرت مریم کا D.N.A مل ہی جائے۔

مولانا ذکاء اللہ صاحب شبلی اندور:

ان سب ٹسٹوں کے اندر جس طرح بیماری کا پتہ لگتا ہے کیا اس سے جنین کی صحت پر بھی فرق پڑتا ہے؟ اس لیے کہ بہت پہلے سائنس دانوں نے لکھا تھا کہ ٹی، وی کا فوکس، ایکسرے کا فوکس، فوٹوگرافی کے فوکس وغیرہ سے بچے کی قوت پر بھی فرق پڑتا ہے، تو کیا ان سب ٹسٹوں سے پیدا ہونے والے بچہ کی صحت پر بھی فرق پڑ سکتا ہے؟

دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا بیماری پیدائش سے پہلے رحم کے اندر ہی ہونے پر منتقل ہوتی ہے یا والدین کے بچپن میں ظاہری طور پر کوئی بیماری آگئی اس کا اثر بچہ پر پڑا ہو، جیسے ایک خاتون بچپن میں گرم پانی میں گر گئی تو اس کی دو انگلی چپک گئی اور اسی طرح ہمیشہ چپکی رہی تو اس کی جتنی اولادیں ہوئیں ان سب کی انگلی بھی ایسی ہی ٹیڑھی ہوئیں، اس کی وجہ کیا ہے؟

ہمارے اندور میں ایک عورت نے مہندی لگائی تھی، اس کی بچی جب پیدا ہوئی تو اس کی انگلیوں کے انگوٹھے پر بھی مہندی کے نشان تھے، اس کی وجہ کیا ہے؟

پروفیسر افضال احمد:

یہ سوال جو آپ بتا رہے ہیں اسے دو طرح سے ہم لوگ بتاتے ہیں کہ اگر ظاہری طور پر کسی آدمی کے جسم پر کوئی اثر پڑے، جیسے کہ گرم پانی میں گر گیا اور انگلیاں چپک گئیں تو ان کے

بچوں میں یہ منتقل نہیں ہوگا۔ دوسرا مہندی کا تو یہ بھی ممکن نہیں ہے۔ جیسے کوئی حادثہ ہوگیا، ہاتھ یا پیر میں چوٹ لگی، انگلی کٹ گئی، یہ چیزیں منتقل نہیں ہوں گی۔ وہ .D.N.A جو باپ منتقل کرتا ہے صرف وہ اثر انداز ہوگا۔

ایک آواز:

اس طرح ٹسٹوں سے نر و مادہ کا فرق بھی لوگ معلوم کررہے ہیں۔ اس میں لڑکیوں کو گرانے کا اور لڑکوں کو باقی رکھنے کا عمل بہت زیادہ ہورہا ہے، تو اس کی کیا وجہ ہوسکتی ہے؟۔

پروفیسر افضال احمد:

قانونی طور پر اس پر پابندی ہے لیکن اس کو دبے انداز میں غلط طریقہ سے کیا جارہا ہے، جو خاص طور پر لڑکیوں کے لیے نقصان دہ ہے اور یہ چیز صحیح نہیں ہے، لیکن اس میں یہ کہا جاتا ہے کہ نر و مادہ کی تفتیش اس لیے کررہے ہیں کہ کچھ بیماریاں لڑکوں میں زیادہ اثر انداز ہوتی ہے اس لیے اسے ہم دیکھنا چاہتے ہیں، لیکن وہ اس کا غلط استعمال کرجاتے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ جب جنین کا ٹسٹ کیا جاتا ہے تو اس کی صحت کو خطرہ لاحق رہتا ہے، کیونکہ الٹرا ساؤنڈ یا زیادہ تر ایکسرے کی وجہ سے اس کی خراب جین میں تبدیلی آجاتی ہے، اس لیے وہ ٹسٹ کچھ خطرے کا باعث ہے، اسی طرح جب ماں کے رحم سے ٹسٹ کے لیے میٹریل نکالا جاتا ہے تو اس میں کافی زخم آنے کا ڈر رہتا ہے، لیکن اس میں اچھے اوزار کی مدد سے کم سے کم نقصان کی صورت میں نکالنے کی کوشش کی جاتی ہے، لیکن اس کا بہرکیف بچوں پر اثر پڑتا ہے، نوزائدہ بچہ جو ابھی رحم میں ہے جب پیدا ہوگا تو اس پر بھی اثر پڑے گا اور ماں کی صحت پر بھی تھوڑا اثر پڑتا ہے یعنی یہ غلطی سے پاک نہیں ہے اور الٹرا ساؤنڈ کا بھی تھوڑا سا اثر ہوتا ہے، کیونکہ اس کی شعاؤں کا اثر بچوں پر پڑتا ہے۔

مفتی جمیل احمد نذیری:

اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو بچہ ہے وہ خطرے میں آگیا، اور جو آئندہ بیماری ہے وہ بھی

موہوم ہے، یہ بات سامنے آگئی۔ انشاء اللہ یہ بات شرعی مسئلہ کو حل کرنے میں معاون ہوگی۔

مولانا عتیق احمد بستوی:

جو مسائل زیر بحث ہیں وہ بہت ہی اہمیت کے حامل ہیں، عجلت میں کوئی فیصلہ بغیر تیاری کے نامناسب ہوگا، اور ہر لحاظ سے پوری تیاری اور صدر کے فیصلہ کے بعد ہی کوئی فیصلہ کیا جاسکتا ہے، ورنہ اکیڈمی کی روایت یہ رہی ہے کہ جن موضوعات پر معلومات مکمل نہ ہوسکی ہوں یا تحقیقات نہیں ہوسکی ہے تو ضرورتاً ان کو ملتوی بھی کیا گیا ہے۔ نوعیت یہ ہے کہ یہ علم وتحقیق کا کارواں اپنے علمی میدانوں میں رواں دواں ہے، چاہے کوئی بھی تحقیقات کی لائن ہو، بے شمار مسائل پیدا ہورہے ہیں۔ اسلام علم وتحقیق کی ہمت افزائی کرتا ہے، دوسرے مذاہب کے بارے میں یہ رہا ہے کہ وہ علم وتحقیق کے کارواں کو روکتے ہیں، اور انسانی تحقیق کو اس طرح محدود کردیتے ہیں کہ انسان علمی ترقی کے بجائے منجمد ہوجائے۔ لیکن ایک طرف ہمیں اس کا خیال کرنا ہے کہ ہمارے فیصلوں سے، ہمارے اظہار خیال سے یہ تاثر نہ جائے کہ اسلام بھی بعض دوسرے مذاہب کی طرح علم وتحقیق کے مفید کاموں کو روکتا ہے یا تحقیق کے اوپر قدغن لگاتا ہے، لیکن ایک دوسرا پہلو جو ہمارے لئے اہم ہے وہ یہ ہے کہ اسلام نے علم کی جو تقسیم کی ہے وہ علم نافع اور علم ضار ہے، یہ تقسیم تو احادیث نبویہ اور نصوص سے ثابت ہے، اس علم وتحقیق کی باگ ڈور اگر ایسے لوگوں کے ہاتھ ہوتی ہے جو بنیادی اقدار کے بھی قائل نہیں ہیں، وہ بنیادی اقدار، بنیادی عقائد وایمانیات جو اسلام میں طے شدہ ہیں، اور اس علم وتحقیق کے نتیجہ میں بجائے انسانیت کے نفع کے اس کا نقصان ہورہا ہے اور ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہے تو علم وتحقیق کے لیے کچھ اصول وضوابط مقرر کرنا بہت ضروری ہے، اس کا احساس صرف ہم کو نہیں ہے بلکہ خود امریکہ کو یورپ کے اہل علم وتحقیق ہیں، ان کو بھی اب یہ احساس ہو چلا ہے کہ علم وتحقیق کو، علم کے سفر کو ایک تجارتی ذریعہ بنادیا گیا ہے، کمانے کے لیے اور دنیا کے حصول کے لیے جو راستہ ہم کھول سکتے ہیں اس کو ہم کھول رہے ہیں، اور بہت

سے لوگوں کو، بہت سے اداروں کو، بہت سے ریسرچ کرنے والوں کو اس کی ذرا پرواہ نہیں ہے کہ ہمارے اس ریسرچ سے، ہماری تحقیق سے انسانی اقدار کو کیا نقصان پہنچے گا، بہر حال اس کے لئے حدود و قیود بھی مقرر کرنا ضروری ہے، ان دونوں پہلوؤں کا لحاظ کرتے ہوئے، اور جو ذمہ داری علماء کرام پر ہے اس کا احساس کرتے ہوئے، ان حساس مسائل کے بارے میں اظہار خیال کریں اور کچھ حل نکالیں۔

مولانا محی الدین غازی:

پہلے محور کے سلسلہ میں عرض کرنا تھا کہ شریعت نے جرائم کے سلسلہ میں شہادت کا جو نصاب متعین کیا ہے تو وہ گمان غلاب کا فائدہ دیتا ہے، اور یہ ظن غالب اتنا کم ظن غالب ہوتا ہے کہ چار گواہوں کی جہاں شرط ہے وہاں اگر چار گواہ کی جگہ صرف تین گواہ ہوں تو ظن غالب شریعت کی رو سے نہیں ہوتا ہے اور جو شخص چار کے بجائے صرف تین گواہ پیش کر سکا وہ قاذف کی سزا کا مستحق ہو سکتا ہے اور چار گواہ ہونے کی صورت میں پھر وہ قاذف کے درجہ سے ہٹتا ہے، اس طرح دوسری طرف وہ حد ثابت ہوتی ہے، تو میں کہہ رہا تھا کہ گواہی کا جو نصاب ہے یہ ظن غالب کا فائدہ دیتا ہے اور ظن غالب بھی 51% اور 60% یعنی کہ اس طرح 70% فیصد تک ہوتا ہے، گواہوں میں جھوٹ کا احتمال ہوتا ہے، چار گواہوں میں غلطی کا بھی احتمال ہوتا ہے، اور تین گواہوں کی گواہی بالکل ہی غیر معتبر ہوتی ہے، اس کے بالمقابل ہم یہ دیکھتے ہیں کہ D.N.A ٹسٹ کے اندر غلطی کا احتمال بہت کم ہوتا ہے اور اس احتمال کو دور کرنے کی شکلیں بھی سامنے آئی کہ خود ملزم کو اس بات کا اختیار دیا جا سکتا ہے کہ وہ جہاں جہاں چاہے .D.N.A ٹسٹ کرائے، تو اس پہلو سے اگر ہم دیکھتے ہیں تو باوجود اس کے کہ شریعت میں جو منصوص ثبوت اور ذریعہ ہے وہ شہادت ہی ہے لیکن .D.N.A شہادت کے مقابلہ میں زیادہ ثبوت کا فائدہ اور یقینی فائدہ دیتا ہے، تو اس پر غور کرنا چاہئے۔ اور میں کہہ رہا تھا کہ D.N.A کو شہادت کا درجہ دیا جائے، یہ تو بہت

آگے کی بات ہے ،اس پر سوچنے کے لیے کئی مراحل ہیں، اور اس سے پہلا مرحلہ یہ ہے کہ شہادت کا نصاب پورا نہیں ہو رہا ہے، چار کی شرط ہے، مگر ایک ملا، دو ملا، یا تین ملا، تو اس نصاب کو مکمل کرنے کے لیے اگر .D.N.A ٹسٹ کو استعمال کیا جائے اور .D.N.A ٹسٹ میں جو غلطی کا احتمال ہے اس غلطی کے پوائنٹ زیرو، زیرو یا جو بھی ہے اس کو اس گواہ کی موجودگی میں پورا کیا جائے ،اور گواہوں میں جو غلطی اور جھوٹ کا احتمال تھا .D.N.A ٹسٹ اس کی تلافی کرے اور اس طرح سے ہمارے سامنے مکمل ثبوت کا ذریعہ موجود ہے۔

مولانا صباح الدین ملک:

.D.N.A کو تسلیم کیا جائے ،اس کے بارے میں تو ذکر ہوا کہ مغربی ممالک میں قانون کی حد تک یہ بات آگئی ہے کہ .D.N.A قانون کے ذریعہ قاتل اور مجرم کو اس کے جرم کے ثبوت کے لیے کافی سمجھا جا رہا ہے، ابھی ہمارے ملک نے وہاں تک ترقی نہیں کی ،تو ابھی لگتا ہے کہ قانونی دائرہ میں یہ انٹرنیشنلی اور شریعت کے درمیان مستند ذریعہ ثبوت جرم نہیں بن سکا ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو شاید حلال کہا جاتا مگر معلوم ہوا کہ یہاں بھی غور ہو رہا ہے، تو ہمیں ذرا انتظار کرنا چاہئے کیونکہ جو منصوص ذریعہ ہے خاص طور پر جو جرائم کا ذکر کیا جا رہا ہے، مثال کے طور پر 'زنا' میں جو شہادت کا مسئلہ ہے خصوصاً چار شہادات کا ،اس میں یہ ثابت ہے کہ بدل کے طور پر اس کو استعمال کیا جائے یا نہیں، چار شہادت ہو، یا ایک شہادت ہو بدل کے طور پر اس کو استعمال کیا جائے تو ایک دوسرے مسئلہ سے جڑتا ہے منصوص یعنی کسی ذریعہ کو وسیلے کی جگہ پر کوئی بدل قبول کیا جائے یا نہیں کیا جائے ،منصوص جو بطور ذریعہ ہے اس قابل ہے کہ بدل کے طور پر اختیار کیا جا سکتا ہے کہ نہیں وہ بدل خود منصوص ہو اور اس کا کوئی ذریعہ شارح کے نزدیک معتبر نہ ہو بدل ایسے بھی ہیں، مسائل ایسے بھی ہیں جس میں بدل اختیار کرنے کی بھی گنجائش موجود ہے، لیکن چونکہ یہ قرآن میں موجود ہے، یعنی یہ بہت سوچنا پڑے گا کہ اس کے لیے بدل کے طور پر .D.N.A ایک علت ہے

کسی چیز کی علت کومحدود کرنے کا بھی ہمارے پاس ذریعہ ہونا چاہئے ہمیں یہ معلوم ہونا چاہئے کہ شہادات کوبطور وسیلہ اختیار کرنے کی متعین طور پر یہ کیا علت ہے، یہ علت کہیں پائی جارہی ہے، یا نہیں اور وسیلے میں بھی بدل اختیار کرنے کے لیے اس علت کی اگر توسیع کی جائے تو علت معتبرہ یعنی جو اوصاف ہوتے ہیں علت کے لئے وہ بھی ثابت کرنا ہوگا، تو یہ بھی ایک چیز ہے۔ میں یہیں پر اپنی بات ختم کرتا ہوں۔

قاضی عبدالجلیل قاسمی:

شہادت سے جوظن غالب ہونے کی بات اٹھائی گئی ہے، اصل یہ ہے کہ اگر مدعی کوئی دعویٰ کرتا ہے اور مدعیٰ علیہ اس کا اقرار کر لیتا ہے تو پھر شہادت کی ضرورت نہیں رہتی ہے، لیکن جب مدعیٰ علیہ دعویٰ کا انکار کرتا ہے تو شہادت کی ضرورت ہوتی ہے اور ظاہر بات ہے کہ جب مدعی اور مدعیٰ علیہ کا قول الگ الگ ہوتا ہے تو کون اس میں سچا ہے کون جھوٹا ہے؟ اسکا فیصلہ کرنا بہت مشکل ہے اور ان دونوں کا مفاد اپنے دعوی میں اور اپنے انکار میں ہوتا ہے، اس لیے وہاں جھوٹ کا امکان زیادہ ہوتا ہے لیکن جب گواہ گواہی دیتا ہے تو اس کا اپنا مفاد اس میں نہیں ہوتا، اسی وجہ سے جہاں مفاد میں امکان اشتراک کا ہوتا ہے وہاں شہادت بھی قبول نہیں کی جاتی ہے، اس لیے جب ایک گواہ گواہی دیتا ہے تو اس کا مفاد اس سے متعلق نہیں ہوتا ہے اس لیے وہاں سچائی کا گمان زیادہ ہوتا ہے، اور ایک گواہ کے بجائے دو گواہ کو شریعت نے ضروری قرار دیا ہے اس میں سچائی کا گمان زیادہ بڑھ جاتا ہے اور اس کا اعتبار کیا جاتا ہے، لیکن ڈی این اے ٹسٹ میں گواہ جس چیز کی گواہی دیتا ہے اس سے علم یقینی حاصل ہونا چاہئے اس گواہی سے قاضی کوظن غالب حاصل ہو جائے گا لیکن گواہ خود جس چیز کی گواہی دے رہا ہے اس کو اس بات کا علم نہیں حاصل ہونا چاہئے، اسی وجہ سے سماعی شہادت کو نا قابل قبول قرار دیا گیا ہے۔ D.N.A میں ہمارے فاضل و ماہر نے یہ بات بتائی کہ خود ٹسٹ کرنے والے میں غلطی کا امکان موجود رہتا ہے، یعنی وہ جان بوجھ کر غلطی نہ کرے بلکہ

پوری ایمانداری سے ٹسٹ کرے، لیکن پھر بھی غلطی ہوسکتی ہے اس لیے خود ٹسٹ کرنے والے کو اس درجہ کا یقین حاصل نہیں ہوتا ہے جس درجہ کی یقین کی بناء پر شہادت کی اجازت دی جاتی ہے، اس لیے D.N.A کرنے والے کی شہادت سے ظن غالب حاصل ہونا میرے خیال میں اس درجہ کا نہیں ہے، جو درجہ عام شہادت میں حاصل ہوتا ہے۔

مفتی ظہیر احمد صاحب کانپور:

جب تین گواہ ہوں تو .D.N.A کے ذریعہ سے اس میں مدد حاصل لی جاسکتی ہے، سب سے پہلی بات یہ ہے کہ شریعت نے حدود کے سلسلہ میں یہ اصول بتایا کہ "**الحدود تندر بالشبهات**"، اگر ذرہ برابر اس میں شبہ ہو تو حد جاری نہیں ہوسکتی، ظاہر ہے کہ D.N.A کی مدد شہادت کو پورا کرنے کے لئے نہیں لی جاسکتی، اس لئے کہ DNA ٹسٹ میں شبہ یقینی ہے، لہذا حد جاری نہیں کی جاسکتی، لیکن ہاں دیگر ایسے حدود ہیں ان میں D.N.A کی مدد لی جاسکتی ہے وہاں پر حد جاری نہ کر کے تعزیر کی جاسکتی ہے، لیکن زنا وغیرہ میں دیگر اور قرائن ہوں جن کے ذریعہ سے زنا کا ثبوت نہیں ہو رہا ہے لیکن اگر زنا سے کمتر درجہ کا کوئی ثبوت ہوتا ہے تو اس میں بھی تعزیر کی جاسکتی ہے، لیکن اگر اس نے زنا کا الزام لگایا تو اس پر حد قذف نافذ کی جائے گی۔ اس لئے D.N.A ٹسٹ کے سلسلہ میں چونکہ شبہ ہے، لہذا کسی بھی درجہ میں اگر یقین ہو جو کہ شہادت کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے، تو سزا دی جائے گی کیونکہ اسلام نے بالخصوص حدود کے سلسلہ میں یہ بات واضح طور پر کہی ہے کہ، شریعت کسی کو سزا دینا نہیں چاہتی ہے، بلکہ شریعت بہانہ ڈھونڈتی ہے کہ اس کو سزا سے کیسے بچایا جائے، تو یہ کیسے ہوگا کہ ہم زبردستی شریعت کے منشاء کے خلاف اسے سزا دے سکتے ہیں۔

مفتی زاہد صاحب علی گڑھ:

.D.N.A کے سلسلے میں جو چار پہلو اٹھائے گئے ہیں اس سلسلے میں دوسری بات عرض

کرنا چاہوں گا، وہ یہ ہے کہ .D.N.A کے بارے میں دو چیزیں ہمارے سامنے موجود ہیں، ایک تو جھنجو کے کیس کے سلسلے میں سزا دی گئی تھی، اس میں ایک بڑی بنیاد .D.N.A بھی تھا، دوسری بات یہ ہے کہ گجرات میں جو قتل عام ہوا تھا، اس گجرات کے قتل عام کے سلسلے میں میرے سامنے واشنگٹن کورٹ میں منیزہ نقوی صاحبہ کا مضمون ہے جو دہلی کے تمام اخبارات میں ۳۱ر دسمبر ۲۰۰۵ء کو زیر بحث آیا تھا اور انھوں نے 1 جنوری کو واشنگٹن پر مضمون لکھا ہے، اس میں وہ تمام تفصیل بتائی ہے کہ کس طرح میرے بھائی بھی اس میں شامل تھے، لوناواڈا، گاؤں میں چالیس لوگوں کو مار دیا گیا تھا، ان چالیس لوگوں میں سے بیس لوگوں کو ایسے ہی چھوڑ دیا گیا تھا اور ان پر ویسے ہی مٹی ڈال دی گئی تھی، ان کی شناخت کے سلسلے میں اور مجرموں کے پتہ لگانے کے سلسلے میں با قاعدہ گجرات ہائی کورٹ نے فیصلہ کیا اور اس سلسلہ میں اخبارات کی کاپی میرے پاس موجود ہے، تو دیکھئے وہاں پر گواہ تو موجود ہیں، لیکن خوف کی وجہ سے گواہی دینے کی پوزیشن میں نہیں ہیں، دوسری بات یہ ہے کہ حکومت وقت کی طرف سے جو گواہی دے رہے ہیں ان کی بہت سخت قسم کی دارو گیر کی جارہی ہے، حتی کہ ان پر مقدمہ دائر کر دیا گیا جنہوں نے جلد بازی میں بغیر کورٹ کے آرڈر کے ان کی قبروں کو کھود دیا، جو لوگ اصل مجرم ہیں ابھی تک ان کا کوئی فیصلہ نہیں ہو سکا ہے، لہذا حدود و قصاص وغیرہ کو کسی بھی صورت میں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، دوسری بات یہ ہے کہ تین یا چار اور دو گواہوں کی بات جہاں تک ہے، اگر وہاں ایک گواہ ہے اور ایک .D.N.A سے ہو جاتا ہے تو .D.N.A بہت زیادہ قرین قیاس ہے، اور شہادتوں سے بھی ظن حاصل ہوتا ہے یقین ہرگز نہیں ہوتا، بہت سی چیزیں ایسی ثابت ہیں کہ سزائیں دی گئیں اور خلفائے راشدین کے زمانے میں ایک دو کیس ایسے ہوئے ہیں کہ سزا دی گئی اور بعد میں معلوم ہوا کہ وہ اس کا ہرگز مستحق نہیں تھا، اور وہ سزا غلط دی گئی، اس لیے کہ نصاب پورا ہو گیا تھا، اس وجہ سے اگر ایسا ہو گیا تو یہ بات نظر انداز کرنے کی نہیں ہے، بلکہ عدل کے قیام کے لیے بھی انتہائی ضروری ہے۔

مفتی عبدالقیوم:

'زنا' کے بارے میں چاہے .D.N.A کا ٹسٹ بالکل یقینی ہو، لیکن ثبوت زنا کے لیے وہ معاون یا ثبوت ضائق بن سکتا ہے، لیکن جب تک چار گواہوں کی گواہی سے وہ ثابت نہ ہو، زنا کی سزا جاری نہیں کی جاسکتی، اگر اس کو ثابت مان لیا جائے تو زنا کی سزا کے علاوہ قیام عدل کے لیے قاضی کوئی اور سزا دے سکتا ہے، لیکن شریعت اسلامیہ نے زنا کے ثبوت کے لئے چار گواہوں کی گواہی فرض قرار دی ہے، حالانکہ زنا ایسی چیز نہیں ہے کہ جس کو چار آدمی دیکھ سکیں، قتل کو دو نہیں چار نہیں، بلکہ دس بیس آدمی بھی دیکھ سکتے ہیں، لیکن زنا ایسی چیز نہیں کہ جس کی چار آدمی گواہی دے سکیں، سوائے اس کے کہ زانی اور زانیہ، اس کا اقرار کر لیں، اللہ رب العزت یہ چاہتے ہیں کہ اس کا جرم اور اس کا گناہ چھپا رہے اور کوئی دیکھ نہ پائے، اگر دو نے دیکھا ہو تو دو کی گواہی کو رد کر دیا گیا ہے بلکہ چار آدمی اس طرح گواہی دیں کہ سلائی سرمہ دانی میں تھی اور ہم نے اس کو اس حال میں دیکھا ہے، لہذا .D.N.A ٹسٹ چاہے اپنی جگہ پر فنی اعتبار سے صحیح ہے اس پر کلام نہیں کر رہے ہیں، لیکن شریعت مطہرہ کے مقاصد شرع کو سامنے رکھتے ہوئے اس کو ثبوت نہ بنایا جائے۔

ڈاکٹر افضال صاحب:

.D.N.A ٹسٹ کے بارے میں جو بات یہاں چل رہی ہے کہ اس کی قطعیت کو کہاں تک مانا جائے؟ تو میں ایک دو بات وضاحت کے ساتھ کہنا چاہوں گا کہ اس کے پہلے سائنس داں حضرات اور فینسس سائنس یعنی جس میں مجرموں کے بارے میں ثبوت پیش کئے جانے کے مختلف طریقے ہیں، کہ گولی کے اثر سے اگر مارا گیا تو گولی کی رفتار اور گولی کہاں سے چھوٹی اس کے متعلق ٹسٹ ہوتے ہیں، بلیسٹک کہلاتے ہیں پھر بائیولوجیکل ٹسٹ ہیں جس میں کہ بلڈ گروپ اور کچھ انزائم چیز اور یہ چیزیں ٹسٹ میں مجرم سے میچ کی جاتی ہیں، یہ ساری چیزیں پہلے سے ہوتی آرہی ہیں اور .D.N.A کے پہلے جو بائیولوجیکل تھے اسے کبھی مکمل نہیں مانا جاتا تھا، حالانکہ اس

کے اندر بھی چار پانچ چھ سات طریقے کے ٹسٹ کئے جاتے تھے، بلکہ پندرہ بیس اور پھر سب کو ملایا جاتا تھا۔ اور ملانے کے بعد بھی غلطی کے امکان رہتے تھے۔ لیکن .D.N.A ٹسٹ ایک ایسا ٹسٹ آیا ہے کہ صرف اس ٹسٹ کے بعد غلطی کا امکان 100 پرسنٹ سے بھی کم رہ جاتا ہے، اسی لئے اس ٹسٹ کو مغربی ممالک اور ہندوستان دونوں نے قبول کیا، اگر اس کے اندر زیادہ کمی ہوتی تو اس کی بات کو ماننے کے لئے تیار نہ ہوتے، چونکہ یہ اہم ٹسٹ ہے اور دوسری بہت ساری ٹسٹ بہت دنوں سے کی جارہی ہے اور ایک نہیں بلکہ بارہ پندرہ ٹسٹ کیا جارہا ہے اور وہ مجموعی طور پر 95% تک نہیں پہنچتی تھی بلکہ 90% تک پہنچتی تھی یا اس سے بھی کم، لیکن یہ ایک واحد ٹسٹ اتنا مضبوط ہے کہ اس کی قطعیت بہت زیادہ ہے، بلکہ میں آپ سے یہ کہوں کہ جو واقعات بتائے گئے کہ جب کوئی کسی قوم میں زنا کرتا تھا تو غالباً چہرے پر تین نشان بن جاتے تھے، DNA ٹسٹ بھی بالکل نشان کی طرح ہوتا ہے، اگر آپ دیکھیں کہ ڈی این اے کا جو سگنل جیسے ڈی این اے نکال کر اس کا ٹسٹ کیا جاتا ہے اور جو بینڈ بنتا ہے وہ بالکل لائن کی طرح نظر آتی ہے اور تین یا چار لائنیں دو ماں سے دو باپ سے، یا اس طرح سے جو بھی ہے جس آدمی کا ہے، گویا لگتا ہے ایک نشاندہی ہے جو قدرت کی طرف سے موجود ہے، چونکہ ہمیں اس کا اندازہ نہیں تھا اور سائنس کا علم نہیں تھا، اس لئے ہم اس سے واقف نہیں تھے لیکن اب لائنیں بالکل واضح طور پر اس آدمی سے ملتی ہیں جس نے اس جرم کا ارتکاب کیا ہے تو میں یہ سمجھتا ہوں کہ اس پر کافی بحث ہو چکی ہے، قانون نے اس کو ثبوت کے طور پر مان لیا ہے، اور یہ بہت عام ہے، خاص طور پر قتل وغیرہ کے سلسلے میں، جہاں پر گواہی دینے میں لوگوں کو پریشانی ہو رہی ہے تو وہاں پر اس ٹسٹ سے کافی مدد لی جاسکتی ہے۔

مفتی تنظیم عالم قاسمی:

متحدہ عرب امارات میں ماہرین کی تحقیق پڑھنے سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ

.D.N.A ٹسٹ میں شدید التباس کا خطرہ ہے اور اسی طرح جینیٹکس، محور اول اور محور دوم وغیرہ مسائل میں یقین کا ہونا ضروری ہے، کیونکہ قاتل اور زانی کی شناخت میں یقین کا ہونا ضروری ہے، اور یقین کے بغیر یہ چیزیں کبھی بھی ثبوت نہیں بن سکتی ہیں، یہاں ماہرین نے جو باتیں بتائی ہیں تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں کم درجہ کا توہم اور التباس پایا جاتا ہے اور ان تمام چیزوں میں یقین کا پہلو ہونا انتہائی ضروری ہے، اسی بنا پر ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے البصمۃ الوارثیۃ صفحہ 12 پر لکھا ہے: یہ چیز یعنی یہ تحقیق ناقابل عمل ہے اور اس پر کوئی اعتماد حاصل نہیں ہوسکتا ہے، اسی طرح مکہ مکرمہ کے فقہی فیصلے 1422 ہجری میں اس پر بحث ہوچکی ہے اور انہوں نے بھی لکھا ہے اور یہ فیصلہ کیا ہے کہ یہ ٹسٹ کسی بھی لحاظ سے قابل اعتبار نہیں ہوگا، اس بناء پر حضرات علماء کی اس سلسلہ میں جو کمیٹی تشکیل پائے گی ان سے میری درخواست ہے کہ مکہ مکرمہ کے فقہی فیصلے اور ڈاکٹر وہبہ زحیلی اور اس طرح کی جو دوسری عبارتیں ہیں ان تمام عبارات اور خاص طور پر جن مسائل میں نصوص پہلے سے وارد ہیں ان کو مدنظر رکھا جائے تو اس ٹسٹ میں غلطی کا امکان ہو یا نہ ہو یہ الگ مسئلہ ہے لیکن جب نص وارد ہے کہ قاتل کو سزا دینے کے لئے چار گواہ ضروری ہے تو اس ٹسٹ کی ضرورت نہیں ہے، نہ تو تائید کی شکل میں اور نہ ہی اصل کی شکل میں، اس کا خاص طور پر لحاظ رکھا جائے۔

مولانا نیاز احمد صاحب:

میں دو باتیں عرض کرنا چاہتا ہوں، پہلی بات یہ ہے کہ مولانا نے ابھی جو بات کہی ہے کہ مکہ مکرمہ کی مجمع الفقہ الاسلامی نے جو فیصلہ کیا ہے وہ اس کے خلاف ہے کہ .D.N.A ٹسٹ پر اعتماد نہ کیا جائے، یہ بات صحیح نہیں ہے، اس کی فائل میرے پاس ہے، سترہویں کانفرنس میں D.N.A کے سلسلہ میں فیصلے کئے گئے ہیں، انہوں نے .D.N.A چیک اپ کو حدود اور قصاص کے علاوہ دوسرے سارے معاملات میں موثر اور معتمد مانا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ جو حوادثات اور جرائم ہوتے ہیں، جرائم کی جگہ سے جو سمپل (نمونہ) لئے جاتے ہیں وہ بسا اوقات مجہول ہوتے ہیں، خاص طور سے اس سائنٹفک دور میں چور بھی سائنٹفک طریقہ اختیار کر رہے ہیں، یہ ممکن ہے کہ وہاں پر وہ دوسرے کا بال ڈال دیں، دوسرے کا خون ڈال دیں، دوسرے کا تھوک ڈال دیں یا بلغم ڈال دیں، اس طرح کی چیزیں ہوسکتی ہیں، تو یہاں پر شبہ ہوسکتا ہے۔

مولانا ابوالقاسم صاحب:

بنیادی بات تو پہلے عرض کی گئی کہ جو مسائل منصوصہ ہیں اور کتاب اللہ وسنت رسول اللہ سے ثابت ہیں، اس کی صاف صاف صراحت ہے کہ ہمارے فقہ اکیڈمی کی ذمہ داری میں یہ بات شامل ہے کہ وہ ان سے تعرض نہیں کرے گی۔ یہ ایسی متعینہ بات ہے کہ اس میں دوسری رائے کو کوئی دخل نہیں ہے دوسری چیز جہاں تک ٹسٹ کا تعلق ہے، رات دن ٹسٹ کے طریقے بدلتے رہتے ہیں، آج ایک ٹسٹ سامنے آیا کل کوئی دوسرا، یا تیسرا آیا، تو ٹسٹوں کے سلسلہ میں جو تفصیلات آتی جاتی رہتی ہیں اس سے پتہ چلتا ہے کہ اب اسکو کوئی آخری اور حتمی شکل نہیں دیا جاسکتا ہے، زیادہ سے زیادہ اس کو ایک علامت کا درجہ دیا جاسکتا ہے۔

مولانا ولی اللہ رشادی:

ہمارے پڑوسی ریاست تملناڈو میں ایک شہر میں تین قتل وقفہ وقفہ سے ہوئے اور مقتول کے وارثین اتفاق سے اچھے مالدار تھے، انہوں نے مقدمہ پر اتنا زور لگایا کہ اس ترقی یافتہ زمانہ میں تین آدمیوں کو موت کی سزا دلائی، اس کے بعد معلوم ہوا کہ ایک چوتھا آدمی تھا جو تینوں کا قاتل تھا، تو اس زمانہ میں یہ واقعہ پیش آیا وہ مشتبہ ہوکر پکڑا گیا اس نے تینوں قتل کا اعتراف کرلیا، تو اس طرح جو ملزم نہیں ہوتا ہے اس کو سولی پر چڑھا دیا جاتا ہے، اس طرح کی چیزوں کو ہم لوگ سند بنانے کے سلسلے میں جتنا احتیاط سے کام لیں بہتر ہے۔

مولانا شاہد علی قاسمی حیدرآباد:

صرف ایک بات عرض کرنا چاہتا ہوں کہ D.N.A ٹسٹ سے ظن غالب سے بڑھ کر یقین کی حد تک تو یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ حدود کے باب میں جو منصوص شہادت چار مردوں کے بارے میں ہے، تو بات پکی ہوجائے گی، لیکن اگر پچاس عورتیں بھی بغیر مرد کے گواہی دیں تو گواہی، معتبر نہیں ہوگی باوجود اس کے کہ یہ تعداد کے اعتبار سے ان مردوں کے مقابلہ میں کہیں زیادہ ہیں، تو اس ثبوت کے لئے کیا ہونا چاہئے۔

مفتی محمد سراج الدین قاسمی:

چونکہ گفتگو اس سلسلہ میں چل رہی ہے کہ D.N.A ٹسٹ ثبوت کے خلاف حجت بن سکتا ہے یا نہیں؟ اس لئے شہادت کے سلسلے میں یہ دیکھنا چاہئے کہ شارع نے جرم کے ثبوت کے لئے شہادت کی شرطیں لگائی ہیں، کیا ان سے مقصد صرف جرم کا ثبوت ہے یا اس کے پس پردہ دوسرے مصالح بھی ہیں؟ چنانچہ ذیل میں زنا کے سلسلے میں چار عینی گواہوں کو ضروری قرار دیا گیا ہے، جبکہ دوسرے جرم کے لئے عینی گواہوں کو ضروری نہیں قرار دیا گیا ہے، بلکہ بسا اوقات ظن غالب پر اکتفا کرلیا جاتا ہے، جیسا کہ فقہاء نے لکھا ہے کہ ایک شخص ایک مکان سے اس حالت میں نکلتا ہے کہ اس سے قتل کے آثار ظاہر ہو رہے ہیں اور مکان میں ایک مقتول شخص پڑا ہوا ہے اور اس مکان میں کوئی دوسرا شخص موجود نہیں ہے، تو اس نکلنے والے شخص کو ظن غالب کی بناء پر قاتل تصور کرلیا جاتا ہے اس لئے میرا خیال ہے کہ D.N.A ٹسٹ کی شہادت کے ثبوت کے سلسلے میں زنا اور دوسرے جرم میں فرق ہونا چاہئے۔

مفتی جمیل احمد نذیری:

جو منصوص حکم قرآن میں آگیا ہے ہماری شہادت یا ہماری رائے کو اس کے خلاف کبھی

نہیں ہونا چاہئے۔ اگر رسول اللہ ﷺ نے شریعت کے حقائق کو اختیار کرلیا تو وہ ہی ہماری شریعت بن گئی، اب یہ نہیں دیکھا جائے گا کہ پہلے سے کیا ہورہا تھا یا بعد کی ایجاد کیا ہے۔

مولانا عبیداللہ اسعدی:

یہ گفتگو کچھ حدود سے تجاوز میں جارہی ہے، اور کچھ صحیح احادیث میں اس کی تفصیلات موجود ہیں، جن کے مطابق انتہائی قوی قرینہ پر بھی حکم نہیں لگتا، شارح اگر خود ایک ضابطہ متعین کردیتا ہے، تو اس کے سامنے اگر کوئی قوی قرینہ بھی ہے تو اس کو چھوڑ دیا جاتا ہے، بخاری میں بار بار یہ روایت آئی ہے، غالباً حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے فرمایا کہ میں اگر بغیر بینہ کے کسی عورت کو سزا دیتا تو فلاں عورت کو سزا دیتا، کیا مطلب ہے؟ اس عورت کے زنا کار ہونے کی بہت قوی قرائن موجود ہیں، لیکن بینہ نہیں ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: سزا نہیں ہوگی، اور قیافہ کا مشہور واقعہ ہے کہ حضرت سوداء، ان کے والد اور ان کے بھائی کا، یہ بھی بخاری میں موجود ہے کہ حضور ﷺ نے کھلی ہوئی شباہت یا قیافہ شناسی جو کچھ بھی کہئے اس کی بنیاد موجود ہے، لیکن فیصلہ فرمایا: "الولد للفراش"، ضابطہ شارع نے متعین کردیا ہے، لہذا جو ضابطے حضور ﷺ نے متعین کردیئے ہیں، اور خود موقع پڑنے پر اپنے فیصلوں میں ان ہی ضابطوں کی رعایت فرمائی اور دوسرے قوی قرائن کو چھوڑ دیا، تو ہمارے لئے اس کی گنجائش نہیں رہ جاتی کہ ہم کسی نئی چیز کو اپنی طرف سے شامل کرلیں۔

مفتی جہانگیر صاحب:

2003 میں سپریم کورٹ میں ایک رٹ پٹیشن داخل کی گئی اور داخل کرنے والی ڈاکٹر سمن سہائے صاحبہ ہیں، انہوں نے ہندوستان کے جو قوانین بنائے ہوئے ہیں اس سلسلے میں جنیٹک ٹسٹ کو اور ان کے بعض قوانین کو پن پاونڈ پوائنٹ کرکے چیلنج کیا ہے اور پوری دنیا کے اندر جو الگ الگ قوانین ہیں ان کی پوری لسٹ انہوں نے دی ہے وہ ہر ایک کے پاس موجود ہیں،

درخواست کرونگا جب آپ اس پر غور فرمائیں تو اس پر بھی غور فرمائیں، اس لئے کہ جو چار چیزیں اس سلسلہ میں پیش نظر رکھی گئی ہیں اس کے علاوہ بھی بہت سی چیزیں اس کے اندر ہیں جس کو انہوں نے اس میں ذکر کیا ہے، چنانچہ وہ اس سلسلے میں ہندوستان کے کانسٹی ٹیوشن آف انڈیا کے آرٹیکلس کا حوالہ دیتی ہیں۔ 32 سے لیکر 38/21/19/14 وغیرہ ہیں اور بہت ساری دوسری چیزیں ہیں، تو میری درخواست ہے کہ ڈاکٹر سمن سہائے صاحبہ نے جورٹ پٹیشن داخل کی ہے اور اس میں بہت زیادہ مواد پیش کیا ہے، سپریم کورٹ نے اس کو خاصی سیریس طریقہ سے لیا ہے، لیکن اب تک اس کا فیصلہ سامنے نہیں آیا ہے تو فیصلے کا انتظار کیا جائے، کم از کم وہ تمام پوائنٹس دیکھ لئے جائیں جو ڈاکٹر سمن سہائے صاحبہ (جنہوں نے جنیٹک میں PHD کیا ہے اور وہ خود بہت قابل تعلیم یافتہ عورت ہیں) نے پیش کیا ہے، لہذا ان کے وہ مقدمات جو سپریم کورٹ میں چل رہے ہیں ان کو ضرور پیش نظر رکھا جائے۔

مولانا عتیق احمد بستوی:

سوالنامہ میں جو سوالات قائم کئے گئے تھے اس میں پہلا سوال ثبوت نسب کے بارے میں ہے، تو ظاہر بات ہے کہ جو بچہ فراش میں پیدا ہوتا ہے اس کو شریعت ثابت نسب مانتی ہے، ظاہر ہے کہ اس کو مزید کسی ثبوت یا ٹسٹ وغیرہ کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، حنفیہ کے یہاں تو یہ مسئلہ ہے کہ مشرقیہ یا مغربیہ کا ہو، گویا موہوم بات کا امکان بھی ثبوت نسب کے لئے کافی مانا ہے اور شریعت کا منشا بھی یہی ہے کہ بچہ ثابت النسب مانا جائے، ذرا بھی ثابت النسب ہونے کا امکان ہے تو اس کو ثابت النسب مانا جائے گا، اس طرح کے ٹسٹ سے خطرات پیدا ہوتے ہیں کہ بچہ کا وہ ثبوت النسب نہ ہو۔ ہاں تو یہ سوال وہاں پیدا ہوتا ہے، یہاں اسپتال وغیرہ میں جو بچے پیدا ہوتے ہیں، بسا اوقات ان میں جھگڑا ہو جاتا ہے، اس میں بعض دفعہ بد دیانتی کا بھی دخل ہو جاتا ہے، میں سمجھتا ہوں کے D.N.A ٹسٹ کی بات پر پھر کوئی فیصلہ ہوتا ہے، تو جہاں تک مقالہ نگاروں کی رائے ہے، تو اکثر لوگوں کا یہی رجحان ہے کہ اس میں اس کا اعتبار کیا جانا چاہئے۔

دوسرا سوال قاتل کی شناخت کے سلسلہ میں ہے، یہ مسئلہ حدود وقیاس کا ہے اور یہ بہت نازک مسئلہ ہے اور شریعت اس سلسلہ میں بہت محتاط ہے، اور جہاں بھی معمولی شبہ پیدا ہو جاتا ہے تو حدود وقصاص کے مسئلہ کو گویا ختم کر دیا جاتا ہے، امام سے حد جاری نہ کرنے میں خطا ہو جائے یہ اس سے بہتر ہے کہ حد جاری کرنے میں خطا ہو جائے، یہ اصول اسلام کا ہے، اس کے اعتبار سے زنا کا مسئلہ ہو اس میں بھی تنہا۔D.N.A ٹسٹ کی بنیاد پر زنا کی سزا دی جائے، ایسا کوئی حکم صادر کیا جائے یہ صحیح نہیں ہے، یہاں عام علماء کی رائے ہے کہ محض اس ٹسٹ کی بنیاد پر ایسا ہرگز نہیں ہونا چاہئے اور جہاں تک قاتل کی شناخت کا مسئلہ ہے، اس میں جو امکانات ہیں کہ جائے قتل سے جو بال ملا یا فلاں چیز ملی ہو کس کی ہے کہاں سے آئی کس نے لاکر ڈال دیا؟ آج اسی پر بحث چل رہی ہے، تو ان تمام چیزوں کے ہوتے ہوئے حد قصاص کے لئے ڈی این اے ٹسٹ کا اعتبار تمام علماء کی رائے مطابق نہیں کیا جائے گا۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی:

ایک مسئلہ اس سے متعلق لعان کا بھی ہے، لعان امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عورت کے حق میں حد زنا اور مرد کے حق میں حد قذف ہے، اور حدود شبہات کی بنا پر ساقط ہو جاتے ہیں، تو اگر کوئی مرد اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگاتا ہے اور بیوی ڈی این اے ٹسٹ کرانے پر رضامند ہے، اب کیا اس کی وجہ سے لعان ساقط ہو جائے گا؟، جس کو ہمارے فقہاء نے حدود کے قائم مقام مانا ہے، یہ پہلو بھی میرے خیال میں قابل غور ہے اور جو لوگ اس پر تجویز مرتب کریں اس مسئلہ کو بھی لے لیں گے۔

میرے خیال میں عورت کو اس بات پر مجبور نہیں کیا جا سکتا ہے کہ وہ ڈی این اے ٹسٹ کرائے، اس لئے کہ شر! ت کا مزاج ایسے معاملات میں ستر کو قائم رکھنے کا ہے لیکن اگر کوئی عورت تیار ہوتی ہے کہ مجھے اپنی ! کدامنی پر پورا اطمینان ہے، میرے شوہر کا D.N.A ٹسٹ کرایا جائے

اور D.N.A ٹسٹ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ بچہ اس شوہر سے ہے اس کی بنیاد پر لعان کو ساقط ہو جانا چاہئے، کیونکہ وہ کم سے کم شبہ ساقط کرنے کے لئے کافی ہے اور حدود شبہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں۔

مولانا صباح الدین ملک:

اگر اس نے قرآن وشریعت کے مطابق چار شہادات قسمیں کھا کر اپنی برات کا اعلان کیا تو قرآن کہتا ہے کہ وہ اللہ کی نگاہ میں بری ہے، اب اگر سماج کا کوئی آدمی اس پر جھوٹی تہمت کا شبہ کرتا ہے تو وہ قرآن کا مجرم ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی:

دیکھئے ایسا ہے کہ کیا ہونا چاہئے اور کیا صورتحال ہے؟ ان دونوں میں فرق ہے، ام المؤمنین سیدنا حضرت عائشہ صدیقہؓ جن کی پاکدامنی گویا جز ایمان ہے لیکن آپ جانتے ہیں کہ جب منافقین نے تہمت لگائی تو بہت سے بیچارے سادہ لوح مسلمان بھی غلط فہمی کی وجہ سے اس میں شامل ہو گئے، کیونکہ انسان کی کمزوری ہے کہ جب ایک بات سماج میں مشہور ہو جاتی ہے اور زبان زد ہو جاتی ہے تو بہت سے لوگ بدگمانی میں مبتلا ہو جاتے ہیں، تو اس پہلو سے اگر عورت ڈی این اے ٹسٹ کرانا چاہتی ہے تو کرا سکتی ہے اس کو مجبور نہیں کیا جا سکتا اور اگر اسے بچے کے ثابت النسب ہونے کی نظر سے دیکھا جائے تو میرے خیال سے ایسا کیا جانا چاہئے، ہماری رائے پر آپ حضرات غور کریں تو بہتر ہوگا۔

مولانا مشتاق:

حضرت مولانا خالد سیف اللہ صاحب نے جو فرمایا وہ بالکل صحیح ہے۔ کیونکہ اگر اس میں D.N.A ٹسٹ کرا لیتے ہیں تو ایک تو شبہ دور ہو جاتا ہے اگر مولانا مفتی صاحب کے مطابق لعان

کی طرح چار قسمیں کھائے تو میاں بیوی کے درمیان جدائی ہوجاتی ہے، پھر تو مسئلہ ہی ختم ہوجاتا ہے اس سلسلہ میں تو اس کے لئے D.N.A ٹسٹ کرانا ہی بہتر معلوم ہوتا ہے۔

مولانا اختر امام عادل:

ٹسٹ سے یہ بھی ثابت ہوسکتا ہے کہ بچہ شوہر کا ہے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ وہ اس کا نہ ہو، تو ایسی صورت میں جو لعان کے سقوط کی بات کہی جارہی ہے تو لعان کی بنیاد پر ثبوت نسب کی بھی نفی ہوتی ہے تو اگر لعان ہوتا ہے تو ثبوت نسب کی نفی نہیں ہوگی اور بغیر لعان کے نسب کی نفی ممکن نہیں، کیونکہ فراش پہلے سے ثابت ہے مگر D.N.A ٹسٹ کی بنیاد پر نسب کا ثبوت نہیں ہوتا ہے، جبکہ فراش پہلے سے قائم ہے اور لعان نہیں کرایا جاتا ہے لعان کو ساقط مانتے ہیں تو D.N.A ٹسٹ کی بنیاد پر نسب کی نفی ممکن نہیں ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی:

مسئلہ یہ ہے کہ عورت خود یہ چاہتی ہے کہ D.N.A ٹسٹ کرایا جائے، ظاہر ہے عام طور پر یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جب عورت اس بچے کے نسب بارے میں اور اپنی پاکدامنی کے بارے میں بالکل مطمئن ہو اور اگر اس نے مطالبہ نہیں کیا، لعان کیا، تو نسب کی خود بخود نفی ہوجائے گی اس لئے کہ اگر ایک شخص کا D.N.A ٹسٹ کی بنیاد پر نسب ثابت ہوجائے اور اسکے باوجود وہ انکار کرے تو لعان کرائیں گے لیکن عورت کو جو عار ہے وہ تو کسی درجہ دور ہوجائے گا۔

ایک آواز:

اگر شوہر انکار کردے D.N.A ٹسٹ کرانے سے تو کیا ہوگا؟

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی:

خود غور کرسکتے ہیں کہ ایسی صورت میں اس کو مجبور کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ یہاں ایک

عورت دعویٰ دائر کرتی ہے کہ میرا شوہر مجنون ہے، عنین ہے، معذور ہے تو آپ کیا شوہر کو میڈیکل ٹسٹ کے لئے مجبور کریں گے یا نہیں کریں گے، اگر یہ بات سمجھتے ہیں کہ عورت کا اپنے نفس دفع عار اور اپنی عزت وآبرو کا تحفظ اپنے سماج میں کرنا یہ اس کا حق ہے تو شوہر کو اس پر مجبور کیا جائے گا۔ اس پر آپ غور کیجئے۔

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی:

بحث ومباحثہ سے ایسا لگ رہا ہے جیسے نص کے مقابلے میں کسی کو اور چیز کو ترجیح دی جارہی ہے، جب منصوص طور پر قرآن مجید میں اور احادیث میں بھی اس طرح کے متعدد واقعات آئے ہیں جب کہ شوہر نے اپنی بیوی کے اوپر الزام لگایا تو رفع الزام کی شکل بھی شریعت نے بتادی کہ عورت بھی قسمیں کھائے چار اور مرد بھی قسمیں کھائے، شوہر اپنی قسموں میں اپنے آپ کو سچا ثابت کرے اور اپنی بیوی کو جھوٹا ثابت کرے، اور عورت اپنی قسموں سے شوہر کو جھوٹا ثابت کرے، تو اس کی پاکدامنی ثابت ہوجائے گی، چنانچہ حدیث میں آتا ہے کہ ایک عورت کو بچہ ہوگیا تو اسکے بعد اللہ کے رسول ﷺ نے منع فرمایا کہ اس کو کوئی تہمت نہ لگائے، اس بچے کو حرامی نہ کہے اور اس کی ماں کو کوئی متہم نہ کرے جب وہ کافی ہے اور عورت نے برأت کرلی تو پھر D.N.A کی بات بظاہر کوئی ضروری نہیں ہے۔

دوسری بات جب یہ رجحان چل پڑا کہ نصوص کے مقابلہ میں کچھ اور چیزوں کو رکھا جانے لگا تو بہت جگہ جاکر یہ بات پھیلے گی، یہی بات ابھی شہادت کے سلسلہ میں چل رہی تھی شہادت کو شریعت نے مؤثر بنایا، اب کس بنیاد پر بنایا ہے وہ الگ ہے۔ قرآن نے، اللہ نے، اللہ کے رسولؐ نے اس کو موثر بنادیا تو اس کے مقابلے میں کوئی چیز نہیں ہوسکتی اس ذرے کے موافق، قرینے کے طور پر ہوجائے تو وہ الگ بات ہے اس کی حیثیت قرینہ کی ہوگی، جیسے ابھی ہمارے مولانا عبید اللہ صاحب نے فرمایا تھا کہ ایک واقعہ میں صریح قرینہ موجود تھا لیکن اس کے باوجود

اللہ کے رسولؐ نے جس کا فراش تھا اس سے ہی نسب ثابت کیا اور فرمایا: "**الولد للفراش وللعاھر الحجر**"، لہٰذا اس صورت میں صریح نصوص کے خلاف ایک دروازہ کھولنا ہوگا، بالخصوص جو چیزیں قرآن مجید میں آ گئی ہیں اس کے مقابلے میں دوسری چیز کو رکھنا ایک بہت بڑا دروازہ کھولنا ہوگا اور نتیجہ بہت خطرناک نکل سکتا ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی:

یہ بات تو ظاہر ہے کہ جو مسائل منصوص ہیں ان میں ہم نصوص سے تجاوز نہیں کر سکتے، اس سے حدِ زنا ثابت نہیں ہو سکتی، اس سے قتل ثابت نہیں ہو سکتا، اس کی بنا پر کسی کو زانی اور قاتل نہیں کہا جا سکتا، نصوص ہی کی بنیاد پر چونکہ یہ بات فقہاء نے اخذ کی ہے کہ حدود شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہے، تو سوال صرف یہ ہے کہ یہ D.N.A کیا شبہ بھی پیدا کرنے کے لائق ہے یا نہیں؟ جو مسائل منصوص ہوں ان کے مقابلہ میں D.N.A بالکل مفید نہیں ہے، لیکن مسئلہ یہ ہے کہ فقہاء نے، علامہ شامیؒ نے، ابن نجیمؒ نے، جو وسائل اثبات لکھے ہیں، مقدمہ اور دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے، ان میں ایک قرینہ قاطعہ بھی لکھا ہے، تو کیا یہ چیز اس درجہ میں بھی آئیگی یا نہیں آئے گی؟ شبہ بھی پیدا ہوگا یا نہیں؟ اس پر غور کرنا ہے۔ نصوص کے مقابلہ میں ظاہر ہے کہ اس پر عمل کرنا نہیں ہے۔

ایک آواز:

آپ کے انداز سے لگ رہا ہے کہ آپ اس کو بدل قرار دے رہے ہیں لعان کا بہانہ بنا کر۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی:

ہم بدل نہیں بتا رہے ہیں اور ہم نے یہ نہیں کہا کہ لعان نہیں کرایا جائے یا لعان ہو ہی نہیں، ہم تو یہ کہہ رہے ہیں کہ اگر عورت یہ مطالبہ کرتی ہے کہ ہم دفع عار کے لیے چاہتے ہیں کہ D.N.A کرایا جائے۔ اس کا اعتبار ہوگا یا نہیں ہوگا۔

ایک آواز:

حدود کے بارے میں فقہاء کی طرف سے یہ صراحت ملتی ہے کہ حدود شبہات کی بنا پر ساقط ہو جاتے ہیں، لعان کو حدود کے قائم مقام مانا گیا ہے، کیا کوئی جزئیہ آپ کی نگاہ میں ہے کہ لعان بھی کسی شبہ کی بنا پر ساقط ہو جاتا ہو، اس کی کوئی نظیر ہے آپ کے سامنے؟

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی:

مسئلہ نظیر کا نہیں ہے مسئلہ اصول کا ہے، میرے سامنے اس سلسلے میں کوئی نذیر نہیں ہے، لیکن ہمارے حنفیہ کے یہاں ایک متفقہ اصول کے طور پر ہے کہ صرف دار الحرب میں لعان نہیں ہوگا، کیونکہ دار الحرب میں حدود کا نفاذ نہیں ہوا کرتا، تو اس اصول کی روشنی میں میں نے یہ بات عرض کی ہے کہ اس پہلو پر غور کرنا چاہئے۔

ایک آواز:

لعان کو حدود کا قائم مقام بطور استنباط کے مانا گیا ہے۔ صراحت کی وجہ سے نہیں اور جو حدود صراحت سے ثابت ہیں اس میں شبہات موثر ہوتے ہیں، لیکن جس چیز کو علت کی بنا پر کسی کا قائم مقام مانا جائے ان میں شبہات موثر نہیں ہوں گے۔ تو جو حدود نصوص سے ثابت ہوں ان کو شبہات ساقط کر دیتی ہے، لہذا جو حدود استنباط سے ثابت ہوں ان کو بدرجہ اولی ساقط کرنا چاہئے، کیونکہ وہ مجتہد فیہ مسئلہ ہو گیا۔

ایک آواز:

ہم نے ان کو علت کی بنیاد پر حدود کے قائم مقام مانا ہے، جبکہ نص نے اس کو مطلقاً قائم کیا ہے۔

ایک آواز:

صحیح جب آپ نے اس کو علت کی بنیاد پر مان لیا تو اس کا حل ہونا تو مجتہد فیہ ہے یہ تو بدرجہ اولیٰ شبہ سے ساقط ہوگا۔

ایک آواز:

یہ معلوم کرنا چاہتا ہوں کہ لعان سے زوجین رجوع کر سکتے ہیں یا نہیں؟ یعنی قاضی کے یہاں کیس جانے کے بعد دونوں اپنی مرضی سے رجوع کر سکتے ہیں یا نہیں؟ (جواب فوراً اسی درمیان دیا گیا کہ کر سکتے ہیں) تو اگر کر سکتے ہیں تو الزام لگانے کے بعد شہادت نہ ہونے پر D.N.A. ٹسٹ کی صورت آجاتی ہے تو D.N.A. ٹسٹ کرانے کے بعد زوجین ٹسٹ کی رو پرٹ سے مطمئن ہو جاتے ہیں تو اس کے بعد لعان سے رجوع کر لے، کیا یہ ممکن نہیں ہے؟۔

مولانا عتیق احمد قاسمی:

مولانا نے ایک سوال اٹھایا ہے، لعان والے کیس میں جب شوہر نے بیوی کے اوپر زنا کا الزام عائد کیا ہے تو دو شکلیں ہوتی ہے، اگر شوہر نے زنا کا الزام عائد کیا ہے تو شریعت نے اس کا طریقہ یہ طے کیا ہے کہ نص کے مطابق یہاں لعان کی صورت پیش آئے گی، لوگوں سے قسمیں کھلائی جائیں گی اور یہ قسمیں کھلانا گویا ایک کے حق میں حد قذف اور دوسرے کے حق میں حد زنا کے قائم مقام ہوگی، مولانا کے سوال سے میں نے یہی سمجھا کہ حدود شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں اگر D.N.A. کرایا جاتا ہے، اور D.N.A. سے گویا عورت کی برأت ثابت ہوتی ہے تو کیا اس کی بنیاد پر لعان کا حکم ختم ہو جائے گا؟ تو ایک مسئلہ جو ذہنوں میں آرہا ہے کہ نص میں یہ چیز مصرح ہے تو ایسی صورت میں لعان ہوگا۔ اب جو ہم نص کی صراحت کے خلاف کر رہے ہیں، تو گویا یہ نصوص سے معارضہ ہے، بہت سے حضرات کے ذہن میں یہ بات ہے اس کا اظہار کیا گیا۔

مولانا کی بات بھی فقہاء کے اصول کے مطابق ہے وہ بھی نصوص سے ثابت ہے **الحدود تندر بالشبهات** گویا اس کے تحت یہ بات غور کرنے کے لیے آپ کو پیش کی ہے۔ یہ کوئی ان کی قطعی رائے نہیں ہے۔

ایک آواز:

بعض دفعہ لوگ باہر جاتے ہیں تو وہاں پر اپنے بچے بتانے کے لیے کہ یہ ہمارے بچے ہیں، ہماری بیوی کے بچے ہیں، تو وہاں پر بھی کچھ ملکوں میں ایسی ڈیمانڈ کی جارہی ہے D.N.A کرایا جائے تب پتہ چلتا ہے، حالانکہ وہ جان رہا ہے کہ یہ ہمارا بچہ ہے وہ پیش کررہا ہے لیکن .D.N.A میں وہاں نہیں نکلتا ہے تو وہاں پر جو حضرات ہوتے ہیں وہ خاموشی اختیار کرتے ہیں، اگر کسی نے کلیم (الزام) نہیں کیا کہ ہمارا بچہ نہیں ہے لیکن وہ اویڈینس میں آجاتے کہ وہاں پراؤیٹی جو ہے خاموشی اختیار کی جاتی ہے روکا نہیں جاتا۔ اچھا یہ تو باہر کے ملکوں میں ہوا، یہاں بھی ہوسکتا ہے جب ہم موروثی بیماری ٹسٹ کررہے ہیں اور وہ کہہ رہے ہیں کہ والد سے اور والدہ سے بچے میں گیا تو وہاں بھی بغیر اجازت کے ولدیت کا پہلے ٹسٹ کیا جاتا ہے۔ یہ لامحالہ یقینی طور پر ٹسٹ کیا جاتا ہے اور خاموشی رکھی جاتی ہے اس کے بارے میں کہ واقعی یہ بچہ اسی کا ہے اور پھر وہ ٹسٹ کی بنیاد تیار کی جاتی ہے کہ وہ ماں باپ سے بچے میں منتقل ہوا ہے کہ نہیں، تو اگر کسی فریق کی طرف سے، شوہر کی طرف سے، یا بیوی کی طرف سے یا بچے کی طرف سے کوئی دعویٰ نہیں کیا جارہا ہے کہ کس کا بچہ ہے یا کس کی بچی ہے؟ تو ٹسٹ والے وہاں پر خاموشی اختیار کرتے ہیں، وہاں پر وہ چیز ظاہر نہیں کی جاتی، لیکن اگر کہیں پر ایسی ڈیمانڈ کی جارہی ہے کسی کی طرف سے بیوی کی طرف سے یا شوہر کی طرف سے تو وہاں پر پھر وہ بتائی جاتی ہے، اس پر بھی غور کرسکتے ہیں۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی:

ایک سوال اور اٹھتا ہے (طبی اخلاقیات والے موضوع میں اس پر بحث بھی ہوئی تھی)

کہ ڈاکٹر مریضوں کی راز کا کس حد تک حفاظت کرے گا، اور کس حد تک افشاء کر سکتا ہے، چونکہ اس طرح کے مسائل میں شریعت کا مزاج ستر کا ہے اور فریب سے بچنے کا ہے، تو کیا اگر کسی وجہ سے یا قانونی مجبوری کے تحت یا کسی اور وجہ سے ڈی این اے ٹسٹ کرایا گیا، اور اس ٹسٹ کی رپورٹ منفی ہے، تو مسلمان ڈاکٹر کی اس صورت میں کیا ذمہ داری ہوگی، اس پہلو کو بھی ہم لوگوں کو واضح کرنا چاہئے۔

☆☆☆

ادارۃ القرآن کراچی کی چند اہم اور مفید مطبوعات

حیرت انگیز واقعات

عبرت انگیز واقعات

اکابرین کے پاکیزہ لطائف

جدید تجارتی شکلیں

سوال و جواب (آپ کے مسائل اور ان کے حل کے لیے ۲ج)

ضرورت و حاجت۔ کا احکام شرعیہ میں اعتبار

وقف املاک کے شرعی احکام

عصر حاجر کے پیچیدہ مسائل کا شرعی حل

تحتہ افواج اسلام دو جلد

مذاہب عالم اور عصر حاضر کی فکری جماعتیں

برطانوی قوانین فروغ جرائم کے ذمہ دار ہیں

متاع نور (سوانح مولانا نور احمد)

اسلام کا نظام عشر و خراج ۲ جلد

زکاۃ کے جدید مسائل ۲ جلد

قسطوں پر خرید و فروخت

زکاۃ اور مسئلہ تملیک

بنیادی فقہی احکام ۲ جلد

چالیس بڑے مسلمان

جدید فقہی مباحث ۲۴ جلد

شیئرز اور کمپنی طریقہ کار و احکام

حج عمرہ اور ان کے جدید مسائل

لڑکے اور لڑکیوں کے نکاح کا اختیار

مجموعہ قوانین اسلامی

احکام و آداب طہارت، وضو، نماز

☆ مطبوعات پاکستان عربی، اردو، انگریزی کتب کی وسیع پیمانے پر ایکسپورٹ۔ ☆ بذریعہ رجسٹرڈ پارسل اندرون ملک و بیرون ملک ترسیل۔
☆ ہر قسم کی اسلامی کتب کی طباعت کا انتظام
☆ تفصیلی فہرست کتب مفت حاصل کریں۔

ناشران قرآن مجید و اسلامی، عربی، اردو، انگریزی کتب مرکز مطبوعات پاکستان، بیروت و بلاد عربیہ، تفسیر، حدیث، فقہ، اسلامی قانون، تاریخ اسلام، اصلاحی بحوث، لغت، ادب عربی، اعلیٰ معیار کی عربی، اردو، انگریزی، فارسی کمپیوٹر کمپوزنگ۔

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ: گلشن اقبال کراچی / فون: ۴۹۶۵۸۷۷

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع ابلاغ

دینی مقاصد اور عقود و معاملات کے لئے استعمال

"یعنی اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کے بارہویں فقہی سمینار منعقدہ ۱۱/تا۱۴/فروری ۲۰۰۰ء اور تیرہویں فقہی سمینار منعقدہ ۱۳/تا۱۶/اپریل ۲۰۰۱ء میں پیش کئے گئے منتخب مقالات کا مجموعہ جس میں انٹرنیٹ، ٹی وی، ریڈیو وغیرہ کے استعمال اور جدید آلات کے ذریعہ نکاح اور خرید وفروخت کے معاملات کے درست ہونے اور نہ ہونے، نیز اس کے طریقۂ کار پر روشنی ڈالی گئی ہے"۔

ناشر:

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ

گلشن اقبال کراچی فون: 34965877

...... جملہ حقوق محفوظ ہیں ......

باہتمام -- نعیم اشرف نور

ناشر -- ادارۃ القرآن گلشن اقبال کراچی

فون: 021-34965877

اشاعت -- ۲۰۰۹ء

ڈسٹری بیوٹرز

☆ مکتبۃ القرآن بنوری ٹاؤن کراچی 021-34856701-2

☆ مرکز القرآن اردو بازار کراچی 021-32624608

ملنے کے پتے

☆ دارالاشاعت اردو بازار کراچی ---------- 021-32631861

☆ بیت القرآن اردو بازار کراچی ---------- 021-32630744

☆ ادارۃ المعارف دارالعلوم کورنگی کراچی ----- 02135032020

☆ مکتبہ معارف القرآن، دارالعلوم کراچی --- 021-35031565-6

☆ ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ H-8/1 -- اسلام آباد

☆ ادارہ اسلامیات ۔ ۱۹۰ انارکلی لاہور ------ 042-37353255

☆ بیت العلوم، نابھہ روڈ پرانی انارکلی لاہور --- 042-37352483

☆ مکتبہ رحمانیہ لاہور ------------------- 042-37224228

☆ کتب خانہ رشیدیہ ------------------- راول پنڈی

☆ یونیورسٹی بک ایجنسی، قصہ خوانی بازار ----- پشاور

☆ مکتبہ رشیدیہ، سرکی روڈ کوئٹہ ------------ 2668657

مجلس ادارت

۱- مولانا مفتی ظفیر الدین مفتاحی
۲- مولانا برہان الدین سنبھلی
۳- مولانا محمد رضوان القاسمی
۴- مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
۵- مولانا عتیق احمد بستوی
۶- مولانا عبید اللہ اسعدی
۷- مولانا فہیم اختر ندوی

وَيَخْلُقُ مَالَا تَعْلَمُوْنَ ٥ وَعَلَى اللّٰهِ قَصْدُ السَّبِيْلِ وَمِنْهَا جَآئِرٌ وَلَوْ شَآءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِيْنَ (سورۂ نحل:۸،۹)

(اور وہ پیدا کرتا رہتا ہے ایسی چیزیں جن کی تم کو خبر نہیں، اور اللہ ہی پر ہے راستہ کا دکھانا اور بعض اس میں سے ٹیڑھے بھی ہیں اور اگر اللہ چاہتا تو تم سب ہی کو راہ یاب کر دیتا)

فہرست

مختصر تحریریں: ۱۱۹-۱۶۲

تحریری آراء: ۱۶۳-۱۸۳

حصہ دوم:

انٹرنیٹ اور جدید نظام مواصلات کے ذریعہ عقود ومعاملات

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ابتدائیہ

رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: کہ جب تک تم اللہ کی کتاب اور میری سنت کو تھامے رہو گے راہ ہدایت سے منحرف نہیں ہو گے۔ ہدایت کا تعلق عقیدہ و ایمان سے بھی ہے اور عملی زندگی میں حق کی اتباع اور پیروی سے بھی، اسی لئے کتاب وسنت میں ایسے اصول بیان کر دیئے گئے ہیں جن کے ذریعہ قیامت تک پیش آنے والے مسائل کا ایسا حل دریافت کیا جاسکتا ہے جو متوازن، معتدل، فطرت انسانی سے ہم آہنگ اور انسان کی صلاح وفلاح کا حامل ہو، خواہ یہ مسائل احوال کی تبدیلی کی وجہ سے پیدا ہوئے ہوں یا نئے ذرائع ووسائل کے وجود میں آنے کی وجہ سے۔

یوں تو انسانی تمدن میں ارتقا کے ساتھ ساتھ وسائل وآلات میں ایجاد و اختراع کا سلسلہ بھی جاری ہے، لیکن سترہویں صدی میں جو صنعتی انقلاب ظہور پذیر ہوا اس وقت سے ایجاد واکتشاف کا سفر بھی تیز تر ہو گیا اور ایسے وسائل وذرائع وجود میں آئے کہ جن کا پچیس پچاس سال پہلے تصور کرنا بھی دشوار تھا، سائنس نے جن شعبوں میں بہت زیادہ ترقی کی ہے ان میں ایک ابلاغ کے ذرائع ہیں، کیونکہ ذرائع ابلاغ کا انسانی زندگی سے گہرا ربط ہے، اللہ تعالی نے کائنات کے مختلف حصوں کو الگ الگ نعمتوں اور صلاحیتوں سے سرفراز فرمایا، ذرائع ابلاغ ہی کے ذریعہ انسان دنیا کے ایک کونے میں بیٹھ کر دوسرے کونے کے حالات سے آگاہ ہوتا ہے، اور پھر یہ آگہی لین دین، اور افادہ واستفاد کی راہ ہموار کرتی ہے، اس لئے آج کل اپنے نقطۂ نظر کی اشاعت، دعوت، علم وتحقیق کا تبادلہ، خرید وفروخت اور معاملات وغیرہ میں ان جدید ذرائع ابلاغ کو خصوصی اہمیت حاصل ہو گئی ہے۔

انہی وسائل میں ایک اہم وسیلہ ''انٹرنیٹ'' کا ہے، جس کے ذریعہ نہایت کم وقت میں اور معمولی اخراجات کے ذریعہ دور دراز علاقوں تک رسائی حاصل کی جاسکتی ہے، بدقسمتی سے انٹرنیٹ کا فاسد اور مخرب اخلاق مقاصد کے لئے بھی اتنی کثرت سے استعمال ہو رہا ہے کہ اس پہلو کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، اسی پس منظر میں اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) نے اپنے بارہویں سمینار منعقدہ ۱۱ رتا ۱۴ رفروری ۲۰۰۰ء (دار العلوم الاسلامیہ بستی) اور تیرہویں سمینار منعقدہ ۱۳ رتا ۱۶ راپریل

۲۰۰۱ء (جامعہ سید احمد شہید کٹولی، ملیح آباد) میں دو الگ الگ پہلوؤں سے اس مسئلہ کو غور وفکر کا موضوع بنایا تھا، بارہویں سمینار کا موضوع ''انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال'' تھا، اور تیرہویں سمینار کا موضوع تھا: ''عقود ومعاملات میں انٹرنیٹ اور جدید ذرائع کا استعمال''۔

اکیڈمی کا بنیادی نقطۂ نظر یہ ہے کہ ذرائع ووسائل کے احکام مقاصد اور نتائج کے تابع ہوتے ہیں، اس لئے ہمیں کوشش کرنی چاہئے کہ جو ذرائع شرعاً جواز کے دائرہ میں آتے ہیں، دعوت واصلاح، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر، نیز جائز اور مباح مقاصد کے لئے ان کا استعمال کریں، اور اس کے ناروا استعمال سے بچیں بھی اور جہاں تک ممکن ہو اس کے غلط استعمال کو روکنے کی بھی کوشش کریں، اسی طرح عقود ومعاملات میں شریعت کے مقرر کئے ہوئے اصولوں کو سامنے رکھتے ہوئے اس سے فائدہ اٹھایا جائے، اور شریعت نے جس معاملہ میں جس درجہ نزاکت اور احتیاط کو ملحوظ رکھا ہے اس کو بھی پیش نظر رکھا جائے۔

ان سمیناروں میں جو مقالات پیش ہوئے ہیں ان کا مجموعہ اس وقت آپ کے سامنے ہے، جو دو حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلے حصے میں ''دینی مقاصد کے لئے جدید آلات کے استعمال'' کی بحث ہے، اور دوسرا حصہ ''نکاح اور مالی معاملات میں انٹرنیٹ وغیرہ کے استعمال کی شرعی حیثیت'' سے متعلق ہے۔ اکیڈمی کے بانی حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ کے بعد اب ذمہ داران اکیڈمی میں سے چند افراد پر مشتمل مجلس ادارت تشکیل دی گئی ہے اور کوشش کی جارہی ہے کہ مجلس کے کم سے کم ایک یا اس سے زیادہ ارکان پہلے اس مجموعہ پر نظر ڈال لیں، اور قابل اشاعت مضامین کا انتخاب کرتے ہوئے جہاں طول کلام محسوس کیا جائے وہاں اسے کسی قدر مختصر بھی کردیں، چنانچہ پہلے موضوع پر جناب مولانا عتیق احمد بستوی (سکریٹری برائے علمی امور) اور دوسرے موضوع پر اس حقیر نے نظر ڈالی ہے، اور اس طرح یہ اہم مجموعہ اہل علم اور اصحاب ذوق کی بارگاہ میں پیش ہے۔

قارئین پر یہ بات واضح رہنی چاہئے کہ مقالات میں جو آراء ذکر کی گئی ہیں، ان کی نوعیت انفرادی اور شخصی رائے کی ہے، اکیڈمی کی طرف سے جو تجویز منظور کی جاتی ہے وہی اکیڈمی کی اصل رائے ہے۔ "اللهم أرنا الحق حقا وارزقنا اتباعه وأرنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه"۔

خالد سیف اللہ رحمانی
(جنرل سکریٹری)
۱۷/مئی ۲۰۰۴ء

تعارفی تحریر:

انٹرنیٹ - ایک تعارف

طارق سجاد
سینیر ایگزیکٹیو انجینیر ،رانچی

اکیسویں صدی کی آمد آمد اور بیسویں صدی کو خیرآباد کہتے ہوئے دنیا نے ایک نئے انقلاب کی آہٹ کو محسوس کیا جو انٹرنیٹ اور کمپیوٹر کی مدد سے رونما ہو چکا تھا۔ یہ انقلاب اس تیز رفتاری سے رونما ہوا کہ انسانی عقل حیران رہ گئی۔ اس انقلاب نے نہ صرف انسانی معاشرے کو ہی متاثر کیا بلکہ انفرادی زندگی کے حرکت و عمل اور غور و فکر کے طریقوں کو بھی یکسر تبدیل کرنے کی کوشش شروع کردی۔ دنیا نے زراعتی انقلاب (Agricultural Revolution) اور صنعتی انقلاب (Industrial Revolution) کے بعد جس انقلاب کو پچھلی دہائی میں محسوس کیا وہ دراصل اسی انٹرنیٹ کے ذریعہ رونما ہونے والا ''معلوماتی انقلاب''(Info-Revolution) تھا جس کو کسی نے ''معلوماتی لہر''(Info-Wave) سے تشبیہ دی تو کسی نے ''معلومات کی شاہراہ''(Information Super Highway) کہنا پسند کیا۔ غرض یہ کہ انٹرنیٹ نے محض چند عشروں میں کیا معاشرت، کیا معیشت زندگی کے تمام علوم وفنون کو اپنی گرفت میں لے لیا۔

تعلیم کے میدان میں سب سے اہم ترین تبدیلی انٹرنیٹ کے ذریعہ رونما ہونے والا یہی معلوماتی انقلاب تھا جس نے علم یعنی Knowledge کے مفہوم اور اس کے حصول کے طریقہ کو یکسر تبدیل کر کے رکھ دیا۔ علم کا دارومدار اب معلومات (Information) کے زیادہ سے زیادہ حصول پر منحصر ہو چکا ہے۔ جس شخص کے پاس جتنی زیادہ معلومات یعنی Information ہے اسے سب سے زیادہ علم والا سمجھا جا رہا ہے۔ اور یہی علم(Knowledge) انسان کو اقتدار(Power) اور حکمت و دانشوری(Wisdom) کے قریب لے جاتا ہے۔ آپ اس پورے علم کو اس طرح سمجھ سکتے ہیں۔

Information Knowledge Power Wisdom

آج تمام معلومات ''0'' اور "1" ان دو اعداد کی شکل میں پوری فضا میں محو پرواز ہیں۔ پوری فضا اس علم کے سیلاب میں شرابور ہے جو "0" اور "1" ان دو ہندسوں میں مرکوز ہے۔ پوری دنیا ان دو ہندسوں کے کمال سے ڈیجیٹل

ورلڈ (Digital World) میں تبدیل ہو چکی ہے۔ سوال یہ ہے کہ ان دو حقیر ہندسوں کو کیسے معلومات (Information) کی شکل میں قابو (Tap) کیا جائے اور اپنے کام کے لائق بنایا جائے۔ انٹرنیٹ ہی دراصل پچھلی دہائی سے وہ واحد ذریعہ بن چکا ہے جس کی وجہ سے معلومات کا ذخیرہ ہماری انگلیوں کے اشاروں میں سما چکا ہے۔ انٹرنیٹ نے انگریزی کے اس مشہور مقولہ Information at your finger tips کو حرف بحرف صحیح ثابت کر دیا ہے۔

انٹرنیٹ کیا ہے:

انٹرنیٹ چھوٹے بڑے کمپیوٹر نیٹ ورک سے جڑا ہوا ایک ایسا عالمی نظام ہے جس میں تقریباً ۶۰۰ ملین سے زائد افراد مختلف انداز میں اس نظام سے جڑ کر معلومات کے خزانے کو باہم تقسیم (Share) کر رہے ہیں۔ اس نظام میں ہر سال تقریباً ۲۰ تا ۵۰ فی صد سے زیادہ کمپیوٹروں کا اضافہ ہو رہا ہے۔ انٹرنیٹ کا یہ نظام ملکوں کی سرحدی بندشوں کو مسمار کرتا ہوا اس قدر پھیل چکا ہے کہ آج سارا عالم اس کی بدولت ایک عالمی گاؤں (Global village) میں تبدیل ہو چکا ہے۔ انٹرنیٹ دراصل دنیا کا سب سے بڑا کمپیوٹر نیٹ ورک ہے جس میں تقریباً ۱۶۰ ملکوں سے زائد براہ راست جڑے ہوئے ہیں۔ ہندوستان میں انٹرنیٹ استعمال کرنے والوں کی تعداد تقریباً ڈیڑھ کروڑ سے بھی زیادہ ہے۔ گزشتہ ۴۔۵ سالوں کے اندر ہندوستان میں انٹرنیٹ استعمال کرنے والوں کی شرح میں ۲۰۰ فی صد سے زیادہ کا اضافہ ہوا ہے۔ اس نیٹ ورک کی سب سے بڑی خاصیت یہ ہے کہ آپ منٹوں میں اس مواصلاتی نظام کے ذریعہ کسی بھی شخص سے چاہے وہ دنیا کے کسی بھی کونے میں ہو رابطہ قائم کر سکتے ہیں۔ اس نیٹ ورک کی مدد سے آپ کا پرسنل کمپیوٹر ایک ٹیلیفون، ریڈیو، ٹی وی، پوسٹ آفس باکس، اور ایک پرسنل پرنٹنگ پریس بھی بن چکا ہے۔ اب آپ کو علیحدہ علیحدہ ان مختلف اشیاء کو رکھنے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

انٹرنیٹ کی تاریخ:

۱۹۶۹ء میں امریکہ کے ایک ڈیفنس پروجیکٹ جس کا نام "ایڈوانس ریسرچ پروجیکٹ ایجنسی" رکھا گیا، نے انٹرنیٹ کی داغ بیل ڈالی۔ یہ پروجیکٹ خالص عسکری نوعیت کا تھا جس میں امریکہ کے "پینٹاگن" میں استعمال ہونے والے کمپیوٹر کو ایک ایسے نظام سے جوڑا گیا جو کہ جوہری حملہ (Atomic attack) میں بھی کام کرنے کا اہل تھا۔ یہ نظام اس وقت اشتراکی روس کے جوہری اسلحے کے استعمال کو مدنظر رکھ کر تیار کیا گیا تھا۔ بعد میں ۱۹۸۰ء میں نیشنل فاؤنڈیشن نے اس نظام کا استعمال ریسرچ اور تعلیمی اداروں میں بھی کرنا شروع کر دیا۔ فاؤنڈیشن نے ۵ بڑے بڑے سپر کمپیوٹر کو انٹرنیٹ سے جوڑ دیا۔ ۱۹۹۰ء میں یورپین ہائی انرجی فزکس لیبریٹری نے ایک ایسے سافٹ ویر کو فروغ دیا جس کی مدد سے آپ چند سیکنڈوں میں کسی

بھی طرح کی معلومات کوانٹرنیٹ پر کھوج سکتے ہیں۔اس کا نام" ورلڈ وائڈ ویب" www (World Wide Web) رکھا گیا۔اس" ویب" یعنی جال نے پوری دنیا کواپنے دائرے میں لے لیا ہے۔

انٹرنیٹ کس طرح کام کرتا ہے:

انٹرنیٹ میں معلومات کا تبادلہ ایک کمپیوٹر سے دوسرے کمپیوٹر میں ایک مخصوص پروٹوکول(Protocol) کے تحت ہوتا ہے جسے" ٹرانسمیشن کنٹرول پروٹوکول/انٹرنیٹ پروٹوکول" (TCP/IP) کہتے ہیں۔ یہ پروٹوکول ایک ایسا معیار (Standard) ہے،جس کے تحت ایک مشین دوسری مشین سے معلومات کا تبادلہ کرتی ہے۔ ہر معلومات کو چھوٹے چھوٹے پیکٹ کی شکل میں تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ ہر پیکٹ کے پہلے حصہ میں یہ معلومات درج رہتی ہے کہ اس پیکٹ کو کہاں جانا ہے۔غرض اس طرح مختلف پیکٹ راستوں سے گزرتے ہوئے مطلوبہ مقام پر پہنچ جاتے ہیں اور انہیں دوبارہ مرتب(Rearrange) کرلیا جاتا ہے۔دوران سفراگر کوئی پیکٹ کھو جاتا ہے یا اس میں کچھ خرابی آجاتی ہے،تو مطلوبہ مقام کی مشین اس پیکٹ کو دوبارہ بھیجنے کی درخواست کرتی ہے جہاں سے وہ پیکٹ چلا تھا۔غرض اس طرح تمام پیکٹ صحیح سلامت اپنے مقام تک پہنچ جاتے ہیں اور ان کو دوبارہ معلومات میں تبدیل کر دیا جاتا ہے۔انٹرنیٹ میں ہر مشین کا ایک خاص پتہ (Address) ہوتا ہےاوراس کا خاص مشین کا نمبر ہوتا ہے۔ایک ہی نمبر کے دو کمپیوٹر انٹرنیٹ میں نہیں جڑ سکتے ہیں۔اسی لئے کسی خاص مشین کو بھیجا ہوا پیغام صرف وہی حاصل کرسکتا ہے،جس کا نمبر اس میں درج رہتا ہے۔

انٹرنیٹ کو کون کنٹرول کرتا ہے؟:

ایک دلچسپ سوال یہ ہے کہ اتنے بڑے معلوماتی خزانے کا مالک کون ہے؟ کون سی حکومت اس پورے انٹرنیٹ کو کنٹرول کرتی ہے؟ جواب یہ ہے کہ انٹرنیٹ کا کوئی مالک نہیں ہے اور نہ ہی یہ کسی حکومت کے ذریعہ کنٹرول کیا جاتا ہے۔ انٹرنیٹ کسی ایک مقام پر بھی واقع نہیں ہے،دنیا کے تمام ملکوں کے نمائندے مل کر اس کو چلا رہے ہیں۔ ہر ملک کے درمیان یہ معاہدہ ہو چکا ہے کہ وہ اپنی معلومات کو انٹرنیٹ میں تبادلے کے دوران کوئی رخنہ نہیں ڈالے گا۔" انٹرنیٹ سوسائٹی" ایک عالمی رضا کار (Voluntary) ادارہ ہے جو معلومات کے تبادلے کو فروغ دیتا رہتا ہے۔اسی طرح انٹرنیٹ آرکیٹکچر بورڈ (Internet Architecture Board) ایک دوسرا ادارہ ہے جو انٹرنیٹ میں کمپیوٹر کے ذریعے استعمال کئے جانے والے پتوں(Address) کا لیکھا جوکھا رکھتا ہے۔اسی طرح انٹرنیٹ انجینیرنگ ٹاسک فورس (IETF) ایک تیسرا ادارہ ہے جو انٹرنیٹ کے آپریشنل اور تکنیکی مسائل کو حل کرتا ہے۔ان تینوں اداروں میں دنیا کے کئی ممالک کے نمائندے شامل ہیں۔

انٹرنیٹ کی اہمیت وافادیت:

انٹرنیٹ سے جو سہولتیں ہمیں آج مہیا ہو چکی ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں:۔

ا- ای میل(E-Mail):

الیکٹرونک میل یا برقی ڈاک انٹرنیٹ کے ذریعہ بھیجا جانے والا ایک ایسا نظام ہے جس کے ذریعہ آپ اپنے کسی بھی خط یا فائل کو چند سکنڈوں میں اپنے کسی بھی عزیز کے پاس دنیا کے کسی بھی گوشے میں بھیج سکتے ہیں یا وہاں سے حاصل کر سکتے ہیں۔ اس ای۔میل کے نظام نے خط وکتابت اور مراسلت کو اس قدر تیز بنا دیا ہے کہ اب ڈاک کا پرانا نظام دھیرے دھیرے از کار رفتہ ہوتا جا رہا ہے۔ انٹرنیٹ سے ای۔میل بھیجنے کا طریقہ بہت آسان ہوتا ہے۔ فرض کیجئے کہ آپ کا کوئی دوست کنیڈا میں ہے جس کے ای۔میل کا پتہ مندرجہ ذیل ہے:

akram@hotmail.com

اس پتہ پر میل بھیجنے کے لئے آپ سب سے پہلے اپنے کمپیوٹر میں اس خط کا متن تیار کر کے اسے محفوظ کر لیتے ہیں۔ پھر کسی بھی میل سافٹ ویر میں جا کر وہاں اس پتہ کو ٹائپ کر دیتے ہیں، اور اپنے خط کے متن کو بھی وہاں ڈال دیتے ہیں۔ پھر کمپیوٹر کے چند بٹن کو دبا دینے پر ہی چند سکنڈوں میں آپ کا خط اوپر کے دیئے ہوئے پتہ پر پہنچ جاتا ہے۔ خط صحیح سلامت آپ کے دوست کے پتہ پر پہنچا کہ نہیں یہ آپ کو اسی وقت معلوم ہو جاتا ہے۔ خط کہاں سے آ رہا ہے، کتنے بجے پہنچا ہے یہ تمام تفصیلات خود بخود خط کے اوپر چھپ جاتی ہیں۔ آپ کے دوست نے خط کھول کر پڑھا یا نہیں اس کی بھی جانکاری آپ کو ہو سکتی ہے۔ ایک ہی مضمون کا خط آپ اگر کئی لوگوں کو بھیجنا چاہتے ہیں تو ای۔میل کے ذریعہ یہ بے حد آسان ہے۔ ایک ساتھ ہی تمام لوگوں کے پتے ٹائپ کر کے ایک ہی متن کے خط کو منٹوں میں آپ کئی افراد کو مختلف جگہ ارسال کر سکتے ہیں۔

الیکٹرونک میل کے ذریعہ بھیجی جانے والی مراسلت کی اہم خصوصیات مندرجہ ذیل ہیں:

☆ ای۔میل سے بھیجے جانے والے خطوط چند سکنڈوں میں دنیا کے کسی بھی گوشے میں پہنچ جاتے ہیں۔

☆ خطوط نہایت حفاظت (Security) کے ساتھ بالکل صحیح پتہ پر پہنچتے ہیں۔

☆ خط جس کے نام جا رہا ہے صرف وہی شخص اس کو کھول کر پڑھ سکتا ہے۔

☆ ای میل کے ذریعہ سب سے کم قیمت پر خط بھیجا جا سکتا ہے۔

۲- ورلڈ وائڈ ویب (WWW):

یہ انٹرنیٹ کی دوسری سب سے اہم خصوصیت ہے جس کی مدد سے آپ گھر بیٹھے ہی دنیا بھر کی معلومات حاصل کر سکتے ہیں۔ آپ کو دنیا میں کسی ملک کی یونیورسٹی کی تفصیلات معلوم کرنی ہیں، اس کا کورس دیکھنا ہے، کسی کمپنی کے بارے میں یہ جاننا ہے کہ وہ کون کون سی اشیاء بناتی ہے، کسی گمشدہ شخص کی تلاش کرنی ہے، کسی خاص کتاب کے بارے میں تفصیل معلوم کرنی ہے، ان تمام معلومات کا سرچشمہ یہی ورلڈ وائڈ ویب ہے۔ اس مکڑی کے جال سے دنیا کے تمام چھوٹے بڑے کمپیوٹر منسلک رہتے ہیں اور پلک جھپکتے ہی آپ کی مطلوبہ معلومات دنیا کے تمام کمپیوٹرس سے کھوج کر آپ کے کمپیوٹر میں ڈال دیتے ہیں۔ آج کل جتنی بھی بڑی بڑی کمپنیاں یا ادارے ہیں وہ اسی ورلڈ وائڈ ویب میں اپنا رجسٹریشن کرا رہے ہیں۔ اب کمپنیوں کے اشتہارات ٹیلی ویژن کے علاوہ انٹرنیٹ پر بھی اس کے ذریعہ آنا شروع ہو گئے ہیں۔ ہر کمپنی یا ادارہ اپنا ویب سائٹ (Web site) اسی انٹرنیٹ پر ڈال رہا ہے۔ ویب سائٹ دراصل اس کمپنی کی تفصیلات ہیں جو انٹرنیٹ میں معلومات کی غرض سے رکھا جاتا ہے۔ جو کمپنی بھی اپنا ویب سائٹ انٹرنیٹ پر بناتی ہے اسے ایک خاص قسم کا پتہ مل جاتا ہے، یہ پتہ ویب سائٹ ایڈریس کہلاتا ہے، جس کے ذریعے کوئی بھی شخص دنیا کے کسی بھی حصہ میں بیٹھے ہوئے اپنے کمپیوٹر پر اس پتہ کی مدد سے اس کمپنی کی تمام تفصیلات معلوم کر سکتا ہے۔ آج کل بہت سے اخبار اور رسالے بھی انٹرنیٹ پر آ چکے ہیں۔ مثال کے طور پر اگر آپ ٹائمس آف انڈیا کا انٹرنیٹ ایڈیشن دیکھنا چاہتے ہیں تو آپ کو مندرجہ ذیل پتہ اپنے کمپیوٹر پر ٹائپ کرنا پڑے گا:

http://www.timesofindia.com

اس پتہ کو دینے کے فوراً ہی بعد آپ کے کمپیوٹر اسکرین پر اس دن کے اخبار کی پوری تفصیلات چلی آئیں گی۔ غرض اسی طرح آج تمام کمپنیاں، فلاحی ورفاہی تنظیمیں، سیاسی پارٹیاں اور تعلیمی ادارے انٹرنیٹ پر اپنی موجودگی درج کرا چکے ہیں۔

۳- سرچ انجن (Search Engine):

اکثر ایسا ہوتا ہے کہ آپ کسی خاص موضوع پر کسی خاص مواد یا معلومات کی تلاش کرتے ہیں لیکن آپ کو اس سلسلے کا انٹرنیٹ پتہ معلوم نہیں ہوتا ہے، اس طرح کے مواد کو تلاش کرنے کے لئے انٹرنیٹ پر کئی سائٹ موجود ہیں جن کو سرچ انجن کہتے ہیں۔ مثال کے طور پر اگر آپ یہ جاننا چاہتے ہیں کہ جامعہ ازہر، مصر کی اسلامک یونیورسٹی میں کون کون سی درسیات موجود ہیں اور داخلہ کا کیا طریقہ ہے؟ تو آپ پہلے کسی بھی سرچ انجن میں چلے جائیں اور وہاں یہ ٹائپ کریں: " جامعہ ازہر مصر"۔ چند سیکنڈوں میں آپ کے اسکرین پر جامعہ ازہر کی تمام تفصیلات آ جائیں گی۔ چند اہم سرچ انجن کی فہرست انٹرنیٹ پر اس طرح ہے:

(الف) www.google.com (ب) www.altavista.com

(ج) www.khoj.com　(د) www.yahoo.com

(ھ) www.rediff.com

۴-انٹرنیٹ ٹیلیفون:

اگر آپ کا پرسنل کمپیوٹر انٹرنیٹ کنکشن کے ساتھ ساتھ ایک اچھے قسم کے مائیکروفون اور اسپیکر سے بھی آراستہ ہے تو آپ اطمینان سے اپنے کمپیوٹر کا استعمال فون کی طرح کر سکتے ہیں۔ انٹرنیٹ کے ذریعہ استعمال ہونے والا فون نہایت سستا اور آسان ہو گیا ہے۔ اب آپ کو کیا ضرورت ہے کہ آپ اپنے عزیز و اقارب سے جو کناڈا میں رہتے ہیں ان سے آئی۔ ایس۔ ڈی (ISD) میں بات کریں، جب کہ آپ محض لوکل خرچ میں انٹرنیٹ فون کے ذریعہ گھنٹوں بات کر سکتے ہیں۔ انٹرنیٹ فون کے سستے ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں آواز (Voice) کو اعداد و شمار (Data) میں منتقل کر کے پیکٹ کی شکل میں توڑ کر کمپیوٹر نیٹ ورک کے ذریعہ بھیجا جاتا ہے۔ اس کو پیکٹ سوئچنگ (Packet Switching) کہتے ہیں۔ عام ٹیلیفون میں جب آپ کسی سے بات کرتے ہیں تو دونوں پارٹیوں کے درمیان ایکسچینج (Exchange) کے ذریعہ مسلسل رابطہ قائم رہتا ہے جسے "سرکٹ سوئچنگ (Circuit Switching) کہتے ہیں، جب کہ پیکٹ سوئچنگ میں آپ کو ہمیشہ نیٹ ورک سے جڑے رہنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ انٹرنیٹ فون کے لیے یہ بے معنی ہے کہ آپ اپنے پڑوسی سے گھر سے بات کر رہے ہوں یا اپنے کسی ایسے دوست سے بات کر رہے ہوں جو آپ سے ہزاروں میل دور بیٹھا ہے۔ انٹرنیٹ فون ان دونوں کے فاصلوں کو یکساں تصور (Treat) کرتا ہے۔ اسی لئے انٹرنیٹ نے میلوں کے فاصلوں کو چند لمحوں میں تبدیل کر کے رکھ دیا ہے۔

۵- انٹرنیٹ چیٹ (Internet Chat):

اس کے ذریعہ آپ مختلف ہم خیال گروپ سے بیک وقت انٹرنیٹ پر اظہار خیال کر سکتے ہیں۔ دنیا میں انٹرنیٹ پر کئی ایسے فورم (Forum) بن چکے ہیں جن پر ہزاروں لوگ مختلف مسائل پر اپنے خیالات کا اظہار کر رہے ہیں۔ اس طرح کے چند فورم مندرجہ ذیل ہیں:

☆ قرآن فورم　☆ فقہ فورم

☆ خواتین فورم　☆ طلباء و طالبات کا فورم

۶- انٹرنیٹ اور الیکٹرونک کامرس:

انٹرنیٹ پر ای۔کامرس (e-commerce) اور ای۔بزنس (e-business) زور وشور سے شروع ہو چکا ہے۔تمام کمپنیاں اب اپنی تجارت انٹرنیٹ کے ذریعہ آن لائن کر رہی ہیں۔آپ گھر بیٹھے ہی اپنی پسند کی اشیاء چند منٹوں میں دنیا کے کسی بھی گوشے سے خرید سکتے ہیں۔یہاں تک کہ آپ ریلوے ریزرویشن بھی انٹرنیٹ کے ذریعہ کرا سکتے ہیں۔بینک کا پورا نظام بھی انٹرنیٹ کے ذریعہ آن لائن ہو چکا ہے۔ٹیلیفون بل، بجلی بل، انکم ٹیکس کی ادائیگی اور اسی طرح کی روزمرہ کی ضروریات کی ادائیگی کے لئے اب آپ کو گھنٹوں لائن میں کھڑا رہنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔ان تمام بلوں کی ادائیگی انٹرنیٹ کے ذریعہ گھر بیٹھے ممکن ہوگئی ہے۔

انٹرنیٹ تعلیم کے میدان میں:

انٹرنیٹ، ای۔میل اور ورلڈ وائڈ ویب کی بدولت تعلیم کے میدان میں بھی غیر معمولی تغیر آچکا ہے۔اس کی مدد سے روایتی تعلیم سے ہٹ کر اب ہر شخص وہ چاہے جہاں بھی ہو بہترین قسم کے کورس کی تعلیم بہترین اساتذہ سے حاصل کر سکتا ہے۔انٹرنیٹ کی وجہ سے تعلیم بالغان، جاب ٹریننگ اور کیریئر کے نئے مواقع کھل کر سامنے آچکے ہیں۔تعلیم گو کہ تھوڑی خرچیلی ہوگئی ہے لیکن یہ ہر شخص کے لئے مہیا ہو چکی ہے۔سی۔ڈی۔روم (CD-ROM) اور ملٹی میڈیا کے آجانے سے کتابوں کی ضخامت کا مسئلہ ختم ہوگیا ہے۔آپ تصور کیجئے کہ پوری "انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا" جو کہ تقریباً ۳۲ جلدوں میں ہے جسے محفوظ رکھنے کے لئے ایک مستقل الماری کی ضرورت پیش آتی ہے اب ایک چھوٹے سے ڈسک میں آچکی ہے، اور آپ اپنے کمپیوٹر کی مدد سے اس ڈسک کے ذریعے کسی طرح کی معلومات چند سیکنڈوں میں حاصل کر سکتے ہیں۔

ای۔میل کے ذریعے ریسرچ کا کام آسان ہو چکا ہے۔کوئی بھی سائنسداں کسی بھی موضوع پر ریسرچ کر رہا ہے۔وہ ای۔میل کے ذریعے اپنے ساتھی سائنسداں سے آسانی سے رابطہ قائم کر سکتا ہے کہ وہ اس میدان میں کیا کام کر رہا ہے؟ یکساں دلچسپی رکھنے والے اشخاص انٹرنیٹ پر مختلف فورم سے اظہار خیال کر رہے ہیں۔کمپیوٹر اور انٹرنیٹ کی بدولت فاصلاتی طرز تعلیم (Distance Education) اور آن۔لائن تعلیمی نظام نے کافی زور پکڑ لیا ہے۔تعلیم اب گھر گھر تک پہنچ رہی ہے۔اساتذہ اپنے اسباق، لکچرز، اور مواد کو انٹرنیٹ پر باہمی تبادلہ خیال کر کے کم سے کم وقت میں اچھے قسم کا کورس تیار کر رہے ہیں۔

طلباء اور اساتذہ دونوں کے خیالات و رجحانات وسعت پذیر ہوئے ہیں اور ان کا باہمی اخذ و استفادہ (Interaction) عالمی سطح پر بروقت ممکن ہو چکا ہے۔مختلف ملکوں کے اساتذہ و طلباء "Learning Circle" کے تحت کسی خاص موضوع پر اظہار خیال کر کے ایک بہتر اور معیاری نتیجے پر پہنچ رہے ہیں۔روایتی ورک بک اور نوٹ بک کی جگہ سافٹ ویر

نے لی ہے،اور اساتذہ کمپیوٹر اور سافٹ ویر کی بدولت معیاری لیکچر دینے کے اہل ہو چکے ہیں۔ اساتذہ الیکٹرونک میل کے ذریعے والدین کو ان کے بچوں کی کارکردگی کی رپورٹ سے وقتاً فوقتاً واقف کرا رہے ہیں۔ اس طرح طلباء، اساتذہ اور والدین کے درمیان ہم آہنگی بڑھ رہی ہے۔

انٹرنیٹ کے ذریعے امتحانات کا طریقہ کار بھی بدل رہا ہے۔ اب کمپیوٹر نیٹ ورک کی بدولت امتحانات پوری دنیا میں ایک ساتھ لئے جا رہے ہیں اور ان کے نتیجے چند گھنٹوں میں حاصل ہو رہے ہیں۔ رواجی (Conventional) ٹسٹ کی جگہ خود امتحانی (Self test) کا رجحان عام طلباء میں بڑھا ہے اور فیل اور پاس ہونے کا خوف ختم ہو رہا ہے۔

آن۔لائن اوپن سسٹم کے ذریعہ مختلف طرح کے اعلی کورسز گھر بیٹھے طلباء کے لئے دستیاب ہو چکے ہیں۔ فاصلاتی تعلیمی نظام کے تحت مختلف آن لائن یونیورسٹیاں (On - line Universities) اور ورچول یونیورسٹیز (Virtual Universities) روز بروز منظر عام پر آ رہی ہیں۔ ان یونیورسٹیز سے رجسٹریشن کرنے والے طلباء وطالبات گھر بیٹھے اعلی تعلیم حاصل کر رہے ہیں۔ ان یونیورسٹیوں نے اپنے تمام درسی مواد انٹرنیٹ پر جمع کر دیے ہیں جنھیں طلباء ڈاؤن لوڈ (Down Load) کر کے استفادہ کر رہے۔ غرض اس طرح تعلیمی منظر نامہ انٹرنیٹ کی وجہ کر یکسر بدل چکا ہے۔

۱- تعلیمی ویب سائٹ:

انٹرنیٹ آج تعلیم کے حصول کا ایک بہت بڑا ذریعہ بن چکا ہے۔ تقریباً ۲۰ کروڑ سے بھی زائد ویب پر مشتمل تعلیمی صفحات (Web based page) آج انٹرنیٹ پر موجود ہیں۔ یہ تمام سائٹ بالکل مفت طلباء، اساتذہ اور والدین کی معلومات کے لئے موجود ہیں۔ یہ تمام مواد ہر وقت ہر جگہ سے آن لائن حاصل کئے جا سکتے ہیں۔ ان میں کچھ قابل ذکر سائٹ کے پتے یہ ہیں:

(الف) www.bigchalk.com
(ب) www.britanica.com
(ج) www.classroom.com
(د) www.studyeweb.com
(ھ) www.math.com
(و) www.microsoft.com/education

۲- انٹرنیٹ پر کالج گائیڈ:

انٹرنیٹ پر مختلف کالجوں کی معلومات، ان کے نصاب کی تفصیلات، داخلہ کا طریقہ کار و فارم، درسیات کی تفصیل، اسکالرشپ کی معلومات وغیرہ موجود ہیں۔ جن میں قابل ذکر پتہ مندرجہ ذیل ہیں:

(الف) www.collegenet.com
(ب) www.campusmatters.com
(ج) www.daycourses.com

(د) www.educationtimes.com
(ھ) www.educationcare.com
(و) www.admissionguru.com
(ز) www.campusabroad.com
(ح) www.vidyarthi.com
(ط) www.studentsguide.com

۳- انٹرنیٹ پر کیریر گائیڈنس سے متعلق معلومات:

طلباء عموماً میٹرک یا 2+ پاس کرنے کے بعد یہ فیصلہ نہیں لے پاتے ہیں کہ ان کو مستقبل کے لئے کون سا کیریر چننا چاہئے۔ تعلیم، روزگار اور کیریر کے نئے نئے مواقع انٹرنیٹ کے مختلف ویب سائٹ پر موجود ہیں۔ کیریر کاؤنسلنگ اور کیریر پلاننگ سے متعلق کئی ویب سائٹ بھی انٹرنیٹ پر موجود ہیں۔ طلباء کے لئے IQ test، Personality test، آن لائن ٹسٹ اور اس طرح کے کئی سائٹ موجود ہیں۔ ان میں سے کچھ قابل ذکر سائٹ اس طرح ہیں:

(الف) www.careerperfect.com
(ب) www.careerlauncher.com
(ج) www.careerdowell.com
(د) www.emode.com
(ھ) www.iqtest.com
(و) www.allthetests.com
(ز) www.how-to-study.com
(ح) www.academictips.com
(ط) www.entrenceonline.com

۴- انٹرنیٹ پر فاصلاتی تعلیم سے متعلق معلومات:

انٹرنیٹ کے ذریعہ فاصلاتی تعلیمی نظام (Distance Education System) نے علم کے حصول کو نہایت سستا، آسان، لچکدار اور کہیں سے کبھی بھی حاصل کرنے کا واحد ذریعہ بنا دیا ہے۔ انٹرنیٹ پر فاصلاتی نظام تعلیم کے پتے اس طرح ہیں:

(الف) www.ignou.ac.in (ب) www.douglas.bc.ca

(ج) www.telelearn.ca (د) www.vlei.com

(ہ) http://livtual-u.cs.sfu.ca

۵-انٹرنیٹ کے اثرات:

اس میں کسی شک کی کوئی گنجائش نہیں کہ انٹرنیٹ آج کے دور میں علم کے حصول کا ایک اہم ترین ذریعہ بن چکا ہے لیکن انٹرنیٹ کے ذریعہ جہاں ایک طرف دنیا بالکل سمٹ کر آپ کے چھوٹے سے کمپیوٹر میں سما گئی ہے وہیں دوسری طرف مغربی ملکوں اور امریکہ کے سرمایہ دارانہ اور غیر اخلاقی افکار و خیالات کی وجہ سے انٹرنیٹ پر ایک یلغار سی ہوگئی ہے۔ انٹرنیٹ نے صارفیت (consumerism) کے تصور کو اس قدر بڑھادیا ہے کہ انسان مادیت کی انتہا پر پہنچتا چلا جارہا ہے۔ انٹرنیٹ میں ایک طرف جہاں علم و معلومات کا بے شمار خزانہ ہے تو دوسری طرف لغو، فحش، عریانیت اور غلاظت سے بھرپور مواد کی بھی کمی نہیں ہے۔ مغربی معاشرہ انٹرنیٹ کے ذریعہ تیزی سے پھیلتے ہوئے ان اخلاقی جراثیم کو روکنے سے قاصر ہے، اور اب یہی جراثیم ہمارے گھروں پر بھی دستک دے رہے ہیں۔ انٹرنیٹ کا استعمال اعلیٰ اخلاقی وسماجی اقدار کو قائم کرنے میں کس طرح موثر ہو تا کہ ہماری نوجوان نسل اخلاق باختگی کی شکار نہ ہو سکے، یہ آج کے دور کا سب سے بڑا چیلنج بن گیا ہے۔ ہمارے اہل نظر، علماء اور دانشور حضرات کو اس امر پر نہایت سنجیدگی سے غور کرنا ہوگا کہ انٹرنیٹ، سائنس اور ٹکنالوجی کی بالادستی اور ہمہ جہت اقتدار کے نتیجہ میں جو نظام وجود میں آچکا ہے اس کی بنیاد میں کسی فوق الفطرت ہستی کی حاکمیت، روحانیت، خدا پرستی اور للہیت کے لئے کوئی گنجائش اور اعلی اخلاقی وسماجی اقدار کے یقین کے لئے کوئی راستہ باقی ہے یا نہیں۔ اس امر کی یقین دہانی نہایت ضروری ہے کہ ہماری نوجوان نسل انٹرنیٹ کے مثبت پہلو سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھائے اور اس کے منفی پہلو سے حتی الامکان اپنے کو بچا کر رکھتے ہوئے ایک صالح معاشرے کی تشکیل میں اہم رول ادا کر سکے۔

***

حصہ اول :

انٹرنیٹ اور جدید آلات

کا

دینی مقاصد کے لئے استعمال

سوالنامہ:

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

آج مشینری اور سائنس کے انتہائی ترقی یافتہ انقلابی دور نے سارے عالم کی مسافتیں سمیٹ دی ہیں بلکہ نہ کے برابر کردی ہیں کہ آدمی کے تصور سے بھی کہیں کم وقت میں عالم کے ایک کنارے کی خبر دوسرے کنارے تک اور ایک بات دور دراز تک پہنچ جاتی ہے، اس کے لئے جو وسائل ایجاد ہوئے ہیں اور ہوتے جارہے ہیں، آدمی ان سے اپنی ضروریات میں تو کام لیتا ہی ہے اس سے بڑھ کر آج یہ وسائل وآلات اشخاص و جماعتوں وتحریکات کے نظریات وافکار کے فروغ واشاعت کا بہترین ذریعہ بن چکے ہیں، ان نظریات وافکار کو پھیلانے کے لئے پہلے بھی بہت سے ذرائع اپنائے جاتے تھے مگر آج جو سہولتیں ہوگئی ہیں ان کی وجہ سے ان وسائل کا استعمال صحیح کم اور غلط زیادہ ہورہا ہے، بلکہ شاید یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ غلط کے مقابلے میں صحیح کے لئے بعض ذرائع کا استعمال صفر کے درجہ میں ہے۔

ریڈیو ٹیپ کے دور دورے کے بعد آج ٹی وی کا دور وعہد ہے، ریڈیو ٹی وی کا استعمال خبروں اور تماشوں کو ادھر سے ادھر پہنچانے کے علاوہ مختلف مذاہب کی ترویج واشاعت کے لئے بھی ہورہا ہے، اس قسم کا جو نظام حکومتی سطح کا ہے مختلف ممالک کے حالات کے مطابق اس میں بھی مذہبی پروگرام کا حصہ رہتا ہے، اس کے علاوہ ریڈیو ٹی وی اسٹیشنوں کو کرایہ پر لے کر بھی یہ کام ہورہا ہے، بلکہ اب تو ذاتی اسٹیشن ونظم کا سلسلہ بھی شروع ہو چکا ہے۔

ٹی وی کے بعد انٹرنیٹ نے خبروں اور فکروں کے پھیلانے کے کام کو مزید عام اور سہل بھی بنادیا ہے، اس لئے کہ اس سے کام لینے میں ریڈیو ٹی وی کے جیسا طول عمل اور طویل نظم ونظام کی ضرورت نہیں ہوتی، جس طرح ایک شخص اپنے گھر میں بیٹھ کر ریڈیو سنتا ہے، ٹی وی سے مستفید ہوتا ہے، اسی طرح انٹرنیٹ سے ایک شخص اپنے گھر کے ایک کونے میں بیٹھ کر انٹرنیٹ کے نظم میں کسی بھی فکر وخبر کو داخل کرکے پورے عالم میں پھیلا سکتا ہے۔

باطل کا مزاج یہ ہے کہ وہ ایسی چیزوں کو ہمیشہ جلدی اپناتا ہے تاکہ جلد از جلد اور زیادہ سے زیادہ فروغ پائے، ظاہر ہے کہ کتنی بھی روک تھام کی جائے اور بتایا و سمجھایا جائے لیکن عامۃ الناس ایسی چیزوں میں مبتلا ہو ہی جاتے ہیں اور ان پر ان چیزوں کا گہرا اثر پڑتا ہے اور نقصان ہوتا ہے، اور بسا اوقات اس کا مناسب و مفید تدارک اس وقت ہوسکتا ہے جب اسی انداز کی کسی چیز کو ذریعہ و وسیلہ بنایا جائے۔

انہیں سب باتوں کا احساس کر کے ریڈیو کے عام ہونے پر اکابر علماء نے اس میں قباحت محسوس نہیں کی کہ ریڈیو کے ذریعہ قرآن کریم کی تلاوت اور دینی تقریروں اور علمی باتوں کی اشاعت کی جائے، بلکہ اس میں انہوں نے خود عملی طور پر حصہ لیا، جیسا کہ بالخصوص پاکستان کے متعلق ہم کو معلوم ہے، البتہ ماضی میں یہ مسئلہ سرکاری ریڈیو کے ذریعہ نشر و اشاعت کی حد تک رہا اور ہند و پاک وغیرہ میں اب بھی یہی ہے یا عملی و عمومی طور پر یہی نظم چل رہا ہے۔

مگر اب یہ چیزیں نجی زمرے دشکلوں میں آنے لگیں تو سوال بھی پیدا ہونے لگا کہ غیر مسلم ممالک میں مسلمان خود اپنا کوئی ایسا نظم قائم کر سکتے ہیں یا نہیں؟ اور یہ سوال اس پس منظر میں پیدا ہوا کہ دوسرے مذاہب و تحریکات کے لوگ بھی اس سے بہت کام لے رہے ہیں۔

مغربی ممالک اور ترقی یافتہ ممالک میں اس کا استعمال بہت ہے اور ریڈیو سے آگے بڑھ کر ٹی وی کے پرائیوٹ چینل و نظم بہت ہو گئے ہیں جو مخرب اخلاق پروگرام کے علاوہ دین و مذہب کو خراب کرنے والے اور دین حق سے بدگمان و برگشتہ کرنے والے پروگرام چلاتے رہتے ہیں، اور ٹی وی کے اس قسم کے کیسٹ تیار کر کے عمومی طور پر ان کو پھیلاتے ہیں، اور وہاں کے عوام کو نہ صرف ان چیزوں سے بہت دلچسپی ہے بلکہ ان کے نزدیک ان چیزوں کی بڑی اہمیت ہے، اور یہی ذرائع ان کے نزدیک اب مقبولیت و سنجیدگی کا معیار ہیں، اور ارباب دین کے لئے فکر مند و دردمند افراد و ادارے یہ سوچنے پر مجبور ہو رہے ہیں کہ حدود کے اندر رہ کر ہم بھی اپنے مقصد و کاز کے لئے اس ذریعہ کو اپنائیں۔

انٹرنیٹ کا تذکرہ آ چکا ہے، وہ ریڈیو اور ٹی وی دونوں کا کام کرتا ہے، اور جیسا کہ ذکر کیا گیا کہ اس کے ذریعہ کسی بات کا عام کرنا اور پھیلانا بہت آسان ہے، اور بہت تیزی سے اس کا مزاج و چلن بڑھ رہا ہے۔ نہ صرف مغربی ممالک وغیرہ میں بلکہ ہمارے یہاں بھی، اور چونکہ اس کا استعمال شخصی طور پر بھی بہت آسانی سے ہو جاتا ہے، کسی لمبے نظم و نظام کی ضرورت نہیں ہوتی، اس لئے اس کا غلط استعمال کچھ زیادہ ہی ہو رہا ہے، اسلام کے تعارف کے عنوان سے باطل فرقوں نے اپنے نام ومقاصد کا تعارف اس سسٹم میں ڈال رکھا ہے، اور بہت سی الٹی سیدھی باتیں اس کے ذریعہ پھیلاتے ہیں، اس نظم میں طرح طرح کے اخبارات ورسالے اور کتابیں بھی شامل کر دی گئی ہیں، اور ریڈیو ٹی وی پر تو کچھ پابندی بھی لگ سکتی ہے اس پر کوئی

پابندی ممکن نہیں ہے، اس لئے اس سے دلچسپی رکھنے والے بڑی گمراہیوں کا شکار ہو رہے ہیں، یہ بات اب ڈھکی چھپی نہیں رہ گئی ہے، اس لئے بہت سی مسلم تنظیمیں اور افراد اس بات کی طرف متوجہ ہوئے ہیں کہ وہ انٹرنیٹ کے ذریعہ حق کا علم بلند کریں اور اس کے واسطے سے صحیح باتیں لوگوں تک پہنچائیں۔

انٹرنیٹ کا ایک اہم مقصد یہ بھی ہے کہ اس کے ذریعہ سوال وجواب بھی ہوسکتا ہے، کسی پروگرام میں ایک مستفید ہونے والا ضرورت محسوس کرکے اپنا کوئی سوال انٹرنیٹ کے سپرد کردیتا ہے اور جواب کا طالب ہوتا ہے، اب خواہ جواب درست ملے یا غلط، اور اصل اور متعلقہ شخص سے ملے یا کسی اور دوسرے سے، اس لئے انٹرنیٹ کو ممتاز علمی اور تعلیمی ادارے اپنی تعلیمی اور تربیتی جدوجہد کی افادیت کو عام کرنے اور صحیح فکر وعقیدہ کی اشاعت کے لئے بآسانی استعمال کرسکتے ہیں اور اس سے ملت وامت کو کافی مستفید کرسکتے ہیں۔

اس ابتلائی صورت میں خواہ ٹی وی اور وی سی آر کی شکل میں ہو یا انٹرنیٹ یا اس جیسی کسی دوسری شکل میں، سوال پیدا ہوتا ہے، اور ضرورت محسوس کی جارہی ہے اور واقعۃً سوالات آرہے ہیں کہ کیا کیا جائے، آیا امت کو اپنے حال اور اپنے اختیار پر چھوڑ دیا جائے اور بس وعظ ونصیحت پر اکتفا کیا جائے، یا ان چیزوں سے دلچسپی کو دیکھتے ہوئے اور ان کے واسطے سے آنے والی مضرت کو دیکھتے ہوئے، اس قسم کے اقدامات کو اختیار کیا جائے اور اس کی اجازت دی جائے۔

بیشک یہ چیزیں سلف کے عہد میں نہیں تھیں، اور ٹی وی ووی سی آر کی مضرت بہت بڑھی ہوئی ہے، مگر جو معاشرہ اس کے واسطے سے کچھ سننے سے دلچسپی رکھتا ہے اور اس کے لئے وقت نکالتا ہے اور نکال سکتا ہے، اور جو نظم رائج وموجود ہے وہ انتہائی خطرناک، گمراہ کن اور ہلاکت خیز ہے، دین ودنیا دونوں کے اعتبار سے، تو کیا اس معاشرہ کے دین وایمان کو بچانے کے لئے اور ان کو صحیح راہ پر لانے کے لئے اور دین حق کی طرف ان کو دعوت دینے کے لئے ان ذرائع کو استعمال کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

اور مغربی ممالک میں نیز مسلم ممالک میں، اسلامی تعلیمات کی اشاعت کے لئے اس قسم کے نظم ونظام کی کافی افادیت محسوس کی جارہی ہے، بلکہ اس کے مطالبے ہو رہے ہیں، اس لئے کہ ریڈیو ٹی وی وغیرہ سے سب کی دلچسپی گانے اور تماشوں وغیرہ کی وجہ سے ہی نہیں ہوتی بلکہ بہت سے سلیم الفطرت لوگ اپنی ذہنی الجھنوں کا حل اور روحانی علاج بھی چاہتے ہیں، ایسے لوگ ان ذرائع کے واسطے سے نشر کی جانے والی اسلامی تعلیمات سے اسلام کی سچائی تک پہنچ سکتے ہیں اور پہنچے ہیں۔

یہ حقیقت ہے کہ کمپیوٹر نیٹ ورک، ٹیلی ویژن، ویڈیو کیسٹ، اور انٹرنیٹ کا استعمال تدریس وتعلیم کے لئے بڑے

پیانے پر ہورہا ہے، اور اب تو یہ کہا جانے لگا ہے کہ بچوں کو اسکول جانے کی ضرورت نہیں ہے ان وسائل کے ذریعہ پورے ہندوستان میں بیک وقت تعلیم دی جاسکتی ہے۔

اس تمہید کو مدنظر رکھتے ہوئے درج ذیل سوالات جواب کے محتاج ہیں:

سوالات:

۱- مسلمانوں کے لئے خود اپنے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنے کا کیا حکم ہے؟ جس کا مقصد حق کی اشاعت اور فرق باطلہ کی تردید اور اس سے بڑھ کر ان کی مساعی کی کاٹ اور روک تھام ہے۔

۲- مغربی ممالک اور ترقی یافتہ ممالک میں جہاں ٹی وی اور اس سے اشتغال واستفادہ عام ہے اور اس کو مختلف تحریکات وتنظیموں نے اپنے مقاصد ونظریات کی اشاعت کے لئے آلہ کار بنا رکھا ہے، وہاں مذکورہ بالا مقصد اور نظام کے تحت ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا یا اس کا کوئی نظم بنانا، کیا اس کی اجازت ہوگی؟

۳- تعلیمی وتربیتی مقاصد کے تحت محض علمی وفنی معلومات اور اخلاقی وتربیتی تعلیمات پر مشتمل کیسٹ تیار کرنا، خواہ وہ ٹیپ ریکارڈ ہوں یا ویڈیو کیسٹ اور سی ڈی، نیز سافٹ ویر وغیرہ۔ اس کا کیا حکم ہے جب کہ آج کی علمی دنیا میں ان کی اہمیت وافادیت بہت زیادہ محسوس کی جارہی ہے، اور ان کا استعمال بڑھتا جارہا ہے؟

۴- انٹرنیٹ ہو یا اس قسم کا کوئی دوسرا ترقی یافتہ نظم ہو، اس کو دینی تعلیمات کی نشر واشاعت کا ذریعہ بنانے اور اس کے لئے فکر مندی ونظم کا کیا حکم ہوگا؟

فیصلے:

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

اس موضوع پر گفتگو اور بحث وتمحیص کے بعد باتفاق شرکاء سمینار درج ذیل فیصلے کئے گئے:

۱- اسلام کی نشر واشاعت اور اس کی حفاظت وبقا کے لئے ہر ممکن جدوجہد وسعی امت مسلمہ کا اہم فریضہ ہے۔

۲- "وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ" کے مطابق اس فریضہ کی انجام دہی کے لئے جدید وقدیم ہر ممکن جائز ذریعہ ووسیلہ کا استعمال کرنا درست ہے، بلکہ ضرورت وحالات کے مطابق مفید وموثر وسیلہ کا استعمال کرنا ضروری ہے۔

۳- ابلاغ وترسیل کے جدید ذرائع میں ریڈیو کا استعمال دینی مقاصد کے لئے کوئی قباحت نہیں رکھتا، خواہ یہ استعمال اس کے پروگرام سے استفادہ کی صورت میں ہو، یا پروگرام میں عملاً شرکت کرکے ہو، یا یہ کہ خود اپنا ریڈیو اسٹیشن قائم کرکے۔

۴- بنیادی طور پر انٹرنیٹ آج کے زمانے کا سب سے اہم ذریعہ ابلاغ ہے، اس کی حیثیت اپنی بات دوسروں تک پہنچانے کے لئے ایک ذریعہ اور وسیلہ کی ہے، اور ذرائع کا حکم شرعی متعین کرتے وقت یہ دیکھنا ہوگا کہ ان ذرائع کا استعمال کن مقاصد کے لئے ہو رہا ہے، ذرائع ووسائل کا استعمال جائز مقاصد کے لئے شرعاً جائز اور ناجائز مقاصد کے لئے ناجائز ہے، پھر ان کا شرعی حکم اس طرح متعین ہوگا کہ ان مقاصد کا حصول فرض وواجب ہے یا مستحب ہے یا مباح ہے۔ اور ان وسائل کا استعمال مکمل طور پر ان مقاصد کے حصول کے لئے جس حد تک ضروری ہو اسی کے بقدر ان وسائل کا استعمال فرض یا مستحب یا جائز ہوگا۔

ان اصولوں کی روشنی میں شرکاء سمینار کی رائے ہے کہ انٹرنیٹ کا استعمال ایک شرعی، دینی، دعوتی، اجتماعی فلاح کے ذریعہ اور وسیلہ کی حیثیت سے جائز اور بعض دفعہ ضروری ہے۔

یہ بھی ضروری ہے کہ عرض اور پیشکش کے طریقے میں منکرات اور محرمات شرعیہ سے بچا جائے۔

۵- ٹیلی ویژن ایک ایسا ذریعہ ابلاغ ہے جس کے ذریعہ نہ صرف آواز بلکہ بولنے والوں کی صورتیں بھی سامعین وناظرین کے سامنے پیش ہو جاتی ہیں، کبھی نقل نشر مباشر (براہ راست) کے ذریعہ چلتی پھرتی صورتیں منتقل کی جاتی ہیں، اور کبھی کسی مجلس، کسی عمل، کسی کھیل یا کسی تقریب کو ویڈیو کیسٹ میں محفوظ کرلیا جاتا ہے اور بعد میں اس کو نشر کیا جاتا ہے۔

ٹیلی ویژن کے مسئلہ میں ایک دشواری تو یہ ہے کہ اس میں جو صورتیں ناظرین تک منتقل ہوتی ہیں آیا وہ اس تصویر کشی کا محل اور مورد ہیں جن کے ممنوع ہونے کی صراحت حدیث نبوی میں آئی ہے یا نہیں؟ عام طور پر علماء ہند اس طرح کے عکس ریز کیمروں سے لی گئی تصویر کو بھی اس تصویر کشی کا حصہ مانتے ہیں۔ ممالک عربیہ کے بعض علماء اس طرف گئے ہیں کہ یہ فوٹو گرافی ممنوع تصویر سازی کا محل نہیں۔

ٹیلی ویژن کے ساتھ دوسری دشواری اس کے استعمال کی ہے، تفریحات (Entertainment)، تجارتی اشتہارات کے ذریعہ عورتوں کی عُریاں تصویروں کی اشاعت، بے حیائی وفحاشی کو عام کرنا، ایسی فحش فلموں کا نشر کیا جانا جس کو باپ بیٹا، ماں بیٹی ایک ساتھ دیکھ نہیں سکتے، پھر بچوں کو اس طرح اپنے سحر میں گرفتار کر لینا کہ ان کی تعلیمی دلچسپی ختم ہو جائے۔ یہ وہ بُرائیاں ہیں جن کی وجہ سے ٹیلی ویژن موجودہ سماج کے لئے ایک بڑا ناسور بن گیا ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ٹیلی ویژن کے ذریعہ کچھ مفید کام لئے جاسکتے ہیں اور لئے جاتے ہیں، لیکن معاشرے کو پہنچنے والا ضرر اس سے حاصل ہونے والے نفع سے کہیں زائد ہے "واثمهما اكبر من نفعهما"۔

ان حالات میں شرکاء سمینار ٹیلی ویژن کے استعمال اور اس کے ذریعہ ان منکرات وفواحش کی اشاعت کو ناجائز اور معاشرے کے لئے تباہی کا ذریعہ قرار دیتے ہوئے اس سے اجتناب کی تلقین کرتے ہیں۔

۲- ایک اہم سوال ان چینلس کے حکم شرعی کا ہے جو خالص دینی ودعوتی مقاصد کے لئے قائم کئے گئے ہیں اور قائم کئے جارہے ہیں، اور ہر طرح کی فحاشی، عُریانی سے پاک اور خالی ہیں، کیا ایسے چینلس (Channels) کا قائم کرنا اور ان سے استفادہ کرنا جائز ہوگا یا نہیں؟

تمام شرکاء سمینار اس کو جائز قرار دیتے ہیں، جبکہ بعض حضرات ان حالات میں بھی اجازت نہیں دیتے جن کے نام حسب ذیل ہیں:

۱- مولانا عبداللطیف پالنپوری صاحب	۲- مولانا عبدالقیوم پالنپوری صاحب
۳- مولانا عبدالرحمن پالنپوری صاحب	۴- مولانا محمد حمزہ گورکھپوری صاحب
۵- مولانا مفتی محمد زید صاحب	۶- مولانا زبیر احمد صاحب مظاہر علوم

مولانا برہان الدین سنبھلی اور مولانا ارشد قاسمی فاروقی کی رائے یہ ہے کہ اگر براہ راست نشر (Live) ہو تو جائز ہوگا، اور اگر محفوظ کیا ہوا پروگرام (Recorded Programme) نشر کیا جائے تو جائز نہیں ہوگا۔

+*+*+

تلخیص آراء:

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا محمد فہیم اختر ندوی

سائنس اور مشینری کے موجودہ انتہائی ترقی یافتہ دور میں جدید آلات اور ذرائع ابلاغ کے مختلف النوع تعمیری وتخریبی مقاصد کے لئے بڑے پیانہ پر استعمال اوران کی تیز رفتار اثر انگیزی کے موضوع پر زیر بحث سوالنامہ میں بھرپور روشنی ڈالنے کے بعد چار سوالات قائم کئے گئے ہیں۔ جن میں پہلا سوال پرائیوٹ ریڈیو اسٹیشن، اور دوسرا سوال پرائیوٹ ٹی وی اسٹیشن کے قیام کی شرعی حیثیت سے متعلق ہے، تیسرے سوال میں آڈیو اور ویڈیو کیسٹس اور سی ڈی وسافٹ ویئر وغیرہ کی تیاری کا حکم معلوم کیا گیا ہے، اور چوتھا سوال انٹرنیٹ وغیرہ کے استعمال سے تعلق رکھتا ہے۔

اس سوالنامہ پر اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے دفتر کو ملک کے مختلف اداروں اور حلقوں سے ۳۶ حضرات علماء کرام کے جوابات موصول ہوئے، چاروں سوالات سے متعلق مقالہ نگار علماء کرام کے جوابات اوران کے دلائل کا خلاصہ ذیل میں درج کیا جارہا ہے۔

ریڈیو اسٹیشن کا قیام:

پہلا سوال ہے:

۱۔ مسلمانوں کے لئے خود اپنے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنے کا کیا حکم ہے، جس کا مقصد حق کی اشاعت اور فرق باطلہ کی تردید اور اس سے بڑھ کر ان کی مساعی کی کاٹ اور روک تھام ہے؟

اس سوال کا جواب دینے والے تمام علماء کرام اس بات پر فی الجملہ متفق ہیں کہ سوال میں مذکور مقاصد یعنی حق کی اشاعت اور فرق باطلہ کی تردید نیز ان کی مساعی کی کاٹ وروک تھام کے لئے خود اپنا ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا جائز ہے۔

جواز کی رائے سے اتفاق کرتے ہوئے متعدد حضرات نے بعض شرائط کا بھی ذکر کیا ہے۔ چنانچہ مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا یعقوب قاسمی بارہ بنکی اور مولانا اختر امام عادل صاحب لکھتے ہیں کہ اس کا غیر شرعی چیزوں سے پاک ہونا ضروری ہے۔ مولانا عبداللطیف پالنپوری اور مولانا عبدالقیوم پالنپوری صاحبان اس شرط کی مزید وضاحت کرتے ہیں کہ ریڈیو اسٹیشن کو اسلامی قوانین کے مطابق چلایا جائے، یعنی جائز پروگرام نشر کیا جائے، اشتہارات میں مرد ہی مقرر ہوں، حقیقت پر مبنی بات کہی جائے، عورت کی آواز اور فلمی گیتوں اور ناجائز امور سے مکمل اجتناب رکھا جائے اور موسیقی سے پرہیز کیا جائے۔

مفتی حبیب اللہ قاسمی نے اس کا پورا انتظام علماء کے ہاتھ میں ہونے، مولانا ظفر الاسلام صاحب نے خبر دینے والوں کے لئے محتاط و دیندار ہونے، مفتی محبوب علی وجیہی نے اس پر دینی جماعتوں کا کنٹرول ہونے اور مولانا اختر امام عادل نے صالح و محتاط لوگوں کا کنٹرول ہونے کی شرط ذکر کی ہے۔

اس کے جواز پر استدلال کرتے ہوئے مولانا شفیق الرحمن ندوی، مولانا ریاض احمد سلفی، قاضی عبدالجلیل قاسمی، مولانا ابوالقاسم، مولانا امجد ندوی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا محمد قاسم مظفر پوری، مولانا راشد حسین ندوی، مولانا اختر امام عادل اور مولانا مصطفیٰ قاسمی صاحبان نے جن دلائل کا ذکر فرمایا ہے ان سب کا حاصل درج ذیل ہے:

جواز کے دلائل:

- ☆ ریڈیو کی حیثیت محض ایک آلہ اور وسیلہ کی ہے، ان کے استعمال سے صرف نظر کر کے ان کی حلت یا حرمت کا حکم نہیں لگایا جا سکتا۔
- ☆ نیت صحیح، مقصد صحیح اور آلہ صحیح ہے، کیونکہ اس مقصد کے لئے جو اسٹیشن قائم ہوگا وہ لہو ولعب کی اشاعت سے دور ہوگا۔
- ☆ یہ ”مالا تقوم المعصية بعينه“ کے قبیل سے ہے، جن اشیاء کے عین ونفس میں قباحت نہ ہو بلکہ قباحت خارج سے پائی جاتی ہو ان کا استعمال خارجی معصیت کے ارتکاب کے بغیر جائز ہے۔
- ☆ فقہی اصول وقواعد: الأصل في الأشياء الإباحة، الأمور بمقاصدها، مالا يعلم فيه تحريم يجري على حكم الحل سے اس کا جواز ثابت ہوتا ہے۔
- ☆ آیات قرآنی: ”واعدّوا لهم ما استطعتم من قوة“، ”ولا تلبسوا الحق بالباطل“، ”ولله ما في السموات وما في الأرض “الخ، اور احادیث: ”من استطاع منكم أن ينفع أخاه

فليفعل"(مسلم ۲/ ۲۲۳ مختار اینڈ کمپنی، دیوبند)"تفكروا فی الخلق"،"تفکروا فی آلاء الله"(کنز العمال ۳/ ۱۰٦ موسسۃ الرسالہ بیروت) کے حکم وتشریح میں ان جدید آلات کا استعمال بھی داخل ہے۔

☆ بحیثیت خیر امت ان آلات جدیدہ کے استعمال میں سدھار اور ان کے ذریعہ پھیلائی جانے والی غلط فہمیوں کے ازالہ کی کوشش مسلمانوں کی ذمہ داری ہے۔

☆ حضور ﷺ نے دعوت وتبلیغ کے مختلف طریقے اختیار فرمائے، نیز فقہاء نے نیک مقاصد کے لئے لہو کے خالص آلات تک استعمال کرنے کی اجازت دی ہے، صاحب درمختار لکھتے ہیں:"ومن ذلک ضرب النوبة للتفاخر، فلو للتنبيه فلا بأس به"۔اور شامی لکھتے ہیں:"اللهو ليست محرمة لعينها بل لقصد اللهو منها اما من سامعها أو من المشتغل بها، وبه تشعر الاضافة، ألاترى أن ضرب تلک الآلة بعينها حل تارة وحرم أخرى باختلاف النية بسماعها"(الدر المختار ۵/ ۲۴۷ کتاب الحظر والاباحۃ)۔

☆ حضرت مولانا تھانوی نور اللہ مرقدہ نے نیک مقاصد کے لئے گراموفون کو جائز قرار دیا تھا(امداد الفتاوی ۴/ ۲۴٦)۔

مذکورہ بالا استدلالات نیز استعمال کے پیش نظر رہنے والے عظیم مقاصد کی وجہ سے نہ صرف تمام مقالہ نگار حضرات نے ریڈیو اسٹیشن کے قیام کو درست قرار دیا، بلکہ متعدد حضرات نے موجودہ دور میں اسے بہت بڑی ضرورت اور فریضہ بتایا ہے، مثلاً مولانا ظفر عالم ندوی نے اسے ملی فریضہ بتایا ہے، مولانا عبد العظیم اصلاحی نے اسے فرض کفایہ قرار دیا، مولانا برہان الدین سنبھلی صاحب اور مولانا زبیر احمد قاسمی وغیرہ متعدد حضرات نے اسے مستحسن اقدام کہا ہے۔

ٹی وی اسٹیشن کا قیام:

۲ -اس سوالنامہ میں دوسرا سوال ہے :

مغربی ممالک اور ترقی یافتہ ممالک میں جہاں ٹی وی اور اس سے اشتغال واستفادہ عام ہے اور اس کو مختلف تحریکات وتنظیموں نے اپنے مقاصد ونظریات کی اشاعت کے لئے آلہ کار بنا رکھا ہے، وہاں مذکورہ بالا مقصد اور نظام کے تحت ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا یا اس کا کوئی نظم بنانا، کیا اس کی جازت ہوگی؟

اس سوال کے جواب میں علماء کرام کی رایوں میں اختلاف ہے جس کی بنیادی وجہ ٹی وی میں استعمال ہونے والی تصاویر کا وجود ہے۔

یہ آراء بنیادی طور پر دو قسم کی ہیں: ایک رائے تصاویر کے ساتھ ٹی وی کے استعمال کو درست قرار دیتی ہے، گرچہ اس رائے کے قائلین نے جواز کی بنیادیں اور وجوہات علاحدہ علاحدہ ذکر کی ہیں، لیکن نتیجہ جواز پر یہ سب متفق ہیں، لہذا ان کے نزدیک سوالنامہ میں مذکور مقاصد کے لئے ٹی وی اسٹیشن کا قیام درست ہے۔

دوسری رائے تصاویر کی حرمت کو اساس بناتے ہوئے ٹی وی کو اس کے تصویری پہلو کے ساتھ نادرست بتاتی ہے، اس رائے کے اختیار کرنے والوں میں سے بعض نے تصویر کی بعض مخصوص شکلوں کا استثناء کیا ہے۔

ذیل میں ان دونوں قسم کی آراء اور ان کی تفصیلات نیز ان کے مستدلات کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔

ٹی وی کا استعمال درست ہے :

تصاویر کا جواز:

ٹی وی کو تصویری پہلو کے ساتھ درست قرار دینے والے حضرات کی آراء اور ان کے مستدلات مندرجہ ذیل ہیں:

ابتداءً تصویر کی شرعی حیثیت پر تفصیلی گفتگو کرتے ہوئے مولانا راشد حسین ندوی نے لکھا ہے کہ ذی روح کی تصویر بنانے اور رکھنے کی ممانعت پر مسلم شریف کتاب اللباس وغیرہ میں متعدد احادیث مروی ہیں، جن کی بنیاد پر جمہور علماء کے نزدیک یہ دونوں عمل حرام ہیں، خواہ تصویر سایہ دار ہو یا مسطح، علامہ نووی فرماتے ہیں: "**وهذه الأحاديث صريحة فى تحريم تصوير الحيوان وانه غليظ التحريم..... وهذا مذهب العلماء كافة**(شرح نووی لمسلم ۲/۲۰۱)۔

لیکن امام مالک کا مسلک الموسوعۃ الفقہیہ میں نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک صرف سایہ دار تصاویر حرام ہیں، مسطح تصویر حرام نہیں ہے(الموسوعۃ الفقہیہ، اصطلاح تصویر ۱۲/۱۰۱)، جمہور علماء کے نزدیک حرمت تصویر تو عام ہے، البتہ چند چیزوں کو انہوں نے مستثنی قرار دیا ہے جن کا تعلق رکھنے اور استعمال سے ہے، تصویر بنانے کی حرمت سے کوئی استثناء نہیں۔

علماء عرب نے مالکیہ کا قول اختیار کرتے ہوئے تمام غیر مجسمہ تصاویر بشمول کیمرہ کی تصویر کو جائز قرار دیا ہے۔

سید سابق صاحب فقہ السنۃ میں لکھتے ہیں: "**كل ما سبق ذكره خاص بالصور المجسدة التي لها ظل، أما الصور التي لا ظل لها كالنقوش فى الحوائط وعلى الورق، والصور التى توجد فى الملابس والستور، والصور الفوتوغرافية، فهذه كلها جائزة**(۲/۵۸)۔

اور ڈاکٹر یوسف قرضاوی صاحب لکھتے ہیں: **وأما تصوير اللوحات و تصوير الفوتوغرافي فقد قدمنا**

أن الأقرب إلى روح الشريعة فيهما هو الإباحة أو على الأكثر الكراهة، وهذا مالم يشمل موضوع الصورة نفسها على محرم في الإسلام(الحلال والحرام فی الاسلام،صفحہ ۱۳)۔

علماء ہندو پاک تو جمہور ہی کے مسلک پر کاربند ہیں،لیکن وہ پاسپورٹ، لائسنس اور شناختی کارڈ وغیرہ جیسی ضروریات کے لئے "المشقة تجلب التيسير" کے تحت فوٹو کھنچوانے کی اجازت دیتے ہیں(دیکھئے: کفایت المفتی ۹/ ۲۳۴،حلال وحرام،صفحہ ۲۲۹)۔

مولانا راشد صاحب ندوی اس تفصیل کے بعد اپنی رائے ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ سوالنامہ میں مذکور مقاصد کے تحت ٹی وی اسٹیشن قائم کرنے اور اس کے رکھنے اور دیکھنے کی تین وجہوں سے گنجائش ہو سکتی ہے:

اول: دعوت وتبلیغ کی اہمیت اور امر بالمعروف ونہی عن المنکر کی تاکیدات کے پیش نظر امام مالکؒ کا مسلک اختیار کرلیا جائے، کیونکہ دعوت فرض کفایہ ہے،اور مغربی ممالک میں آج کی مصروف ترین زندگی میں اس فرض کی ادائیگی دشوار ہو جاتی ہے،تو جہاں بہت سے مواقع پر "المشقة تجلب التيسير" کے تحت امام مالک کا مسلک اختیار کیا گیا، یہاں پر بھی "الحرج مدفوع شرعا" کے پیش نظر مالکی مسلک اختیار کرنے میں کوئی قباحت نہیں۔

دوم: حرمت تصویر کے قائلین نے "الضرورات تبيح المحظورات" اور "المشقة تجلب التيسير" کو بنیاد بنا کر جان ومال کی ضرورت کے تحت پاسپورٹ وغیرہ کے لئے فوٹو کی اجازت دی ہے،تو حفاظت دین کی ضرورت کے تحت بھی اس کی اجازت ہونی چاہئے،اس لئے کہ اس کی اجازت دینے میں ایک حرام کے ارتکاب کا مفسدہ ہے لیکن اس کی ممانعت میں بہت بڑے طبقہ کے دینی دعوت سے محروم ہو جانے کا بڑا اور عام مفسدہ ہے،لہذا "أهون البليتين" کو اختیار کرتے ہوئے جواز کو ترجیح دی جا سکتی ہے،یہ بھی پیش نظر رہے کہ جواز کی اجازت سے پیدا ہونے والا مفسدہ امام مالک کے اختلاف کی وجہ سے اس کے مجتہد فیہ ہو جانے،نیز بہت سے علماء عرب کی جانب سے تائید پالینے کے بعد ہلکا ہو چکا ہے۔

سوم: حدیث میں آگ کے ذریعہ سزا دینے سے منع کیا گیا ہے: "فانه لا يعذب بالنار إلا رب النار" (ابوداؤد ۳/ ۱۲۴)،اس کے باوجود فقہاء نے حالت جنگ میں کفار کو جلا ڈالنے کی اجازت دی ہے(دیکھئے:رد المحتار ۳/ ۲۲۴،منجنیق کے استعمال کی اجازت،نیز آیت کریمہ " وأعدوا لهم ما استطعهم...." کی تفسیر میں علامہ آلوسی کی تشریح،روح المعانی ۱۹/ ۲۵)۔اور حالات پر نظر رکھنے والوں سے مخفی نہیں کہ ذرائع ابلاغ اور میڈیا عصر حاضر میں سرد جنگ کا سب سے مؤثر ہتھیار بن چکے ہیں،لہذا جس طرح معرکہ سیف و سنان کے وقت ضرورت کے پیش نظر اصلاً ممنوع امور کی اجازت دی گئی،اسی طرح معرکہ قرطاس وقلم کے وقت بھی ضرورت ہی کے تحت بعض ان چیزوں کی اجازت دی جا سکتی ہے جو عام حالات میں جائز نہیں،کہ اس معرکہ کی سنگینی کسی طرح بھی پہلے معرکہ سے کم نہیں۔

ان تینوں وجوہات کی بنیاد پر موصوف کے نزدیک ٹی وی مرکز قائم کرنا درست ہوگا، بشرطیکہ ان تمام محرمات سے پرہیز کیا جائے، جوئی ذاتہ حرام ہیں، مثلاً اس میں باجہ کا استعمال، اور عورتوں کے ذریعہ پروگرام کو ترتیب دینا وغیرہ۔

مولانا محمد قاسم مظفر پوری صاحب کی بھی تقریباً یہی رائے ہے، وہ بالاختصار اپنی رائے ان الفاظ میں ذکر کرتے ہیں کہ ٹی وی کی موجودہ شکل میں تصویر کی مدد سے پروگرام انجام پاتا ہے، مذکورہ مقاصد عالیہ کے پیش نظر اسے ایک ضرورت شرعیہ کے تحت گوارا کرلیا جانا چاہئے، اور '' اخف الضررین'' کے اصول کو سامنے رکھنا چاہئے، جس طرح ملکی قوانین اور پاسپورٹ وغیرہ کے موقع کے لئے تصویروں کو مجبوراً رکھا جاتا ہے۔

مولانا مفتی انور علی اعظمی اور مولانا اشتیاق احمد اعظمی صاحبان بھی ٹی وی اسٹیشن کے قیام کے جواز سے اتفاق کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایسی تصویر جو ٹی وی سے ہٹ کر دیکھی جاسکتی ہے، اور شریعت میں اس کی اجازت ہے، ٹی وی پر اسی حد تک اجازت ہوگی، ٹی وی اسٹیشن قائم کرنے اور چینل لینے والے علماء کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ ان حدود کی رعایت کریں۔

مولانا عزیر قاسمی صاحب کی رائے میں جب اچھے مقاصد کے لئے ٹی وی کا استعمال ہوگا تو علت لہو ولعب نہیں پائی جائے گی، نیز یہ " مالا تقوم المعصية بعينه" کے قبیل سے ہے، اور جو تصاویر نشر ہوں گی وہ مقصود نہیں ہوں گی، اور مستورات کی تصویریں وعریاں تصویریں بھی نہیں ہوں گی اس لئے ٹی وی اسٹیشن کا قیام درست ہے۔

ٹی وی کی تصویر عکس ہے:

مولانا عطاء الرحمن مدنی صاحب کی رائے میں ٹی وی پر انسان کی نظر آنے والی شکل اس تصویر جیسی نہیں ہے جسے کوئی آرٹسٹ بناتا ہے، جو اپنے ہاتھوں سے تصویر کا جسم اور اس کا چہرہ مہرا بنا کر خلق خدا سے مشابہت پیدا کرتا ہے، ایسے آرٹسٹوں ومصوروں کے لئے حدیث میں وعید آئی ہے، ٹی وی کی یہ شکل اس عکسی تصویر جیسی ہے جو کسی شیشے پر نظر آتی ہے، جس کی تصویر میں انسان کے ہاتھوں سے بنائی ہوئی کوئی بھی چیز نہیں ہوتی ہے، دونوں میں صرف اتنا فرق ہے کہ کسی چیز کی شکل کا جو عکس کیمرے پر پڑتا ہے اسے کیمرا کرنٹ کی چھوٹی چھوٹی لہر کی شکل میں محفوظ کر کے اسی کرنٹ کی لہر کو ٹی وی میں بھیجتا ہے جو اسکرین پر اصل شکل وصورت کی طرح نظر آتی ہے، لہذا منکرات سے بچتے ہوئے ٹی وی کے مفید پروگرام دیکھنا درست ہے، اور خیر کی اشاعت کے لئے ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا اسلام ومسلمانوں کی بہت بڑی خدمت ہے۔

بقدر ضرورت تصاویر کا استعمال:

مولانا عبدالرشید قاسمی صاحب کی رائے یہ ہے کہ ٹی وی پر صرف ضرورت کے وقت تصویر نشر کی جائے جو پاسپورٹ

سائز کی ہو یا سرکٹی ہوئی تصویر ہو، اور صرف ایک مرتبہ دکھادی جائے، بلا ضرورت شدیدہ تصویر نہ دکھائی جائے۔

جواز کی رائے سے اتفاق کرنے والوں میں قاضی عبدالجلیل صاحب، مولانا ریاض احمد سلفی، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مولانا عزیز الرحمٰن، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مفتی وسیم احمد، مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا اسجد ندوی، مولانا شفیق الرحمٰن ندوی، مفتی صباح الدین ملک فلاحی، مولانا مصطفیٰ قاسمی صاحبان کے اسماء گرامی بھی ہیں، ان حضرات نے دین کی نشر واشاعت وحفاظت اور عقیدہ وعمل کی اصلاح کے لئے ٹی وی اسٹیشن کے قیام کو مجموعی طور پر جائز، مستحسن اور واجب قرار دیا ہے، اور بعض نے منکرات سے خالی ہونے کی شرط لگائی ہے۔

مغربی ممالک کے لئے جواز :

چند حضرات نے ٹی وی اسٹیشن کے قیام کو صرف ان مغربی وترقی یافتہ ممالک کے لئے جائز قرار دیا ہے جہاں اس سے اشتغال واستفادہ عام ہے، یہ رائے مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا یعقوب قاسمی زید پور، مولانا نعیم اختر اور مفتی جمیل احمد نذیری صاحبان کی ہے، مولانا نعیم اختر صاحب نے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ پروگرام پیش کرنے والا مرد ہو عورت کی تصویر نہ ہو، اور دینی پروگرام ہو، جبکہ مفتی جمیل احمد نذیری صاحب نے یہ وضاحت کی ہے کہ یہ جواز اس لئے نہیں ہے کہ فی نفسہ ٹی وی یا تصویر کشی جائز ہے بلکہ ابتلاء عام اور عموم بلوی گنجائش وتخفیف کا سبب ہوتا ہے، نیز کسی مسئلہ میں علماء حق کی آراء مختلف ہوں اور مسئلہ مجتہد فیہ ہوتو بھی مذکورہ فی السوال حالات گنجائش پیدا کردیتے ہیں۔

ٹی وی کا استعمال درست نہیں :

دوسری رائے ٹی وی کے استعمال کو اس بنیاد پر نادرست قرار دیتی ہے کہ اس میں تصویر کا استعمال لازمی ہے، اور تصویر ہر شکل میں حرام ہے خواہ قلم سے بنائی جائے یا فوٹوگرافی کی جائے یا طباعت کے ذریعہ تیار کی جائے، نیز تصاویر کا بنانا جس طرح حرام ہے تصاویر کا رکھنا اور ان کا دیکھنا بھی حرام ہے، رکھنے کی بعض صورتیں تو جائز ہیں لیکن تصویر سازی کسی حال میں درست نہیں، جن مواضع ضرورت کو حرمت سے مستثنیٰ کیا گیا ہے، ٹی وی میں اس درجہ کی ضرورت نہیں پائی جاتی، لہذا ٹی وی اسٹیشن کا قیام جائز نہیں۔

عدم جواز کی رائے اپنانے والوں کا مجموعی نقطۂ نظر تو یہی ہے جو ابھی مذکور ہوا، لیکن ان کی علاحدہ علاحدہ آراء اور مستدلات مندرجہ ذیل ہیں:

تصاویر حرام ہیں:

مولانا اختر امام عادل اور کئی حضرات نے تصویر کی حرمت پر متعدد احادیث نقل کی ہیں، بخاری شریف میں ہے: "إن أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون" (فتح الباری ۱۰/ ۳۱۴)، حضرت عبداللہ بن عمر راوی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إن الذين يصنعون هذه الصور يعذبون يوم القيامة يقال لهم أحيوا ما خلقتم (بخاری مع الفتح کتاب اللباس ۱۰/ ۳۱۶) حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "فمن أظلم ممن ذهب يخلق كخلقي فليخلقوا حبة وليخلقوا ذرة" (بخاری مع الفتح ۱۰/ ۳۱۶) مسند احمد میں حضرت علی سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من عاد إلى صنعة شئ من هذا فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ، قال الحافظ المنذري اسناده جيد" (بلوغ القصد والمرام/ ۲۲)۔

صاحب عمدۃ القاری لکھتے ہیں: "وفي التوضيح قال أصحابنا وغيرهم تصوير صورة الحيوان حرام أشد التحريم وهو من الكبائر سواء صنعه لما يمتهن أولغيره فحرام بكل حال، لأن فيه مضاهات بخلق الله، وسواء كان في ثوب أوبساط أودينار أو درهم أوفلس أو إناء أو حائط، وأما ماليس فيه صورة حيوان كالشجر ونحوه فليس بحرام، وسواء كان في هذا كله ما له ظل و ما لا ظل له، وبمعناه قال جماعة العلماء مالك والثوري وأبو حنيفة وغيرهم (۲۲/ ۷۰ مطبوعہ مصر)۔

مولانا اختر امام عادل صاحب نے تصویر سازی سے متعلق مذکورہ احادیث اور ذی روح کی تصویر سازی کی حرمت پر ائمہ اربعہ کا اجماع نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ تصویر کے باب بالخصوص جدید فوٹوگرافی کے معاملہ میں بعض ہندوستانی علماء کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ توسع کے قائل تھے، ان کے نزدیک حرمت تصویر کی علت شائبہ شرک سے حفاظت تھی، اس لئے جن صورتوں میں اس کا اندیشہ نہ ہو ان میں تصویر کی گنجائش ہے، اس سلسلہ میں دو بزرگوں حضرت مولانا سید سلیمان ندویؒ اور حضرت مولانا ابوالکلام آزادؒ کا نام لیا جاتا ہے، مگر تحقیق سے یہ بات معلوم ہے کہ ان بزرگوں نے اپنے اس موقف سے رجوع کر کے جمہور امت کا موقف اختیار کر لیا تھا۔ "جواہر الفقہ" کے حوالہ سے انہوں نے جنوری ۱۹۴۳ء کے معارف میں شائع علامہ سید سلیمان ندوی کے رجوع اور رانچی جیل سے لکھے گئے خط میں مولانا ابوالکلام آزاد کے رجوع کے اقتباسات بھی نقل کئے ہیں۔

مولانا اختر امام عادل صاحب مزید لکھتے ہیں کہ تصویر بنانے، تصویر رکھنے اور اسے دیکھ کر لطف اندوز ہونے کے تینوں مراحل کو فقہاء نے معصیت میں شمار کیا ہے، ذی روح کی تصویر سازی کسی صورت میں اور کسی کے نزدیک جائز نہیں۔ علامہ نووی لکھتے ہیں: تصوير صورة الحيوان حرام شديد التحريم (نووی مع مسلم ۲/ ۱۹۹)۔ علامہ شامی لکھتے ہیں:

وأما فعل التصوير فهو غير جائز مطلقا (ردالمحتار ۱/ ۶۶۷)۔ذی روح کی سرکٹی ہوئی تصاویر میں فقہاء نے مضائقہ نہیں سمجھا ہے کہ یہ تصویر نہیں محض نقوش ہیں۔شیخ علی متقی لکھتے ہیں:فاذا قطع الرأس فلا صورة (کنز العمال / ۳۰)۔ شرح معانی الآثار للطحاوی (۲/ ۳۶۶) میں ہے:فكل شيء ليس له رأس فليس بصورة.

جہاں تک تصویر رکھنے کا تعلق ہے، بالکل چھوٹی اور ایسے ہی پامال وذلیل سمجھی جانے والی تصویروں کا رکھنا جائز ہے، لیکن ان کا بھی بنانا ناجائز ہے۔

خلاصۃ الفتاوی میں ہے:**ثم التمثال إذا كان على وسادة لا بأس باستعمالها وإن كان يكره اتخاذها** (۱/ ۵۸)،اور بدائع الصنائع میں ہے:**وإن كان الصورة على البسط والوسائد الصغار وهي تداس بالأرجل لاتكره لما فيه من إهانتها** (۱/ ۱۱۶)۔

اور تصویر سازی حرام ہے تو حرام کو دیکھنا اور اس کو کسی مصرف میں استعمال کرنا بھی حرام ہے،لہذا حاصل یہ ہے کہ ٹی وی فحشاء ومنکرات کی اشاعت سے کتنا ہی پاک ہو،اس میں کوئی غیر شرعی عمل نہ ہو اور سارا اختیار محتاط ومتدین طبقہ کے ہاتھوں میں ہو لیکن تصویر سازی،تصویر نمائی اور تصویر بینی کے مراحل سے گذرے بغیر چارہ نہیں،اور تصویر رکھنے اور دیکھنے کی بعض جائز صورتیں تو ممکن ہیں لیکن تصویر سازی کے جواز کی کوئی صورت نہیں۔

مولانا برہان الدین سنبھلی صاحب تصویر سازی کی حرمت سے اتفاق کرتے ہوئے فرماتے ہیں اگر ٹی وی میں تصویر نہ لینی پڑے،نہ عورتوں کو شامل کیا جائے اور نہ اس کے علاوہ کوئی اور خلاف شرع چیز کا ارتکاب کرنا پڑے تو اس سے دعوت کا کام لینا شرعاً جائز ہوگا۔

براہ راست پروگرام نشر کیا جائے :

حرمت تصویر کے بعض قائلین ٹی وی کے استعمال کی اس صورت کو درست قرار دیتے ہیں جس میں براہ راست پروگرام نشر کیا جارہا ہو،کیونکہ یہ آئینہ پر عکس کی مانند ہے،یہ رائے مولانا برہان الدین سنبھلی،مولانا زبیر احمد قاسمی،مولانا ابرار خاں ندوی،مولانا تنویر عالم قاسمی اور مولانا ابوالقاسم صاحبان کی ہے۔

دیگر آراء :

مولانا ظفر الاسلام صاحب بھی تصویر سے خالی ہونے کی صورت میں درست کہتے ہیں۔

مولانا عبدالقیوم پالنپوری صاحب بھی غیر شرعی امور سے اجتناب،موسیقی،عورت،فلم،اس کے گیت اور تصویر سازی سے دور رہتے ہوئے ٹی وی اسٹیشن کے قیام کو درست سمجھتے ہیں۔

لیکن مولانا عبداللطیف پالنپوری صاحب تصویر سازی کی ہر شکل کو ناجائز بتاتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ٹی وی اسٹیشن کا قیام چاہے کتنے ہی نیک مقاصد سے ہو اس میں تصویر کشی لابدی اور جزو لاینفک ہے، نیز ہزاروں لوگ تصویر دیکھنے کے گناہ میں مبتلا ہوں گے جس کا سبب ہم بنیں گے، کیونکہ جن تصاویر کا بنانا اور رکھنا ناجائز ہے ان کا ارادہ اور مقصد کے ساتھ دیکھنا بھی ناجائز ہے۔

مولانا ارشاد قاسمی صاحب کی رائے میں بھی ٹی وی سے حاصل فوائد کے مقابلہ میں شرعی منکرات زیادہ ہیں جن کا احتمال ہی نہیں بلکہ تجربات ہیں، اس لئے ناجائز ہے، مولانا موصوف مزید لکھتے ہیں کہ شرعی منکرات سے احتراز کرتے ہوئے متقی و پرہیزگار لوگ دعوت وتبلیغ اور اشاعت دین کا پروگرام ٹی وی سے نشر کرسکتے ہیں، لیکن آج کے پرفتن دور میں یہ مشکل نظر آتا ہے۔

مولانا ابوالقاسم اور مولانا تنویر عالم قاسمی صاحبان نے تصویر کے مسئلہ میں اختلاف آراء علماء کا حوالہ دیتے ہوئے اس پر غور کرنے کی دعوت دی ہے، کہ ان کے خیال میں ٹی وی کا جواز یا عدم جواز تصویر کی بابت حکم شرعی متعین ہونے پر موقوف ہے۔

مولانا زبیر احمد قاسمی اور مولانا اختر امام عادل صاحبان کے نزدیک ٹی وی میں اس درجہ کی ضرورت کا تحقق ابھی نہیں ہوا ہے کہ ضرورت کی وجہ سے اس کے جواز کی گنجائش ہوسکے۔

۳-اس سوالنامہ کا تیسرا سوال ہے :

تعلیمی وتربیتی مقاصد کے تحت محض علمی وفنی معلومات اور اخلاقی وتربیتی تعلیمات پر مشتمل کیسٹ تیار کرنا، خواہ وہ ٹیپ ریکارڈ ہو، یا ویڈیو کیسٹ اور سی ڈی، نیز سافٹ ویئر وغیرہ، اس کا کیا حکم ہے، جبکہ آج کی علمی دنیا میں ان کی اہمیت وافادیت بہت زیادہ محسوس کی جارہی ہے اور ان کا استعمال بڑھتا جارہا ہے؟

اس سوال کے بنیادی طور پر دو حصے ہیں: پہلا حصہ ایسی کیسٹس کی تیاری سے متعلق ہے جن میں صرف الفاظ وحروف یا آوازیں محفوظ کی جاتی ہیں، جیسے ٹیپ ریکارڈ کے کیسٹس، دوسرے حصہ میں ایسی کیسٹس کا ذکر ہے جن میں آواز یا حروف کے ساتھ تصاویر بھی ہوتی ہیں، جیسے ویڈیو کیسٹس اور سی ڈی وسافٹ ویئر میں تصویری حصہ۔

آڈیو کیسٹ :

پہلے حصہ یعنی صرف آواز وحروف کو محفوظ کرنے کے لئے کیسٹس جیسے ٹیپ ریکارڈ کے کیسٹس کی تیاری سے متعلق تقریباً تمام علماء کرام کی رائے اس پر متفق ہے کہ سوالنامہ میں مذکور مقاصد کے لئے ایسی کیسٹس کی تیاری درست ہے، بعض

حضرات نے اسے مستحسن اور بعض نے واجب وضروری بھی بتایا ہے، کچھ حضرات نے یہ وضاحت بھی کی ہے کہ اس میں منکرات اور غیر شرعی موسیقی سے اجتناب کیا گیا ہو۔

ویڈیو کیسٹ :

سوال کا دوسرا حصہ چونکہ تصاویر سے متعلق ہے، اور تصویر سے متعلق علماء کرام کی آراء تفصیل کے ساتھ اس سوالنامہ کے دوسرے سوال کے ضمن میں آ چکی ہیں، تقریباً وہی اختلاف آراء زیر بحث سوال کے تصویری حصہ سے متعلق بھی ہے۔

چنانچہ علماء کرام کی ایک جماعت نے اس کی اہمیت وافادیت کے پیش نظر مذکورہ فی السوال مقاصد کے لئے اسے درست قرار دیا ہے جن میں مولانا سلطان احمد اصلاحی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مولانا ریاض احمد سلفی، قاضی عبدالجلیل قاسمی، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مولانا ظفر عالم ندوی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا صباح الدین ملک فلاحی، مولانا یعقوب قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی اور مفتی عزیز الرحمٰن بجنوری کے اسمائے گرامی ہیں۔

مولانا عزیر اختر قاسمی صاحب نے بھی اسے جائز قرار دیا ہے کہ وہ بذات خود معصیت نہیں ہے، اور اس کی تصویر عکس کی مانند ہے کہ جب تک وہ مشین میں ہے تصویر نظر آئے گی اور مشین سے نکال دینے پر تصویر نظر نہیں آئے گی۔

مولانا راشد ندوی صاحب نے بھی امام مالک کے مسلک کو اختیار کرتے ہوئے یا ضرورت دینی کے تحت جواز کی رائے اپنائی ہے، اور مولانا تنویر عالم قاسمی ومولانا ابوالقاسم نے اس کے جواز یا عدم جواز کو تصویر کے جواز یا عدم جواز پر منحصر بتاتے ہوئے اس پر غور کرنے کی دعوت دی ہے، مفتی جمیل احمد نذیری صاحب نے مذکورہ حالات ومقاصد کے تحت ویڈیو کیسٹ کے جواز کی گنجائش بتائی ہے، لیکن سی ڈی وسافٹ ویئر کو نہ سمجھ سکنے کا ذکر کیا ہے۔

دوسری جانب کچھ حضرات نے تصاویر کی حرمت کو بنیاد بناتے ہوئے ویڈیو کیسٹ نیز سی ڈی وسافٹ ویئر کے تصویری پہلو کو ناجائز بتایا ہے۔

عدم جواز کی رائے اپنانے والوں میں مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا ارشاد قاسمی، مولانا عبداللطیف پالنپوری، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا اختر امام عادل، مولانا محمد قاسم مظفر پوری اور مولانا عبدالقیوم پالنپوری کے اسمائے گرامی ہیں۔

مولانا ظفر الاسلام قاسمی نے سی ڈی وسافٹ ویئر کو درست بتایا ہے۔

۴- سوالنامہ کا آخری سوال ہے :

انٹرنیٹ ہو یا اس قسم کا کوئی دوسرا ترقی یافتہ نظم ہو، اس کو دینی تعلیمات کی نشر واشاعت کا ذریعہ بنانے اور اس کے لئے فکرمندی ونظم کا کیا حکم ہوگا؟

انٹرنیٹ کا استعمال درست ہے:

بیشتر علماء کرام نے اس سوال کا جواب بالاختصار دیتے ہوئے دینی تعلیمات کی نشر واشاعت، دین کے بارے میں پھیلائی جانے والی غلط فہمیوں کے ازالہ، اور تحفظ دین کے لئے انٹرنیٹ کے استعمال کو درست قرار دیا ہے، ان کے مستدلات کا خلاصہ یہ ہے کہ آج کے ان جدید ذرائع ابلاغ کا استعمال حکم قرآنی "وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة" کی تشریح میں داخل ہے، دعوت وتبلیغ اور حفاظت اسلام کے لئے ہر جائز ذریعہ کا استعمال کیا جانا چاہئے، انٹرنیٹ وغیرہ کی حیثیت آلہ کی ہے، نیک مقاصد کے لئے ان کے استعمال میں کوئی شرعی قباحت نہیں ہے۔

اس رائے کے قائلین ہیں: مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مفتی انور علی اعظمی، مولانا شفیق الرحمٰن ندوی، مولانا عطاء الرحمٰن مدنی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا عزیز الرحمٰن بجنوری، مولانا سلطان احمد اصلاحی، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مولانا ریاض احمد سلفی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، قاضی عبدالجلیل قاسمی، مولانا ابرار خاں ندوی، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مفتی وسیم احمد قاسمی، قاری ظفر الاسلام، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا امجد ندوی، مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا صباح الدین ملک فلاحی، مولانا یعقوب قاسمی، حکیم ظل الرحمٰن اور مولانا نعیم اختر قاسمی۔

بعض حضرات نے چند شرائط کے ساتھ جواز کی رائے دی ہے، چنانچہ مفتی محبوب علی وجیہی صاحب فرماتے ہیں کہ اس پر پورا پورا کنٹرول متعلقہ جماعت کا ہوتو درست ہے، مولانا ابوالقاسم صاحب لکھتے ہیں کہ اس کے اسباب اور طریقہ کار اسلامی اصول وآداب کے مطابق ہوں، مولانا عزیر قاسمی صاحب کا خیال ہے کہ مسلمان جماعت جب اس کا نظم واہتمام کرے گی تو وہ لازماً منہیات سے گریز کرے گی، لہٰذا اسے جائز ہونا چاہئے۔

مولانا محمد قاسم مظفر پوری صاحب انٹرنیٹ کی پوری حقیقت سے اپنی عدم واقفیت کا اظہار کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر دینی مفسدہ ومضرہ پیدا نہیں ہوتا تو اسے نشریات اسلام کا ذریعہ بناسکتے ہیں۔ مفتی جمیل احمد نذیری صاحب لکھتے ہیں کہ انٹرنیٹ تو جواز کے دائرہ میں آئے گا لیکن کسی دوسرے ترقی یافتہ نظم کے بارے میں جب تک پوری معلومات نہ ہو اس کے بارے میں رائے نہیں دی جاسکتی۔ مولانا راشد ندوی صاحب نے مذکورہ مقاصد کے لئے انٹرنیٹ کے استعمال کو نہ صرف درست بلکہ دعوت کے وجوب کی وجہ سے اس کو مستحب بتایا ہے، وہ مزید لکھتے ہیں کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب تصویر کا استعمال نہ ہو، اگر تصویر کا بھی استعمال ہوتو اس کا جواب بھی دوسرے سوال کے جواب کے مطابق ہوگا۔

خواص کے لئے اجازت ہے:

مولانا زبیر احمد قاسمی اور مولانا تنویر عالم قاسمی صاحبان کی رائے یہ ہے کہ انٹرنیٹ پر عریاں تصاویر اور فحاشی کے امور بھی

آتے ہیں، اگر ہر کس و ناکس کو اس کے استعمال کی اجازت دی گئی تو ہر گھر عیاشی و فحاشی اور ننگے ناچ کا تماشا گاہ بن جائے گا، اس لئے "سداً لباب الفتنۃ" عوام کے حق میں اسے ناجائز ہی کہا جائے گا، البتہ احقاق حق اور ابطال باطل اور اس طرح کے دیگر مقاصد حسنہ کی خاطر دیانت وفکر آخرت رکھنے اور حلال وحرام کے حدود کی رعایت کرنے والے خاص اشخاص وافراد یا تنظیم کو اس کی اجازت دی جاسکتی ہے، اور عوام وخواص کے اعتبار سے احکام شرعیہ میں فرق واختلاف ایک معروف بات ہے جس کے نظائر کتب فقہ میں بکثرت پائے جاتے ہیں۔

مولانا عبدالرشید قاسمی صاحب کی رائے میں جاندار کی تصویر کم سے کم ہونے کی شرط کے ساتھ درست ہے۔

تصاویر کے ساتھ درست نہیں:

مولانا عبدالقیوم پالنپوری اور مولانا عبداللطیف پالنپوری صاحبان نے ذی روح کی تصاویر کے ساتھ انٹرنیٹ کے عدم جواز کی رائے دی ہے، اگر تصویر نہ ہو تو ان کے نزدیک درست ہے۔ مولانا اختر امام عادل صاحب نے انٹرنیٹ سے عدم واقفیت کا اظہار کیا ہے، ساتھ میں یہ بھی لکھا ہے کہ انٹرنیٹ میں ٹی وی والی صورت درست نہیں ہے، ہاں اگر تصاویر اور غیر شرعی چیزوں سے پاک ہو تو درست ہوگا۔

عرض مسئلہ:

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا محمد عبیداللہ اسعدی
جامعہ عربیہ ہتورا باندہ

آج مشینری اور سائنس کے انقلابی دور نے عالم کی مسافتیں سمیٹ دی ہیں کہ آدمی کے تصور سے بھی کم وقت میں عالم کے ایک کنارے کی خبر دوسرے کنارے تک پہنچ جاتی ہے، اس کے لئے جو وسائل ایجاد ہوئے ہیں اور ہوتے جا رہے ہیں انسان ان سے اپنی ضروریات میں تو کام لیتا ہی ہے تفریح طبع کے لئے بھی ان کو استعمال کرتا ہے۔

اور اس سے بڑھ کر یہ کہ آج یہ وسائل و آلات اشخاص اور مذاہب و تحریکات کے نظریات و افکار کے فروغ واشاعت کا بہترین ذریعہ بن چکے ہیں، ریڈیو وٹیپ کے بعد ٹی وی اور وی سی آر کیسٹ یہ سارا کام کر رہے ہیں اور پھر انٹرنیٹ نے خبروں اور فکروں کے پھیلانے کے کام کو مزید عام کر دیا ہے اور سہل بنا دیا ہے۔ پہلے یہ چیزیں حکومتی سطح پر ہوتی تھیں تو حکومتوں کے نظم ومزاج کی رعایت کے ساتھ کام ہوتا تھا مگر اب یہ چیزیں نجی واختیاری زمرے وشکل میں آنے لگیں۔ خواہ حکومتی نظم میں داخل ہو کر یا کرایہ پر ذرائع کو حاصل کر کے یا مستقل اپنا نظم قائم کر کے۔ اس کے نتیجے میں ان کے استعمال میں بے انتہا آزادی آ گئی اور کوئی پابندی نہیں رہ گئی۔

باطل کا مزاج یہ ہے کہ وہ ایسی چیزوں کو ہمیشہ جلدی اپناتا ہے تا کہ جلد از جلد اور زائد سے زائد فروغ پائے۔ ظاہر ہے کہ کتنی بھی روک تھام کی جائے اور بتایا و سمجھایا جائے عوام ایسی چیزوں میں مبتلا ہو ہی جاتے ہیں بالخصوص اس لئے کہ ایسی چیزیں عام اور سہل الحصول ہوتی ہیں، بغیر کسی روک ٹوک کے حصول واستعمال ممکن ہوتا ہے۔

اور ظاہر ہے کہ استعمال کے بعد ان چیزوں کا گہرا اثر پڑتا ہے اور اکثر نقصان ہی ہوتا ہے۔ مغربی ممالک میں اور ترقی یافتہ ممالک میں یہ سب بہت ہو رہا ہے۔ اور اس کا سلسلہ ہر ملک و خطے میں پایا جاتا ہے بلکہ ایسا ایک طبقہ اب ہر ملک میں پایا جاتا ہے۔ ہند ہو یا پاک۔ جو انہیں چیزوں کا گرویدہ ودلدادہ ہے، اس لئے ایسا ماحول ومعاشرہ ہند و پاک میں بھی فی الجملہ موجود ہے۔ ان ذرائع سے جو پروگرام نشر ہوتے اور پھیلائے جاتے ہیں وہ اخلاق کو تو خراب کرتے ہی ہیں بلکہ ان

ذرائع سے کام لینے والے اس کی کوشش کرتے ہیں کہ حتی الامکان دین حق کو مسخ کیا جائے اور حق وصحیح بات سے عوام کو واقف ہونے کا موقع نہ دیا جائے۔

انٹرنیٹ کا ایک اہم استعمال یہ بھی ہے کہ اس کے ذریعہ سوال وجواب بھی ہوسکتا ہے۔ ایک آدمی ضرورت محسوس کرکے اپنا کوئی سوال انٹرنیٹ کے سپرد کردیتا ہے، اب جواب خواہ درست ملے یا غلط اور متعلقہ شخص سے ملے یا کسی اور سے۔ اس لئے انٹرنیٹ کو ممتاز علمی وتعلیمی ادارے اپنی تعلیمی وتربیتی جدوجہد کو عام کرنے کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ اسی لئے مغربی ممالک اور بہت سے مسلم ممالک میں بھی اسلامی تعلیمات کی اشاعت کے لئے اس قسم کے نظم ونظام کی کافی اہمیت وافادیت محسوس کی جارہی ہے، بلکہ اس کے مطالبے ہورہے ہیں، اور پھر ٹی وی وغیرہ سے سب کی دلچسپی صرف تماشوں اور تفریحی پروگراموں وغیرہ کی وجہ سے ہی نہیں ہوئی بلکہ بہت سے سلیم الفطرت لوگ اپنی ذہنی الجھنوں کا حل اور روحانی علاج بھی چاہتے ہیں، تو ان ذرائع سے نشر کی جانے والی مذہبی وفکری تعلیمات سے ان کو دلچسپی ہوتی ہے، اور اس طرح وہ اسلامی تعلیمات سے واقفیت حاصل کرکے اسلام کی سچائی تک پہنچ سکتے ہیں اور پہنچتے ہیں۔

بے شک یہ سب چیزیں سلف کے عہد میں نہیں تھیں اور ٹی وی وغیرہ کی مضرتیں بھی کھلی ہوئی ہیں، لیکن اس ابتلائی صورت حال میں اور جو معاشرہ اسی کے واسطے سے کچھ سننے اور جاننے سے دلچسپی رکھتا ہے اور وقت نکال سکتا ہے اس لئے کہ اب یہی ذرائع ان کے نزدیک مقبولیت وسنجیدگی کا معیار اور علم وفکر کے استفادہ کا ایک عام ومعتمد ذریعہ ہیں۔ کیا کیا جائے؟ آیا امت کو اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے اور بس صرف وعظ ونصیحت پر اکتفا کیا جائے۔ یا گمراہ وپریشان حال معاشرہ کے دین وایمان کو بچانے کے لئے اور راہ حق کی دعوت ورہنمائی کے لئے ان ذرائع کو استعمال کیا جائے؟

جبکہ فکر مند ودردمند حضرات نے مختلف انداز میں اس قسم کے سلسلے شروع کردیئے ہیں۔ بعض مسلم ممالک میں اسلامیات ودینیات کے مستقل ریڈیو وٹی وی چینل وغیرہ ہیں اور انٹرنیٹ کی اہمیت کی وجہ سے منظم طور پر اس کے استعمال اور اس سے کام لینے کی طرف توجہ کی جارہی ہے۔

اور واقعہ یہ ہے کہ جو عمومی وابتلائی صورت حال ہے ایک باخبر آدمی اس سے صرف نظر بھی نہیں کرسکتا۔

بخوبی معلوم ہے کہ ریڈیو وٹیپ کے عام ہونے پر ہندوپاک کے ممتاز علماء نے ان سے استفادہ کی اجازت دی بلکہ عملاً ان کو استعمال کیا اور کرایا، بلکہ اس موضوع سے متعلق مفتی محمد شفیع صاحب علیہ الرحمہ کا ایک معرکۃ الآراء رسالہ بھی موجود ہے۔ موجودہ ارباب افتاء میں مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی (احسن الفتاوی ۸؍۳۰۴) نے تو کچھ قیود کے ساتھ ٹی وی کے استعمال اور جواز کا بھی تذکرہ کیا ہے۔

اکیڈمی نے یہ موضوع اسی پس منظر میں اختیار کیا اور شرکاء سمینار نے صورت حال کے مطابق اس موضوع سے دلچسپی لی، چنانچہ اس موضوع کے سوالنامے کے جواب میں اکیڈمی کو مختصر و مفصل جو تحریریں موصول ہوئیں ان کی تعداد ۳۴ ہے۔

مقالہ نگاروں میں معروف نام حضرات ذیل کے ہیں: مفتی عزیز الرحمن بجنوری، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا محمد قاسم (سپول، بہار)، مولانا ارشاد احمد (گورینی)، مفتی محبوب علی وجیہی (رامپور)، مفتی جمیل احمد نذیری، مفتی انور علی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا ظفر الاسلام (مئو)، مولانا اختر امام عادل، مولانا محمد زبیر احمد قاسمی (بہار)، مولانا سلطان احمد اصلاحی ومولانا عبدالعظیم اصلاحی (علی گڑھ)، مولانا عطاء الرحمن مدنی (دہلی)، مولانا راشد حسین ندوی (رائے بریلی)۔

ان حضرات کی تحریروں کا حاصل وخلاصہ یہ ہے کہ سارے حضرات سوالنامے میں پیش کردہ نکات پر متفق ہیں، اور سوالنامے میں چار شقوں پر مشتمل استفسار کے جواب پر بھی فی الجملہ متفق ہیں کہ ان ذرائع کو جب اسلام دشمن اور اخلاق دشمن پروگراموں میں استعمال کیا جارہا ہے اور اس کا توڑ اس طرح ممکن ہے کہ ان آلات کے ذریعہ صحیح بات سامنے لائی جائے تو احقاق حق اور ابطال باطل کے لئے اور حق کی حفاظت اور نشر واشاعت کے لئے مقصد کے حصول میں معین ومفید صورتوں و پروگراموں کے ساتھ ان آلات کا استعمال نہ صرف جائز و مستحسن بلکہ فی الجملہ ضروری ہے۔

البتہ بعض حضرات نے ٹی وی، یا ٹی وی جیسی کسی شکل کے جواز سے مطلقاً انکار کیا ہے یا جواز کو مقید کیا ہے۔ اس بناء پر کہ جاندار کی تصویر کو شریعت نے حرام قرار دیا ہے، اور ٹی وی میں تصویروں سے مفر نہیں، اور یہ تصویریں عام طور سے جانداروں کی ہوتی ہیں اس لئے اس کے جواز کا سوال پیدا نہیں ہوتا الا یہ کہ جاندار کی تصویروں سے احتراز کیا جائے، اور عورتوں سے کام لینے سے۔ یہ رائے حسب ذیل حضرات کی ہے: مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا اختر امام عادل، مولانا عبداللطیف پالنپوری، مولانا عبدالقیوم پالنپوری، مولانا ارشاد احمد (گورینی)، مولانا برہان الدین سنبھلی، مفتی انور علی صاحب نے بھی کچھ قید لگائی ہے۔

واضح ہو کہ مفصل مقالات میں تین حضرات کے مقالے خصوصیت سے قابل ذکر ہیں: مولانا اختر امام عادل جنہوں نے تصویر کے احکام کی کافی تفصیل کی ہے، دوسرے مولانا ابرار خاں ندوی جنہوں نے بلاد عرب کے بعض معروف علماء اور جدید حوالوں سے کافی استفادہ کیا ہے، اور مولانا راشد حسین ندوی جنہوں نے تصویر کے حکم کی بحث کے ساتھ مالکیہ وغیرہ کے مذہب پر رخصت کی گفتگو کی ہے۔

ان حضرات کے پیش نظر جو چیز ہے اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا، مگر سوال کا جو پس منظر ہے اس سے پوری واقفیت اور اس کی رعایت کے بعد احقر یہ سمجھتا ہے کہ یہ حضرات جیسے فی الجملہ ایسی ضرورت کے احساس پر اور گنجائش وجواز پر متفق ہیں اسی طرح یہ حضرات اس مقصد کے تحت جہاں ضرورت کا تقاضا ہے، تصویروں والے پروگرام کی بھی اجازت دیں گے۔

اس لئے کہ سوال کا پس منظر وہ ماحول ہے جو ٹی وی اور ان جیسی چیزوں میں بری طرح ملوث ہے، اور ٹی وی سے چونکہ خبر وغیرہ سب مقاصد پورے ہو ہی جاتے ہیں اس لئے ریڈیو سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی، اور استعمال کرنے والے چاہیں یا نہ چاہیں بہر صورت پروگراموں میں ہر قسم کی چیزیں سامنے آتی رہتی ہیں جن سے استعمال کرنے والے کچھ نہ کچھ مستفید ہی ہوتے ہیں، اور مستقل و باقاعدہ جو پروگرام آتے ہیں ایسے لوگ ان کے باہر بھی اگر دلچسپی رکھتے ہیں تو اس کے واسطے سے اور اسی قسم کے کیسٹ وغیرہ سے خواہ ویڈیو کیسٹ ہو، یا سی ڈی وسافٹ ویئر وغیرہ، یہ لوگ صرف انہیں آلات واسباب کے ذریعہ دنیا کے حالات اور خبروں ومسائل اور قوموں وتحریکوں کے نظریات وافکار سے واقفیت حاصل کرتے ہیں اور پسند کرتے ہیں۔

تو ایسے لوگوں کو کسی بھی دعوت وتحریک اور قول وفکر سے روشناس کرانے کی اس کے علاوہ کوئی صورت نہیں ہے کہ انہیں چیزوں کو اس کا ذریعہ بنایا جائے، باطل پرستوں نے ان ذرائع کی اہمیت وافادیت کو محسوس کر کے پہل کی اور فضا کو بے انتہاء مسموم کر دیا۔

تو اب معصیت کا معصیت سے علاج، اور معصیت کا ارتکاب بنیت خیر بلکہ معاملہ فضا کی سمیت کو ختم کرنے اور کم کرنے کے لئے ایک مؤثر وقوی تدبیر کے اختیار کرنے کا ہے۔

جہاں تک سوال تصاویر کا ہے تو گفتگو ٹی وی وغیرہ کے عمومی جواز واستعمال کی نہیں بلکہ اس سے اخلاقی ومذہبی اور فکری ودعوتی نیز علمی پروگراموں کی ہے، جن میں تصاویر کی حیثیت ضمنی ہوتی ہے، ان کی طرف بسا اوقات توجہ بھی نہیں ہوتی، یا وہ خود مقصود نہیں ہوتیں اور نہ آدمی ان سے حظ اندوز ہوتا ہے۔

اور ثانیاً اس بابت بعض مقالہ نگار حضرات (راشد حسین ندوی) کی یہ بات قابل توجہ ہے کہ ذی روح کی تصویر کی حرمت اگرچہ علماء محققین کے نزدیک متفق علیہ ہے، قدماء کے یہاں بھی اور اس عہد کے محتاط وباتحقیق علماء وارباب افتاء کے نزدیک بھی، خواہ وہ برصغیر کے ہوں یا بلاد عرب کے، لیکن اس کے ساتھ قرون اولی سے یہ اختلاف معروف رہا ہے کہ ایک طبقہ نے صرف ان تصاویر کو حرام قرار دیا ہے جو بشکل مجسمہ وغیرہ ہوں نہ کہ بصورت نقش۔ کاغذ و کپڑے وغیرہ پر۔ تو جب ایک عظیم مقصد تک رسائی اور اس کا حصول اس انداز کی تدبیر پر موقوف ہے اور جبکہ اس میں مضمون مقصود ہوتا ہے، تصویر نہیں تو کیوں نہ ان حضرات کی رائے سے اس ابتلاء اور شدید ضرورت میں فائدہ اٹھایا جائے (جن حضرات کا یہ مذہب ہے ان میں مالکیہ بھی شامل ہیں، ملاحظہ ہو: الموسوعۃ الفقہیہ ج ۱۲، ص ۱۰۱ وغیرہ)۔

اس کی نظیر میں ان جزئیات کو مدنظر رکھا جائے جن میں جواز وعدم جواز کا حکم آدمی کے قصد وارادے پر موقوف ہے، کتب فقہ میں ایسی بہت سی جزئیات ملتی ہیں، جیسے عصری چیزوں میں تصویر کا کھنچوانا اور پاسپورٹ وغیرہ جیسی تصویر کی چیزوں کا رکھنا یا تصاویر پر مشتمل کتب واخبارات وغیرہ کا خریدنا و دیکھنا ہے کہ مقصود جب اخبارات کا مضمون اور وہ ضرورت ہو جو تصویر

کے بغیر پوری نہیں ہوسکتی ہوتو عدم جواز کا حکم نہیں ہوگا، ورنہ تصویر کھینچنے، رکھنے، کھنچانے اور تصویر کی چیزوں کے خریدنے سب سے منع کیا جائے گا۔

اور انٹرنیٹ وغیرہ جیسے وسائل کی بابت اکابر علماء ہند میں بالخصوص مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ اور مفتی محمد شفیع صاحب کی وہ تحقیقات ہمارے لئے چشم کشا ہیں جو ان کے فتاوی وتحریرات میں ریڈیو، فونوگراف اور ٹیپ ریکارڈ وغیرہ سے متعلق آئی ہیں، استعمال تو ریڈیو وٹیپ کا بھی غلط خوب ہوتا ہے مگر اس کی اصل وضع کی ہی رعایت کی گئی ہے، اور احقر سمجھتا ہے کہ انٹرنیٹ کو انہیں دونوں چیزوں سے مناسبت ہے کہ جیسے ان دونوں کی اصل وضع لہو ولعب کے لئے نہیں ہے، اسی طرح اس کا معاملہ ہے۔

البتہ ٹی وی کو فونوگراف کی مانند قرار دیا جاسکتا ہے کہ اگرچہ اصل کے اعتبار سے یہ دونوں بھی مفید آلات ہیں بلکہ ٹی وی کی افادیت (تصویر سے قطع نظر) بہت زیادہ ہے۔ مگر کثرت استعمال نے جیسے فونوگراف کو آلہ لہو ولعب بنادیا اسی طرح ٹی وی کا عمومی معاملہ ایسا ہی ہے۔ اس کے باوجود فونوگراف میں محفوظ چیزوں کو مدنظر رکھتے ہوئے ان حضرات نے فرمایا ہے کہ اصلاً حکم محفوظ چیز کے پیش نظر اور اس کے استعمال کے جذبہ کے مطابق ہوگا۔ لہو ولعب کے طور پر اس میں محفوظ اچھے مضمون کا استعمال بھی جواز کو متاثر کرے گا، اس تفصیل کے پیش نظر احقر یہ سمجھتا ہے کہ ابتدائی سطور میں جو تفصیل وتمہید آئی ہے اور اس بحث کا جو مقصد ہے اس کے مدنظر تبلیغی ودعوتی جدوجہد اور علمی وفکری تحقیقات سے روشناس کرانے کے لئے ٹی وی اور اس جیسی چیز کا استعمال بربناء ضرورت اور دفع مضرت کی غرض سے بالخصوص اس میں مبتلا ماحول ومعاشرہ اور ملک وافراد کے لئے درست ہے (باوجودیکہ بالخصوص ٹی وی کی مضرتوں اور قباحتوں سے انکار نہیں ہے)۔

لہذا مسلمانوں کے لئے اپنے مخصوص ریڈیو اسٹیشن، ٹی وی چینل، انٹرنیٹ سسٹم اور مختلف قسم کے کیسٹ جو مذکورہ مقصد کو پورا کرسکیں، ان سب کا اپنانا اور ان کا نظام بنانا اس وقت جواز سے آگے بڑھ کر ایک ضرورت کے درجہ میں ہے۔ ہذا ماعندی واللہ اعلم۔

(حضرت تھانویؒ اور مفتی شفیع صاحبؒ کی تحقیقات وآراء کے لئے ملاحظہ ہو: آلات جدیدہ کے شرعی احکام اور امداد الفتاوی جلد چہارم)۔

احقر اپنی عرض کو حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی علیہ الرحمۃ کے چشم کشا وبصیرت افروز ارشاد پر ختم کرتا ہے:

اگر کسی جگہ بدعت ہی لوگوں کی حفاظت کا ذریعہ ہوجائے تو وہاں بدعت کو غنیمت سمجھنا چاہئے جب تک کہ ان کی پوری اصلاح نہ ہوجائے جیسے مروجہ میلاد شریف کہ اور جگہ تو بدعت ہے مگر کالج میں جائز بلکہ واجب ہے کیونکہ اس بہانے سے وہ بھی رسول اللہ ﷺ کا ذکر شریف اور آپ کے فضائل ومعجزات سن تو لیتے ہیں، تو اچھا ہے کہ اس طرح حضور ﷺ کی عظمت ومحبت ان کے دلوں میں قائم رہے (انفاس عیسی رص ۳۶۸)۔

مفصل مقالات

دعوتی وتبلیغی مقاصد کے لئے الیکٹرانک ذرائع ابلاغ کا استعمال

مولانا راشد حسین ندوی
مدرسہ ضیاء العلوم، رائے بریلی

۱- اسلام میں امر بالمعروف ونہی عن المنکر کی اہمیت:

سوال کا تعلق چونکہ ریڈیو وغیرہ کے ذریعہ دعوت وتبلیغ اور امر بالمعروف ونہی عن المنکر کا فریضہ انجام دینے سے ہے، اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تمہیدی طور پر مختصراً خود اسلام میں دعوت وتبلیغ کے فریضہ کی اہمیت کے بارے میں کچھ عرض کر دیا جائے تاکہ اصل سوالات کا جواب دینا آسان ہو جائے۔

ہم جانتے ہیں کہ اللہ تعالی نے امت مسلمہ کو امت داعیہ کے طور پر مبعوث فرمایا ہے، دعوت وتبلیغ اور اصلاح امت کا جو کام پہلے انبیاء کے ذریعہ انجام پاتا تھا، نبی آخر الزماں ﷺ پر سلسلۂ نبوت ختم ہونے کے بعد وہ کام خود امت مسلمہ اور خاص طور سے علماء کے کندھوں پر ڈال دیا گیا، چنانچہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"کنتم خیر أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر" (سورۂ آل عمران: ۱۱۰) (تم ہو بہتر سب امتوں سے جو بھیجی گئی عالم میں، حکم کرتے ہو اچھے کاموں کا اور منع کرتے ہو برے کاموں سے)۔

دوسری جگہ ارشاد ہے:

"ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير و يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر" (سورۂ آل عمران: ۱۰۴) (اور چاہئے کہ رہے تم میں ایک جماعت ایسی جو بلاتی رہے نیک کام کی طرف اور حکم کرتی رہے اچھے کاموں کا)۔

اور مومنین کی صفت بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے:

"والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر" (سورۂ توبہ: ۷۱) (اور ایمان والے مرد اور ایمان والی عورتیں ایک دوسرے کی مددگار ہیں، سکھلاتے ہیں نیک بات اور منع کرتے ہیں بری بات سے)۔

اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے:

"عن أبي سعيد قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: من رأى منكم منكرا فإن استطاع أن يغيره بيده فليفعل وقال مرة فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه، فان لم يستطع فبقلبه و ذلك أضعف الايمان" (مسلم شریف ۱/ ۵۱، مسند امام احمد ابن حنبل ۳/ ۱۰، واللفظ لہ) (حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: تم میں سے جو کوئی برائی دیکھے تو اگر اسے ہاتھ سے بدل سکتا ہو تو بدل دے (راوی نے ایک مرتبہ کہا) تو اسے ہاتھ سے بدل دے، اور استطاعت نہ ہو تو زبان سے (بدل دے) اور اگر استطاعت نہ ہو تو دل سے (برا سمجھے)، اور یہ سب سے کمزور ایمان ہے)۔

دوسری جگہ ارشاد ہے:

"وعن أبي بكر الصديق قال: يا أيها الناس إنكم تقرء ون هذه الآية: يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم" وإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن الناس ذا رأوا منكرا فلم يغيروه يوشك أن يعمهم الله بعقاب" (رواه ابن ماجه والترمذی وصحح) (مشکاۃ ۲/ ۴۳۶، نیز دیکھئے: ترمذی، کتاب التفسیر (ومن المائدہ) ۲/ ۱۳۶) (حضرت ابوبکر صدیقؓ سے مروی ہے، فرمایا: لوگو! تم یہ آیت پڑھتے ہو: "يا أيها الذين" الآیۃ (اے ایمان والو! تم پر لازم ہے فکر اپنی جان کی، تمہارا کچھ نہیں بگاڑتا جو کوئی گمراہ ہوا جبکہ تم ہوئے راہ پر) اور میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ لوگ جب کوئی برائی دیکھیں اور اس کو نہ مٹائیں تو ہو سکتا ہے کہ اللہ ان پر عذاب کو عام کر دے)۔

یہ صرف چند آیات اور احادیث ہیں، ورنہ کتاب وسنت کے طالب علم کو اس معنی پر دلالت کرنے والی بے شمار آیات اور احادیث نظر آتی ہیں، اسی وجہ سے علماء لکھتے ہیں کہ امر بالمعروف ونہی عن المنکر فرائض کفایہ میں سے ہے، صاحب روح المعانی فرماتے ہیں:

"إن العلماء اتفقوا على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفاية" (روح المعانی ۴/ ۲۱) (اس پر علماء متفق ہیں کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر فرائض کفایہ میں سے ہے)۔

امر بالمعروف ونہی عن المنکر کا طریقہ اور اس کے ذرائع:

کتاب وسنت، نبی کریم ودوسرے انبیاء کرام، نیز صحابہ، تابعین اور اسلاف کے طریقہ دعوت وتبلیغ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ دعوت وتبلیغ کے لئے کوئی خاص طریقہ مقرر نہیں کیا گیا، البتہ اس کے لئے کچھ اصولی باتیں ضرور سمجھائی گئیں کہ داعی کو ہمیشہ حکمت وموعظت کا پہلو پیش نظر رکھنا چاہئے، اور دعوت دینے میں الأہم فالأہم کی ترتیب ملحوظ رکھنی چاہئے، نیز بات مخاطب کی فہم اور مستوی کے مطابق ہی بات پیش کرنی چاہئے، چنانچہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"ادع الى سبيل ربک بالحکمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتی هی أحسن" (سورہ نحل:۱۲۵)
(آپ اپنے پروردگار کی راہ کی طرف بلایئے حکمت سے اور اچھی نصیحت سے اور ان کے ساتھ بحث کیجئے پسندیدہ طریقے سے)۔
اور نبی کریم ﷺ نے حضرت معاذ کو یمن کی جانب بھیجتے ہوئے یہ نصیحت فرمائی:

"عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن: انک ستأتی قوماً من أهل الكتاب فاذا جئتهم فادعهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله فإن هم أطاعوا لک بذلک فأخبرهم أن الله قد فرض عليكم خمس صلوات في كل يوم وليلة....." (بخاری کتاب المغازی، باب بعث ابی موسیٰ ومعاذ الی الیمن قبل حجۃ الوداع ۲؍ ۶۲۳) (حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے جب حضرت معاذ ابن جبلؓ کو یمن کی طرف بھیجا تو ان سے فرمایا: تم اہل کتاب کی ایک قوم کے پاس جا رہے ہو، لہٰذا جب ان کے پاس جاؤ تو ان کو اس بات کی دعوت دو کہ وہ شہادت دیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اور محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں، تو اگر وہ اس پر تمہاری اطاعت کرلیں تو انہیں بتاؤ کہ ہر دن رات میں تم پر پانچ نمازیں فرض ہیں......)۔
پھر ترتیب وار دوسری چیزوں کا بھی ذکر فرمایا۔
اور حضرت معاذ اور حضرت ابوموسیٰ اشعری کو یمن کی طرف روانہ کرتے وقت یہ نصیحت بھی فرمائی:
"يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا" (ایضاً ص ۶۲۲) (آسانی کرنا سختی نہ کرنا، خوشخبری دینا نفرت نہ دلانا)۔
اور آپ ﷺ نے دعوت وتبلیغ میں مختلف طریقے اختیار کئے، کوہ صفا پر چڑھ کر دعوت دی، طائف کا سفر فرمایا، کفار کی مجالس میں شرکت کی، دعاۃ بھیجے، بادشاہوں کو خطوط روانہ فرمائے، الغرض اس زمانہ کے ہر جائز ممکن طریقہ کو اختیار فرمایا، اور ہمارے علماء نے بھی ہر دور میں تقریر وتحریر جیسے جائز وسائل کو اس فریضہ کی ادائیگی کے لئے استعمال فرمایا۔
اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر ہمارے سامنے کوئی ایسا طریقہ ہو جس کے ذریعہ ہم بطریق احسن اس فرض سے سبکدوش ہو سکتے ہوں، اور وہ طریقہ بذات خود ممنوع نہ ہو تو اس طریقہ سے کار دعوت انجام دینے میں ذرہ برابر بھی حرج نہ ہوگا، بلکہ اگر کہیں صورت حال ایسی بن گئی ہو کہ دوسرے اسلوبوں اور طریقوں کے بہ نسبت اس کی طرف لوگ زیادہ متوجہ ہوتے ہوں تو اس کا استعمال مندوب ومستحسن ہوگا۔

ریڈیو اسٹیشن کا قیام:

راقم کے نزدیک موجودہ زمانہ میں ریڈیو اسٹیشن کی یہی حیثیت ہے، وہ صرف ایک مشین اور نشر واعلام کا آلہ ہے، جس کا استعمال برائی کے لئے بھی کیا جاسکتا ہے اور بھلائی کے لئے بھی، جو چیزیں باہر حرام ہیں (جیسے ناچ گانا اور دوسری

فواحش) ان کا اس میں پیش کرنا بھی حرام ہوگا، اور اگر اس کے ذریعہ اسلامی دعوت، اسلاف کی سیرت، انبیاء کی مبارک زندگی، اسلام کی حقانیت وغیرہ پر مشتمل دینی پروگرام پیش کئے جائیں اور اس کے ذریعہ دلوں کو ایمانی حرارت سے لبریز کرنے، اسلاف کی اقتداء کا صور پھونکنے، ملی غیرت بیدار کرنے، اور صالح و مثبت فکر کی تعمیر کرنے، نیز نوجوانان اسلام کے اندر اسلامی بیداری پیدا کرنے اور باطل تحریکات، اسلام مخالف فتنوں اور سرگرمیوں سے مطلع کرکے ان کا قلع قمع کرنے کے لئے استعمال کیا جائے، تو انشاء اللہ نہ صرف یہ کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہوگا بلکہ ایسے پروگرام کا پیش کرنا اور سننا نیز ایسے مقاصد کے لئے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا مستحب اور مستحسن امر ہوگا۔

اس لئے ہم دیکھتے ہیں کہ فقہاء نے نیک مقاصد کے لئے لہو کے خالص آلات تک استعمال کرنے کی اجازت دی ہے، چنانچہ صاحب ''الدرالمختار'' لکھتے ہیں:

"ومن ذلک ضرب النوبة للتفاخر، فلو للتنبيه فلا بأس به" (محرمات ہی میں سے تفاخر کے طور پر نوبت (ڈھول) بجانا بھی ہے، اور اگر متنبہ کرنے کے لئے ہو تو کوئی حرج نہیں ہوگا)۔

اور علامہ شامی لکھتے ہیں:

"وهذا يفيد أن آلة اللهو ليست محرمة لعينها بل لقصد اللهو منها اما من سامعها أو من المشتغل بها وبه تشعر الاضافة ألاترى إن ضرب تلك الآلة بعينها حلّ تارة وحرم أخرى باختلاف النية بسماعها والامور بمقاصدها" (الدرالمختار ورد المحتار ۵/۲۲۳، کتاب الحظر والاباحۃ قبیل فصل فی اللبس) (یہ تفصیل اس بات کا فائدہ دے رہی ہے کہ آلہ لہو حرام لعینہ نہیں ہے بلکہ اس سے لہو کے قصد سے (حرام ہے) یا اس کے سامع کی جانب سے یا اس سے اشتغال رکھنے والے کی جانب سے، اور اضافت اسی کا احساس دلا رہی ہے، دیکھتے نہیں کہ خود اسی آلے کا بجانا اس کے سامع کی نیت کے مختلف ہونے کی وجہ سے کبھی حلال ہے اور کبھی حرام، اور امور کا مدار ان کے مقاصد پر ہوتا ہے)۔

علامہ ابن نجیم نے ''الاشباہ والنظائر'' میں قاعدہ "الأمور بمقاصدها" کے تحت بہت سی فروعات کا ذکر کیا ہے، جن کا حکم نیت سے بدل جاتا ہے، یعنی نیت اچھی ہو تو وہ جائز ہوتی ہیں خراب ہو تو ناجائز، مثلاً لکھتے ہیں:

"وذكر قاضى خان فى فتاواه ان بيع العصير ممن يتخذه خمرا إن قصد به التجارة فلا يحرم وإن قصد به لأجل التخمر حرم" (الاشباہ مع شرح الحموی ۱/۹۷) (قاضی خاں نے اپنے فتاوی میں بیان کیا ہے کہ ایسے شخص کے ہاتھ شیرہ بیچنا جو اسے شراب بنالے گا، اگر تجارت کی نیت ہو تو حرام نہیں ہوگا، اور اگر شراب بنانے کے لئے بیچا تو حرام ہوگا)۔

اور گراموفون کے متعلق ایک سوال کے جواب میں حضرت تھانویؒ تحریر فرماتے ہیں:

''احکام کبھی شی کی ذات پر نظر کر کے مرتب ہوتے ہیں، اور کبھی عوارض پر نظر کر کے، اور ان دونوں قسم کے احکام کبھی مختلف بھی ہو جاتے ہیں، پس اگر اس آلہ من حیث لاآلہ کی ذات پر نظر کی جائے تو حقیقت اس کی باجہ نہیں، چنانچہ ضرب یا قرع یا غمز سے نہیں بجتا، اور نہ اس میں کوئی خاص صوت ہے، بلکہ یہ حکایت ہے اصوات کی، جیسے گنبد میں صدا، یعنی آواز بازگشت کی پیدا ہو جاتی ہے اس کو کوئی باجہ نہیں کہتا، پس وہ صوت میں تابع ہوگی صوت محکی عنہ کے، اگر صوت معازف ومزامیر کی ہے، اس کے حکم میں ہے، اگر وہ مشروع ہے یہ بھی مشروع، اگر وہ غیر مشروع ہے یہ بھی غیر مشروع'' (امداد الفتاوی ۴/۲۳۶) ۔

مندرجہ بالا تفصیلات سے واضح ہو گیا کہ سوال میں مندرج مقاصد کے لئے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنے میں کوئی حرج نہیں ہوگا، بشرطیکہ پوری تحتی کے ساتھ کسی ممنوع کے ارتکاب سے احتراز کیا جائے، اس لئے کہ جب نیک مقاصد کے تحت بعض آلات لہو جائز قرار دیئے گئے، اور گراموفون جیسی چیز جائز قرار دی گئی جس کا زیادہ تر استعمال لہو کے لئے ہی ہوتا تھا تو ریڈیو کا استعمال کرنا اور اس کا اسٹیشن قائم کرنا تو بدرجہ اولی جائز ہوگا، اس لئے کہ نہ تو وہ آلہ لہو ہے نہ ہی اب اس کا اکثری استعمال لہو کے لئے ہوتا ہے۔

اس لئے احقر کی رائے ہے کہ سوال میں درج مقاصد کے لئے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا نہ صرف یہ کہ جائز ہوگا، بلکہ یہ فعل مستحسن اور مستحب ہوگا، اور اگر کوئی ایسا علاقہ فرض کر لیا جائے جہاں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا کام اس کے قیام کے بغیر ممکن نہ ہو تو دعوت کے وجوب کفایہ ہونے کے پیش نظر اس کا قائم کرنا واجب کفائی ہوگا۔

اخیر میں ہم ریڈیو سے متعلق ایک سوال کے جواب میں مولانا عبدالرحیم صاحب لاجپوری کا ایک فتوی نقل کرتے ہیں، جس سے اس موضوع میں ہماری رہنمائی ہوتی ہے:

''ریڈیو خبریں اور تقاریر سننے کے لئے وضع ہوا ہے، لیکن اب زیادہ تر گانے، بجانے اور لہو ولعب میں استعمال ہونے لگا ہے، اور بڑی تعداد ایسے لوگوں کی بھی ہے جو خبریں، تقریریں اور بیانات وغیرہ جائز چیزوں کے سننے میں اس کا استعمال کرتے ہیں، لہذا اس کو آلات لہو وطرب میں داخل نہیں کیا جائے گا، ناجائز طریقہ پر استعمال کرنے کا جرم ان پر عائد ہوگا جو اس کو ناجائز طور پر استعمال کرتے ہیں، لہذا اس کا بنانا فروخت کرنا، جائز طریقہ سے استعمال کی نیت سے خریدنا اور اس کی مرمت کرنا وملازمت کرنا فی نفسہ مباح ہے، مگر تقوی اور احتیاط بچنے میں ہے'' (فتاوی رحیمیہ ۶/۲۶۹)۔

۲- دعوتی مقاصد کے تحت ٹیلی ویژن اسٹیشن قائم کرنا:

ٹی وی اور ریڈیو میں کئی چیزوں میں مماثلت ہے، لیکن دونوں کے درمیان بنیادی فرق یہ ہے کہ ریڈیو کے پروگرام بغیر تصویر کے ہوتے ہیں اور ٹی وی میں تصویر بھی آتی ہے، لہذا ریڈیو اسٹیشن کے قیام کے متعلق بحث کر لینے کے بعد اس سوال

کا جواب دینے کے لئے صرف اتنا کافی ہوگا کہ اس پر آنے والی تصاویر کا حکم بیان کر دیا جائے۔

تصویر کا حکم:

جہاں تک تعلق ہے ذی روح کی مطلق تصویر کا تو اس کو بنانے اور رکھنے کی ممانعت پر بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں، مثلاً ارشاد ہے:

"إن أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون" (مسلم کتاب اللباس والزینۃ، باب تحریم صورۃ الانسان ۲/۲۰۱) (قیامت کے دن سب سے زیادہ عذاب میں مصور ہوں گے)۔

نیز ارشاد ہے:

"کل مصور فی النار یجعل له بکل صورة صورها نفس فتعذبه فی جهنم" (ایضا ص ۲۰۲) (ہر مصور جہنم میں ہوگا، اس کی بنائی ہوئی ہر تصویر کے بدلہ ایک جان پیدا کر دی جائے گی، اور وہ اس کو جہنم میں عذاب دے گی)۔

نیز ارشاد ہے:

"لاتدخل الملائكة بيتا فيه صورة" (ایضا ص ۲۰۰) (فرشتے ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں تصویر ہو)۔

انہیں جیسی احادیث کی بنیاد پر جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ ذی روح کی تصویر بنانا اور رکھنا حرام ہے، چاہے وہ سایہ دار ہو یا مسطح ہو۔

علامہ نووی فرماتے ہیں:

"وهذه الأحاديث صريحة فی تحريم تصوير الحيوان وانه غليظ التحريم..... وهذا مذهب العلماء كافة" (شرح نووی لمسلم ۲/۲۰۱، ۲۰۲) (یہ حدیثیں حیوان کی تصویر بنانے کی حرمت اور اس کی شدت کے سلسلہ میں صریح ہیں،..... یہ تمام علماء کا مسلک ہے)۔

البتہ "الموسوعۃ الفقہیہ" میں امام مالک کا یہ مسلک نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک یہ حرمت صرف ان ذی روح تصاویر سے متعلق ہے جو ذی جسم یا سایہ والی ہوں، مسطح تصویر حرام نہیں ہوگی:

"القول الثانی وهو مذهب المالكية وبعض السلف ووافقهم ابن حمدان من الحنابلة انه لا يحرم من التصاوير إلا ما جمع الشروط الآتية: الشرط الأول: أن تكون صورة الانسان أو الحيوان مما له ظل، ای تكون تماثلا مجسدا، فان كانت مسطحة لم يحرم عملها، وذلك كاالمنقوش فی

جدار أو ورق أو قماش بل يكون مكروها" (اصطلاح تصویر، ف ۲۲، ۱۲/۱۰۱) (دوسرا قول جو کہ مالکیہ اور بعض سلف کا مسلک ہے اور حنابلہ میں سے ابن حمدان نے ان کی موافقت کی ہے یہ ہے کہ وہی تصاویر حرام ہوں گی جن میں مندرجہ ذیل شرطیں اکٹھا ہوں: پہلی شرط یہ ہے کہ انسان یا حیوان کی تصویر سایہ والی ہو، یعنی جسم رکھنے والا مجسمہ ہو، چنانچہ اگر مسطح ہو تو اس کا بنانا حرام نہیں ہوگا، جیسے وہ تصویر جو دیوار، ورق یا کسی سامان پر منقوش ہو، بلکہ مکروہ ہوگا)۔

غالباً اسی قول کو بعض علماء عرب نے بھی اختیار کرلیا ہے، چنانچہ سید سابق اپنی کتاب "فقہ السنہ" میں لکھتے ہیں:

"كل ما سبق ذكره خاص بالصور المجسدة التى لها ظل، أما الصور التى لا ظل لها كالنقوش فى الحوائط وعلى الورق، والصور التى توجد فى الملابس والستور والصور الفوتوغرافية فهذه كلها جائزة" (۲/ ۵۸ طبع شرکۃ دار القبلۃ للثقافۃ الاسلامیہ) (جن کا ذکر ہوا ہے یہ سب ان جسم والی تصویروں کے ساتھ مخصوص ہے جن کے سایہ ہوتا ہے، رہیں وہ تصاویر جن کے سایہ نہیں ہوتا جیسے دیوار اور ورق پر نقش تصویر، اور وہ تصویریں جو ملبوسات اور پردوں میں پائی جاتی ہیں اور فوٹو گراف کی تصویریں تو یہ سب جائز ہیں)۔

اور علامہ یوسف القرضاوی لکھتے ہیں:

"اما تصوير اللوحات وتصوير الفوتوغرا فى فقد قدمنا أن الأقرب إلى روح الشريعة فيهما هو الإباحة. او على الأكثر الكراهة، وهذا مالم يشتمل موضوع الصورة نفسها على محرم فى الإسلام" (الحلال والحرام فی الاسلام، ص ۱۱۴) (جہاں تک تعلق ہے تختہ کی تصویر کا، اور فوٹو گرافی کی تصویر کا تو ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ ان میں روح شریعت سے اقرب اباحت کا ہوتا ہے، یا زیادہ سے زیادہ کراہت ہے، اور یہ اس وقت تک ہے جب خود تصویر کا موضوع ہی اسلام میں حرام کردہ کسی چیز پر مشتمل نہ ہو)۔

جہاں تک مالکیہ علماء کے علاوہ جمہور علماء کا تعلق ہے، تو انہوں نے حرمت مجسمہ اور غیر مجسمہ میں عام رکھی ہے، البتہ مختلف دلائل کی بنیاد پر چند چیزوں کو اس سے مستثنی رکھا ہے، چنانچہ احناف کے نزدیک مستثنیات بقول صاحب "الدر المختار" مندرجہ ذیل ہیں:

"ولا يكره لو كانت تحت قدميه أو محل جلوسه لانها مهانة (قال) أو على خاتمه بنقش غير مستبين (قال) أو كانت صغيرة لا تتبين تفاصيل أعضائها للناظر قائما وهى على الأرض أو مقطوعة الرأس أو الوجه أو ممحوة عضو لاتعيش بدونه أو لغير ذى روح لا يكره" (الدر المختار علی ہامش رد المحتار ۱/ ۴۷۹، ۴۸۰ مطبوعہ مکتبہ فیض القرآن دیوبند) (اور تصویر اگر اس کے پیروں کے نیچے یا محل جلوس میں ہو تو مکروہ نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ قابل تحقیر ہے (فرمایا) یا غیر واضح نقش کے ساتھ اس کی انگوٹھی پر ہو (فرمایا) یا اتنی چھوٹی ہو کہ اس کے اعضاء کی تفصیل جب وہ

زمین میں ہو کھڑے ہو کر اس کی طرف دیکھنے والے پر ظاہر نہ ہو یا اس کا سر یا چہرہ کٹا ہوا ہو یا ایسا عضو مٹا ہوا ہو جس کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتی، یا غیر ذی روح کی ہو تو مکروہ نہیں ہے)۔

لیکن یہ استثناء صرف اس طرح کی تصاویر کے رکھنے اور استعمال کرنے میں ہے، رہا ان کا بنانا تو اس میں ان تصاویر کا بھی استثناء نہیں ہے، چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

"هذا كله في اقتناء الصور، واما فعل التصاوير فهو غير جائز مطلقا لانه مضاهاة لخلق الله تعالى" (ردالمحتار ۱/۴۸۰، مطبوعہ فیض القرآن) (یہ تمام تفصیلات تصویروں کے رکھنے سے متعلق ہے، رہا تصاویر کا بنانا تو وہ مطلقاً ناجائز ہے، اس لئے کہ وہ اللہ کی صفت خلق سے مضاہاۃ (مشابہت کرنا) ہے)۔

کیمرہ کی تصویر کا حکم:

اوپر گزر چکا ہے کہ علماء عرب نے مالکیہ کا قول اختیار کرتے ہوئے تمام غیر مجسمہ تصاویر (بشمول کیمرہ کی تصویر کے) تصویر کو جائز قرار دیا ہے، لیکن علماء ہند جمہور ہی کے مسلک پر کاربند ہیں، اسی لئے انہوں نے کیمرہ کے فوٹو کو بھی تصویر کی عام حرمت میں شامل رکھا ہے، چنانچہ مفتی شفیع صاحبؒ نے اپنے رسالہ "کشف الحجاف" (مندرجہ جواہر الفقہ ۵/۸، ۱۳، ۱۴۷) میں تفصیل سے اس کو ثابت کیا ہے، اور اس پر وارد ہونے والے اعتراضات کا جواب دیا ہے، اور مفتی کفایت اللہ صاحبؒ لکھتے ہیں:

"تصویر کھینچنا اور کھینچوانا ناجائز ہے، خواہ دستی ہو یا عکسی، دونوں تصویریں ہیں اور تصویر کا حکم رکھتی ہیں" (کفایت المفتی ۹/۲۳۳)۔

لیکن علماء نے پاسپورٹ، لائسنس اور شناختی کارڈ جیسی ضروریات کے لئے فوٹو کھینچوانے کی اجازت دی ہے، مثلاً کفایت المفتی کا ایک سوال جواب ملاحظہ ہو:

سوال: ۱- تجارت کرنے کی غرض سے یا کوئی علم حاصل کرنے کی غرض سے سمندر پار کسی غیر ملک مثلاً جرمنی، مصر یا ولایت میں جانا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

۲- اگر غیر ممالک میں جانا درست ہو تو وہاں جانے کے لئے پاسپورٹ بھی لینا پڑتا ہے جس کے لئے اپنی تصویر کھینچوانی پڑتی ہے کیا وہ تصویر کھینچوانی جائز ہے؟

جواب: ۱- جائز ہے، ۲- اگر سفر ضروری ہو تو تصویر کھینچوانی بھی مباح ہوگی ورنہ نہیں (ایضا ۹/۲۴۵)۔

ایک دوسرے سوال کے جواب میں ہے:

’’قلم سے یا کسی دوسرے طریقے سے تصویر بنانا یا بنوانا ہرگز جائز نہیں، لیکن سخت ضرورت یا قانونی مجبوری کے وقت جائز ہوگا، کیونکہ شریعت کا ایک مسلمہ قاعدہ ہے: "الضرورات تبیح المحظورات" (کفایت المفتی ۹؍ ۲۴۴)۔

لائسنس کے متعلق ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں: ’’کسب معاش کی ضرورت اور مجبوری سے فوٹو کھنچوانا مباح ہے......‘‘ (ایضا: ۲۴۳)۔

اور مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب لکھتے ہیں:

’’ضرورت مثلاً پاسپورٹ، شناختی کارڈ، بس وریلوے پاس، مجرموں کی شناخت کے لئے تصویروں کی حفاظت یا کسی بڑی قومی مصلحت کے تحت تصویر کشی جائز ہوگی کہ دشواریوں کی وجہ سے احکام شرع میں سہولت پیدا ہوجاتی ہے "المشقة تجلب التیسیر" (حلال وحرام ص ۲۲۹)۔

ٹی وی میں آنے والی تصاویر کا حکم:

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب لکھتے ہیں: اہل علم کے درمیان ابھی یہ موضوع زیر بحث ہے کہ ٹی وی کی حیثیت تصویر کی ہے یا عکس کی، اور وہ فی نفسہ جائز ہے یا ناجائز (حلال وحرام ۲۱۹)۔

احقر کو ٹی وی پر آنے والی تصاویر کو عکس قرار دینے والے علماء کے دلائل دیکھنے کا موقع نہیں مل سکا، لیکن غور کرنے سے یہ بات ضرور سامنے آئی کہ اگر وہ حضرات اس کی تصویر کو آئینہ پر قیاس کرتے ہوں، کہ جیسے آدمی جب آئینہ کے سامنے آتا ہے تو اس کا عکس آئینہ پر پڑجاتا ہے، اور آئینہ کے سامنے سے ہٹ جاتا ہے تو عکس بھی زائل ہوجاتا ہے، اسی طرح آدمی جب مشین کے سامنے آتا ہے تو اس کا عکس تمام ٹی وی سیٹوں پر آجاتا ہے، اور مشین کے سامنے سے ہٹ جاتا ہے تو اس کا عکس بھی زائل ہوجاتا ہے۔

تو اس میں اول تو یہی بات محل نظر ہے کہ مشین شخص کا عکس ڈائرکٹ تمام ٹی وی سیٹوں کی طرف ریلے کردیتی ہے یا پہلے کیمرہ فوٹو کھینچتا ہے پھر کیمرہ کی ریل مشین میں جاتی ہے اور اس کے بعد اس ریل کا عکس مشین تمام سیٹوں کی طرف ارسال کردیتی ہے۔

اگر پہلی شکل ہوتی بھی ہو تو یہ کلی نہیں ہوگی، اس لئے کہ بہت سے پروگرام پہلے ہی ترتیب دے لئے جاتے ہیں، اور تساویر کی ریل بھی تیار کرلی جاتی ہے، اور میرا گمان یہ ہے کہ جن پروگراموں کو ڈائرکٹ نشر کیا جاتا ہے ان میں بھی پہلے کیمرہ فوٹو لیتا ہے، اور فوٹو کی ریل مشین کے ذریعہ نشر کردیجاتی ہے، اس لئے کہ جن پروگراموں کو براہ راست نشر کیا جاتا ہے ان میں سے بعض مثلاً کھیلوں کے نشر کرتے وقت کبھی کبھی خاص مقصد کے تحت پہلے دکھائے ہوئے پروگرام کو سست رفتار سے دوبارہ بھی

دکھایا جاتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ پروگرام اسلازیل کے واسطہ سے دکھایا جارہا تھا۔

بہر حال اس امر کا فیصلہ تو ماہرین ہی کریں گے کہ ٹی وی میں دکھائے جانے والے پروگرام عکس کی حیثیت رکھتے ہیں یا دراصل اس میں فوٹو کا فوٹو دکھایا جاتا ہے، اگر پہلی صورت فرض کر لی جائے تب تو ٹی وی میں پروگرام پیش کرنے اور دیکھنے میں وہی تفصیل ہوگی جو ریڈیو کے سلسلہ میں پہلے گزر چکی ہے، یعنی اس کی حرمت وحلت کا مدار خود پروگرام کی نوعیت پر ہوگا، اس لئے کہ شکل اول تسلیم کر لینے پر ٹی وی میں نظر آنے والا فوٹو تصویر نہیں بلکہ آئینہ، پانی اور تیل وغیرہ پر نظر آنے والے عکس کی طرح ہوگا۔

اور دوسری شکل فرض کرنے پر اس کی حیثیت قریب قریب " صور الخیال "(خیال کی تصویر) جیسی ہوگی جس کا تعارف ''موسوعہ فقہیہ'' میں اس طرح کرایا گیا ہے:

"فانهم كانوا يقطعون من الورق صورا للأشخاص ثم يمسكونها بعصي صغيرة ويحركونها أمام السراج فتنطبع ظلالها على شاشة بيضاء يقف خلفها المتفرجون فيرون ما هو في الحقيقة صورة الصورة"(الموسوعۃ الفقہیہ (تصویر: فقرہ ۲) ۱۲/ ۹۳)۔

(اس لئے کہ وہ ورق سے اشخاص کی تصویریں کاٹ لیتے تھے، پھر اس کو چھوٹے ڈنڈے کے ذریعہ روک لیتے تھے اور چراغ کے سامنے اس کو حرکت دیتے تھے، تو اس کا سایہ سفید پردہ پر ڈھل جاتا تھا جس کے پیچھے تماشائی کھڑے ہوتے تھے اور وہ چیز دیکھتے تھے جو درحقیقت تصویر کی تصویر تھی)۔

احقر کے فہم ناقص میں سینما یا ٹیلی ویژن کی تصاویر بھی اسی طرح دکھائی جاتی ہیں، فرق یہ ہے کہ صور الخیال میں انداز بالکل سادہ تھا اور آج جدید ترین الیکٹرانک مشینوں کے ذریعہ یہ ممکن ہوگیا ہے کہ پہلے جس کو صرف ایک پردہ پر دکھایا جاتا تھا وہ آج بیک وقت لاکھوں پردوں پر شعاعوں کے ذریعہ منتقل کر دیا جاتا ہے، اسی لئے صور خیال کی طرح ہی ٹی وی کی تصویر بھی ناجائز ہونی چاہئے۔

صور خیال کے متعلق علامہ شامی فرماتے ہیں:

''كمثل صور الخيال التي يلعب بها، لأنها تبقى معه صورة تامة"(ردالمحتار ۱/ ۴۸۰، مکتبہ فیض القرآن)

(جیسے خیال کی وہ تصویریں جن سے کھیلا جاتا ہے، اس لئے کہ اس کے ساتھ مکمل تصویر باقی رہتی ہے(لہذا ناجائز ہے)۔

اور اس دوسری شکل کے تسلیم کر لینے کے بعد اس کا معاملہ سینما جیسا ہو جاتا ہے، اور ہم دیکھتے ہیں کہ علماء نے سینما پر قلم اٹھاتے وقت اس کی تصویروں کو بھی حرمت کا ایک سبب قرار دیا ہے(دیکھئے: امداد الفتاوی ۴/ ۲۵۷، نیز جواہر الفقہ ۵/ ۱۴۸)۔

لیکن احقر کے نزدیک سوال میں درج کردہ مقاصد کے تحت ٹی وی مرکز قائم کرنے اور اس کے رکھنے اور دیکھنے کی تین وجھوں سے گنجائش ہوسکتی ہے:

۱-ایک تو یہ کہ دعوت وتبلیغ کی اہمیت، اور امر بالمعروف ونہی عن المنکر کی تاکیدات کے پیش نظر تصویر کے متعلق امام مالک کا مسلک اختیار کرلیا جائے، اس لئے کہ جیسا کہ گذر چکا ہے دعوت وتبلیغ امت اسلامیہ پر فرض کفایہ ہے، اور جن علاقوں کی سوال میں بات کی گئی ہے وہاں اتنی مصروف زندگی ہوتی ہے کہ لوگوں کو بات کرنے یا سننے کی بھی فرصت نہیں مل پاتی جس کی وجہ سے اس فرض کی ادائیگی میں دشواری ہوتی ہے، نیز وہاں پر ٹی وی وغیرہ کا چلن عام ہونے کے سبب اس کو اہمیت بھی دی جاتی ہوگی، عام انداز میں بات پیش کرنے سے نسبۃً کم فائدہ ہوتا ہوگا، اس لئے جہاں بہت سے مواقع پر قاعدہ "المشقة تجلب التيسير" کے تحت امام مالک کا مسلک اختیار کیا گیا، یہاں پر بھی "الحرج مدفوع شرعاً" کے پیش نظر مالکیہ کا مسلک اختیار کرنے میں کوئی قباحت نظر نہیں آتی۔

۲-اوپر گزر چکا ہے کہ پاسپورٹ جیسے مقاصد کے تحت "الضرورات تبيح المحظورات" اور "المشقة تجلب التيسير" جیسے قواعد فقہیہ کو بنیاد بنا کر ان علماء نے بھی فوٹو کھنچوانے کی اجازت دی ہے جو فوٹو کے مطلقاً حرام ہونے کے قائل ہیں۔ظاہر ہے کہ یہ انسان کی ضرورت یا حاجت ہی کے پیش نظر ہے، اور یہ بات مسلمہ ہے کہ انسان کی ضرورت جس طرح جان ومال سے متعلق ہے، اسی طرح دین سے متعلق ہے، چنانچہ عبدالوہاب خلاف لکھتے ہیں:

"الأمور الضرورية للناس ترجع إلى خمسة أشياء: الدين والنفس والعقل والعرض والمال" (علم اصول الفقہ رص ۲۰۰)۔

(لوگوں کے ضروری امور پانچ چیزوں کی طرف راجع ہیں: دین، جان، عقل، آبرو، اور مال)۔

لہذا جس طرح جان ومال کی حاجت سے فوٹو کی اجازت دی گئی ہے، دین کی حفاظت کے لئے بھی اس کی اجازت ہونی چاہئے، اس لئے کہ مفسدہ اس کی اجازت دینے میں بھی ہے کہ ایک حرام کا ارتکاب لازم آئے گا، اور اس کی ممانعت میں بھی ہے کہ اس کی وجہ سے بہت بڑا طبقہ دینی دعوت سے محروم ہوجائے گا، لہذا اہون البلیتین کو اختیار کرتے ہوئے جواز کو ترجیح دی جاسکتی ہے، اس لئے کہ عدم جواز کی وجہ سے پیدا ہونے والا مفسدہ زیادہ عام اور زیادہ باعث ضرر ہے کہ اس کی وجہ سے ایک بڑے طبقہ کے دین حنیف سے محروم رہ جانے اور بہت سے علاقوں میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ ٹھپ ہوجانے کا خطرہ ہے۔

اور اشباہ میں فرماتے ہیں:

"إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما" (الاشباہ والنظائر للسیوطی مع شرح الحموی ار۲۸۶)۔

(جب دو مفاسد میں تعارض ہو جائے تو دونوں میں اخف کا ارتکاب کر کے ضرر میں زیادہ بڑھے مفسدہ کی رعایت کی جائے گی)۔

اور یہاں پر جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا زیادہ مفسدہ عدم جواز کا حکم لگانے میں ہے، اس لئے کہ جواز کا حکم لگانے میں جو مفسدہ ہو سکتا تھا، وہ امام مالکؒ کے اختلاف کے پیش نظر اس کے مجتہد فیہ ہو جانے، نیز بہت سے علماء عرب کی جانب سے تائید پالینے کے بعد ہلکا ہو چکا ہے، جبکہ عدم جواز کی بنیاد پر پیدا ہونے والا مفسدہ علی حالہ قائم ہے۔

۳-حدیث شریف میں آگ کے ذریعہ سزا دینے سے منع فرمایا گیا ہے: "**فانه لا يعذب بالنار إلا رب النار**" (ابوداؤد ۳/ ۱۲۴، طبع عزت عبید دعاس، الرقم ۲۶۷۳، کتاب الجہاد، باب حرق العدو بالنار) (اس لئے کہ آگ سے عذاب صرف آگ کا رب ہی دے گا)۔

اس کے باوجود فقہاء نے جنگ کی حالت میں کفار کو جلا ڈالنے کی اجازت دی ہے۔

"**ونحاربهم بنصب المجانيق وحرقهم وغرقهم**(ردالمحتار والدرالمختار ۴/ ۲۲۴، طبع فیض القرآن)(**وحرقهم**) **الظاهر ان المراد حرق ذاتهم**" (ہم ان سے منجنیق نصب کر کے اور جلا کر اور ڈبو کر جنگ کریں گے، اور ظاہر یہ ہے کہ جلانے سے مراد خود ان کا جلانا ہے)۔

اور آیت کریمہ: "**وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدوالله وعدوكم**" (سورۂ انفال: ۶۰) (اور تیار کرو ان کی لڑائی کے واسطے جو کچھ جمع کر سکو قوت سے اور پلے ہوئے گھوڑوں سے کہ اس سے دھاک پڑے اللہ کے دشمنوں پر اور تمہارے دشمنوں پر) کے تحت صاحب روح المعانی لکھتے ہیں:

"**وأنت تعلم أن الرمي بالنبال لا يصيب هدف القصد من العدو، لانهم استعملوا الرمي بالبندق والمدافع ولا يكاد ينفع معها نبل، وإذا لم يقابلوا بالمثل عم الداء العضال (قال)فالذي أراه والعلم عند الله تعالى تعيين تلك المقابلة على أئمة المسلمين و حماة الدين ولعل فضل ذلک الرمي يثبت لهذا الرمي لقيامه مقامه في الذب عن بيضة الاسلام ولا أرى ما فيه من النار للضرورة الداعية إليه إلا سببا للفوز بالجنة**" (روح المعانی ۱۰/ ۲۵)۔

(اور تم جانتے ہو کہ تیر اندازی دشمن سے جو مقصود ہے اس کی غایت نہیں پاسکے گی، اس لئے کہ وہ بندوق اور توپ کے ذریعہ گولے پھینکتے ہیں اور اس کے ساتھ تیر مشکل ہی سے مفید ہوں گے اور جب ان کا ترکی بہ ترکی مقابلہ نہ کیا جائے تو مہلک مرض عام ہو جائے گا (فرمایا) تو میری رائے یہ ہے، اور علم تو صرف اللہ کے پاس ہے کہ مسلمانوں کے ائمہ اور حامیان دین پر یہ مقابلہ متعین ہے، اور شاید اس رمی (گولی وغیرہ چلانے) کی فضیلت اس رمی (تیر اندازی) کی وجہ سے ثابت

ہو جائے گی، اس لئے کہ اسلام کی آبرو کی طرف سے دفاع کرنے میں یہ اسی کے قائم مقام ہے، اور اس میں جو آگ ہے اس کی داعی ضرورت کی وجہ سے میں اسے جنت پر کامیابی ہی کا ذریعہ سمجھتا ہوں)۔

اور حالات پر نظر رکھنے والوں پر مخفی نہیں ہے کہ ذرائع ابلاغ اور میڈیا عصر حاضر میں سرد جنگ کا سب سے مؤثر ہتھیار بن چکے ہیں، لہذا باطل سے نبرد آزما ہونے کے لئے اس دور میں ان کا استعمال کرنا ناگزیر ہو چکا ہے، لہذا جس طرح معرکہ سیف وسنان کے وقت ''ضرورت'' کے پیش نظر بعض امور کی اجازت دی گئی جو اپنی اصل کے اعتبار سے ممنوع ہیں، اسی طرح اس معرکہ ''قرطاس وقلم'' کے وقت بھی ''ضرورت'' ہی کے تحت بعض ان چیزوں کی اجازت دی جاسکتی ہے جو عام حالات میں جائز نہیں ہیں، اس لئے کہ اس معرکہ کی سنگینی کسی طرح بھی پہلے معرکہ سے کم نہیں ہے، اس کی شدت کا اندازہ صرف اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ الیکٹرانک میڈیا پر قابض ہونے کی وجہ سے انگلیوں پر گنے جانے والے یہودی آج جس کو چاہتے ہیں اوج ثریا پر پہنچا دیتے ہیں، اور جس کو چاہتے ہیں رسوائیوں کے دلدل میں گرادیتے ہیں۔

خلاصہ کلام یہ کہ تصویر کے ساتھ لزوم کی وجہ سے ٹیلی ویژن پر پروگرام پیش کرنا اصلاً درست نہیں ہے، لیکن اگر ضرورت کے پیش نظر امام مالک کا مسلک اختیار کرلیا جائے، یا اس کو بھی اسی طرح کی ضرورت اور حاجت قرار دیا جائے جن کی بنیاد پر پاسپورٹ وغیرہ کے لئے فوٹو کھنچوانے کی اجازت ہوتی ہے، یا الیکٹرانک میڈیا کے ذریعہ یلغار کو معرکہ حق وباطل قرار دیا جائے تو مندرجہ فی السوال مقاصد کے تحت احقر کے نزدیک ٹیلی ویژن مرکز قائم کرنا درست ہوگا، بشرطیکہ ان تمام محرمات سے احتراز کیا جائے جو فی ذاتہ حرام ہیں (مثلاً: اس میں باجہ کا استعمال اور عورتوں کے ذریعہ پروگرام کو ترتیب دینا وغیرہ)۔

۳-کیسٹ تیار کرنے کا حکم:

الف- جہاں تک ٹیپ ریکارڈ کے لئے کیسٹ تیار کرنے کا تعلق ہے تو احقر کے نزدیک مذکورہ مقاصد کے لئے ان کا تیار کرنا جائز بلکہ دعوت وتبلیغ کے دوسرے ذرائع کی طرح ایک ذریعہ ہونے کی وجہ سے بہتر اور مستحسن ہے، اس کی تفصیلات سوال نمبر ا میں گزرچکی ہیں، اس لئے الگ سے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی۔

ب- جہاں تک ویڈیو کیسٹ تیار کرنے کا تعلق ہے تو اس میں چونکہ تصاویر کا آنا لازم ہے، لہذا جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا تیار کرنا درست نہیں ہوگا، البتہ امام مالکؒ کے مسلک کے مطابق اس کی گنجائش ہوگی۔

احقر کے نزدیک دعوتی ضروریات کے پیش نظر امام مالک کا مسلک اختیار کرنے کی گنجائش ہے۔

یا جس طرح معاشی اور دنیاوی ضروریات وحاجات کے پیش نظر پاسپورٹ وغیرہ کے لئے فوٹو کھنچوانے کی اجازت ہے، اسی طرح دینی ضروریات کے تحت فوٹو کھینچنے اور کیسٹ تیار کرنے کی اجازت دی جائے اور عام حکم سے اس کو مخصوص کرلیا جائے۔

یا ذرائع ابلاغ کے ذریعہ عصر حاضر میں حق وباطل کے درمیان معرکہ آرائی کو معرکہ سیف وسنان پر قیاس کرلیا جائے اور جس طرح آگ کے ذریعہ عذاب دینے کی ممانعت کے باوجود منجنیق سے آگ پھینکنے، گولہ باری کرنے اور توپ چلانے کو خاص ضروریات کی وجہ سے جائز قرار دیا گیا ہے، اسی طرح ان ذرائع کو جائز قرار دیا جائے، کہ موجودہ زمانہ میں بغیر ان ذرائع کو اپنائے ہوئے اس میدان میں اہل باطل کا مقابلہ کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے (تصویر سے متعلق تفصیلی بحث سوال ۲ کے تحت ملاحظہ ہو)۔

ج،د،ه: جہاں تک سی ڈی اور سافٹ ویئر وغیرہ کا تعلق ہے تو جہاں تک میری معلومات میں ہے ان میں جو عبارات اور مواد بھر دیا جاتا ہے وہی آتا ہے، سادی عبارت بھی اس میں بھری جاسکتی ہے اور تصاویر بھی شامل کی جاسکتی ہیں، تو جہاں تک سادہ عبارات کا تعلق ہے، تو ان کے استعمال میں احقر کو کوئی قباحت نظر نہیں آتی، نہ ہی سی ڈی وغیرہ تیار کروانے یا کرنے میں کوئی قباحت نظر آتی ہے، بلکہ میرے خیال میں تو ان ذرائع سے اسلامی فکر کو عام کرنا، اور امہات کتب سے استفادہ وافادہ زیادہ آسان اور سہل ہو گیا ہے۔

اور صرف اس خیال سے اسے ممنوع قرار دینا کہ ان کا استعمال زیادہ تر غلط مقاصد کے لئے ہو رہا ہے، احقر کے نزدیک صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس منطق کی رو سے تو بہت سی ایسی چیزوں کو ممنوع قرار دینا پڑے گا جن کے جواز پر علماء امصار متفق نظر آتے ہیں۔

اور اگر اس میں تصاویر بھی استعمال کی جائیں تو اس کی تفصیل سوال ۲ کے جواب کے مطابق ہوگی۔

۴- انٹرنیٹ کا دعوتی مقاصد کے لئے استعمال:

انٹرنیٹ بھی احقر کے نزدیک صرف اپنے خیالات کو پھیلانے اور مختلف مقاصد کے لئے استعمال کرنے کا ایک آلہ ہے، اس پر باطل اقوام کی اجارہ داری قائم ہو جانے کی وجہ سے اس کے اکثر پروگرام اسلام مخالف نظر آتے ہیں، لیکن صرف اسی بنیاد پر اسے شجر ممنوعہ قرار دینا درست نہیں ہوسکتا، ہم کو چاہئے کہ ہم بھی اپنے صحیح پروگرام سے اس کو مزین کریں، اور اس کے ذریعہ متلاشیان حق کو صحیح غذا پہنچانے کا بندوبست کریں۔

لہٰذا احقر کے نزدیک اس کا استعمال نہ صرف یہ کہ درست ہے، بلکہ (جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے) دعوت کے وجوب کی وجہ سے اس کا استعمال (مندرجہ فی السوال مقاصد کے تحت) مستحسن اور مستحب ہوگا، اس لئے کہ یہ دعوت وتبلیغ کا ایک موثر ذریعہ ہے۔

اور اگر اس میں فوٹو کے استعمال کی ضرورت پیش آئے تو اس کا حکم ۲ کے مطابق ہوگا۔

جدید ذرائع ابلاغ کے استعمال کا شرعی حکم

مولانا اختر امام عادل
جامعہ ربانی منورواشریف، سمستی پور

ریڈیو، ٹیلی ویژن، انٹرنیٹ یا اس قسم کے دیگر جدید آلات آج کے سائنسی دور کے اعلیٰ ترقی یافتہ ذرائع ابلاغ ہیں، ان کا استعمال آج چاہے منکرات وخرافات اور لہو ولعب کی اشاعت کے لئے کتنا بھی ہو رہا ہو لیکن ان کے ایجاد کے پس منظر میں صرف ابلاغ وترسیل کا جذبہ کارفرما تھا۔ یہ بگڑے ہوئے سماج کی دین ہے یا ان ذرائع کو استعمال کرنے والے ہاتھوں کا قصور کہ آج ان کا استعمال اچھی اور تعمیری چیزوں کی ترسیل سے زیادہ غلط اور تخریبی چیزوں کی ترسیل میں ہو رہا ہے، مگر کسی چیز کا غلط استعمال اس کو غلط نہیں بناتا، اصل چیز صحیح استعمال ہے۔

آلات لہو ولعب کا حکم:

کتب فقہیہ میں بعض ان آلات کا ذکر آتا ہے جن کا استعمال لہو ولعب کے لئے ہوتا تھا، اور کثرت استعمال کی وجہ سے ان کو آلات لہو ولعب کہا جاتا تھا، ان کے بارے میں فقہاء کی رائے یہی ہے کہ جواز وعدم جواز کا مدار صحیح مقصد اور صحیح استعمال پر ہے، یعنی حدود میں رہتے ہوئے صحیح نیت کے ساتھ ان کا استعمال کیا جائے تو مضائقہ نہیں، ورنہ جائز نہیں۔

علامہ شامی مختلف آلات لہو پر تبصرہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں: **"هذا يفيد أن آلة اللهو ليست محرمة لعينها بل لقصد اللهو منها ...... ألا ترى إن ضرب تلك الآلة لعينها حل تارة وحرم أخرى باختلاف النية والأمور بمقاصدها"** (شامی کتاب الحظر والاباحۃ، امداد الفتاوی ۴؍۲۵۱) (اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ آلۂ لہو بذات خود حرام نہیں ہے بلکہ ارادۂ لہو کی بنا پر اس میں حرمت آتی ہے، کیا تم دیکھتے نہیں کہ بعینہ اسی آلہ کا استعمال نیتوں کے فرق سے کبھی حلال ہوتا ہے اور کبھی حرام، کیونکہ امور میں اعتبار مقاصد کا ہے)۔

کتب فقہیہ میں اس کی کئی مثالیں آئی ہیں، مثلاً ڈنکا بجانا (ضرب النوبہ) اظہار تفاخر کی نیت سے حرام ہے، اور

لوگوں کو بیدار کرنے کی غرض سے جائز، مثلاً کوئی تین اوقات میں ڈنکا اس لئے بجائے تا کہ نفخات کی تذکیر ہو یعنی عصر کے بعد نفخۂ فزع کی، عشاء کے بعد نفخۂ موت کی اور نصف شب کے بعد نفخۂ بعث کی یاددہانی ہو۔

اسی طرح ڈھول آلۂ لہو ہے، لیکن رمضان میں سحری کے لئے جگانے کی غرض سے اس کی گنجائش ہے۔

شادی بیاہ کے موقع پر بغرض اعلان واشتہار دف کا استعمال مباح ہے، بشرطیکہ دف میں گھونگھرو، گھنٹی یا سُر کی آواز نہ ہوتی ہو، اور باجا کے طور پر اس کا استعمال نہ ہو۔

حمام کا بگل بھی اسی بنیاد پر جائز ہے۔

صوفیاء کے سماع کو بھی اسی طور پر لیا گیا ہے اور اسی وجہ سے ان پر تنقید واعتراض سے روکا گیا ہے۔

"ومن ذلک (أي من الملاهي) ضرب النوبة للتفاخر فلو للتنبيه فلا بأس به كما إذا ضرب في ثلاث أوقات لتذكير ثلاث نفخات الصور لمناسبة بينهما فبعد العصر للإشارة إلى نفخة الفزع وبعد العشاء إلى نفخة الموت وبعد نصف الليل إلى نفخة البعث وتمامه فيما علقته على الملتقى ...... وفيه دليل لساداتنا الصوفية الذين يقصدون بسماعها أمورا هم أعلم بهم فلا يبادر المعترض بالإنكار كي لا يحرم بركتهم فإنهم السادة الأخيار ...... وينبغي أن يكون بوق الحمام يجوز كضرب النوبة وعن الحسن لا بالدف في العرس ليشتهر وفي السراجية هذا إذا لم يكن له جلاجل ولم يضرب على هيئة التضرب ...... أقول وينبغي أن يكون طبل للسحر في رمضان لإيقاظ النائمين للسحور كبوق الحمام تأمل (شامی، کتاب الحظر والاباحۃ، امدادالفتاوی ۴/۲۵۱)۔

اس تناظر میں دیکھا جائے تو یہ آلات لہو جو لہو ولعب اور تفریحی خرافات ہی کے لئے عموماً بنائے جاتے ہیں، جب ان میں اتنی گنجائش ہے تو وہ جدید سائنسی آلات جن کی ایجاد کے پیچھے لہو ولعب سے زیادہ ابلاغ وترسیل اور اعلان وتشہیر کے مقاصد کارفرما تھے، ان میں بدرجۂ اولیٰ گنجائش ہوگی کہ حدود میں رہتے ہوئے صحیح قصد سے اور صحیح طرز پر ان کا استعمال ہو تو مباح ہو، بشرطیکہ ان کے استعمال سے کوئی محظور شرعی نہ لازم آتا ہو۔

اس سلسلہ میں کسی آخری نتیجے تک پہنچنے کے لئے چند بنیادی اصول کو سامنے رکھنا ضروری ہے۔

اعتبار مقاصد کا ہے:

معاملات وامور میں اعتبار مقاصد کا ہے، ارشاد نبوی ہے: "إنما الأعمال بالنيات" (مشکوۃ شریف) (اعمال کا مدار نیتوں پر ہے)، مشہور فقہی ضابطہ ہے: الأمور بمقاصدها (الاشباہ والنظائر ار ۵۳ مطبوعہ دارالعلوم دیوبند)۔

نفع ونقصان کا موازنہ:

کسی چیز کے خیر وشر کے فیصلے کے لئے اس کے نفع ونقصان کا موازنہ کرنا ضروری ہے، نفع ونقصان میں جس کی شرح غالب یا تاثیر قوی ہو اس کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، محض کسی چیز کے فوائد کی بنیاد پر یکطرفہ طور پر اس کے خیر ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا، ورنہ دنیا کی شاید ہی کوئی چیز ایسی ہو جس میں کچھ نہ کچھ فائدہ موجود نہ ہو، قرآن نے احکام خمر ومیسر کے ذیل میں اس اصول کی طرف اشارہ کیا ہے:

"یسئلونک عن الخمر والمیسر قل فیھما إثم کبیر ومنافع للناس وإثمھما أکبر من نفعھما" (سورۂ بقرہ ۲۱۹)(لوگ آپ سے شراب اور جوا کے بارے میں سوال کرتے ہیں، کہئے کہ ان میں بڑا گناہ ہے اور لوگوں کے لئے منافع بھی ہیں، مگر ان کا گناہ ان کے نفع سے بڑھ کر ہے)۔

دینی مصلحت کے لئے معصیت کی اجازت نہیں:

دینی یا دنیوی مصالح کے لئے ارتکاب معصیت کی اجازت نہیں، اللہ اور رسول کی اطاعت تمام مصالح پر مقدم ہے، تمام مصالح اس پر قربان کردیئے جائیں گے، مثلاً کوئی شخص سینما یا سود کے ذریعہ اس لئے رقم حاصل کرے تاکہ اس سے دینی مدارس چلائے، یا اس نیت سے رقص وسرود کی محفل گرم کرے کہ لوگ جمع ہوجائیں تو ان کو وعظ کیا جائے، یہ ہرگز جائز نہیں، ایسا کرنا سخت گناہ اور خطرناک گمراہی ہے (احسن الفتاوی ۶/ ۲۷)۔

البتہ دینی مصلحت کے لئے ترک مباحات ومستحبات کی اجازت دی جاسکتی ہے، ترک فرائض وواجبات یا ارتکاب محرمات کی نہیں، مثلاً تراویح میں لوگوں کے تکان وملال کی رعایت میں درود میں اختصار اور دعاؤں کے ترک کی اجازت دی گئی ہے، علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

"ویزید الإمام علی التشھد إلا أن یمل القوم فیأتي بالصلوات ویکتفي باللھم صل علی محمد لأنہ الفرض عند الشافعي ویترک الدعوات" (ردالمحتار ۱/ ۶۶۳)۔

ایک دینی مصلحت کی بنیاد پر کعبہ کی تعمیر تو ترک کردی گئی:

اور غالباً اسی ذیل میں عہد نبوی کا یہ واقعہ بھی داخل ہے کہ حضور ﷺ خانہ کعبہ کو بنائے ابراہیمی پر تعمیر کرنا چاہتے تھے اور حطیم کو کعبہ میں داخل کرنے اور باب کعبہ کو نیچے کرکے دو دروازے بنوانے کے خواہشمند تھے، جو ایک پسندیدہ امر تھا، لیکن ایک بڑی دینی مصلحت (یعنی فتنہ کے خوف) کی وجہ سے آپ نے یہ کام چھوڑ دیا۔

امام بخاری نے اس حدیث پر یہ باب قائم فرمایا:

"باب من ترک بعض الاختیار مخافة أن یقصر فهم بعض الناس فیقعوا في أشد منه" (بخاری مع فتح الباری ۱/۱۹۹)۔

یعنی بعض افضل و بہتر کام اس اندیشہ سے چھوڑ دینا کہ لوگ کم فہمی کی وجہ سے کسی فتنہ میں نہ پڑ جائیں۔

حافظ ابن حجر نے اس واقعہ سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ "وإن الإمام یسوس رعیته بما فیه إصلاحه ولو کان مفضولاً ما لم یکن محرماً" (فتح الباری ۱/۱۹۹)۔

یعنی امام اپنی رعایا کی اصلاح کے لئے بعض ایسی پالیسیاں اختیار کرسکتا ہے جو فی الواقع زیادہ فضیلت کی حامل نہ ہوں، بشرطیکہ کسی حرام کا ارتکاب نہ ہوتا ہو۔

اگر کعبہ کو بنائے ابراہیمی پر تعمیر کرنا فرض یا واجب ہوتا تو حضور ﷺ ہرگز کسی کی پرواہ نہ فرماتے، اس لئے کہ آپ کو تو ہدایت کی گئی تھی وتخشی الناس واللہ احق أن تخشه" (سورۂ احزاب ۳۷) (آپ لوگوں سے اندیشہ کرتے ہیں حالانکہ اللہ کا خوف سب سے مقدم ہے)۔

البتہ بوجہ مصلحت ترک مباح یا ترک مستحب میں یہ شرط ملحوظ ہے کہ اس سے قانون شرع میں تحریف اور مداخلت فی الدین نہ ہوتی ہو، مثلاً کسی امر مستحب یا مباح کو اعتقادی یا عملی طور پر حرام سمجھا جانے لگے، یا یہ کہ اس کی ممانعت کا قانون بنا دیا جائے (احسن الفتاوی ۶/۳۸)۔

ریڈیو کا استعمال شرعی اصولوں پر ممکن:

مذکورہ اصول وضوابط کی روشنی میں عہد حاضر کے ذرائع ابلاغ کا جائزہ لیا جائے تو ریڈیو نشریات میں محتاط طرز عمل اختیار کرنے کی گنجائش ہے، وہ اس طرح کہ اس کو ناجائز موسیقی، عورتوں کی آواز اور دیگر غیر شرعی اور مخرب اخلاق باتوں سے محفوظ رکھا جاسکتا ہے اور حدود کی رعایت کرتے ہوئے اس کو اشاعت اسلام اور تبلیغ احکام ومسائل کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے۔

اس بنا پر اگر مسلمان اپنا ریڈیو اسٹیشن قائم کریں جس کا مقصد حق کی اشاعت، فرق باطلہ کی تردید اور اسلام کے خلاف ہونے والی مساعی کا مقابلہ ہو اور حدود شرع میں رہتے ہوئے اس کا استعمال کریں تو نہ صرف یہ کہ یہ جائز ہوگا بلکہ ایک امر مستحسن ہوگا۔

فقیہ العصر حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب قاسمی قاضی القضاۃ امارت شرعیہ بہار واڑیسہ نے اپنے ایک فتوی میں اس پر اصولی روشنی ڈالی ہے، چند اقتباسات ملاحظہ ہوں:

"اس حقیر کے نزدیک ریڈیو کی حقیقت ذریعۂ ابلاغ اور ایک آلہ کی ہے، جس کے ذریعہ ہم اپنی بات دور دور تک پہنچا سکتے ہیں، اور ریڈیو کا آج جو بے جا استعمال ہو رہا ہے، یہ ایک ذریعۂ ابلاغ کا غلط استعمال ہے، جہاں تک نفس ریڈیو کے ذریعہ اپنی بات دور تک پہنچانے کا سوال ہے، اس میں کوئی عیب نہیں، اس لئے فقہاء کی زبان میں کہا جا سکتا ہے کہ ریڈیو "مما لا تقوم المعصية بعينه" کی قبیل سے ہے، یعنی اصل شئ میں کوئی معصیت نہیں ہے، معصیت باہر سے آتی ہے، اور وہ اشیاء جن کی ذات میں کوئی معصیت نہ ہو بلکہ معصیت خارج سے آتی ہو ان کا استعمال اس خارجی معصیت کا ارتکاب کئے بغیر جائز ہے، علاوہ شریعت کا اصول "سد ذریعہ" بھی ہے اور فتح ذریعہ بھی ہے، اگر ریڈیو کا استعمال مقاصد خیر کے لئے کرنا مقصود ہے تو جائز ہوگا اور اگر اس کا استعمال معصیت کے لئے ہو تو اگرچہ نفس ریڈیو میں کوئی عیب نہیں لیکن معصیت کا دروازہ روکنے کے لئے اس کا استعمال ممنوع ہوگا"۔

دوسری طرف یہ واقعہ ہے کہ الکٹرونک میڈیا انسانی ذہن وفکر کی تبدیلی میں غیر معمولی طور پر مؤثر ہے، کوئی وجہ نہیں کہ ہم اس طاقتور اور مؤثر ذریعہ کو اشاعت حق کے لئے استعمال نہ کریں (اگر ایسا کرنا اور شر سے محفوظ رکھنا ممکن ہو)۔

یہ کہنا کہ اس کی ضرورت نہیں، صحیح نہیں ہے، مسلمانوں کو مسائل واحکام سے واقف کرانے کے لئے، غیر مسلموں تک سیرت نبوی اور صحابہ کرام اور دیگر علماء وصالحین کے واقعات مؤثر طور پر پیش کرنے اور جو ہماری مجلسوں میں نہیں آ سکتے ان کے گھر گھر میں حق کی آواز پہنچانے کی ضرورت ہے۔

حاصل بحث یہ ہے کہ اس حقیر کے نزدیک:

۱۔ ریڈیو کے ذریعہ دینی پروگرام شائع کرنا جائز ہے۔

۲۔ مسلمانوں کے مفاد اور اسلام کی اشاعت کی خاطر مسلمانوں کو ان مخصوص مقاصد کے لئے اپنا ذاتی ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا (جو اشاعت فحشاء ومنکرات سے پاک ہو) جائز ہے۔

۳۔ ریڈیو پر تلاوت، تفسیر، احادیث وغیرہ کی اشاعت کا عمل شرعاً جائز ہے (سہ ماہی بحث ونظر پٹنہ ص ۱۰۴، ۱۰۶، شمارہ ۲۸، جلد ۷)۔

ایک دوسرا رخ:

البتہ سرکاری ریڈیو یا وہ ریڈیو جس سے دینی اور غیر دینی ہر طرح کے پروگرام نشر ہوتے ہوں، اس سے تلاوت قرآن، درس حدیث، یا کوئی بھی دینی پروگرام نشر کرنے میں ایک قباحت یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ عمل خلاف ادب ہے، اس لئے کہ مسلسل غیر دینی یا فحش پروگراموں کے درمیان کوئی دینی پروگرام ایسا لگتا ہے جیسے کہ کسی ناچ گانے کی محفل میں کوئی وعظ کہنا

شروع کردے یا سنیما ہال میں تلاوت قرآن کرنے لگے، یہ بے ادبی محسوس ہوتی ہے، نیز اس طرح کے پروگرام تاثیر سے بھی خالی ہوتے ہیں اس لئے کہ جن سامعین کا دل ودماغ گندی اور ناپاک چیزوں سے مسلسل بھرا جارہا ہو، وہ درمیان کے کسی پاکیزہ پروگرام سے یکلخت پاک نہیں ہوسکتے، اور نہ وہ دنیوی آزادانہ لذتوں کے مقابلے میں محتاط دینی زندگی گذارنا گوارا کرسکتے ہیں۔

استدلال:

اس سلسلہ میں حضرت ربیع بنت معوذ کی اس حدیث سے رہنمائی ملتی ہے، جس کو بخاری نے روایت کیا ہے: "عن الربيع بنت معوذ بن عفراء قالت: جاء النبي صلى الله عليه وسلم فدخل حين بنى علي فجلس على فراشي كمجلسك مني وجعلت جويريات لنا يضربن بالدف ويندبن من قتل من آبائي يوم بدر إذ قالت إحداهن وفينا نبي يعلم ما في غد فقال: دعي هذه وقولي بالذي كنت تقولين" (رواہ البخاری، مشکوۃ علی المرقاۃ، باب اعلان النکاح ۶/۲۱۰) (حضرت ربیع بنت معوذ بن عفراء فرماتی ہیں کہ نبی کریم ﷺ میرے پاس اس وقت تشریف لائے جب مجھے عروس کے طور پر تیار کیا گیا تو میرے بستر پر اسی طرح بیٹھے جیسے کہ میری اور تمہاری مجلس ہے، اور بچیاں دف بجانے لگیں اور جنگ بدر میں مقتول ہمارے بزرگوں کا مرثیہ گانے لگیں کہ ان میں سے ایک لڑکی نے گاتے ہوئے پڑھا کہ "ہمارے اندر ایک ایسے نبی ہیں جو آئندہ کل کی بات جانتے ہیں"۔ اس پر حضور ﷺ نے فرمایا کہ اس کو چھوڑ و اور وہی کہو جو پہلے کہہ رہی تھی)۔

حضور اکرم ﷺ نے اس لڑکی کو منع فرمایا، محدثین نے احتمالی طور پر اس کے دو اسباب بیان کئے ہیں، ملاعلی القاری الحنفی تحریر فرماتے ہیں: "وإنما منع القائلة مقولها وفينا نبي الخ لكراهة نسبة علم الغيب إليه لأنه لا يعلم الغيب إلا الله وإنما يعلم الرسول من الغيب ما أخبره أو لكراهة أن يذكر في أثناء ضرب الدف وأثناء مرثية القتلى لعلو منصبه عن ذلك" (مرقاۃ شرح مشکوۃ ۶/۲۱۰) (حضور اکرم ﷺ نے اس لئے منع فرمایا کہ آپ کو اپنی طرف علم غیب کی نسبت پسند نہ تھی کیونکہ غیب کا علم صرف خدا کے پاس ہے اور رسول صرف اتنا ہی غیب جانتے ہیں جتنا اللہ نے ان کو بتادیا ہے، یا یہ بات تھی کہ دف کی تھاپ اور مُردوں کے مرثیوں کے دوران آپ نے اپنا ذکر پسند نہیں فرمایا، اس لئے کہ آپ کا مقام اس سے بلند ہے)۔

یہی توجیہ شارح مشکوۃ شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے یہاں بھی آئی ہے، اشعۃ اللمعات میں تحریر فرماتے ہیں: "وگفتہ اند کہ منع آنحضرت ازیں قول بجہت لعب کہ دروے اسناد علم غیب است بآنحضرت، پس آنحضرت ﷺ رانا خوش

آمد، وبعضے گویند بجہت آنست کہ ذکرشرف دے درا ثنائے لہو مناسب نہ باشد'' (اشعۃ اللمعات بحوالہ جواہر الفقہ ۴ر ۸۳)۔

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں: ''میں کہتا ہوں گو اس حدیث کی توجیہ میں دونوں احتمال ہیں اور غور کرنے سے توجیہ ثانی راجح معلوم ہوتی ہے کیونکہ احتمال اول اگر اس کی بنا ہوتی تو ممانعت شدید زجر کے صیغہ سے ہوتی لیکن اس ترجیح سے قطع نظر کرکے بھی علماء امت کا دونوں کا تجویز کرنا واضح دلیل ہے، دونوں بناؤں کے فی نفسہ صحیح ہونے کی گو یہاں تحقق ایک ہی ہو (جواہر الفقہ ۴ر ۸۳، منقول از امداد المفتین)۔

ان تفصیلات کی روشنی میں مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ ریڈیو کی غیر دینی یا فحش نشریات کے دوران کسی دینی پروگرام کے نشر کرنے کی اجازت نہ دی جائے۔

کراہت بمقابلۂ ضرورت:

لیکن یہ قباحت زیادہ سے زیادہ کراہت کے درجے کی چیز ہے، اسی لئے حضورؐ نے زجر شدید نہیں فرمایا ورنہ اگر یہ بالکلیہ ناجائز ہوتا تو حضور سختی کے ساتھ اس سے منع فرمادیتے، اس لئے اگر واقعی ایسی دینی ضرورت متقاضی ہو کہ ریڈیو کے سوا کوئی دوسرا جائز متبادل عالمی ذریعہ ابلاغ میسر نہ ہو اور نہ کوئی ایسا ریڈیو اسٹیشن ہو جہاں صرف دینی وتعمیری پروگراموں کی اشاعت کا اہتمام ہو تو ایسی حالت میں کراہت کو نظر انداز کرکے ریڈیو کو اسلامی پیغامات کی ترسیل کا ذریعہ بنایا جاسکتا ہے، اس لئے کہ کراہت کے مقابلہ میں ضرورت کی اہمیت زیادہ ہے۔

بلکہ آج ضرورت اس معنی میں دوچند ہے کہ ایک طرف باطل طاقتیں موجودہ عالمی ذرائع ابلاغ کے ذریعہ اپنے افکار وخیالات اور منکرات وخرافات کی اشاعت پر زور صرف کررہی ہیں تو دوسری طرف اسلام کے خلاف جھوٹا پروپیگنڈہ کیا جارہا ہے، اس کے احکام ونظریات کی غلط تصویر پیش کی جارہی ہے، اور اسلام کی طرف سے ذہنی وفکری ارتداد پھیلانے کی کوششیں جاری ہیں، اگر آج ان کا مقابلہ نہ کیا گیا اور محض کراہت، خلاف ادب اور خلاف تقوی کو بنیاد بناکر ریڈیو جیسے عالمی ذریعۂ ابلاغ کا استعمال ترک کیا گیا تو دین بیزاری، اور ارتداد کی خطرناک وبا پھیل جائے گی، غیر اسلامی میڈیا بھی اپنا کوئی مدمقابل میدان میں نہ پاکر اور آزاد ہوجائے گا اور پھر اسلام اور مسلمانوں کی یکطرفہ طور پر جو شبیہ ابھر کر سامنے آئے گی وہ انتہائی جھوٹی، گھناؤنی اور قابل نفرت ہوگی، اس سے ہزار درجہ بہتر ہے کہ آج کراہت کو گوارا کرکے اسلامی حقائق کو مسخ کرنے کی کوشش کا مقابلہ کیا جائے، اس موقع پر نفع ونقصان کے موازنہ کے اصول کو پیش نظر رکھنا ہوگا اور ایک عظیم دینی مصلحت کے لئے کراہت یا ترک اولی کی اجازت دینی ہوگی۔

اوراگر وسائل ہوں تو چاہئے کہ مسلمان خود اپنا ریڈیو اسٹیشن قائم کریں اور شرعی حدود میں رہتے ہوئے اس کو چلائیں اور اسی پلیٹ فارم سے دنیا کی تمام غیر اسلامی تحریکات کا مقابلہ کریں۔

۲-ٹی وی کی بنیاد معصیت پر:

جہاں تک ٹی وی کا مسئلہ ہے تو اس کی مشروعیت یا اس کے لئے ذاتی اسٹیشن کے قیام کا جواز حد درجہ مشکل ہے، اس لئے کہ فوائد ونقصانات اپنی جگہ، اس کی اساس ہی ایک بڑی معصیت پر قائم ہے، جس پر احادیث میں سخت وعید آئی ہے، وہ ہے تصویر اور فوٹوگرافی۔ ٹی وی مناظر واشخاص کی تصویری نمائندگی کرتی ہے، تصویر کے بغیر ٹی وی کا تصور ہی ناممکن ہے۔

تصویر کی حرمت منصوص ہے:

تصویر پر احادیث میں سخت وعیدیں وارد ہوئی ہیں، اس کو رحمت الٰہی سے دوری کا سبب بتایا گیا ہے، اس کو صفت تخلیق میں اللہ تعالیٰ کا مقابلہ قرار دیا گیا ہے، تصویر بنانے والے کو بدترین عذاب کا مستحق کہا گیا ہے اور اس پر حضور اکرم ﷺ نے لعنت فرمائی ہے، اس سلسلہ میں کثرت سے احادیث وارد ہوئی ہیں، علماء نے مستقل اس پر رسالے لکھے ہیں، یہاں بطور نمونہ چند روایات پیش کی جاتی ہیں۔

(۱) رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إن أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون**" (بخاری مع فتح الباری ۱۰؍۳۱۴) (قیامت کے دن سب سے بدترین عذاب تصویر بنانے والوں کو ہوگا)۔

(۲) حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إن الذين يصنعون هذه الصور يعذبون يوم القيامة يقال لهم أحيوا ما خلقتم**" (بخاری مع الفتح، کتاب اللباس ۱۰؍۳۱۶) (جو لوگ یہ تصاویر بناتے ہیں قیامت کے روز ان کو عذاب دیا جائے گا اور کہا جائے گا کہ جو صورت تم نے بنائی ہے اس میں جان بھی ڈالو)۔

(۳) حضرت ابوہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے تصویر کے بارے میں فرمایا: "**ومن اظلم ممن ذهب يخلق كخلقي فليخلقوا حبة وليخلقوا ذرة**" (بخاری مع الفتح ۱۰؍۳۱۶) (اس سے زیادہ ظالم کون ہوگا جو میری طرح یعنی اللہ کی طرح تخلیق کرنے لگے (وہ کسی جاندار کی تخلیق تو کیا کرسکتا ہے) ایک دانہ ایک ذرہ تو بنا کر دکھائے)۔

(۴) مسند احمد میں حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من عاد إلى صنعة شيء من هذا فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ قال الحافظ المنذري اسناده جيد**" (بلوغ القصد والمرام ص ۳۲) (جس شخص نے ان چیزوں (یعنی تصاویر) میں سے کوئی چیز پھر بنائی (گویا) اس نے اس وحی کا انکار کردیا جو محمد ﷺ پر نازل ہوئی)۔

تصویر کی حرمت پر جمہور کا اجماع:

جمہور امت کا اجماع اور ائمہ اربعہ کا مذہب بھی یہ ہے کہ کسی ذی روح کی تصویر بنانا حرام ہے۔

صاحب عمدۃ القاری لکھتے ہیں: "وفي التوضيح قال أصحابنا وغيرهم تصوير صورة الحيوان حرام أشد التحريم وهو من الكبائر سواء صنعه لما يمتهن أو لغيره فحرام بكل حال لأن فيه مضاهات بخلق الله وسواء كان في ثوب أو بساط أو دينار أو درهم أو فلس أو إناء أو حائط وأما ما ليس فيه صورة حيوان كالشجر ونحوه فليس بحرام وسواء كان في هذا كله ما له ظل وما لا ظل له وبمعناه قال جماعة العلماء مالک والثوری وأبو حنيفة وغيرهم" (عمدۃ القاری ۲۲/۷۰، ادارۃ الطباعۃ المنیریہ مصر) (توضیح میں ہے کہ ہمارے فقہاء وغیرہ نے فرمایا کہ کسی ذی روح کی تصویر سازی سخت حرام اور گناہ کبیرہ ہے، خواہ ایسی تصویریں ہوں جن کو عادۃً ذلیل رکھا جاتا ہو یا ایسی نہ ہوں وہ ہر حال میں حرام ہیں، اس لئے کہ اس میں تخلیق الٰہی سے مشابہت پائی جاتی ہے، چاہے وہ تصویر کپڑے میں ہو یا فرش میں، دینار و درہم اور سکوں میں ہو یا برتنوں اور دیواروں میں، اور سایہ دار ہو یا غیر سایہ دار، البتہ غیر ذی روح مثلاً درخت وغیرہ کی تصویر حرام نہیں ہے، علماء کی جماعت یعنی امام مالک، سفیان ثوری اور امام ابوحنیفہ وغیرہ کا یہی مسلک ہے)۔

تصویر کے قائل بعض علماء کا رجوع:

بعض ہندوستانی علماء کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ تصویر کے باب میں توسع کے قائل تھے بالخصوص جدید فوٹوگرافی کے معاملہ میں، ان کے نزدیک تصویر کی حرمت کی علت شائبہ شرک سے حفاظت تھی، اس لئے جن صورتوں میں شرک یا شائبہ شرک کا اندیشہ نہ ہو، ان صورتوں میں تصویر کی گنجائش ہے، ان کے پاس ان کے خیال کے مطابق اس سلسلہ کی مستدلات بھی موجود تھیں۔ مگر تحقیق سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ان بزرگوں نے اپنے اس موقف سے رجوع کر کے جمہور امت کا موقف اختیار کر لیا تھا، عام طور پر اس سلسلہ میں دو بزرگوں کا نام لیا جاتا ہے، حضرت علامہ سید سلیمان ندویؒ اور حضرت مولانا ابوالکلام آزادؒ۔ یہ دونوں بزرگ دلائل کے ساتھ مذکورہ موقف کے حامل تھے، مگر دونوں نے ہی بعد میں اپنے موقف سے رجوع کر لیا تھا، اور اس کا اعلان بھی کر دیا تھا۔

علامہ سید سلیمان ندوی نے محرم ۱۳۶۲ھ مطابق جنوری ۱۹۴۳ء کے "معارف" اعظم گڈھ میں اپنا رجوع ان الفاظ میں شائع فرمایا:

"مسئلہ تصویر کے متعلق میں [illegible] میں ایک مضمون لکھا تھا جس میں (۱) ذی روح کے فوٹو لینے یعنی عکسی تصویر

کشی اور خصوصاً (۲) نصف حصہ جسم کے فوٹو کا جواز ظاہر کیا تھا، اس سلسلہ میں بعد کو ہندوستان اور مصر کے بعض علماء نے بھی مضامین لکھے جن میں سے بعض میرے موافق ہیں اور بعض میرے مخالف، لیکن بہر حال اس بحث کے سارے پہلو سامنے آ گئے ہیں، اس لئے سب کو سامنے رکھ کر اب اس سے اتفاق ہے کہ صحیح یہی ہے کہ امر اول دستی تصویر کی طرح ناجائز ہے، اور امر ثانی کا کھینچنا ناجائز اور کھنچوانا باضطرار جائز، اور دھڑ کا بغیر سر اور چہرہ کے دونوں جائز ہیں، پوری تفصیل آئندہ لکھی جائے گی، انشاء اللہ تعالیٰ (تذکرۂ سلیمان، ص ۱۳۶، بحوالہ جواہر الفقہ ۳/ ۱۷۰، ۱۷۱)۔

حضرت مولانا ابوالکلام آزاد مدت دراز تک اپنا مشہور اخبار "الہلال" باتصویر شائع کرتے رہے، بعد میں جب وہ رانچی جیل میں تھے، ان کے بعض متعلقین نے ان کی سوانح وحالات کا مجموعہ "تذکرہ" کے نام سے شائع کرنے کا ارادہ کیا تو جدید مصنفین کی رسم کے مطابق انہوں نے رانچی جیل میں مولانا آزاد کو خط لکھا کہ ہمیں اپنا فوٹو عنایت کریں جس کو اس کتاب میں شامل کیا جائے، اس پر مولانا آزاد نے جو جواب تحریر فرمایا وہ خود اسی تذکرہ میں ان الفاظ کے ساتھ شائع ہو چکا ہے:

"تصویر کھنچوانا، رکھنا، شائع کرنا سب ناجائز ہے، یہ میری سخت غلطی تھی کہ تصویر کھنچوائی اور "الہلال" کو باتصویر نکالا، اب میں اس غلطی سے تائب ہو چکا ہوں، میری پچھلی لغزشوں کو چھپانا چاہئے نہ کہ ازسرنو ان کی تشہیر کرنا چاہئے (جواہر الفقہ ۳/ ۱۷۱)۔

یہ تفصیل اس لئے ذکر کر دی گئی تا کہ تصویر کی حرمت کا مسئلہ صاف ہو جائے، بعض حضرات نظری یا عملی طور پر اس معاملے میں نرم گوشہ رکھتے ہیں اور اس کے لئے علماء کے اختلاف کو بنیاد بناتے ہیں، انہیں یہ حقیقت اپنے سامنے رکھنی چاہئے کہ فوٹوگرافی کے معاملہ میں کم از کم برصغیر کی حد تک علماء حق کا کوئی بنیادی اختلاف نہیں ہے۔

ٹی وی میں تصویری استعمال کا جائزہ:

تصویر کی حرمت کا مسئلہ ضروری حد تک صاف ہو جانے کے بعد دیکھنا چاہئے کہ ٹی وی میں تصویر کا استعمال کن مراحل میں ہوتا ہے، دیکھنے سے معلوم پڑتا ہے کہ کم از کم تین مراحل ضرور ہیں جن میں تصویر کا استعمال ہوتا ہے:

۱- بنیادی مرحلہ تصویر سازی کا ہے، سب سے پہلے اشخاص واشیاء اور مناظر کی تصویر کشی ہوتی ہے جس میں ذی روح اور بے روح دونوں کی تصویریں ہوتی ہیں، پھر ان کو ٹی وی پر پیش کیا جاتا ہے۔

۲- دوسرا مرحلہ تصویر رکھنے کا ہے، تصاویر تیار ہو جانے کے بعد ٹی وی اسٹیشن میں محفوظ رکھی جاتی ہیں، یا پھر ٹی وی جاری رہنے کی صورت میں تصاویر ٹی وی سیٹ میں مسلسل موجود اور متحرک رہتی ہیں۔

۳- تیسرا مرحلہ ہے تصویر کو دیکھنے اور اس سے لطف اندوز ہونے کا۔

پہلا مرحلہ خاص ٹی وی پروگرام بنانے والوں سے متعلق ہے جبکہ دوسرے اور تیسرے مرحلہ کا تعلق پروگرام بنانے والے اور دیکھنے والے دونوں سے ہے۔

تصویر سازی:

۱-فقہاء نے مذکورہ تینوں مرحلوں کو معصیت میں شمار کیا ہے، اور جہاں تک ذی روح کی تصویر سازی کا معاملہ ہے وہ کسی کے لئے کسی صورت میں کسی کے نزدیک جائز نہیں، چھوٹی بڑی واضح وغیر واضح، ذلیل وعزیز کسی بھی قسم کی تصویر سازی بلا تخصیص حرام ہے، اس میں کسی عالم وفقیہ کا اختلاف نہیں ہے، علامہ نووی رقمطراز ہیں:

"قال أصحابنا وغيرهم من العلماء تصوير صورة الحيوان حرام شديد التحريم وهو من الكبائر لأنه متوعد عليه بهذا الوعيد الشديد المذكور في الأحاديث وسواء صنعه بما يمتهن أو بغيره فصنعته حرام بكل حال لأن فيه مضاهات بخلق الله تعالىٰ وسواء ما كان في ثوب أو بساط أو درهم أو دينار أو فلس أو إناء أو حائط أو غيرها وأما تصوير صورة الشجر ورحال الإبل وغير ذلک مما ليس فيه صورة حيوان فليس بحرام هذا حكم نفس التصوير" (نووی مع مسلم ۲/۱۹۹) (ہمارے علماء اور دیگر فقہاء نے فرمایا ہے کہ جاندار کی تصویر سازی سخت حرام ہے، اور وہ کبیرہ گناہوں میں سے ہے، اس لئے کہ اس پر احادیث میں شدید وعید وارد ہوئی ہے، خواہ ایسی چیز کی تصویر بنائی جائے جو عادۃً ذلیل اور پامال رکھی جاتی ہو یا کسی اور چیز کی، ہر حال میں اس کا بنانا حرام ہے، اس لئے کہ اس میں حق تعالیٰ کی صفت خلق کی نقل اتارنا ہے، اور چاہے تصویر کپڑے میں ہو یا فرش میں اور درہم ودینار یا پیسہ میں ہو یا برتن اور دیوار وغیرہ میں، لیکن درختوں، اونٹ کے کجاوے وغیرہ بے روح چیزوں کی تصویر بنانا حرام نہیں ہے، یہ تصویر بنانے کا حکم ہے)۔

علامہ شامی لکھتے ہیں:

"فإن ظاهره أن ما لا يؤثر كراهة في الصلوة لا يكره إبقاء ه...... وأما فعل التصوير فهو غير جائز مطلقاً" (رد المحتار ۱/۶۶۷، ۶۶۹) (ظاہر یہ ہے کہ جو تصویر کراہت نماز میں مؤثر نہیں اس کو باقی رکھنے میں کراہت نہیں ...... رہا تصویر بنانے کا عمل تو وہ کسی صورت میں جائز نہیں)۔

غیر ذی روح میں ان چیزوں کی تصویر سازی جن کی پرستش کی جاتی ہو حرام قرار دی گئی ہے، ملا علی القاری الحنفی رقمطراز ہیں:

"وأما ما عبد من دون الله ولو كان من الجمادات كالشمس والقمر فينبغي أن يحرم

تصویرہ" (مرقاۃ شرح مشکوۃ ۴/۴۸۶) (غیر اللہ میں جن چیزوں کی پرستش کی جاتی ہو چاہے وہ جمادات ہی سے ہو، مثلاً شمس وقمر، اس کی تصویر سازی بھی حرام ہونی چاہئے)۔

البتہ ذی روح کی سرکٹی ہوئی تصاویر میں فقہاء نے مضائقہ نہیں سمجھا ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک سرکٹی ہوئی تصویر دراصل تصویر ہے ہی نہیں وہ محض نقوش ہیں۔

شیخ علی تقی ہندی حضرت ابن عباس کی روایت نقل کرتے ہیں: "الصورة الرأس فإذا قطع الرأس فلا صورة" (کنز العمال ۴۰) (صورت تو سر ہے، سر کٹ جانے کے بعد صورت نہیں رہتی)۔

امام طحاوی حضرت ابوہریرہ سے روایت کرتے ہیں: "الصورة الرأس فكل شيء ليس له رأس فليس بصورة" (شرح معانی الآثار للطحاوی ۲/۳۶۶)۔

احمد ابن حجاج بیان کرتے ہیں: "قلت لأبي عبد الله أليس الصورة ذا يد أو رجل فقال عكرمة كل شيء له رأس فهو صورة" (اتحاف السادہ ۷/۵۹) (میں نے ابوعبداللہ سے پوچھا کہ کیا ہاتھ پاؤں والی چیز تصویر نہیں ہے تو عکرمہ نے کہا جس چیز کا سر موجود ہو وہ تصویر ہے)۔

علامہ کاسانی فرماتے ہیں: "فلا بأس بالصلوة فيها لأنها بالقطع خرجت من أن تكون تماثيل والتحقت بالنقوش والدليل عليها ما روي من محو وجه الطير الذي كان في ترسه عليه السلام" (بدائع: مکروہات الصلوۃ ۱/۱۱۶)۔

خلاصۂ بحث یہ ہے کہ سر والی ذی روح چیز کی تصویر بنانا بالاتفاق حرام ہے اور منصوص وعیدوں کا پہلا مصداق یہی ہے۔

تصویر رکھنا:

۲- دوسرا مرحلہ تصویر اپنے پاس رکھنے کا ہے، خواہ ٹی وی سیٹ کے اندر متحرک صورت میں ہو یا الماری یا دیواروں کی زینت بن کر، فقہاء نے اس سلسلہ میں کچھ تفصیل کی ہے۔

چھوٹی تصویریں:

ا۔ اس قدر چھوٹی تصویر کہ اگر وہ زمین پر رکھ دی جائے اور کوئی متوسط بینائی والا شخص کھڑا ہو کر دیکھے تو تصویر کے اعضاء جداگانہ طور پر صاف دکھائی نہ دیں، ایسی تصویر کا گھر میں رکھنا جائز ہے، اگرچہ بنانا اس کا بھی ناجائز ہے، چھوٹی تصویر کی

تحدید میں کئی اقوال ہیں، لیکن مذکورہ تعریف سب سے جامع ہے اور اس کے مطابق تعیین وتحدید زیادہ آسان ہے، علامہ حصکفی تحریر فرماتے ہیں: "أو كانت صغيرة لا تتبين تفاصيل أعضائها للناظر قائما وهي على الأرض ذكره الحلبي وقال الشامي هذا أضبط لما في القهستاني ...... لكن في الخزانة إن كانت الصورة مقدار طير يكره وإن كان أصغر فلا يكره" (ردالمحتار: مکروہات الصلوۃ ۱/۶۰۷)۔

خزانہ میں اس کی حد چڑیا بتائی گئی ہے کہ "چڑیا" سے چھوٹی مکروہ نہیں ہے اور اس سے بڑی مکروہ ہے، لیکن شامی نے پہلی تعریف کو زیادہ مضبوط قرار دیا ہے۔

روایات سے بعض صحابہ کے بٹنوں اور بعض کی انگوٹھیوں پر تصویر کا ثبوت ملتا ہے۔

حضرت عروہ کے بٹن میں آدمیوں کے چہرہ کی تصویریں تھیں (طبقات ابن سعد: جزء تابعین ص ۳۰۶)۔

حضرت ابوہریرہ کی انگوٹھی میں جو نگینہ تھا اس میں دو مکھیوں کی تصویر بنی تھی۔

حضرت عمر فاروقؓ کے زمانے میں ایک انگوٹھی دستیاب ہوئی تھی جس کے متعلق یہ معلوم ہوا تھا کہ یہ دانیال نبی کی انگوٹھی ہے، اور اس کے نگینہ میں ایک مرقع تھا کہ دو شیر دائیں بائیں کھڑے تھے، بیچ میں ایک لڑکا تھا، حضرت عمر نے یہ انگوٹھی حضرت ابوموسی اشعری کو عنایت فرمائی (جواہر الفقہ ۳/۱۹۸)۔

پامال تصویریں:

عادۃً پامال اور ذلیل وحقیر سمجھی جانے والی تصاویر رکھنا جائز ہے، اگرچہ بنانا اس کا بھی جائز نہیں، خلاصۃ الفتاوی میں ہے:

"ثم التمثال إذا كان على وسادة لا بأس باستعمالها وإن كان يكره اتخاذها" (خلاصہ ۱/۵۸)۔

تصویر اگر تکیہ پر ہو تو استعمال میں مضائقہ نہیں اگرچہ بنانا مکروہ ہے۔ بدائع میں ہے:

"وإن كان الصورة على البسط والوسائد الصغار وهي تداس بالأرجل لا تكره لما فيه من اهانتها" (بدائع الصنائع: مکروہات الصلوۃ ۱/۱۱۶)۔

مسند احمد میں حضرت لیثؒ سے منقول ہے، فرماتے ہیں: "دخلت على سالم بن عبد الله وهو متكئ على وسادة فيها تماثيل طير ووحش فقلت أليس يكره هذا؟ قال: لا، إنما يكره ما نصب نصباً" (مسند احمد مع الفتح الربانی ۱۷/۲۷۷) (میں حضرت سالم بن عبداللہ کے گھر گیا تو وہ ایک تکیہ سے کمر لگائے بیٹھے تھے، جس میں پرندوں اور

وحشی جانوروں کی تصویریں تھیں، میں نے عرض کیا کہ کیا ان کا استعمال ناپسندہ نہیں ہے؟ انہوں نے فرمایا: نہیں، بلکہ ناجائز وہ تصویریں ہیں جو کھڑی ہوں)۔

اس طرح کی چند استثنائی صورتوں (جن میں تصویر رکھنے کی اجازت ہے) کے علاوہ باقی کسی صورت میں تصویر رکھنا درست نہیں۔

نمازی کے پیچھے یا اس کے زیر قدم اگر تصویر ہو تو نماز مکروہ نہیں ہوتی، لیکن گھر میں اس کا رکھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ ملائکہ رحمت ایسے مکان میں داخل نہیں ہوتے جس میں تصویر یا کتا موجود ہو، النہر الفائق میں ہے:

"ولو كانت خلفه أو تحت رجليه لا يكره الصلوة لكن يكره كراهة جعل الصورة في البيت لخبر أن الملائكة لا تدخل بيتا فيه كلب ولا صورة" (النہر الفائق شرح کنز الدقائق (قلمی): باب مفسدات الصلوۃ ص ۶۰، بحوالہ جواہر الفقہ ۳/ ۵۵)۔

بلکہ فقہاء نے کسی ایسے مکان میں بلا ضرورت داخل ہونے کو بھی مکروہ کہا ہے جہاں تصاویر موجود ہوں:

"يكره الدخول إلى بيت فيه صور على سقفه أو حيط على الستور والأزر والوسائط العظام" (شامی: مکروہات الصلوۃ، جواہر الفقہ ۳/ ۲۴۰)۔

تصویریں دیکھنا:

۳- تیسرا مرحلہ ہے تصاویر کو دیکھنے اور لطف اندوز ہونے کا، فقہاء نے اصولی طور پر اس کی وضاحت کی ہے کہ تصویر سازی حرام ہے، اس لئے حرام کو دیکھنا اور کسی مصرف میں استعمال کرنا بھی حرام ہے، اس لئے کہ جب تک دیکھنا اور استعمال کرنا موقوف نہ ہوگا اس عمل کی حوصلہ شکنی نہیں ہوگی، مثال کے طور پر شراب حرام ہے، تو اس سے کسی قسم کا انتفاع یا برائے تفریح وتلذذ اس کو دیکھنا بھی حرام ہے، درمختار میں ہے:

"وحرم الانتفاع بها (أي بالخمر) ولو لسقي دواب أو لطين أو نظر للتلهي" (درمختار: کتاب الاشربہ، بحوالہ امداد الفتاوی ۴/ ۲۵۸) (شراب سے انتفاع حرام ہے، چاہے جانوروں کو سیراب کرنے یا کیچڑ کے لئے یا بطور تفریح دیکھنے ہی کے لئے ہو)۔

بلوغ القصد والمرام میں مالکیہ کے حوالہ سے ہے: "يحرم تصوير حيوان عاقل أو غيره ...... يحرم النظر إليه إذا النظر إلى المحرم لحرام" (جواہر الفقہ ۳/ ۲۳۹) (عاقل یا غیر عاقل جاندار کی تصویر حرام ہے...... اس کو دیکھنا حرام ہے، اس لئے کہ حرام کو دیکھنا بالیقین حرام ہے)۔

اس جائزے سے اندازہ ہوتا ہے کہ فقہ اسلامی کی رو سے ٹی وی دیکھنے یا ٹی وی اسٹیشن کے قیام کی کوئی صورت نہیں ہے، اس لئے کہ ٹی وی فحشاء ومنکرات کی اشاعت سے خواہ کتنا ہی پاک ہو، اس میں کوئی غیر شرعی عمل نہ ہو، اور سارا اختیار محتاط اور متدین طبقہ کے ہاتھوں میں ہو۔ لیکن تصویر سازی، تصویر نمائی، اور تصویر بینی کے مراحل سے گذرے بغیر چارہ نہیں، اور تصویر رکھنے اور دیکھنے کی بعض جائز صورتیں تو ممکن ہیں لیکن تصویر سازی کے جواز کی کوئی صورت نہیں ہے۔ صرف مواقع ضرورت کا استثناء کیا گیا ہے:

"ويستثنى منها مواضع الضرورة" (الاختیارات العلمیہ لابن تیمیہ ص ۲۵)۔

شرح السیر الکبیر میں ہے: "وإن تحققت الحاجة إلى استعمال السلاح الذي فيه تمثال فلا بأس باستعماله لأن موضع الضرورة مستثناة من الحرمة كما في تناول الميتة" (جواہر الفقہ ۳/۲۳۲) (اگر ایسا ہتھیار استعمال کرنے کی ضرورت پڑ جائے جس میں تصویر ہو تو مضائقہ نہیں اس لئے کہ مواقع ضرورت حرمت سے مستثنیٰ ہیں جیسا کہ میتہ کے استعمال کا حکم ہے)۔

ٹی وی میں مطلوبہ درجہ کی ضرورت نہیں ہے:

غور طلب یہ ہے کہ کیا تبلیغ اسلام اور اشاعت حق کے لئے ٹی وی کے استعمال اور اس کے لئے باقاعدہ اسٹیشن کے قیام کی واقعی اتنی ضرورت ہے کہ اس کی بنیاد پر مستقل تصویر سازی کی اجازت دے دی جائے؟ کیا ٹی وی کے علاوہ دیگر جائز ذرائع ابلاغ سے اشاعت وتبلیغ کے مطلوبہ مقاصد پورے نہیں کئے جاسکتے؟

اپنا خیال تو یہ ہے کہ ابھی اس درجہ کی ضرورت نہیں ہے کہ ایک منصوص حرمت کے مسلسل اور باقاعدہ ارتکاب کی اجازت دی جائے، وقتی طور پر پاسپورٹ یا دیگر ضروریات کے لئے تصویر کھنچوانا اور بات ہے، اور مسلسل تصویر سازی کے عمل کا محکمہ قائم کرنا دوسری بات، دونوں صورتوں کو ایک درجہ دینا مشکل ہے، البتہ بقول حضرت مولانا مفتی رشید احمد لدھیانوی "اگر کسی وقت ملک میں اسلامی حکومت قائم ہو اور وہ ٹی وی کی باگ ڈور اپنے ہاتھ میں لے کر اسے موجودہ منکرات سے پاک کردے، ٹی وی میں عورتوں کا گذر نہ ہو، کسی جاندار کی تصویر بھی پیش نہ کی جائے، اس کا پورا عملہ صالح مردوں پر مشتمل ہو جو اسے عوامی خواہشات کے تابع رکھنے کے بجائے مفید مقاصد میں استعمال کرے، استعمال کے مخصوص حدود وشرائط وقت کے محقق سے طے کرالے تو دریں حالات ٹی وی واقعی آلۂ خیر بن جائے گا اور علماء کو اس پر کوئی اعتراض نہ رہے گا (احسن الفتاوی ص ۸، رسالہ ٹی وی کا زہر ص ۱۸)۔

کیسٹوں کا حکم:

کیسٹوں کی بھی صرف وہی صورت دائرۂ جواز میں آسکتی ہے جس میں تصاویر یا غیر شرعی موسیقی کا استعمال نہ ہو، اس لئے کہ تمام تر اہمیت وافادیت کے باوجود حرمت منصوصہ کا احترام بہرحال ضروری ہے۔

انٹرنیٹ کا حکم:

انٹرنیٹ کی پوری حقیقت مجھے معلوم نہیں لیکن سوالنامے میں بتایا گیا ہے کہ وہ ریڈیو اور ٹی وی دونوں کا کام کرتا ہے، ٹی وی والی صورت تو جائز نہیں لگتی، البتہ اگر اس کو صرف ریڈیو کے طور پر استعمال کیا جائے اور تصاویر اور غیر شرعی چیزوں سے پاک رکھا جائے تو یہ جائز ہوگا۔

خلاصۂ جوابات:

۱- مسلمانوں کے لئے خود اپنا ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا جائز بلکہ مستحسن ہے بشرطیکہ وہ غیر شرعی چیزوں سے پاک ہو اور اس پر صالح اور محتاط لوگوں کا کنٹرول ہو۔

۲- ٹی وی کی بنیاد تصویر پر ہے اور تصویر کا عمل اسلام میں حرام ہے، اس لئے اس بنیاد پر تیار ہونے والی چیز بھی حرام ہوگی، اس لئے باوجود تمام تر اہمیت وافادیت کے از روئے شرع مسلمانوں کے لئے اس ذریعۂ ابلاغ کا استعمال یا اس کے لئے مستقل اسٹیشن کا قیام جائز نہیں۔

۳- جن کیسٹوں میں تصاویر کا استعمال نہ ہوتا ہو اس کا استعمال درست ہے، اور جن کی بنیاد تصویر پر یا اور کسی محظور شرعی پر ہو وہ درست نہیں۔

۴- انٹرنیٹ کا وہ رخ جس میں تصاویر کا استعمال نہ ہوتا ہو اسلام اور مسلمانوں کے مفاد میں استعمال کرنا درست ہے، بشرطیکہ تصاویر یا دیگر ممنوعات سے اس کو محفوظ رکھنا ممکن ہو۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا محمد قاسم مظفر پوری
مدرسہ رحمانیہ سوپول دربھنگہ

دور جدید میں جدید آلات و وسائل کا دینی مقاصد کے لئے استعمال ایک حساس موضوع ہے، علی الاطلاق اس سے اجتناب و اعراض کوئی معقول نقطہ نظر نہیں ہوگا، اس سلسلہ میں چند موضوعات کی چند آیات کریمہ کی روشنی میں کچھ باتیں بطور مقدمہ عرض ہیں:

یہ امر مسلّم ہے کہ اللہ تعالی نے ساری مخلوقات میں بنی نوع انسان کو کرامت و فضیلت سے نوازا، اسے جوہر عقل وادراک سے مزین فرمایا، انسانی کرامت کے اظہار کے لئے کائنات کی ہر چیز کو اس کے تابع اور قابو میں فرمایا، ارشاد ربانی ہے:

"ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السموات وما في الأرض واسبغ عليكم نعمه ظاهرة و باطنة" (سورۂ لقمان: ۲۰) (کیا تم لوگوں کو مشاہدہ و دلائل سے یہ بات معلوم نہیں ہوئی کہ اللہ تعالی نے تمام چیزوں کو بالواسطہ یا بلاواسطہ تمہارے کام میں لگا رکھا ہے، جو کچھ آسمانوں میں موجود ہیں اور زمینوں میں موجود ہیں، اور اس نے تم پر اپنی نعمتیں ظاہری اور باطنی طور پر پوری کر رکھی ہیں) (معارف القرآن)۔

حدود شرعی میں حواس و عقل کے صحیح استعمال سے ظاہری اور باطنی نعمتوں کے اثرات و ثمرات سے پوری انسانیت فیضیاب ہوتی آئی ہے، اس سلسلہ میں جب غور و فکر سے کام لیا جاتا ہے تو یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ زندگی کی بقا کے لئے بنیادی ضرورت کھانے پینے کی ہے۔

ماکولات اور مشروبات:

اس بارے میں اللہ پاک نے چند جامع ہدایات سے نوازا ہے، چند آیات تمثیلاً سامنے رکھیں:

"کلوا واشربوا ولا تسرفوا" (سورۂ اعراف: ۳۱) (کھاؤ اور پیو اور فضول خرچی نہ کرو)۔

"یا أیها الناس کلوا مما فی الأرض حلالا" (سورۂ بقرہ:۱۶۸) (اے لوگو! زمین کی پاکیزہ اور حلال چیزوں کو کھاؤ)۔

"وھو الذی سخر البحر لتاکلوا منه لحما طریا" (سورۂ نحل:۱۴) (وہ ایسا ہے کہ اس نے دریا کو مسخر کیا تاکہ اس میں سے تازہ گوشت کھاؤ)۔

"إن لکم فی الانعام لعبرة نسقیکم مما فی بطونه من بین فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربین" (سورۂ نحل:۶۶) (یقیناً چوپائے میں تمہارے لئے بڑی عبرت ہے، ان کے پیٹ میں گوبر اور خون کے درمیان سے جاری کر کے ہم صاف ستھرا خالص دودھ تم کو پلاتے ہیں)۔

"ومن ثمرات النخیل والاعناب تتخذون منه سکرا ورزقا حسنا ان فی ذلک لآیات لقوم یعقلون" (سورۂ نحل:۶۷) (کھجور اور انگور کے پھل سے تم اچھی غذا بناتے ہو اور نشہ آور چیز بھی تیار کر لیتے ہو، بے شک اس میں عقل مندوں کے لئے بڑی نشانیاں ہیں)۔

آج جدید آلات اور مشینی ایجادات کے ذریعہ ماکولات ومشروبات کو کتنی شکلوں میں ہمارے سامنے پیش کیا جارہا ہے، اور ان کو محفوظ رکھنے کے لئے کیسے کیسے ظروف اور استعمال کے لئے کیسے کیسے متنوع سامان ضرورت وراحت تیار ہو کر ہمارے سامنے آرہے ہیں۔

ملبوسات:

لباس انسان کی ایک ضرورت ہے، قرآن کریم میں اسے تستر، تحفظ اور تزین کا ذریعہ قرار دیا ہے۔

لباس کے تعلق سے ان آیات پر نظر عمیق ڈالی جائے جو اللہ عزوجل نے قرآن کریم میں ذکر فرمایا ہے:

"طفقا بخصفان علیھما من ورق الجنة" (سورۂ طٰہٰ:۱۲۱) (دونوں جنت کے پتوں کو جوڑ کر اپنے بدن پر چپکانے لگے)۔

"یا بنی آدم قد أنزلنا علیکم لباسا یواری سوآتکم وریشا" (سورۂ اعراف:۲۶) (اے آدم کی اولاد ہم نے تمہارے لئے لباس اتارا جو تمہارے پردہ کی جگہ کو چھپاتا ہے اور موجب زینت بھی ہے)۔

"والأنعام خلقھا لکم فیھا دفء ومنافع ومنھا تاکلون" (سورۂ نحل:۵) (چوپائے بھی اس نے تمہارے لئے پیدا کئے جس میں گرمی حاصل کرنے کا سامان ہے، اور بہت سے فائدے ہیں اور ان میں سے بعض کو تم کھاتے ہو)۔

"جعل لکم سرابیل تقیکم الحر وسرابیل تقیکم بأسکم" (سورۂ نحل:۸۱) (اللہ نے تمہارے لئے قمیص بنایا جو گرمی سے اور جنگی ضرر سے بچاتے ہیں)۔

"وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتا تستخفونها يوم ظعنكم ويوم إقامتكم ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثا ومتاعا إلى حين"(سورۂ نحل:۸۰)(تمہارے لئے جانوروں کی کھال کے گھر بنائے جن کو تم اپنے کوچ کے دن اور قیام کے دن ہلکا پھلکا پاتے ہو، اور ان کے اون اور ان کے روؤں اور ان کے بالوں سے گھر کا سامان اور فائدہ کی چیزیں ایک مدت کے لئے اس نے بنادیئے)۔

"وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من بأسكم"(سورۂ انبیاء:۸۰)(ہم نے داؤد علیہ السلام کو جنگی لباس بنانے کا علم وہنر سکھایا تا کہ تم کو لڑائی میں جسم کے بچاؤ کا سامان ہو)۔

"وألنّا له الحديد أن اعمل سابغات وقدّر في السرد واعملوا صالحا إني بما تعملون بصير"(سورۂ سبا:۱۱)(اور ہم نے ان کے واسطے لوہے کو نرم بنادیا اور یہ حکم دیا کہ تم پورے زرہیں بناؤ اور کڑیوں کے جوڑنے میں اندازہ رکھو اور نیک کام کیا کرو میں تم سب کے اعمال دیکھ رہا ہوں)۔

عہد حاضر میں اون، سوت، بالوں اور کھالوں سے کیسے کیسے لباس ضرورت وزینت مشینوں کی مدد سے وجود میں آرہے ہیں، واٹر پروف، فائر پروف سے لے کر نہ معلوم حربی وردیاں کس کس ڈیزائن کی تیار ہورہی ہیں اور اس سے ہر طبقہ فائدہ اٹھارہا ہے، جدید آلات کی ان پیداواروں کو کسی طرح نظر انداز نہیں کیا جاسکتا ہے، اب ذرا انسانی ضرورت وراحت کے ان سواریوں کو پڑھیں جن کو اللہ جل شانہ نے بیان فرمایا ہے اور جن کے بارے میں آئندہ پیدا کرتے رہنے کا ذکر فرمایا ہے۔

مرکوبات:

ایک مقام سے دوسرے مقام تک آنے جانے اور تجارتی سامانوں کے نقل وحمل کے لئے اللہ تعالی نے کشتیوں سے جانوروں تک کا ذکر فرمایا، اور ایک جامع کلمہ میں تو قیامت تک کی سواریوں کا ذکر فرمایا:

"والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ونخلق مالاتعلمون"(سورۂ نحل:۸)(گھوڑے، خچر، گدھے بھی تمہارے کام میں لگادیئے تا کہ تم سواری کرتے رہو اور تمہارے لئے زینت ہو، اور اللہ تعالی تمہارے لئے ایسی ایسی سواریاں پیدا کرتا ہے جسے تم ابھی نہیں جانتے ہو)۔

ہر دور میں وجود میں آنے والی، بری، بحری اور فضائی سواریوں کی نئی نئی یافت وایجاد اس آیت کے مدلول میں موجود ہے جن سواریوں کو مختلف اغراض کے لئے استعمال میں انسان لاتا رہے گا۔

تعمیرات:

گھر، مکان ہر ذی روح کی ضرورت ہے، شہد کی مکھی ہو یا چیونٹی، سبھی اپنا مکان بناتے ہیں، اللہ تعالی نے بطور امتنان وتذکر مختلف آیات میں اس کا تذکرہ فرمایا ہے، چند آیات پر غور فرمائیں:

"والله جعل لكم من بيوتكم سكنا" (سورۂ نحل:۸۰) (اللہ نے تمہارے لئے بسنے کو تمہیں گھر بنانا سکھایا (جو گھر باعث سکون ہو))۔

"واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوّأكم في الأرض تتخذون من سهولها قصورا وتنحتون من الجبال بيوتا فاذكروا آلاء الله ولا تعثوا في الأرض مفسدين" (سورۂ اعراف:۷۴) (تم یہ حالت یاد کرو کہ اللہ تعالی نے تم کو عاد کے بعد آباد کیا اور تم کو زمین میں ٹھکانا دیا کہ تم نرم زمین پر محل بناتے ہو اور پہاڑوں کو تراش تراش کر گھر بناتے ہو، سو اللہ تعالی کی نعمتوں کو یاد کرو اور زمین میں فساد مت پھیلاؤ)۔

"وتنحتون من الجبال بيوتا فارهين" (سورۂ شعراء:۱۴۹) (تم پہاڑوں کو تراش تراش کر فخر کرتے ہوئے مکانات بناتے ہو)۔

عمارتی ترقیات اور عہد جدید کے آلات کے ذریعہ روز بروز اس راحت رسانی سے لے کر جمالیاتی ذوق کا مظاہرہ ہو رہا ہے، مکانوں کے ڈیزائن، اس کے استحکام کے نئے نئے قاعدے، سردی وگرمی میں ان کو مکیفات سے مزین کرنے کے لئے نئے نئے طریقے وجود میں لائے جارہے ہیں، بجلی وقابو میں، اگر ہر حصہ تقریباً نور نظر آتا ہے، آج یہ فن ضرورت وراحت سے لے کر زیبائش وآرائش سے بھی آگے جا چکا ہے۔ ان جدید سائنسوں سے پوری دنیا نفع حاصل کر رہی ہے اور جسم وجان کو سکون پہنچایا جا رہا ہے۔

جدید جنگی آلات ودفاعی اسلحے:

اللہ کی سرزمین میں اللہ کے نافرمانوں اور باغیوں کی سرکوبی اور عالم انسانیت کے مفسد عناصر کی اصلاح کے لئے اللہ تعالی نے دفاعی آلات اور اسباب فراہم کرنے کا حکم فرماتے ہوئے چند بنیادی ہدایات دیں جن کو بھی سامنے رکھا جانا چاہئے:

"أعدّوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم" (سورۂ انفال:۶۰) (تیار کرو ان سے لڑائی کے لئے جو کچھ جمع کر سکو قوت اور پلے ہوئے گھوڑے جس سے تم اپنے اور اللہ کے دشمنوں کو مرعوب کرسکو)۔

"وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس" (سورۂ حدید:۲۵) (ہم نے اتارا لوہے کو جس میں شدید ہیبت ہے، اس کے علاوہ لوگوں کے لئے اور بھی طرح طرح کے فائدے ہیں)۔

مفسرین ومحققین نے ان آیات کے اندر تعمیم کرتے ہوئے تمام جدید جنگی اسلحے اور دفاعی آلات مراد لئے ہیں جن کو شرعی حدود وقیود میں ہی استعمال کرنے کی اجازت ہوگی، کیونکہ اصل کسی شی کا صحیح استعمال ہے۔

طبی ترقیات:

زندگی اللہ کی بڑی نعمت ہے، اس کی بقا کے لئے اللہ تعالی نے نوع بہ نوع کی غذا اور نوع بہ نوع کی دوا کو بھی اپنے لطف وکرم سے پیدا کیا ہے تاکہ اس کی اس امانت کی ناقدری نہ ہو اور اس کی یہ عظیم امانت اس کی مرضیات میں استعمال ہوتی رہے۔

علاج ودوا کے تعلق سے چند نصوص کے اشارات اہل علم کی توجہ کے لئے کافی ہیں:

"يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس إن في ذلك لآية يقوم يتفكرون" (سورۂ نحل:۶۹) (نکلتی ہے ان کے پیٹ میں سے پینے کی چیز جس کے مختلف رنگ ہیں، اس میں لوگوں کے مرض اچھے ہوتے ہیں، اس میں نشانی ہے ان لوگوں کے لئے جو دھیان رکھتے ہیں)۔

"قال عليه السلام: ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء" (بخاری بحوالہ مشکوۃ ر ۳۸۷) (اللہ تعالی نے جو بیماری پیدا کیا اس کے لئے اس نے دوا بھی اتارا)۔

"ان الله أنزل الداء والدواء وجعل لكل داء دواء فتداووا ولا تداووا بحرام" (ابوداؤد بحوالہ مشکوۃ رص ۳۸۸) (اللہ تعالی نے بیماری اور دوا دونوں ہی کو اتارا اور ہر بیماری کے لئے دوا ہے، لہذا علاج ودوا کراؤ البتہ حرام سے علاج مت کرانا)۔

حدیث پاک میں کتاب الطب والرقی کے عنوان سے مختلف بوٹیوں اور پھلوں کے خواص اور قدرت کی رکھی ہوئی تاثیرات کا بہ تفصیل بیان ہے۔

دنیائے طب وعلاج میں ہر زمانہ میں عجیب وغریب علاج ومعالجہ کے طریقہ پر کام ہوتا رہا، طب قدیم کے پورے ذخیرہ سے جدید سائنس نے بہت کچھ اخذ کیا ہے۔

بایں ہمہ عہد جدید میں جو مختلف جہتوں سے نئی دریافت اور محیر العقول تجربات سامنے آرہے ہیں اس سے کس کو انکار ہوگا، تشخیص امراض کے مختلف مشینوں کی ایجاد، فن جراحی کے لئے محیر العقول آلات، برقی وریڈیائی شعاعوں سے مختلف

امراض کے علاج، دواسازی کی مختلف انواع، یہ وہ روزمرہ کی نئی نئی اشیاء ہیں جن کو ہر کوئی لازمی طور پر استعمال کرتا ہے، اور اس باب میں طبی دنیا اور جدید انکشافات کے درپے ہے، یہ لکل داء دواء کی یہ عملی تصویر ہے۔

ذرائع علم وادراک:

یہ امر مسلم ہے کہ علم کے ذرائع تین ہیں: ایک حواس خمسہ، دوسرے عقل، تیسرے وحی، حواس کا دائرہ جہاں ختم ہوتا ہے وہاں عقل کی رہنمائی ہوتی ہے اور جہاں عقل کا ادراک کام نہیں کرتا وہاں سے وحی کی رہنمائی ہونے لگتی ہے۔

اس لئے جگہ بہ جگہ انسان کو اس قوت سے کام لینے کی تاکید کی گئی ہے: "افلا تعقلون، لعلکم تعقلون، ان فی ذلک لآیات لقوم یعقلون"۔ آج انسانی عقلوں کی ایجاد نے طباعت کے نئے نئے سامان تیار کردیئے ہیں، اخبار کی خبروں کی ترتیب وطباعت کیسی زود کار مشینوں سے ہونے لگی، سائنس کی روشنی میں ٹیلی فون، ٹیلی پرنٹر، ٹیلی گراف، چھاپے خانے، ٹائپ رائٹر، کمپیوٹر سب علم کے پھیلانے کے آلات ہیں۔

آج انسان کو سائنس کے ذریعہ بہت اعلیٰ مواقع ملے ہیں جہاں وہ ان نئی ایجادات سے اپنی ظاہری رہن سہن کو بہتر بنارہا ہے، زندگی کے مختلف میدانوں میں وہ عمدگی اور بہتری لارہا ہے، پس اسے "ھل انتم شاکرون ، واعملوا صالحا" کی لحہ لحہ دعوت ملنا چاہئے۔

جدید آلات کے ذریعہ نئے ڈھنگ، نئے رنگ، نئی فکر کی جب پوری دنیا میں اشاعت کی جارہی ہے بلکہ ان ذرائع ابلاغ کو غلط مقاصد کے لئے استعمال کرکے پوری عالم انسانیت کے ذوق وضمیر کو بگاڑا جارہا ہے، تو ایسے حالات میں ان جدید آلات کو اشاعت حق اور دفاع عن الاسلام کے لئے استعمال کرنا وقت کی ایک اہم ضرورت ہے، اور "جادلھم بالتی ھی أحسن" اور "ادفع بالتی ھی أحسن" کے مدلول میں وہ شامل ہے۔

جس دین مبین کو ہم حق سمجھتے ہیں اور اس پر ایمان رکھتے ہیں، اس کا صحیح پیغام ہمیں صحیح نہج پر پہنچاتے رہنا ضروری ہے، ساری ایجادات اور تمام سائنسی انکشافات کا استعمال صرف معدہ اور مادہ کے لئے ہے، دین اسلام جو روح کے سکون کا باعث ہے جو آخرت کی ابدی زندگی کی دعوت دیتا ہے کاش ان آلات کا استعمال اس صحیح غرض کے لئے ہوتا۔

اب ان تمہیدی اجزاء کے بعد یہ عرض ہے کہ سوالات مرسلہ کے تعلق سے حسب ذیل باتیں علی الترتیب درج ہیں:

۱- حق کی اشاعت اور فرق باطلہ کی تلبیسی کارروائی کا بروقت مسکت جواب دینے کے لئے مسلمانوں کو خود اپنا ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا وقت کی اہم ضرورت ہے، کیونکہ نیت صحیح ہے اور کام صحیح اور اس کی نشریات کا آلہ بھی صحیح۔ کیونکہ اس مقصد کے لئے جو اسٹیشن قائم ہوگا وہ لہو ولعب کی اشاعت سے الگ ہوگا، اور اس کے لئے اسلامی قانون کی رعایت ہوگی۔

قرآن کریم کی تفسیر ابھی ماضی قریب میں فقیہ امت حضرت مولانا مفتی شفیع احمدؒ کی زبانی برصغیر میں خصوصاً بہت اہتمام سے سنا جاتا رہا اور اس سے زبردست فائدہ سننے والوں کو ہوا۔ حضرت تھانویؒ سے فونوگراف کے اندر قرآن شریف اور دیگر وعظ و قصص مباحہ کے محفوظ کرنے کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے جواب میں فرمایا کہ اگر قرآن یا کوئی وعظ یا کلام مباح السماع کو بند کیا گیا ہو تو اس کا سننا جائز اور ناجائز باتوں کا سننا ناجائز۔ پس ریڈیو جو ابلاغ کا ذریعہ ہے کلیۃً آلہ تلہی نہیں ہے۔ اگر آلہ تلہی بھی ہو لیکن غرض صحیح ہو تو بھی اس کی اجازت ہوگی جیسا کہ طبل کا عندالسحور بجانا جائز ہے۔

۲- ٹی وی کی جو شکل موجودہ ہے اس میں تصویر کی مدد سے ہی سارا پروگرام انجام پاتا ہے، مذکورہ بالا مقاصد عالیہ کے پیش نظر اسے ایک ضرورت شرعیہ کے پیش نظر گوارا کر لیا جانا چاہئے اور اخف الضررین کے اصول کو سامنے رکھنا چاہئے، جس طرح ملکی قوانین اور پاسپورٹ وغیرہ کے موقع کے لئے تصویروں کو مجبوراً رکھا جاتا ہے۔

۳- مقاصد صالحہ کے پیش نظر فنی معلومات اور اخلاقی مضامین کے کیسٹ تیار کرنا اس حد تک تو گنجائش سمجھ میں آتی ہے، اور ویڈیو کیسٹ جن میں تصویروں کا استعمال ہوتا ہے وہ بالکلیہ سینما کی طرح کی چیز معلوم ہوتی ہے، اور اس پر تلہی کی روح غالب معلوم ہوتی ہے۔

۴- انٹرنیٹ کی پوری حقیقت معلوم نہیں، اگر اسلامی تعلیمات کی نشر و اشاعت کا ذریعہ ہے اور کوئی دوسرا دینی مفسدہ و ضرر اس سے پیدا نہیں ہوتا ہے تو اس کو بھی نشریات اسلام کا ذریعہ بنایا جا سکتا ہے۔

نوٹ: اللہ کا دین ہر لحاظ سے ادب، عظمت، خشیت اور خوف آخرت کا متقاضی ہے، وحی ربانی کی ترجمانی خدا پرستوں کے اقوال و افعال سے ہمیشہ ہوتی آئی ہے، لہٰذا ان نشریات کے آلات سے قبل بھی دین اسلام کی صداقت و حقانیت دنیا کے چپے چپے میں پہنچی ہے، اور اگر ذرائع ابلاغ دنیا سے ناپید ہو جائیں جب بھی اللہ کے اس دین کی آواز دنیا کے ہر حصہ و خطہ میں پہنچے گی۔

اشاعت اسلام اور تبلیغ دین جس کے ذریعہ اتمام حجت ہو ان آلات کے نشریات پر موقوف نہیں ہے، ہاں اسلامی تعلیمات کو پیش کرنے اور معاندین و مخالفین کے غلط پروپگنڈہ کے دفاع کے لئے استعمال کا سوال ہے، جسے "ادفع بالتی ھی أحسن" کے ذیل میں آنا چاہئے۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا محمد عزیر اختر قاسمی
جامعہ قاسمیہ بالاساتھ، سیتامڑھی

تمہید:

ضرورتیں ایجاد کی ماں ہیں، جب جیسی ضرورت درپیش ہوئی اسی کے مطابق نئی ایجاد رونما ہوئی، گذشتہ زمانہ میں ضرورتیں کم تھیں تو ایجادات کم تھیں، مگر کوئی زمانہ ایجادات سے خالی نہیں، ہر زمانے میں نئی ایجادات کا وافر حصہ رہا ہے، چنانچہ قدیم طریقہ جنگ کو چھوڑ کر خندق کھود کر جنگ کرنا، ہڈی، چمڑے اور پتوں پر لکھنے سے کتابت کا کام پورا نہ ہوا تو کاغذ سازی کا عمل میں آنا اس کی واضح علامت ہے، اسی طرح موم اور تیل وبتی والے چراغ کی روشنی ناکافی ہوئی تو اعلی پیمانہ پر روشنی کا انتظام کیا گیا۔ مورخین نے لکھا ہے کہ شہر قرطبہ میں روشنی کا ایسا اعلی انتظام تھا کہ اسی روشنی سے آٹھ نو میل تک لوگ راستہ طے کر لیتے، اور دوسری کسی روشنی کی ضرورت پیش نہ آتی۔

میدان جہاد میں پرانے طرز کے اسلحے ناکافی سمجھے جانے لگے تو نئے آلات جہاد بنائے گئے اور اس کے علاوہ بہت سی مصنوعات وجود میں آئیں اور سب نے مقام مقبولیت حاصل کیا اور صرف یہ کہہ کر رد نہ کیا گیا کہ نئی چیزوں کا حکم کہیں شریعت میں نہیں، ملتا، بلکہ حدیث وقرآن سے اخذ کردہ اصول وضوابط کی روشنی میں اس قسم کے آلات جدیدہ کے جواز کو مناسب سمجھا گیا، اور بعض سلف صالحین نے اسے استعمال بھی کیا۔

اسلام چونکہ ایک ہمہ گیر اور تا قیامت جاری رہنے والا مذہب ہے کسی خاص زمانہ اور کسی قوم خاص کے ساتھ مخصوص نہیں جیسا کہ گذشتہ مذاہب ایک محدود زمانہ اور محدود ومتعین قوموں کے لئے تھا۔ یہ الگ بات ہے کہ سارے مذاہب نے بطور اصل ایک ہی خدا کی دعوت دی ہے، لہذا وقت کے بدلتے ہوئے حالات اور سماج کے طرز زندگی کا بگاڑ اس کو متاثر نہیں کر سکتا بلکہ یہ مذہب نئی پیدا ہونے والی ہر چیز کا استقبال کرتا ہے اس کا منکر نہیں، اور نہ ہی اس کے استعمال سے یک لخت بلا تدبر کے منع کرتا ہے کیونکہ اسلام نے یہ بتایا ہے کہ تمام چیزیں اللہ تعالی کی بنائی ہوئی ہیں اور انسان کے فائدہ رسانی کے لئے بنائی گئی ہیں۔ ارشاد باری ہے:

"خلق لكم ما في الارض جميعا" گویا ساری اشیاء خدائی عطیہ ہے اور خدائی عطیہ ممنوع نہیں مباح ہے، قرآن کریم میں فرمایا گیا: "وما كان عطاء ربک محظورا" (القرآن)۔

اب استعمال کرنے والا اس کو جائز انداز میں استعمال کرے تو وہ جائز اور ممنوع طریقے سے استعمال کرے تو وہی شی حرام وممنوع قرار دی جائے گی، تاہم فقہاء شافعیہ اور بعض حنفیہ کا یہ مسلمہ بیان ہے کہ دنیا کی تمام چیزیں درحقیقت مباح اور جائز ہیں مگر جبکہ کوئی دلیل شرعی اس کی حرمت پر دال ہو، اگرچہ بعض حنفیہ کا خیال اس کے برعکس ہے (الاشباہ والنظائر ص ۱۱۵)۔

ایجادات واختراعات کا یہ لامتناہی سلسلہ کبھی ختم ہونے والا نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ سب کے مباح الاستعمال ہونے کا حکم بھی نہیں دیا جاسکتا، اس لئے امت کے فکرمند حضرات کو اس سلسلے میں متنبہ رہنا پڑے گا تاکہ بروقت شریعت کے مقرر دہ مسلمہ ضوابط کی روشنی میں اس کا صحیح رخ طے کر کے مسلمانوں کے لئے راہ استعمال واضح کی جا سکے۔

ذیل میں اسی کے متعلق معلومات سلف صالحین کی تصریحات سے استفادہ کر کے حل پیش کرنے کی کوشش کی جارہی ہے۔

ریڈیو اسٹیشن:

۱-سوال اول کا حاصل یہ ہے کہ اشاعت حق اور تردید فرق باطلہ کے لئے مسلمانوں کو اپنا ریڈیو اسٹیشن قائم کرنے کا کیا حکم ہے۔

اس سوال میں دوشق ہیں: الف: اشاعت حق، ب: تردید فرق باطلہ۔

قدرے مشترک ایک دوسرے کو لازم ہے، تو اس کے سلسلے میں عرض یہ ہے کہ قرآن وحدیث کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ حق کی اشاعت ہر زمانہ میں اس امت کا ایک اہم فریضہ رہا ہے اور ہے، قرآن کریم کی بے شمار آیتیں اس کو ثابت کررہی ہیں۔ مثلاً ایک جگہ رسول اللہ ﷺ کو حکم دیا گیا: "وذكر فان الذكرى تنفع المومنين" (یعنی اے محمد ﷺ آپ لوگوں کو سمجھاتے رہئے کیونکہ سمجھانا ایمان والوں کو نفع دے گا)، اور ایک جگہ فرمایا گیا: "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر" (اور تم میں سے ایک ایسی جماعت کا ہونا ضروری ہے، کہ خیر کی طرف بلائے اور نیک کاموں کے کرنے کو کہا کرے اور برے کاموں سے روکا کرے)۔

اور حدیث میں فرمایا گیا: "يا أيها الناس إن الله تعالى يقول لكم مروا بالمعروف ونهوا عن المنكر قبل أن تدعوا فلا أجيب لكم وتسألون فلا أعطيكم وتستنفروني فلا أنصركم" (ابن ماجہ) (یعنی آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اے لوگو! اللہ تعالی کا ارشاد ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرتے رہو، مبادا وہ وقت آ جائے کہ تم دعا مانگو

اور قبول نہ ہو، تم سوال کرو اور تمہارا سوال پورا نہ کیا جائے، تم اپنے دشمنوں کے خلاف مجھ سے مدد چاہو اور میں تمہاری مدد نہ کروں)، اسی طرح ایک دوسری جگہ فرمایا گیا: "من رای منکم منکرا فلیغیرہ بیدہ فان لم یستطع فبلسانہ فان لم یستطع فبقلبہ وذلک اضعف الایمان" (مسلم) (یعنی جو شخص کسی ناجائز امر کو ہوتے ہوئے دیکھے اگر اس پر قدرت ہو کہ اس کو ہاتھ سے بند کردے تو اس کو بند کردے اگر اتنی قدرت نہ ہو تو زبان سے اس پر انکار کردے، اور اگر اتنی بھی قدرت نہ ہو تو دل سے اس کو برا سمجھے، اور یہ ایمان کا بہت ہی ادنی درجہ ہے)۔

یہ دو آیتیں اور حدیثیں بطور نمونہ پیش کی ہیں۔

قدر مشترک تمام آیتوں اور حدیثوں کا مقصد ایک ہی معلوم ہوتا ہے، کہ حق کی اشاعت اور برائیوں کی روک تھام ہونی چاہئے مگر اس کی کیا کیفیت اور کس نوعیت کی ہونی چاہئے؟ میری سمجھ میں یہ آرہا ہے کہ اس کے لئے کوئی خاص ذریعہ اور خاص کیفیت محدود و متعین نہیں ہے، البتہ آخر الذکر حدیث سے اتنا سمجھ میں آتا ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لئے اولاً اپنی طاقت کا استعمال ضروری ہے، اور اللہ تعالی نے اپنے بندوں کو جو طاقت مرحمت فرمائی ہے وہ دو قسم کی ہیں: ایک جسمانی طاقت خواہ تقریری صلاحیت ہو یا تحریری، فکری استعداد ہو یا سیاسی، بہر حال ہر قسم کی صلاحیت استعمال کرنے کی اجازت ہی نہیں بلکہ حکم دیا گیا ہے۔ اور دوسری طاقت مالی طاقت ہے کہ آدمی کو اشاعت حق کے لئے مالی طاقت کے استعمال کا بھی حکم دیا گیا ہے، بہت سی آیتوں سے اس کا ثبوت ملتا ہے، ایک جگہ فرمایا گیا: "وتجاھدوا فی سبیل اللہ باموالکم وانفسکم" (یعنی اللہ کے راستے میں تم اپنے مال اور اپنی جان سے جہاد کرو)، اور اللہ کے راستے میں جہاد ہی ہے کہ حق کی اشاعت کی جائے اور باطل کو ختم کیا جائے جو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا حاصل وخلاصہ ہے۔

ماضی میں ایسی بہت سی مثالیں ملتی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ اشاعت حق کے لئے حالات اور ضروریات کے مطابق مختلف اسباب وطرق اختیار کئے گئے ہیں، چنانچہ پہلی منادی کا کوہ صفا کی بلندی سے انجام پانا، خود سرکار دو جہاں ﷺ اور آپ کے جانثار صحابہ کا ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف ہجرت کرنا، کبھی دفاعی اور کبھی اقدامی جنگ کا رونما ہونا اور ترک وطن کرنا وغیرہ سب کا حاصل وخلاصہ اشاعت حق اور ابطال مذاہب باطلہ ہی ہے، ہر زمانہ میں ضرورت کے مطابق اور بتقاضائے احوال ضروری امور کو بروئے کار لایا گیا، یہی وجہ ہے کہ بموقعہ جنگ وجدال جب پرانے قسم کے ہتھیار ناکافی ہوئے تو نئے ہتھیار مثلاً توپ اور بارود کو بروئے کار لایا گیا۔

اور جس طرح اشاعت حق اور ابطال فرق باطلہ کا کام ابتداء اسلام میں ضروری تھا اسی طرح تا قیامت جاری رہے گا، مگر یہ ضروری نہیں کہ جس طرح زمانہ ماضی میں کام کیا گیا اسی طرح آج بھی کام کیا جائے گرچہ اس سے انکار کی گنجائش نہیں کہ قدیم طریقہ تبلیغ بھی کارآمد ہیں تاہم ضرورت ایسی لاحق ہوگئی ہے کہ نئے طریقے اور نئے آلات بھی اختیار کئے جائیں

جو اشاعت حق کے ساتھ ابطال فرق باطلہ اور اس کی جانب سے کئے گئے اعتراضات کا جواب شافی دینے کے لئے بھی موثر ثابت ہو۔

اس مقصد احسن کے حصول کے لئے اسی پر اکتفا نہیں کیا گیا کہ لوگوں کے سامنے وعظ کر دیا اور خاموش بیٹھ گئے بلکہ احقاق حق اور ابطال باطل کے لئے بعض ایسے طریقے بھی اختیار کئے گئے ہیں جو بذات خود اچھے نہیں تھے، مگر مقصد اچھا تھا اس لئے مباح ہی نہیں بلکہ ممدوح ومطلوب قرار دیا گیا، چنانچہ نور الانوار میں لکھا ہے کہ جہاد فی سبیل اللہ بذات خود ممنوع ہونا چاہئے کیونکہ اس سے اللہ کے بندوں کو عذاب دینا اور شہروں کی ویرانی وجود پذیر ہوتی ہے مگر مقصد اعلاء کلمۃ اللہ ہے اس لئے یہ عمدہ ہے اور اس کا حکم دیا گیا، اور خود نبی علیہ ﷺ کے عہد میں اور آپ کے بعد بہت سی جنگیں ہوئیں اور ہزاروں لاکھوں انسانوں کا قتل ہوا۔

علی ہذا القیاس اعلاء کلمۃ اللہ اور تردید فرق باطلہ کے لئے ہر اس طریقہ کے استعمال کرنے کی اجازت دی جانی چاہئے جو وقت اور حالات کے اعتبار سے موثر طریقہ ہو۔

چنانچہ اس زمانہ میں ریڈیو اسٹیشن کا ایسا نظام ہے کہ اس کے ذریعہ پوری دنیا میں اسلام کی آواز بآسانی پہنچائی جاسکتی ہے جیسا کہ دوسری عام خبروں کا حال ہے، لہذا مقصد احسن کے لئے مسلمانوں کو اپنا ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا جائز ہوگا تاکہ اشاعت حق اور تردید فرق باطلہ کا کام بآسانی انجام دیا جاسکے، اسلام کی آواز کا پہنچا دینا ہی مطلوب و مامور ہے، قبول کرانا بندوں کی طاقت سے ماوراء ہے، قرآن کریم میں فرمایا گیا: "إنما عليك البلاغ" اور دوسری جگہ فرمایا گیا: "انک لا تهدی من احببت ولكن الله يهدی من يشاء" مگر ریڈیو اسٹیشن میں یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ اس کے ذریعہ اور بھی مختلف قسم کے ممنوع پروگرام پیش کئے جاتے ہیں، تو عرض یہ ہے کہ جس اسٹیشن کی بات پیش کی جارہی ہے اس کی حیثیت عام سرکاری اسٹیشنوں کے جیسی معلوم نہیں ہورہی ہے، بلکہ یہ اسٹیشن مسلمان کی نگرانی میں کام کرے گا اس لئے حسن ظن قائم رکھتے ہوئے یہ کہا جائے گا کہ اس کا استعمال جائز کاموں میں کیا جائے گا اس لئے جائز ہوگا۔

اور اس وجہ سے بھی کہ یہ فقہ حنفی کے ایک معروف قاعدہ "الامور بمقاصدها" یعنی وہ چیز جس کا حکم شریعت میں حلال یا حرام ہونا مذکور نہیں تو اس کا حکم اس کے مقصد پر محمول ہوگا کہ "اگر اس کا مقصد ناجائز ہے تو اس کا استعمال ناجائز اور اگر اس کا مقصد اچھا اور جائز ہے تو اس کا استعمال بھی جائز ہوگا" کے تحت داخل ہے کہ اس کا مقصد اشاعت حق اور ابطال مذاہب باطلہ ہے جو محمود ومطلوب ہے، اس لئے اس کا نظم اور انتظام کرنا جائز ہوگا۔

اور اس وجہ سے بھی کہ علامہ ابن نجیم نے الاشباہ والنظائر میں لکھا ہے کہ بعض حنفیہ مثلاً امام کرخی وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ تمام چیزیں جن کا حکم شریعت میں حرام ہونے کا مذکور نہیں اس میں اصل اباحت ہے اور چونکہ زمانہ سابق میں ریڈیو

وغیرہ کا رواج نہیں تھا اس لئے اس کا حکم بھی مذکور نہیں اور اب اس کا کچھ عرصہ سے رواج ہوا ہے لہذا قاعدہ مذکورہ کے تحت یہ چونکہ داخل ہے اس لئے دراصل یہ مباح ہوگا تا آنکہ کوئی وجہ اس کے حرام ہونے کی نہ پائی جائے۔

اور اس وجہ سے بھی کہ اس زمانہ میں شدت کے ساتھ اس کی ضرورت محسوس کی جارہی ہے تو الضرورات تبیح المحظورات کے تحت داخل ہونے کی وجہ سے جائز ہوگا۔

اور اس وجہ سے بھی کہ سلف صالحین نے حالات اور زمانے کے تقاضے کی بنا پر ریڈیو کے ذریعہ خبر اور تلاوت کلام اللہ شریف وغیرہ اچھے قسم کے پروگراموں کے سننے کی اجازت دی ہے (آلات جدیدہ کے شرعی احکام ص ۱۶۴) لہذا جہاں سے یہ چیزیں نشر کی جائیں یعنی اس کا مرکز اور اسٹیشن قائم کرنا بھی جائز ہوگا۔

اور اس وجہ سے بھی کہ حضرت مولانا خورشید حسن صاحب القاسمی نے لکھا ہے کہ ہر وہ چیز جس کا عیاناً دیکھنا اور سننا جائز ہے تو اس کو کسی آلہ کے ذریعہ دیکھنا یا سننا جائز ہوگا (ٹیلی ویژن وغیرہ شریعت کی نظر میں ص ۸) تو عرض یہ ہے کہ حق کی اشاعت اور فرق باطلہ کی تردید بالمشافہہ اور عیاناً کرنا یا سننا جائز ہی نہیں بلکہ مطلوب ہے تو اس کام کو کسی آلہ کے ذریعہ انجام دینا اور اس کے لئے مرکز قائم کرنا یقیناً جائز ہوگا۔

ذرا غور کیا جائے کہ اسلام اور کفر کی جنگ لڑی جارہی ہو، دشمنان اسلام تو آلات جدیدہ کا استعمال کررہے ہوں اور مسلمان وہی پرانے انداز کا ہتھیار استعمال کریں تو کیا مسلمانوں کو کامیابی ہاتھ آئے گی؟ میرا خیال ہے کہ جواب نفی میں ہوگا اور حکم دیا جائے گا کہ مسلمانوں کو بھی آلات جدیدہ استعمال کرنا چاہئے، علی ہذا القیاس ریڈیو اسٹیشن کا حال ہے۔

اور اس وجہ سے کہ عام طور پر مسلم حضرات بھی ریڈیو سنتے ہیں تو جب اس میں فاسد پروگراموں کی اکثریت ہے تو ریڈیو سننے والوں کی مشغولیت انہی قسم کے پروگراموں کے ساتھ زیادہ ہے اور جب ریڈیو اسٹیشن دیندار لوگوں کے اختیار وتصرف میں ہوگا تو اچھے اور دینی پروگرام زیادہ ہوں گے بلکہ اسی قسم کے ہی پروگرام اس میں نشر ہوں گے تو مسلمانوں کو اس سے زیادہ دلچسپی ہوگی اور برے فاسد قسم کے پروگرام ختم نہیں تو کم ضرور ہوں گے، اور فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص دو قسم کی خرابی میں یقیناً علی سبیل الانفراد ملوث ہورہا ہو تو ان میں سے ایسی صورت اختیار کی جائے گی جس میں خرابی کم ہو، عبارت اس طرح ہے: "من ابتلی ببلیتین وھما متساویان یاخذ بایتھما شاء وان اختلفا یختار أھونھما" (الاشباہ والنظائر ص ۱۴۵)۔

اور اس وجہ سے بھی کہ ہمارے دیار ہی نہیں بلکہ دوسرے ملکوں کے علماء کرام نے بھی مسلمانوں کے لئے اپنا ریڈیو اسٹیشن قائم کرنے کے جواز کا فتوی دیا ہے، لہذا ہمیں بھی ایسے نابغہ روزگار شخصیات کے اقوال سے استفادہ کرنے کا اور فائدہ اٹھانے کا موقع دیا جانا چاہئے جو مفید بھی ہے اور ضروری بھی، موثر بھی ہے اور مطلوب بھی۔

۲۔ سوال نمبر دو میں ٹی وی اسٹیشن کے متعلق دریافت کیا گیا ہے۔

گذشتہ دنوں اکابر امت نے ٹی وی کو آلہ لہو ولعب ہونے کی بنا پر ممنوع الاستعمال قرار دیا ہے، کیونکہ تمام آلہ لہو لعب قرآن وحدیث کی تصریحات کی بنا پر حرام ہے، حدیث میں فرمایا گیا: "كل لهو المسلم حرام" اور اس وجہ سے کہ اس کی وجہ سے بے فائدہ مشاغل میں وقت ضائع ہوتا ہے، اور حدیث میں فرمایا گیا: "من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه" (بخاری شریف) اور اس وجہ سے کہ اس کے ذریعہ پیش کئے جانے والے پروگرام غفلت میں ڈالنے والے ہوتے ہیں اور ہر وہ شئ جو غفلت میں ڈال دے وہ حرام ہے۔ "كل ما ألهاك فهو حرام"۔ اور فقہ کی بہت سی کتابوں میں کھیل تماشوں اور غفلت میں ڈالنے والی چیزوں کو ممنوع قرار دیا گیا ہے، درمختار میں ہے: "فاللعب وهو اللهو حرام بالنص" (درمختار ۹/۵۶۶) اس کے علاوہ اور بہت سی وجہیں ہیں جو اس کی حرمت کو ثابت کرتی ہیں لہٰذا اس کام کے لئے مرکز بنانا کیسے جائز ہوگا؟

بایں ہمہ اگر وجوہ حرمت وممانعت کا منظر غائر مطالعہ کیا جائے تو میری سمجھ کوتاہ میں یہ آتا ہے کہ ان سب وجوہات سے بذات خود ٹی وی کی ممانعت کا اثبات نہیں ہوتا اور حقیقت بھی یہی ہے، بلکہ اس کی ممانعت ایک سبب عارض کی بنا پر ہو رہی ہے، اس لئے کہ اس کا حکم کتب سابقہ میں منصوص ومصرح تو ہے نہیں کیونکہ خود اس کا وجود ہی نہیں تھا، اب اس کا وجود ہوا ہے اور مباح ہوکر ہوا ہے، کیونکہ یہ ایک خدائی عطیہ ہے اور فرمایا گیا: "وما كان عطاء ربك محظورا"۔ اور اس وجہ سے کہ شافعیہ اور بعض حنفیہ کا خیال یہ ہے کہ تمام اشیاء اپنی اصل کے اعتبار سے مباح ہیں، مگر لوگوں نے اس کو اپنی خواہشات کے اعتبار سے استعمال کرنا شروع کر دیا اور بیشتر استعمال لہو ولعب میں ہونے لگا تو اس کو ناجائز قرار دیا گیا، گویا لوگوں نے استعمال غلط کیا اس لئے ناجائز ہونے کا حکم لگا دیا گیا۔

تو عرض یہ ہے کہ جب تک یہ علت لہو ولعب مانی جائے گی ممنوع ہوگا، اور جب یہ علت نہ ہوگی تو وہ ممنوع نہ ہوگا، مثلاً ایام منہیہ میں روزہ رکھنا ممنوع ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی ضیافت سے اعراض لازم آتا ہے، لہٰذا جن دنوں میں یہ علت نہ ہو ان دنوں میں روزہ جائز ہوگا، اسی طرح شطرنج سے کھیلنا ناجائز ہے جبکہ اس پر مداومت ہو اور جوئے بازی ہو رہی ہو، اگر یہ علت نہ پائی جائے تو شطرنج کھیلنا جائز ہوگا، اسی طرح غلاموں کی گردن میں زنجیر اور طوق ڈالنا گذشتہ زمانوں میں ناجائز تھا اور اس زمانہ میں جائز ہے (درمختار ۹/۵۶۶)، اسی طرح ٹی وی کا استعمال علت لہو ولعب کی وجہ سے ناجائز ہوگا مگر جب یہ علت نہ ہو تو اس کا استعمال کرنا جائز ہوگا، اسی طرح اس کے لئے مرکز یعنی اسٹیشن قائم کرنا بھی جائز ہوگا۔

کیونکہ جب اس کا استعمال اچھے پروگراموں میں ہوگا، متشرع مسلمان کی نگرانی میں چلے گا تو یقین ہے کہ جس علت کی بنا پر اس کی ممانعت ہوئی ہے وہ علت معدوم ہوگی تو حرمت وممانعت جو اسی علت پر دائر ہے وہ بھی ختم ہو جائے گی،

نورالانوار میں لکھا ہے کہ جب کسی شی ممنوع میں ممانعت غیر کی وجہ سے ہورہی ہے کہ وہ غیر کبھی اس سے متعلق ہوتا ہے اور کبھی جدا ہوتا ہے تو جب وہ غیر اس کے ساتھ متعلق ہو تو ممنوع، اور جدا ہو تو جائز ہوگا، جیسے بوقت اذان جمعہ خرید وفروخت کرنا، اگر ترک سعی اس سے متصل ہو جائے تو خرید وفروخت ناجائز اور اگر یہ منفصل ہو جائے مثلاً بائع اور مشتری ایک سواری میں بیٹھ کر جامع مسجد کی طرف جارہے ہوں اور عقد بیع کر لیں تو یہ یقیناً جائز ہوگا، اور اس کے علاوہ اور بہت سی جزئیات ہیں (ص ۹۹)۔

اور اس وجہ سے بھی کہ ہم ماقبل میں یہ بیان کر آئے ہیں کہ ریڈیو کا استعمال کرنا اور اس کے لئے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا سب جائز ہوگا تو اس کے لئے جو دلائل پیش کئے گئے ہیں وہ اس کے ثابت کرنے کے لئے بھی کافی ہیں۔

اور اس وجہ سے بھی کہ ٹی وی وغیرہ "مالا تقوم المعصية بعينه" کی قبیل سے ہے یعنی اصل شی میں کوئی قباحت نہیں بلکہ قباحت الگ سے آ کر مثلاً طریقہ استعمال کی وجہ سے پیدا ہو گئی ہے تو اس کے متعلق ماقبل میں ہم لکھ آئے ہیں کہ ایسی چیزیں جن کی ذات میں کوئی معصیت نہ ہو تو اگر اس کو اس معصیت وقباحت سے احتراز کے ساتھ استعمال کیا جائے تو جائز ہوگا، مثلاً جدید طرز کے اسلحہ اور آلہ جنگ وغیرہ۔

اور اس وجہ سے بھی کہ یہ ایک حقیقت واقعہ ہے کہ الیکٹرونک میڈیا انسانی ذہن ودماغ اور فہم وفکر کی تبدیلی میں بہت حد تک کامیاب اور موثر ہے، اور مخالفین اسلام اس کے ذریعہ اپنے مذاہب باطلہ کی اشاعت اور اسلام سے متنفر کرنے کا کام انجام دے رہے ہیں تو کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی کہ ایسے موثر طریقہ تبلیغ کو استعمال نہ کیا جائے، اگر اس سے گریز کیا جاتا رہے تو نتیجہ یہ ہوگا مسلمان اپنے مذہب کی اشاعت میں ناکام ہو جائیں گے، ہاں یہ ضروری ہے کہ ایسا کرنا ممکن ہو اور ممنوعات شرع سے احتراز بھی ملحوظ رہے۔

اور اس وجہ سے بھی کہ ہم ماقبل میں لکھ آئے ہیں کہ قرآن کریم اور احادیث کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ تبلیغ احکام اور دعوت الی اللہ کا کام اس امت کی ذمہ داری ہے اور اس کا باضابطہ حکم آیا ہے، مگر اس کی صورت وکیفیت متعین نہیں ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تغیر زمان واحوال سے طریقہ دعوت وتبلیغ بدلتے رہیں گے تو مسلمانوں کو نئے چیلنج کا مقابلہ اور بھرپور مقابلہ کرنا ہے، اور اس کے لئے تو ظاہر ہے کہ آلات جدیدہ کو استعمال میں لانا ہی پڑے گا تب ہی مطلب برآری ہو سکے گی۔

پھر یہ کہ کیا بات ہے کہ ایسی چیزیں جو بذات خود معصیت نہیں اس کو کافر اور دشمن خدا ورسول استعمال کریں اور اپنے مذہب باطل کی اشاعت میں اس سے کام لیں اور ہم اس کو استعمال نہ کریں، اس کے ذریعہ اپنے مذہب کی اشاعت کا کام نہ کریں، اور ان آلات جدیدہ کے ذریعہ اسلام پر مختلف قسم کے واہی تباہی اعتراضات انحاء عالم میں پھیلایا جائے، لوگوں کو متنفر کیا جائے اور ہم اپنی آواز اور اسلام پر وارد شدہ اعتراضات کا جواب اسی انداز سے نہ دیں، یا وہ لوگ فاسد مقاصد میں استعمال کرتے ہیں تو ہم کیسے استعمال کریں، میری سمجھ میں آرہا ہے کہ ایسی کوئی وجہ نہیں کہ کافر استعمال کریں اور ہم نہ کریں۔

یہ گفتگو تو اس کے آلہ لہو نہ ہونے کی صورت میں ہے۔

اور اگر یہ مان لیا جائے کہ ٹی وی بذات خود آلہ لہو ولعب ہے یا لہو ولعب میں کثیر الاستعمال ہے اس لئے آلات جدیدہ ممنوعہ کی فہرست میں داخل ہے پھر اس کے لئے مرکز قائم کرنا کیسے جائز ہوگا؟

تو عرض یہ ہے کہ اس صورت میں اس کی حرمت قطعی اور منصوص نہ ہوگی بلکہ عرف، حالات اور اعتبار معتبر کے تابع ہوگی، کیونکہ بذات خود اس کا کوئی حکم شریعت کے اصول وفروع میں موجود نہیں، تو ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ جس عرف اور حالات کے متعلق گفتگو ہو رہی ہے وہ وہی ہے جس میں ٹی وی کو لہو ولعب میں استعمال کیا جاتا ہے یا اس سے علاحدہ ہو کر گفتگو کی جارہی ہے، میرا خیال ہے جو سوال نامہ سے ظاہر ہو رہا ہے کہ شق ثانی مراد ہے تو ہم قبل ہی عرض کر چکے ہیں کہ اس کی حلت وحرمت حالات اور عرف کے تابع ہوگی، تو اس کا استعمال بطور آلہ لہو ولعب ہوگا تو ظاہر ہے کہ ناجائز ہوگا پھر اس کے لئے اسٹیشن قائم کرنا بھی ناجائز ہوگا، اور اگر کھیل تماشے کے طور پر اس کا بالکل استعمال نہ کیا جائے بلکہ مفید اور دینی باتوں کے لئے اس کا استعمال کیا جائے تو اس کے ناجائز ہونے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی، لہذا ایسے دینی کاموں کے لئے اس کا اسٹیشن قائم کرنا بھی جائز ہوگا۔

وجہ یہ ہے کہ شریعت میں ایسی مثالیں بہت ملتی ہیں کہ بہت سی ایسی چیزیں جو بذات خود ممنوع ہیں مگر اس کے باوجود حالات کی تبدیلی اور اہل زمانہ کے بگاڑ وغیرہ کی وجہ سے جائز قرار دی گئی ہیں اور جدید فقہی مسائل میں بحوالہ الاحکام للقرافی نقل کیا گیا ہے کہ شریعت کے وہ احکام جو عرف وعادت پر مبنی ہیں اس میں جب عرف بدل جائے گا تو نئے عرف کے مطابق احکام بھی بدل جائیں گے، عبارت اس طرح ہے:

"ان کل ماهو فی الشریعة یتبع العوائد یتغیر الحکم فیه عند تغیر العادة الی ماتقتضیه العادة المتجددة" اور بحث ونظر میں لکھا ہے کہ اختلاف زمان کے ساتھ بعض احکام بھی بدل جاتے ہیں، بحوالہ رسائل ابن عابدین عبارت اس طرح ہے: "فکثیر من الاحکام تختلف باختلاف الزمان أو بتغیر عرف أهله أو لحدوث ضرورة" ان قاعدوں کے ذکر کے بعد بہت سی مثالیں اور جزئیات ذکر کی گئی ہیں جو کسی زمانہ میں ناجائز تھیں مگر بعد میں جائز قرار دی گئیں (الاشباہ والنظائر ص ۱۴۰)۔

علی ہذا القیاس کہا جائے گا کہ ایک وہ زمانہ تھا جو ٹی وی کے وجود پذیر ہونے کا ابتدائی زمانہ تھا تو لہو ولعب میں اس کا استعمال خوب ہوا تو وقت، حالات اور استعمال کے اعتبار سے فقہاء کرام نے اس کے ناجائز ہونے کا حکم دیا، اور اب حالات بدلے، استعمال میں تغیر آیا، یہ تو ایک بدیہی بات ہے کہ حالات تبدیل ہوگئے ہیں اور بدتر سے بدتر ہوگئے ہیں تو یقین کے ساتھ یہ کہا جائے کہ جب مفید کارآمد دینی کاموں میں اس کا استعمال کیا جائے گا تو ٹی وی جائز ہوگی اور اس کا اسٹیشن قائم کرنا بھی جائز ہوگا۔

اور اس وجہ سے بھی کہ بعض دفعہ تبدیلی احوال کی وجہ سے منصوص مسائل میں بھی تبدیلی لائی گئی ہے۔

ہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ تو خاص لوگوں کا عرف ہوا کہ بعض اشخاص اس کو اشاعت اسلام کے مقصد سے استعمال کریں گے، اور اصول فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے کہ عرف خاص حکم کلی کو ثابت نہیں کرسکتا۔

تو عرض یہ ہے کہ اس کے جواز کا حکم کلی ثابت کرنا مقصود بھی نہیں کہ یہ کہہ دیا جائے کہ علی الاطلاق ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا جائز ہوگا چاہے اس میں جس قسم کا پروگرام نشر کیا جائے بلکہ مقصد یہ ہے کہ خاص لوگ خاص اہتمام وانتظام کے ساتھ مکمل احتیاط واحتراز عن الممنوعات کی حالت میں اشاعت اسلام اور تردید فرق باطلہ کے لئے اسٹیشن قائم کریں تو جائز ہوگا۔

اسی طرح یہ اعتراض بھی کسی کے ذہن میں آسکتا ہے کہ پھر ٹی وی اسٹیشن سے جو پروگرام نشر کیا جائے گا وہ تو تصویر کے ساتھ نشر ہوگا، اور تصویر کی صریح ممانعت نصوص میں موجود ہے، پھر جب ممنوعات کے ساتھ اس کا التباس ہوگا تو وہ بھی ممنوع قرار دیا جانا چاہئے۔

تو عرض یہ ہے کہ اس کے متعلق ہم تفصیلی گفتگو سوال ۳ کے ذیل کررہے وہیں ملاحظہ کرلیا جائے، تاہم یہ مان کر چلنا چاہئے کہ تصویر ضرور نشر ہوگی مگر وہ مقصود نہ ہوگی بلکہ مقصود تو کوئی دوسری چیز یعنی نشر ہونے والا پروگرام ہوگا اس لئے میری سمجھ میں یہ آرہا ہے کہ کوئی حرج نہیں ہے، اور کتب فقہ میں بہت سے ایسے مسائل مندرج ہیں جو باعتبار مقصود ہونے اور نہ ہونے کے حلال وحرام قرار دیئے گئے ہیں، علی ہذا القیاس یہاں بھی چونکہ تصویر مقصود نہ ہوگی اس لئے حلال ہوگا، اور یہ بھی مان کر چلنا چاہئے کہ اس کا نظم ونسق ایک دیندار مسلمان کی نگرانی میں ہوگا اس لئے مستورات کی تصویریں اور عریاں تصویروں کے ہونے کا محض ایک خیال ہے، کیونکہ حسن ظن ہے اور اسی کا حکم بھی دیا گیا ہے کہ ایسی اور اس قسم کی دوسری تمام ممنوعات سے اعتراض کے ساتھ یہ پروگرام انجام پائے گا اس لئے یقیناً جائز ہونا چاہئے۔

۳- تیسرے سوال میں کیسٹ تیار کرنے کے متعلق دریافت کیا گیا ہے۔

تو اس کے متعلق عرض یہ ہے کہ اگر ایسی کیسٹ تیار کی جائے جس میں ممنوع اشیاء سے احتراز کیا گیا ہو تو وہ جائز ہوگا۔ ایک تو اسی قاعدہ کلیہ کی وجہ سے جو بار ہا مذکور ہو چکا کہ [illegible] تمام اشیاء میں اصل اباحت ہے، تا آنکہ کوئی دلیل شرعی اس کی حرمت پر دال ہو تو پھر وہ حرام ہو جائے گی، جیسے حضرت سلیمان علیہ السلام کے زمانہ میں تصویر بنانا جائز تھا مگر نبی آخر الزماں ﷺ کے عہد مبارک میں اس کو حرام قر[illegible]یا۔

اور اس وجہ سے کہ بذات خود اس میں کوئی معصیت نہیں ہے، اور جو چیزیں اس قبیل سے ہوں کہ اس میں کوئی معصیت نہ ہو خارج سے آکر معصیت اس کے ساتھ مل جاتی ہو تو اگر اس معصیت سے احتراز کے ساتھ اس کا استعمال کیا جائے تو وہ جائز ہ[illegible]تا ہے۔

اور اس وجہ سے کہ ٹیپ ریکارڈ کیسٹ یا دوسری قسم کی کوئی کیسٹ بذات خود صاف اور سادہ ہوتی ہے تو اس کو آلۂ لہو

ولعب کی فہرست میں محض اس وجہ سے کہ بعض بدمذاق لوگ اس میں لہوولعب اور طرب مستی والی باتیں محفوظ کر لیتے ہیں ناجائز ہونے کا حکم نہیں لگایا جاسکتا کیونکہ یہ تو استعمال کرنے والے کی بدمذاقی ہے آلہ کا کوئی قصور نہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ کیسٹ بذات خود بری نہیں اور نہ تو محض لہوولعب کے لئے ہے، اس سے دین کا بہت سا کام بآسانی لیا جاسکتا ہے، اکابر نے لکھا ہے کہ سائنس جدید ہو یا قدیم اور اس کے ذریعہ بنائے ہوئے آلات نئے ہوں یا پرانے ان کو اگر صحیح طریقہ پر استعمال کیا جائے، شریعت کی مقررہ حدود کی پوری رعایت رکھی جائے اور اصول شرعیہ کا پورا پورا خیال رکھا جائے تو شریعت اس کو ممنوع وحرام قرار نہیں دیتی (ٹی وی وغیرہ کے احکام مولانا خورشید حسن القاسمی)، اور آلات جدیدہ کے شرعی احکام میں مفتی شفیع صاحبؒ نے یہ ضابطہ لکھا ہے کہ جو آلات ایسے ہوں کہ نہ ان کی وضع لہوو طرب کے لئے ہوئی ہو نہ عموماً ان کو آلات لہوو طرب سمجھا جاتا ہو..... تو ایسے آلات جائز ہوں گے، آگے لکھتے ہیں کہ ٹیپ ریکارڈ مشین وغیرہ آلات اسی قسم میں داخل ہے (ص ۱۹۱)۔

اس تصریح سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ وہ چیزیں جن کا حکم شریعت میں منصوص نہیں وہ اپنے استعمال اور مقاصد وضع کے اعتبار سے حلت وحرمت کا حکم اخذ کریں گی، اور "الاشباہ والنظائر" میں یہ قاعدہ بہت معروف ہے: "الامور بمقاصدها" یعنی تمام وہ چیزیں جو اس قسم کی ہوں اپنی حلت وحرمت کے لحاظ سے مقاصد استعمال پر دائر ہوں گی۔

اسی طرح ردالمحتار میں لکھا ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ ایسی چیز کی بیع مکروہ نہیں جس کی ذات سے معصیت نہ ہو مثلاً گلوکار باندی، سینگ مارنے والا مینڈھا، تیز اڑنے والا کبوتر وغیرہ، عبارت اس طرح ہے: "وعلم من هذا انه لا يكره بيع مالم تقم المعصية به كبيع الجارية المغنية" (ردالمحتار ۹/۵۶۱ طبع مکتبہ زکریا)۔

تو عرض یہ ہے کہ کیسٹ جو تیار کی جاتی ہے اس کا مقصد کیا ہے؟ میں یہ سمجھتا ہوں کہ اس کا مقصد کسی چیز کو محفوظ کرنا ہے تو اگر اس میں دینی باتوں کو محفوظ کیا جائے تو کیا برا ہے جبکہ دینی باتوں کے محفوظ کرنے کا رواج سرکار دوجہاں اور صحابہ کرام کے عہد سے قائم ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اس زمانہ میں ایسا آسان طریقہ رائج نہیں تھا، تو جو میسر تھا اسی طریقہ پر محفوظ کیا گیا اور اس زمانہ میں محفوظ کرنے کا یہ طریقہ وآلہ وجود پذیر ہوا ہے تو اس کو ناجائز اور حرام ہونے کا حکم کیسے دیا جائے جبکہ مقصد اصلی صحیح اور مطلوب ومقصود ہے (ملاحظہ ہو: تدوین حدیث مولانا مناظر احسن گیلانی)۔

اگر یہی بات ہے کہ دین میں ایک نئی بات کو داخل کرنا لازم آتا ہے تو کیا آلات جنگ وحرم جو نئے قسم کے ایجاد ہوئے ہیں اس کو ناجائز ہونے کا حکم دیا جائے گا؟ میں سمجھتا ہوں کہ تمام محققین کی طرف سے جواب یہی آئے گا کہ اس کا استعمال کرنا مسلمانوں کے لئے بھی جائز ہوگا، چنانچہ آلات جدیدہ کے شرعی احکام میں لکھا ہے کہ گرچہ اس کا استعمال مخالفین اسلام مخالفت اسلام کے لئے کرے مگر اس کے باوجود مسلمانوں کے لئے اس کا استعمال کرنا جائز ہوگا، علی ہذا القیاس اس کا استعمال محض علمی وفنی معلومات اور اخلاقی وتربیتی تعلیمات کے لئے ہوگا جو بہر حال ایک اچھا کام اور عمدہ مقصد ہے اس لئے اس کے جائز ہونے کا حکم دیا جائے گا۔

اوراس وجہ سے بھی کہ علمی دنیا میں اس کی اہمیت وافادیت بہت زیادہ محسوس کی جارہی ہے، اوراس کارواج بڑھ رہا ہے لہذا ایسے پاکیزہ مقصد کے لئے جواوپر مذکور ہوئے کیسٹ تیار کرنا اوراس کواستعمال کرنا یقیناً جائز ہوگا۔

اوراس وجہ سے بھی کہ اس کی حیثیت ٹھیک گراموفون کے ریکارڈ جیسی ہے اوراس کے ریکارڈ کے متعلق مفتی شفیع صاحب نے لکھا ہے: کہ جو کلام اصل سے مباح ہواس کی اس آلہ میں نقل اتارنا اوراس کا سننا اور سنانا بھی فی نفسہ (خارجی عوارض سے قطع نظر) مباح ہے، (گراموفون کا شرعی حکم)۔

ایک بات جو کسی کے ذہن میں آسکتی ہے کہ بعض قسم کے کیسٹ ایسے ہوتے ہیں کہ انہیں بعض ممنوعات بھی ریکارڈ ہوجاتی ہیں مثلاً ویڈیو کیسٹ میں تصویر کا آنا۔

تواس سلسلہ میں یہ خیال مدنظر رکھنا ضروری ہے کہ اگر کوئی اسلامی مزاج رکھنے والا شخص اس کا اہتمام کرے گا تو گمان غالب یہ ہے کہ ایسی ممنوعات شرعیہ سے ضرور اجتناب کرے گا، اورایسی تصویر جن کا دیکھنا ممنوع ہیں مثلاً عورتوں کی تصویریں تواگر کوئی کیسٹ ایسی ہی ہوتو ان کے ناجائز ہونے میں کوئی کلام نہیں، اوراگر اس قسم کی ممنوع تصاویر سے عاری کیسٹ تیار کی جائے تو وہ یقیناً جائز ہوگی، اور یہ خیال کہ مطلق جاندار کی تصویریں بھی تو ممنوع ہیں اور جو چیز ممنوع اشیاء پر مشتمل ہوتو وہ بھی ممنوع ہوتی ہے، لہذا ویڈیو کیسٹ کو ممنوع ہونا چاہئے۔

تواس کے متعلق عرض یہ ہے کہ کیسٹ میں موجود تصاویر براہ راست کیسٹ میں مرئی نہیں ہوتی، بلکہ بذریعہ مشین شیشہ پراس کا عکس آتا ہے، یہ عکس بعینہ آئینہ اور پانی پرآنے والے عکس کی طرح ہے کہ جب تک صاحب عکس آئینہ کے سامنے موجود ہے عکس باقی ہے اور جب صاحب عکس نہیں تو عکس بھی نہیں، اسی طرح جب تک مشین میں کیسٹ موجود ہے اور مشین جاری ہے تو عکس ہے ورنہ عکس غائب، اورآئینہ اور پانی پرآئے ہوئے عکس کے عدم جواز کا کوئی بھی قائل نہیں۔

نیز حضرت مفتی شفیع صاحب نے لکھا ہے کہ عکس جب تک عکس ہے نہ شرعاً اس میں کوئی حرمت ہے اور نہ کوئی کراہت، خواہ وہ آئینہ، پانی یا اور کوئی شفاف چیز پر ہو یا فوٹو کے شیشہ پر ہو(آلات جدیدہ/ص ۱۴۳) ہاں اگر یہی عکس شیشہ پر پائیدار ہواور وہ مرئی ہوتو یقیناً حرام ہوگا۔

اور مولانا خورشید حسن صاحب نے لکھا ہے کہ جو مناظر ٹی وی پر دکھلائی دیں یا جو باتیں اس کے ذریعہ سنی جائیں اگر ان کا بغیر آلہ کے عیاناً دیکھنا اور سننا مباح ہے تو اس کے ذریعہ بھی ان کا دیکھنا اور سننا مباح و درست ہوگا۔

اور ویڈیو کیسٹ کے ذریعہ محفوظ کی ہوئی باتیں بھی ٹی وی کے ذریعہ ہی دیکھی اور سنی جاتی ہیں اوراکابرامت کے جو اقوال اوپر مذکور ہوئے اس سے ممنوعات شرعیہ سے احتراز کے ساتھ ٹی وی کے ذریعہ دینی اور شرعی پروگراموں کے دیکھنے اور سننے کا جواز ثابت ہوتا ہے، علی ہذاالقیاس اس قسم کی کیسٹ کا تیار کرنا بھی یقیناً جائز ہوگا۔

اور سی ڈی و سافٹ ویئر کی وضع اگر مثل طبل و مزمار صرف آلہ لہو ولعب کے طور پر ہے، تو ظاہری بات ہے کہ اس کا استعمال ناجائز اور حرام ہوگا جیسا کہ حدیث میں فرمایا گیا "کل لهو المسلم حرام" (درمختار ۹، ۵۶۶)، اور اگر اس کی وضع ٹیپ ریکارڈ، ویڈیو کیسٹ اور گراموفون کے ریکارڈ کی جیسی ہے کہ اس کی وضع نہ آلہ لہو ولعب کے طور پر ہے اور نہ کسی خاص مقصد کے لئے ہے بلکہ وہ استعمال کرنے والے کے تابع ہے تو پھر "الامور بمقاصدها" کے تحت اچھے اور پاکیزہ مقاصد کے لئے اس کا استعمال کرنا جائز ہوگا، بشرطیکہ ممنوعات سے مکمل احتراز اور پورے احتیاط سے کام لیا گیا ہو۔

۴- چوتھے سوال میں انٹرنیٹ کے متعلق دریافت کیا گیا ہے کہ اس کا شرعی حکم کیا ہے؟

سوال نامہ میں مذکورہ تمہید سے معلوم ہوتا ہے کہ انٹرنیٹ ریڈیو، ٹیپ ریکارڈ اور ویڈیو اور ٹی وی کی طرح ایک ایسا ترقی یافتہ آلہ ہے، جس کی وضع کسی خاص مقصد کے لئے نہیں ہوئی ہے بلکہ یہ بھی استعمال کرنے والے کے تابع ہے کہ جس کام میں وہ لائے لاسکتا ہے، جیسے جنگی آلہ اور ہتھیار کہ اس کا استعمال حمایت اسلام کے لئے بھی ہوتا ہے اور مخالفت میں بھی ہوسکتا ہے۔

ماقبل میں آلات جدیدہ کے متعلق چند اصول ذکر کر آئے ہیں، مثلاً وہ آلات جو ناجائز اور غیر مشروع کاموں کے لئے ہی وضع کئے گئے ہیں جیسے ڈھولکی وغیرہ تو اس کا استعمال ناجائز ہوگا۔

اور جو آلات ایسے نہیں بلکہ استعمال کرنے والے کے تابع ہے جیسے جنگی اسلحہ وغیرہ کہ جائز کاموں میں بھی استعمال کئے جاسکتے ہیں اور ناجائز کاموں میں بھی تو اس کا استعمال نائز کاموں کی نیت سے یقیناً جائز ہے۔

تو میری سمجھ میں یہ آ رہا ہے کہ یہ آلہ بذات خود قسم ثانی میں داخل ہے۔

ایک تو اس وجہ سے کہ اس میں جو چیز بھی محفوظ کرنا چاہیں کیسٹ کی طرح محفوظ کر سکتے ہیں، فرق صرف یہ ہے کہ ٹیپ کا جو فیتہ ہے اس کو مشین سے الگ کرلیں جب چاہیں کوئی دقت نہیں اور جب چاہیں لگادیں اور محفوظ کردہ باتیں سن لیں، مگر انٹرنیٹ مشین کا فیتہ انسانی دماغ کی طرح اندر ہی اندر کمپیوٹرائزڈ نظام کے تحت باتیں اس میں محفوظ ہوتی رہتی ہیں، الگ کرنے کی ضرورت نہیں، ہاں محفوظ کی ہوئی باتیں ختم کی جاسکتی ہیں۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ ٹیپ ریکارڈ میں محفوظ باتوں کو مشین کے ذریعہ اپنے گھر یا کسی مجتمع مجمع میں سن سکتے ہیں جبکہ انٹرنیٹ میں محفوظ باتوں کو اپنے گھر میں بیٹھے بیٹھے انحاء عالم میں بآسانی پھیلا سکتے ہیں۔

تیسرا فرق یہ معلوم ہورہا ہے کہ ریکارڈ کے ذریعہ ہر وقت سوال و جواب نہیں ہوسکتا مگر انٹرنیٹ کے ذریعہ سوال و جواب بھی ہوسکتا ہے، اسی طرح اسلام کے خلاف اگر کسی نے اپنے انٹرنیٹ مشین کے ذریعہ کوئی سوال پھیلا رکھا ہے تو آپ جب چاہیں اس کا جواب دے سکتے ہیں، اسی طرح آپ نے سوال کسی سے کیا ہے تو اس کا جواب بآسانی آپ کو مل جائے گا،

مگر یہ ضروری نہیں کہ جس سے آپ نے سوال کیا ہے وہی جواب دے کوئی دوسرا شخص بھی جواب دے سکتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ باطل پرست اسلام دشمنی کا مزاج رکھنے والے حضرات اس کو خوب استعمال کرر ہے ہیں، اور اپنے باطل مذہب کو خوب مشتہر کرر ہے ہیں اور یہ چاہ رہے ہیں کہ اسے اتنا عام کریں کہ حق دب جائے اور باطل کا بول بالا ہو جائے۔

حاصل کلام یہ کہ یہ آلہ بھی اپنی ذاتی حیثیت سے اچھی یا بری باتوں کے محفوظ کرنے اور انحاء عالم میں بآسانی پھیلانے اور عام کرنے کا ایک بہترین آلہ ہے۔

آج جبکہ باطل طاقتوں نے ہر چہار جانب سے مسلمان کو ان کے مذہب سے متنفر کرا کر بے دین بنانے اور غیر مسلموں کو دائرہ اسلام میں داخل ہونے سے روکنے کے لئے جہاں بہت سے دوسرے ذرائع کو استعمال کیا ہے وہیں انتہائی تیزی کے ساتھ انٹرنیٹ کو بھی استعمال کرر ہے ہیں اور اس کے ذریعہ وہ صرف اپنے مذہب کی ترویج واشاعت ہی نہیں بلکہ مذہب اسلام پر مختلف قسم کے واہی تباہی اعتراض بھی انحاء عالم میں پھیلا رہے ہیں۔

ایسے موقعہ پر ہر فرد مسلم کے لئے دشمنان اسلام کی طرف سے گویا ایک قسم کا چیلنج ہے جس کا فوری اور مناسب تدارک ضروری ہے تا کہ بروقت خاص انداز میں اسلام کی اشاعت کا کام بھی ہو جو اس امت کا اہم فریضہ ہے اور دشمنان اسلام کی طرف سے پیش کردہ اعتراضوں کے جواب کا بھی اہتمام ہو سکتا ہے۔

اور ظاہری بات ہے کہ باطل طاقتیں جو ذرائع استعمال کرر ہی ہیں اگر اس کے بالمقابل مسلمانوں نے اسی کو یا اس کے مقابلہ کا کسی دوسرے آلہ کو استعمال نہ کیا تو کامیابی مشکل ہو جائے گی، اور اس کی مثال بالکل ایسی ہو جائے گی کہ میدان جہاد میں دشمنان اسلام تو میزائیلوں کا استعمال کریں اور مسلمان وہی پرانا ہتھیار تیر، تلوار، نیزہ اور برچھی لئے پھریں، میں سمجھتا ہوں کہ کوئی بھی عقل منداس کو عقلمندی، دوراندیشی اور اسلام دوستی نہیں کہے گا۔

اس لئے دریں صورت مسلمانوں کے لئے ضروری ہے کہ دشمن اسلام جو آلات اسلام کے خلاف استعمال کرر ہے ہیں اس کی روک تھام اور مسکت جواب دینے کے لئے اسی کے بالمقابل یا اس سے بھی اعلی طریقہ اختیار کریں کہ کامیابی قدمبوس ہو سکے، اس میں دوسرے بہت سے مفاسد کا بھی احتمال ہے، مگر وہ سب اعتبار معتبر پر موقوف ہے، لہذا جب کوئی مسلمان یا مسلمان کی جماعت اس کا نظم وانتظام کرے اور حمایت اسلام کے لئے کرے تو یقین ہے کہ منہیات سے ضرور احتراز کرے گا، اور جب یہ صورت ہوگی تو دوسرے آلات جدیدہ کی طرح یہ بھی جائز ہوگا۔

ذرائع ابلاغ کے ذریعہ تبلیغ اسلام

مفتی محمد زید مظاہری ندوی
ہتھورا باندہ

یہ تو حقیقت ہے کہ تبلیغ دین اور اس کی اشاعت نیز اسلام کی حمایت اور بیرونی حملوں سے اس کی حفاظت ہر زمانہ میں مجموعی طور پر پوری قوم پر واجب ہے، حالات اور زمانہ کے لحاظ سے اس کی صورتیں مختلف ہوسکتی ہیں، لیکن مجموعہ قوم پر ہر زمانہ میں تبلیغ اسلام فرض علی الکفایہ ہے، اب رہی یہ بات کہ آلات جدیدہ اور مروجہ ذرائع ابلاغ مثلاً ریڈیو، ٹی وی کے ذریعہ بھی دین کی تبلیغ کی جاسکتی ہے یا نہیں؟ اس کی تحقیق کے لئے اصولی طور پر چند باتیں سمجھ لینا چاہئے، سب سے پہلی بات تو وہ ہے جس کو حضرت اقدس مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہ نے تحریر فرمایا ہے، ہم ان ہی کے الفاظ میں یہاں بھی نقل کرتے ہیں، فرماتے ہیں:

''دین کا جو حصہ ہم تک پہنچا اس کی دو قسمیں کی جاسکتی ہیں، ایک تو وہ حصہ ہے جو اپنی خاص ہیئت وشکل کے ساتھ ہم تک پہنچا ہے اور اس کی ہیئت وشکل مطلوب ہے اس کو ہم منصوص بالوضع کہہ سکتے ہیں، مثلاً ارکان دین اور بہت سے ایسے فرائض جن کو نہ صرف جناب رسول اللہ ﷺ نے اپنی زبان مبارک سے بتایا بلکہ ان کی شکلیں زبانی بھی بتائیں، اور خود کرکے بھی دکھلائیں (مثلاً) نماز حج، وضو وغیرہ۔

دین کا دوسرا حصہ وہ ہے کہ اس میں نفس شئی مطلوب ہے لیکن بہت سی حکمتوں اور مصلحتوں کی بنا پر (زمانہ کی تعریف اور راحت کے لئے وسعت اور سہولت کا خیال کرکے) آپ نے ان کی شکلیں متعین نہیں کیں، صرف شئی بتلادی کہ یہ مقصود ہے، یہ چیزیں منصوص ہیں لیکن ان کی کوئی خاص وضع مخصوص نہیں (مثلاً) جہاد فی سبیل اللہ، دعوت إلی اللہ، علم دین کے سلسلہ کو چلانا اور احکام شرعیہ کا امت تک پہنچانا یہ سب امت سے مطلوب ہے، اگر امت ان کو چھوڑ دے اور بالکل ترک کردے تو وہ گنہگار ہوگی، (لیکن) ان کی کوئی خاص شکل اور طریقہ معین نہیں کیا گیا بلکہ اس کے بارے میں امت کی عقل پر اعتماد کیا گیا ہے اور ان فرائض کی ادائیگی کو اس کی صلاحیتوں پر چھوڑ دیا گیا ہے، مثلاً دعوت منصوص ہے، لیکن اس کی کوئی خاص ہیئت منصوص نہیں......۔

لہٰذا دعوت دین کا کام کرنے والے ہر فرد و جماعت کو اختیار ہے کہ وہ اپنے لئے جو طریقہ صحیح جانے وہ مقرر کرے اور اپنی تحریک کا جو طرز مناسب سمجھے وہ اختیار کرے اس میں کسی کو جائز اور ناجائز لکھنے یا کوئی روک ٹوک لگانے کا حق حاصل نہیں ہے (ماخوذ دعوت و تبلیغ کی شرعی حیثیت ، ص ۴۷، مولفہ مفتی سید عبدالشکور صاحب ترمذی، پاکستان)۔

حضرت اقدس مولانا مدظلہ العالی نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے وہ اصولی حیثیت اور فقہی نقطۂ نظر سے بالکل بجا اور درست ہے، زیر بحث مسئلہ کو اس اصول کی روشنی میں سمجھنے سمجھانے میں بڑی مدد ملے گی۔

دوسری بات اصولی حیثیت سے یہ بھی ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ مذکورہ بالا اصول کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ "اسلام میں تبلیغ و دعوت کا کوئی اصول مقرر نہیں ہے اور جب جس شخص کا جی چاہے تبلیغ اسلام کے لئے کوئی بھی ایسا ذریعہ استعمال کر سکتا ہے جو دوسروں پر اثر انداز ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو" (اصلاح معاشرہ، مولانا تقی عثمانی، ص ۱۵۰)۔

بلکہ ایک حد تک اختیار کے ساتھ شریعت نے اس کے حدود بھی مقرر کئے ہیں، حدود میں رہتے ہوئے تو تبلیغ کی اجازت ہے ورنہ وہ اسلام کی تبلیغ نہیں بلکہ منکر کی تبلیغ ہوگی یا یوں کہئے کہ قولی تبلیغ کے ساتھ عملی طور پر منکر کی بھی ترویج ہوگی، لہٰذا دعوت و تبلیغ میں ایسا کوئی طریقہ اختیار کرنا جو منکرات اور مفاسد سے خالی نہ ہو وہ طریقہ خود قابل اصلاح اور محتاج تبلیغ ہے، اب اگر آلات جدیدہ اور ذرائع ابلاغ کے ذریعہ تبلیغ دین میں کسی شرعی منکر کا ارتکاب لازم نہیں آتا تو بلاشبہ اس کا جواز ہوگا ورنہ نہیں۔

منجملہ منکرات کے ایک منکر یہ بھی ہے کہ آلہ لہو یا آلہ معصیت کو آلہ تبلیغ دین بنایا جائے یا ایسے طریقے سے تبلیغ کی جائے جس میں بے حیائی، بے پردگی، عریانیت لازم ہو، ظاہر ہے کہ دعوت و تبلیغ کا یہ طریقہ دین و شریعت کے خلاف ہوگا، نیز ایسے طریقوں کو بھی تبلیغ میں نہیں اپنایا جا سکتا جس کے نتیجہ میں بجائے صلاح کے اس پر مزید مفاسد مرتب ہوتے ہوں، کیونکہ کسی شئی کی حلت کا مدار صرف اس کے اسباب پر نہیں بلکہ اسباب کے ساتھ آثار بھی دیکھنا ضروری ہے۔

اگر سبب یعنی آلہ تبلیغ اپنی ذات میں معصیت نہیں بلکہ طاعت یا معصیت کا صدور بندہ کے اختیار سے ہوتا ہو تو ایسے آلہ کو نہ تو آلہ معصیت کہا جا سکتا ہے، نہ آلہ لہو، گو اس کا غالب استعمال لہو و لعب ہی میں ہوتا ہو، مثلاً ریڈیو، ٹیپ رکارڈ، لاؤڈ اسپیکر، ظاہر ہے کہ موجودہ حالات میں اس کا استعمال طاعات کے بجائے معاصی میں بدرجہا زائد ہوتا ہے لیکن محض اس کی وجہ سے اس کو آلہ معصیت نہیں کہا جا سکتا ہے اور نہ ہی کوئی فقیہ اس کے استعمال کو علی الاطلاق ناجائز کہہ سکتا ہے، ٹی وی میں اگر تصویر کا مسئلہ محل غور نہ ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے کہ بذات خود نہ وہ آلہ معصیت ہے نہ آلہ طاعت بلکہ از قبیل مباحات عام اشیاء کے مانند ایک شئی ہے، اور جو حکم اشیاء مباحہ کا ہوتا ہے وہی اس کا بھی ہوگا، طاعت میں اس کا استعمال باعث اجر و ثواب اور معصیت میں اس کا استعمال باعث عذاب ہے، اور مباحات میں نہ ثواب نہ عذاب۔

لہذا جدید آلات مثلاً ریڈیو میں دینی پروگرام سننے سنانے کا نظام بنایا جائے اور ریڈیو کے ذریعہ باقاعدہ نظم کے تحت دعوت وتبلیغ کی سعی کی جائے تو نہ یہ صرف جائز بلکہ باعث اجر وثواب بھی ہوگا، چنانچہ حضرت اقدس مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے ایک عرصہ تک بذریعہ ریڈیو پاکستان درس قرآن کا سلسلہ جاری رکھا۔ اور یہی حکم ٹی وی کا بھی ہونا چاہئے تھا اور فی نفسہ واقعۃً اس کا بھی یہی حکم ہے لیکن چونکہ موجودہ وقت میں ٹی وی کے پروگراموں میں بے پردگی، بے حیائی، نامحرموں کی تصاویر کا ہونا عملاً جزء لازم سمجھ لیا گیا، فلم، اور ٹی وی میں آنے والا کوئی پروگرام اس سے خالی نہیں ہوتا، ایسی صورت میں ٹی وی کے ذریعہ تبلیغ دین کا جواز تو کجا، بجائے باعث اجر وثواب ہونے کے سخت عذاب اور وبال کا ذریعہ ہوگی، کیونکہ یہ تبلیغ دین ایسی ہے جو منکرات ومحرمات پر مشتمل ہے جو قرآن کے بھی خلاف ہے اور حدیث کے بھی۔ قرآن وحدیث میں جابجا عورتوں کے مستور رہنے اور مرد وعورت میں سے ہر ایک کو غض بصر کا حکم دیا گیا ہے اور یہ طریقہ تبلیغ سراسر اس کے خلاف ہے، جس کے متعلق ارشاد خداوندی ہے: "قل للمؤمنین یغضوا من ابصارھم" (آپ مسلمانوں سے فرمادیجئے کہ وہ اپنی نگاہیں نیچی رکھیں) لہذا ایسے پروگرام اور ایسی تبلیغ سے غض بصر واجب ہے۔

البتہ واقعۃً اگر کوئی حکومت ایسا مستحکم نظام بنائے جس پر اس کا پورا کنٹرول بھی ہو کہ ہمارے ٹی وی کے پروگرام میں کوئی ناجائز خلاف شرع مثلاً (بے پردگی، ناچ گانا وغیرہ) ہرگز نہ ہوں گے، اور صرف مفید اور دینی پروگراموں ہی میں جائز طریقہ سے اس کا استعمال ہوگا تو بلاشبہ یہ ایک مفید اور قابل ستائش اقدام ہوگا جو نہ صرف جائز بلکہ باعث اجر وثواب بھی ہوگا، لیکن موجودہ حالات اور موجودہ ماحول میں بظاہر اس کے دور دور امکانات نظر نہیں آتے۔ وإذا فات الشرط فات المشروط.

جواز کے دلائل:

باقی مفاسد ومنکرات سے خالی ہونے کی صورت میں آلات جدیدہ مثلاً انٹرنیٹ کے ذریعہ تبلیغ بلاشبہ نہ صرف جائز بلکہ باعث اجر وثواب اور وقت کا اہم تقاضا ہے، جس کے وجوہات مندرجہ ذیل ہیں:

۱- آپ کو معلوم ہے کہ امت کا ایک بڑا طبقہ دین سے دور اور اسلام سے اس حد تک بیزار ہو چکا ہے کہ اس کا تو وہم وگمان بھی نہیں کیا جاسکتا کہ وہ کبھی کسی دینی مجلس یا مسجد کی چوکھٹ پر نظر آئیں گے، دین کی نسبت پر ان کے لئے گھر سے باہر قدم نکالنا دشوار تر ہوتا ہے، اور بعض لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں کہ دین سے اس قدر بیزار تو نہیں ہیں لیکن دنیا کے جھمیلوں میں وہ اس قدر مصروف ہیں کہ ان کے مشاغل ان کو ہرگز اس کی اجازت نہیں دیتے کہ سالہا سال میں ایک دو مرتبہ بھی کسی دینی مجلس یا مدرسہ کا رخ کرسکیں، ایسے لوگوں کو اگر آلات جدیدہ اور ذرائع ابلاغ کے ذریعہ دین کی باتیں پہنچائی جائیں تو اتمام حجت کے ساتھ بہت کچھ نفع اور خیر کی امیدیں بھی کی جاسکتی ہیں۔

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی ارشاد فرماتے ہیں: ''اگر کسی جگہ بدعت ہی لوگوں کی حفاظت کا ذریعہ ہوجائے تو وہاں بدعت کو غنیمت سمجھنا چاہئے جب تک کہ ان کی پوری اصلاح نہ ہوجائے، جیسے مروجہ میلاد شریف کہ اور جگہ تو بدعت ہے مگر کالج میں جائز بلکہ واجب ہے، کیونکہ اس بہانہ سے وہ کبھی رسول اللہ ﷺ کا ذکر شریف اور آپ کے فضائل ومعجزات سن تو لیتے ہیں، تو اچھا ہے اسی طرح حضور ﷺ کی عظمت ومحبت ان کے دلوں میں قائم رہے (انفاس عیسیٰ، ص ۳۶۸)۔

حضرت تھانویؒ کے مذکورہ بالا ارشاد میں غور فرمائیے کہ حدود میں رہتے ہوئے کس حد تک اس میں توسع کیا جاسکتا ہے، بلکہ اس سے تو کسی قدر رتأ کد اور وجوب معلوم ہوتا ہے لیکن شرط یہی ہے کہ یہ ذریعہ تبلیغ مصالح سے زیادہ مفاسد کو متضمن نہ ہو، خیر سے زیادہ شر کو نہ پیدا کرے، اور آخری بات کہ منکرات شرعیہ سے پوری طرح خالی ہو۔

دوسری دلیل:

یہ حقیقت ہے کہ اس وقت ساری دنیا میں باطل کا زور ہے، تمام باطل طاقتوں نے اسلام اور مسلمانوں کے خلاف متحد ہوکر ساری دنیا میں پروپیگنڈہ کر رکھا ہے، دنیا کے ایک کونے سے دوسرے کونے تک ذرائع ابلاغ نے اسلام کے خلاف شور وغلغلہ برپا کر رکھا ہے، کچھ مکار چالباز قوموں نے اسلام ہی کے نام سے اسلام کی بیخ کنی شروع کردی اور اشاعت اسلام کے عنوان سے مسیحیت وصہیونیت کے چور دروازوں سے تبلیغ کرنا شروع کردی۔ بعض مخلصین اٹھے، انہوں نے اسلام کا ادھورا، ناقص اور غلط تصور پیش کیا اور اسلام کے صرف چند ظاہری اعمال کو دکھلا کر یہ باور کرایا ہے کہ بس یہ ہے اسلام کا خلاصہ اور یہ ہے دین کی صحیح تصویر۔ بعض باطل فرقوں نے ان ہی ذرائع ابلاغ کے ذریعہ ہزاروں لاکھوں کو شرک اور قبر پرستی کی راہ دکھلائی، سادہ لوح مسلمان حقیقت سے ناواقف ایسے پروگراموں کو دیکھ کر یہی سمجھتے ہیں کہ اسلام یہی سکھاتا ہے اور کسی مصیبت اور ناگہانی آفت کے وقت یہ صاحب قبر ہی ہمارے مشکل کشا ہیں۔

الغرض موجودہ حالات میں فحش وبے حیائی کے علاوہ باطل عقائد وغلط نظریات کی تبلیغ کی جارہی ہے، ظاہر بات ہے کہ ایسے حالات میں اہل حق مسلمانوں کی ذمہ داریاں بہت کچھ بڑھ جاتی ہیں، ایسے وقت ذرائع ابلاغ کے راستہ سے کئے جانے والے حملوں کا مقابلہ ہم کو اسی شان سے کرنا پڑے گا، اور حدود جواز میں رہتے ہوئے ہم کو باطل کا جواب دینے اور ان کے حملوں سے حفاظت کے لئے اسی نوع کے ذرائع اختیار کرنا ضروری ہوں گے جو جائز ہونے کے ساتھ ساتھ مفید بھی ہوں اور مؤثر بھی۔

کسی زمانہ میں فلسفہ وحکمت کا زور تھا، اس زمانہ کے علماء نے وقت کے تقاضوں کے مطابق اسی شان کا مقابلہ کیا، امام غزالی کا کارنامہ اہل علم سے مخفی نہیں۔

حکیم الامت حضرت تھانویؒ نے اس حقیقت کو سمجھا، چنانچہ وہ سنسکرت اور ہندی جو خالص ہندوانہ زبان ہے اس کے متعلق فرماتے ہیں: "باطل کی تردید کی غرض سے اس کا سیکھنا بلاشبہ مستحسن یا ضروری علی الکفایہ ہے، اسی بنا پر ہمارے علماء متکلمین نے یونانی فلسفہ کو حاصل کیا اور علم کلام کو بطرز معقول مدون فرمایا (امداد الفتاوی ۴/ ۲۷) اور اصولی طور پر ایک بات فرماتے ہیں:

"اہل باطل پر رد وقدح یا مناظرہ کے لئے اگر اہل بطال کے علوم وفنون حاصل کرنا ضروری ہوں تو وہ بھی طاعت ہے جیسے اس وقت سائنس سیکھنا (اصلاح انقلاب، ص ۲۶)۔

اس حقیقت کی روشنی میں سمجھئے کہ جب ہمارے زمانہ میں اسلام پر حملے ذرائع ابلاغ ہی کی راہ سے ہو رہے ہیں تو ہم کو بھی ان کا دفاع اور حملوں سے حفاظت حدود جواز میں رہتے ہوئے ذرائع ابلاغ ہی کی راہ سے کرنا چاہئے۔

تیسری دلیل:

یہ بھی ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ اس وقت ساری دنیا میں ذرائع ابلاغ کو بڑی اہمیت حاصل ہے، اور یہ ایک ایسی مسلمہ قوت ہے جس سے بڑے بڑے کام لئے جا رہے ہیں، اسی قوت کے ذریعہ حق کو باطل اور باطل کو حق کا لباس پہنایا جا رہا ہے، سچ کو جھوٹ کو اور جھوٹ کو سچ، مفاسد کو مصالح، مضار کو منافع کے رنگ میں، اور زہر کو تریاق بنا کر پیش کیا جا رہا ہے، اور ساری دنیا اس قوت سے پوری طرح متاثر ہوتی نظر آرہی ہے، یقیناً اس قوت سے بے شمار فوائد ومنافع حاصل کئے جاسکتے تھے لیکن افسوس کہ باطل طاقتیں اسی قوت سے اسلام اور مسلمانوں کو بری طرح نقصان پہنچا رہی ہیں۔

ایسی حالت میں مسلمانوں پر ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "وَأعدوا لهم ما استطعتم من قوة" کے تحت اپنی اپنی وسعت وحیثیت کے مطابق اجتماعی طور پر اس کا بندوبست کریں، آیت مذکورہ کے تحت یہ صورت بھی داخل ہے، کیونکہ جہاد صرف سیف ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، حضور ﷺ کا فرمان ہے: "جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم والسنتكم" (مشکوۃ شریف) مشرکین سے جہاد کرو اپنے مالوں سے بھی جانوں سے بھی اور زبانوں سے بھی، زبان ذرائع ابلاغ کے واسطہ سے استعمال ہو رہی ہے اس لئے ہم کو اگر ان کا مقابلہ اور ان کے حملوں سے حفاظت مقصود ہے تو ہم کو زبان کے استعمال کے لئے ذرائع ابلاغ کا استعمال بھی لازمی ہوگا۔

اب رہی یہ بات کہ یہ کام کون کرے اور یہ کام کیسے انجام پائے، تو ظاہر بات ہے کہ لكل فن رجال، ہر کام نہ ہر ایک کے بس کا ہوتا ہے نہ ہر شخص اس کے لئے موزوں، کسی بھی ملک وقوم کی ترقی کے لئے تقسیم کار بہر حال ضروری ہے،

ہر شخص کو اپنے دائرہ عمل میں رہ کر اپنے اپنے کام کو انجام دینا ضروری ہے اسی وقت اس کے مفید نتائج سامنے آسکیں گے، لہذا ضروری ہے کہ اس اہم کام کی پیش قدمی تو وہ حضرات کریں جو اس میدان کے آدمی اور جن کا اس قسم کے کاموں سے واسطہ اور سابقہ پڑتا ہے اور وہ پہلے سے اس کا تجربہ رکھتے ہیں، البتہ طریقہ کار اور رہنمائی کے لئے وہ صاحب بصیرت اہل علم کا سہارا لیں جو ان کے کام کے حدود متعین کر کے اس کا طریقہ کار بھی بتلائیں گے۔

اور جب تک یہ کام انجام نہیں پاتا علماء مبلغین پر ضروری ہوگا کہ اس میدان میں کام کرنے والوں کو حسب حیثیت تقریراً وتحریراً توجہ دلاتے رہیں۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا محمد ارشاد احمد قاسمی
مدرسہ ریاض العلوم، گورینی، جونپور

خیال رہے کہ ٹی وی ہو یا وی سی آر یا اور کوئی جدید مصنوعات زمانہ ہو، اس میں اپنی ذات کے اعتبار سے اباحت ہے، کوئی قباحت یا کراہت نہیں، حرمت یا قباحت خارج سے جو اس کے متعلق ہوتا ہے اس سے آتی ہے، اسی پر غور کرنا ہے کہ خارج سے آنے والی قباحت وسبب حرمت کا شرعی جائزہ کیا ہے، اس کے فوائد ونقصانات اس کے استعمالی نتائج، مستقبل میں انفرادی اور اجتماعی حاصل ہونے والے نتائج واثرات وغیرہ کو دیکھ کر فیصلہ کیا جاتا ہے، قرآن وحدیث اور اصول فقہ وفتاوی کی کسوٹی میں اسے جانچا جاتا ہے، تب اس کے متعلق فیصلہ کیا جاتا ہے، حلال وحرام کا حکم لگایا جاتا ہے، اس کے اغراض ومقاصد اور نتائج اس کی فقہی حیثیت کو واضح کرتے ہیں، اس لئے اولاً ہم ٹی وی کے مقاصد اور اغراض واثرات اور اس کے استعمال کی نوعیت کو واضح کرتے ہیں تاکہ اس کا شرعی حکم آپ کے سامنے کھل کر آ سکے، اور اس سلسلے میں کوئی تشنگی باقی نہ رہے، حق وباطل اور حرام وحلال کا راستہ منقح ہو کر روز روشن کی طرح آشکار ہو جائے۔

ٹی وی کے پردوں اور اسکرین پر جو مختلف پروگرام نشر کئے جاتے ہیں اس کا غور سے تفصیلی جائزہ لیا جائے تو اس میں مختلف اوقات میں مختلف پروگرام نشر ہوتے ہیں:

۱-ذرائع ابلاغ، خبریں، یومیہ واقعات، ۲-سیاسی امور، ۳-تاریخی واقعات، ۴-تجارتی امور اور اس کے اشتہارات وخبریں، ۵-طبی ڈاکٹری امور، ۶-امور خانہ داری، ۷-تعلیم وتربیت کے امور، ۸-سائنسی معلومات، ۹-فلمی پروگرام، ۱۰-تفریحی امور، کھیل کود، ۱۱-افسانے ڈرامے، ۱۲-لوٹ مار قتل، ڈاکہ زنی کے واقعات اور طریقے، ۱۳-غزل اور فحش اشعار وگانے، ۱۴-خلاف شرع حرام پیار محبت کے واقعات اور کہانیاں، ۱۵-خالص مذہبی امور، رام لیلا، مہابھارت۔

اب ان امور کا فقہی جائزہ یہ ہے:

شروع سے یعنی ۱ر نمبر سے ۸ر نمبر تک کے امور تو بالذات صحیح اور مشروع ہیں، ان میں اپنی ذات کے اعتبار سے کوئی

شرعی قباحت نہیں ہے، اگر یہ جائز محل اور اسباب ووسائط سے ہوں تو بلاشبہ جائز، اگر ناجائز اور حرام واسطے سے ان کی معلومات حاصل ہو تو ناجائز وحرام۔ چنانچہ یہی دوسری صورت یہاں ہے، یہ عوارض اور خارجی واسطوں کی وجہ سے حرام ہو گئے ہیں، ایک تو اس وجہ سے کہ اس کی اشاعت اور خبر کے سلسلے میں عورتوں کا ہی انتخاب ہوتا ہے، اگر یہ خبریں مرد کے واسطے سے ہوں تب بھی تصویر کا بلاضرورت شرعی استعمال ہونے کی وجہ سے ناجائز ہوگا۔

باقی ۹ سے ۱۵ تک کے امور تو بذاتہ ناجائز اور حرام ہیں، ٹی وی کے اہم ترین مقاصد تو یہی امور ہیں، ۷۰، ۸۰ فیصد تو یہی پروگرام ان میں ہوتے ہیں اور یہی دیکھے جاتے ہیں، جن میں بنیادی طور سے عورتوں کے محاسن، رقص وسرود وعریانیت سے لطف اندوز ہونا اور حظ حاصل کرنا ہے۔ ظاہر ہے کہ شریعت اسلامی ان مباحثوں کی جسے وہ مٹانے اور ختم کرنے آئی ہے کس طرح اجازت دے سکتی ہے، بنیادی طور پر جن چیزوں کو ایک لاکھ چوبیس ہزار انبیاء اور لاکھوں کی تعداد میں اہل اللہ مٹانے اور ماحول سے ان شیطانی اور نفسانی اثرات کو ختم اور نیست ونابود کرنے آئے ہیں ٹی وی اسے زندہ اور رائج کرتی ہے۔

مزید یہ باتیں اگر نہ بھی رہیں تب بھی ٹی وی میں بھی ایک آلہ لہو الحدیث ہے، جس میں کوئی شبہ نہیں، اور آلہ لہو ولعب کا استعمال ہے جس کی شرعاً کسی بھی طرح اجازت نہیں۔

ٹی وی اور اس کے کچھ منافع:

ٹی وی کو جو لوگ حظ نفس اور محض دنیاوی پیش نظر سے جائز قرار دینے کے حق میں ہیں ان کی اہم ترین دلیل یہ ہے کہ اس سے بہت سے دنیاوی منافع وابستہ ہیں۔ خیال رہے کہ دنیا کی کوئی ایسی چیز نہیں جس میں کچھ نفع نہ ہو، بلکہ کچھ نہ کچھ نفع ضرور ہوتا ہے، دیکھئے شراب جسے قرآن خود حرام قرار دے رہا ہے، اور اس سے بچنے کا حکم دے رہا ہے، کچھ نفع کو تسلیم کر رہا ہے، چنانچہ شراب اور قمار کے سلسلے میں قرآن پاک میں ہے:"قل فیھما إثم کبیر ومنافع للناس، وإثمھما أکبر من نفعھما (آپ فرما دیجئے ان دونوں میں شراب اور قمار میں زیادہ گناہ ہے اور لوگوں کا نفع کم ہے)۔ دیکھئے کچھ نفع ہے، تو کیا اس کچھ نفع کی بنیاد پر اسے جائز قرار دیا جائے گا، ہرگز نہیں۔

اسی طرح ٹی وی میں بھی یقیناً کچھ نفع ہے، مگر اس نفع کا شریعت میں کچھ اعتبار نہیں، اس لئے کہ اس کے مقابلہ میں ضرر ونقصانات زائد ہیں۔

اس سلسلے میں علامہ ابوبکر جصاص رازی رحمۃ اللہ علیہ نے نہایت ہی وضاحت سے لہو ولعب سے حصول فائدہ پر تبصرہ کرتے ہوئے بیان کیا ہے جو اس باب میں اصل ہے:

"إن اللهو على أنواع: لهو مجرد ولهو فيه نفع و فائدة ۔ ولكن ورد في الشرع نهي صريح عنه، ولهو فيه فائدة ۔ ولم يكن يرد في الشرع نهي صريح عنه ولكن ثبت بالتجربة انه يكون ضرره اعظم من نفعه ملتحق بالنهي عنه"(۲۰۱/۳)۔

(لہو کی چند قسمیں ہیں: لہو مجرد۔ وہ لہو جس میں کچھ نفع ہو اور فائدہ ہو، لیکن شریعت نے اس پر صراحۃً نہی وارد کی ہو، وہ لہو جس میں فائدہ ہو مگر شریعت نے صراحۃً اس پر کوئی نہی وارد نہیں کیا ہو، ہاں مگر تجربہ کی روشنی میں یہ بات اچھی طرح ثابت ہوگئی ہو کہ اس میں نفع سے زیادہ ضرر اور نقصان ہے تو اسے بھی اس لہو کے ساتھ ملحق اور شامل کرلیا جائے گا جس پر شریعت نے نہی وارد کیا ہو)۔

اسی طرح لہو ولعب کے بعض فوائد کی شرعی حیثیت اجاگر کرتے ہوئے علامہ رازی لکھتے ہیں:

"فان ورد النهي عنه من الكتاب والسنة كان حراما أو مكروها تحريما والغت تلك المصلحة والغرض لمعارضتها النهي حكما فان ضرره أعظم من نفعه وليس من الضرورات أن يكون كل غرض ونفع يكسبه الانسان جائزا مباحا كيف. والشيء إذا غلب شره على خيره وضرره على نفعه عد من المضرات عند العقلاء قطعا وإلا فلا شيء من السموم والمهلكات لايكون فيه نفع أو فائدة"(۲۰۰/۳)۔

(پس اگر کتاب وسنت میں اس پر نہی اور ممانعت وارد ہے تو حرام ہوگا یا مکروہ تحریمی، اور کسی مصلحت اور نفع اور غرض کو اس نہی کے معارض ہونے کی وجہ سے حکماً ترک کردیا جائے گا کہ اس میں نفع سے زیادہ ضرر ہے، پھر یہ بھی ضروری نہیں کہ ہر نفع اور غرض کا حاصل کرنا جائز اور مباح ہی ہوجائے، یہ کیسے ہوسکتا ہے جب خیر پر شر کا غلبہ اور نفع پر ضرر کا غلبہ ہوجائے تو ارباب عقل کے نزدیک وہ بالیقین مضرات اور ضرر دہندہ میں شمار کیا جاتا ہے، ورنہ تو کوئی شئی زہر اور مہلکات میں بھی ایسی نہیں کہ اس میں کچھ ضرر اور فائدہ نہ ہو(کہ دنیا کی ہر شئی میں کچھ نہ کچھ فائدہ اور نفع ضرور ہے، چنانچہ میتہ اور دم مسفوح میں بھی کچھ نہ کچھ فائدہ ہے مگر اس کا اعتبار نہیں)۔

دیکھئے اس عبارت میں علامہ جصاص رازی فوائد اور نقصانات کے معیار پر حلت اور حرمت کو کس قدر وضاحت کے ساتھ بیان کررہے ہیں، کہ بعض مصالح اور منافع اور وہ بھی کوئی ضروری اور لازم نہیں کسی شئی کے جواز کو ثابت نہیں کرسکتے، جبکہ وہ زیادہ تر منکرات اور مناہی پر مشتمل ہوں، تو ایسی صورت میں وہ نفع کا پہلو مغلوب ہوجاتا ہے، اور مضرات اور نقصانات کے پہلو غالب آجاتے ہیں۔

جوحرام امور کاواسطہ بنے وہ بھی حرام:

خیال رہے کہ ہماری شریعت کے اصول میں سے یہ ہے جو چیز ذریعہ بنے حرام کا وہ بھی حرام اور ناجائز ہے، غیرمحرم پرنگاہ، اس سے ربط، خلوت اسی بنیاد پرحرام ہے۔ مقدمة الحرام حرام: حرام کا واسطہ اور تمہید بھی حرام ہے، اسی حکمت کے پیش نظر قرآن پاک میں حکم خداوندی ہے: "ولا تقربوا الفواحش" فواحش اور گناہ کے قریب مت جاؤ، چونکہ قریب جانا یعنی اس کے اسباب اور وسائل وتمہیدات کو اختیار کرنا، یہ اندیشہ قوی اور غالب امید رکھتا ہے کہ وہ اس میں پڑ جائے گا اور اس کا مرتکب ہوجائے گا، لہذا یہ دین کا بہانہ جس کا فائدہ موہوم ذریعہ بنے گا امور محرمہ کے ارتکاب کا۔ لہذا ہند جیسے علاقے میں باوجود دینی پروگرام کے اس کا رکھنا، استعمال کرنا ہرگز جائز نہ ہوگا۔

ٹی وی کے پردہ پر دینی امور کی حیثیت:

اسی قسم کے ایک شبہ کا جواب کہ دین کی اشاعت کا ذریعہ ہے، مولانا مفتی عبدالرشید صاحب جواب دیتے ہوئے اور شبہ کا ازالہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"علم وادب یا دین کی اشاعت سے کوئی مسلمان منع نہیں کرتا، بالخصوص علماء کرام کی تو پوری زندگیاں ہی علوم دینیہ کی اشاعت کے لئے وقف ہیں، اوران پر یہ تہمت تھوپنا تو حقیقت کا منہ چڑانا ہے، مگر دین میں تحصیل علم کے کچھ آداب واصول ہیں، ٹی وی تحصیل علم کا آلہ (اور دین کی خدمت کا ذریعہ) نہیں بلکہ مغنیہ عورتوں، گویوں اور ڈھولکیوں کا گہوارہ ہے، گندگی کے اس تالاب میں بیٹھ کر دین کی تبلیغ کرنا دین کی خدمت نہیں بلکہ دین کے ساتھ بدترین مذاق ہے۔

پھر چند سطر کے بعد لکھتے ہیں: کوئی ٹی وی کا دلدادہ بتا سکتا ہے کہ ٹی وی کے دینی پروگرام جو سالہا سال سے چل رہے ہیں ان کو دیکھ کر آج تک کتنے کافر مشرف بہ اسلام ہوئے کتنے بے نمازی بانمازی بن گئے اور خود آپ پر اس کا کتنا اثر ہوا (ماخوذ از احسن الفتاوی ۸ر ۳۰۴)۔

اس سلسلے میں اس امر کا بھی خیال رہے کہ جو پروگرام اپنی ذات کے اعتبار سے جائز ہو سکتے ہیں تصویر اور عورتوں کی وجہ سے کہ عموماً آواز کو سریلی اور موہنے کے لئے صنف نازک کا استعمال ہوتا ہے جس سے یہ ممنوع ہوجائے گا، چونکہ قاعدہ فقہیہ ہے: امر مباح گناہ اور معصیت کا سبب بن جائے اور بلا گناہ کے ارتکاب کے اس کا استعمال نہ ہوسکتا ہو تو اس مباح کو ترک کردیا جائے گا، اور حرام کا پہلو مدنظر رکھتے ہوئے اس سے اجتناب کیا جائے گا۔

ٹی وی یا دیگر مسئولہ اشیاء کے متعلق چاروں سوال کا مشترک جواب:

اسلامی قانون، کتاب وسنت اور اقوال فقہاء کی روشنی میں منکرات سے محفوظ رکھتے ہوئے اس کے ذریعہ دینی تبلیغ وپروگرام کی اجازت دی جاسکتی ہے، مگر جہاں اپنے قبضہ میں ریلیز نہ ہو جیسے ہندو پاک کہ اس طور پر ہرگز اس کی اجازت نہیں ہوسکتی ہے، چونکہ منکرات سے محفوظ نہیں، چنانچہ مفتی رشید صاحب کی احسن الفتاوی میں ہے:

اگر کسی وقت ملک میں اسلامی حکومت قائم ہو اور ٹی وی کی باگ ڈور اپنے ہاتھ میں لے کر اسے موجودہ منکرات سے پاک کردے، ٹی وی میں عورتوں کا گذر نہ ہو، کسی جاندار کی تصویر بھی پیش نہ کی جائے، اس کا پورا عملہ صالح مردوں پر مشتمل ہو جو اسے عمومی خواہشات کے تابع رکھنے کے بجائے مفید مقاصد میں استعمال کرے، استعمال کی مخصوص حدود وشرائط وقت کے محقق سے طے کرائے تو دریں حالت ٹی وی آلہ خیر بن جائے گا اور علماء کو اس پر کوئی اعتراض نہ رہے گا، مگر بحالت موجودہ یہ قطعاً آلہ شر ہے (احسن الفتاوی ۸ / ۳۰۴)۔

اسی طرح مباحات کے علاوہ ضروریات میں جہاں منکرات وغیرہ نہیں ہوتے ہیں اس کی اجازت دی جاسکتی ہے۔

چنانچہ مولانا مفتی رشید صاحب احسن الفتاوی میں ذکر کرتے ہیں: ''ایسے مخصوص مقامات جہاں دور حاضر میں ٹی وی کا استعمال ناگزیر ہے، جیسے حفاظتی تدابیر، ایٹمی تنصیبات سائنسی مراکز، ڈاکٹری کی مہارت کے لئے عملی تجربات، ایسے مواقع میں بوقت ضرورت بقدر ضرورت جائز ہے (احسن الفتاوی ۸ / ۳۰۶)۔

خلاصہ جواب:

ٹی وی یا اس کے علاوہ دیگر اشیاء کتاب اللہ، کتاب السنۃ، فقہ فتاوی کی روشنی میں شرعی منکرات وفواحشات پر مشتمل نہ ہو، اور اس کے ریلیز کا پورا اختیار اہل صلاح ودین داروں کے قبضہ میں ہو، عورتوں اور ناجائز تصویروں سے پاک ہو، تو ایسی صورت میں دینی امور کی اشاعت وتبلیغ کی گنجائش نکل سکتی ہے، مسلمانوں کے لئے اپنے اختیار کے ساتھ جب ان منکرات سے پاک ہو تو ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا جائز ہوسکتا ہے۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا محمد ابرار خاں ندوی
جامعۃ الہدایہ، جے پور، راجستھان

موجودہ جدید آلات میں سے کسی کو فی نفسہ مفید یا مضر نہیں کہا جا سکتا، ہر چیز میں اچھے یا برے نتائج پیدا کرنے کی صلاحیت ودیعت کر دی گئی ہے، اچھے اور برے نتائج کا انحصار اس کے استعمال پر ہے، کہ اگر اسے اچھائی کے لئے استعمال کیا جائے تو نتیجہ اچھا ہوگا، اور برائی کے لئے استعمال کیا جائے تو نتیجہ برا ہوگا، جیسے ایک نہایت تیز چھری سے ایک ماہر ڈاکٹر زہریلے اور مہلک زخم میں نشتر لگا کر ایک شخص کو موت سے بچا سکتا ہے، تو ایک رہزن اسی چاقو سے بے گناہ کا گلا کاٹ کر موت کے گھاٹ بھی اتار سکتا ہے، ان دونوں کاموں میں اس تیز چاقو کی کوئی ذمہ داری نہیں ہے، بلکہ ذمہ داری استعمال کرنے والے کی ہے، یہی حال جدید آلات کا ہے، اگر ہم ان سے تخریبی کام لینا چاہیں تو لے سکتے ہیں، اور جیسا کہ آج تخریب کاری اور فساد و بگاڑ کے لئے استعمال ہی ہو رہے ہیں، اور اگر ہم تعمیری کام انجام دینا چاہیں تو وہ بھی کر سکتے ہیں، اس لئے یہ بے جان آلات ہیں، ان کا کوئی مذہب ہے نہ رنگ اور نہ وطن، بس ان کا صحیح استعمال ہونا چاہئے، دینی، اخلاقی، اور اصلاحی پروگرام نشر ہوں، اعداء حق کے اعتراضات اور اشکالات کا مسکت جواب دیا جائے، باطل کے افکار و نظریات کے نقائص اور اس میں موجود عیوب کو بے نقاب کیا جائے، اسلام اور مسلمانوں کی صحیح تصویر پیش کی جائے، اور دین اسلام کی حقانیت، صحابہ کرام کے واقعات، مجاہدین ملت کے روشن وعظیم کارنامے، بزرگان دین کے تذکرے، اور اسلامیات پر مشتمل مستند و معتبر لٹریچر پیش کیا جائے تاکہ اپنے و بیگانے بھی اسلام کے پیغام سے آشنا ہوں، اور ہر شخص تک صحیح دین پہنچ جائے، اور فریضہ اسلام کی تبلیغ بھی ہو، تو کوئی وجہ ممانعت نہیں کہ باطل تو ان جدید آلات کو اپنے افکار و نظریات کی اشاعت اور مذہب اسلام میں شکوک وشبہات پیدا کرنے کے لئے حتی الوسع ان کا خوب استعمال کرے، اور عالمگیر مذہب کے پیروکار و علمبردار عالم انسانیت تک حق کے پہنچانے اور اللہ کے دین کو پھیلانے اور انسانیت کی بھلائی کے لئے ان کا استعمال صرف اس وجہ سے نہ کریں کہ یہ مغرب کی پیداوار ہیں، دشمنوں نے انہیں ایجاد کیا ہے، اور وہی ان کو استعمال کرنے کے حقدار ہیں، اور آج یہ آلات برائی وشرور کا ذریعہ ہیں، لیکن اصول وقواعد کا مطالعہ کرنے کے بعد جدید آلات کا حکم واضح ہو جاتا ہے۔

۱-قاعدہ ہے: "الأصل في الأشياء الإباحة" (قواعد الفقہ ر ۵۹) کہ اشیاء میں اصل مباح و جائز ہونا ہے، حرام صرف وہ چیزیں ہیں جن کے بارے میں صریح وصاف نص وارد ہوئی ہے۔

۲-دوسری چیز "فما لا يعلم فيه تحريم يجرى على حكم الحل" (الغیاثی للامام الحرمین ر ۴۹۰، مکتبہ امام الحرمین) کہ جس کے متعلق دلیل حرمت نہ ہو وہ جائز و حسن ہے۔

۳-"الأمور بمقاصدها" (الاشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۲۲) کہ کسی بھی چیز و معاملہ کے اچھا یا برا اور حلال و حرام ہونے کا مدار مقصد پر منحصر ہے، مثلاً "**الأكل فوق الشبع حرام بقصد الشهوة، وإن قصد به التقوى على الصوم أو مؤاكلة الضيف فمستحب**" (اشباہ ابن نجیم ر ۲۳) کوئی شخص پیٹ بھر اور زائد از ضرورت خوب آسودہ ہو کر کھانا اس نیت سے کھاتا ہے کہ بقائے حیات اور تقویت بدن کے اس ذریعہ سے روزہ رکھنے میں آسانی اور اس میں تقوی و تقویت پیدا کرنا ہے، یا مہمان کو آسودگی کے ساتھ کھلاتا ہے تو یہ کھانا پینا عبادت اور مستحب ہے، لیکن مقصد شہوت ہے تو حرام ہے۔

۴-"مالا تقوم المعصية بعينه" اصل شئی میں معصیت نہ ہو، معصیت خارجی اسباب سے پیدا ہو تو اس خارجی معصیت کا ارتکاب کئے بغیر اس چیز کا استعمال جائز ہے، انہیں اصول وقواعد فقہ کی روشنی میں معصیت کو نکال دینے کے بعد جدید آلات کے استعمال کا جواز ثابت ہو جاتا ہے۔

جدید آلات علماء اسلام کی نظر میں:

فقہاء کرام کے دور میں یہ آلات ایجاد نہیں ہوئے تھے اس لئے ان کے فتاوی نہیں ملتے، البتہ علماء اصول کے بیان کردہ اصول اور قواعد فقہ میں ان کا حکم ضرور تلاش کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ پچھلے صفحات میں گذر چکا ہے، لیکن بعد میں دنیا نے نئی کروٹ لی، سائنس وٹکنالوجی نے ترقی کی، نت نئی چیزیں وجود میں آئیں، ذرائع ابلاغ ریڈیو، ٹی وی، کمپیوٹر اور انٹرنیٹ کا ایجاد ہوا تو علماء اسلام نے شریعت میں ان کا حکم تلاش کیا، اور ان کے مضر و مفید بھی پہلوؤں کو سامنے رکھ کر فیصلہ کرنے کی کوشش کی، اور یہ فیصلہ صادر فرمایا: "کہ ان جدید آلات کی مثال "تلوار" کی ہے، کہ اگر اسے اسلام کی رفعت اور جہاد میں کلمہ حق کے غلبہ کے لئے استعمال کیا جائے تو عین اسلام اور درست ہے، اور اگر اس سے ظلم و جور، انسانیت پر مظالم ڈھانے اور بربریت کا عالم بپا کرنے کا کام لیا جائے تو ناجائز و حرام ہے، اصل معاملہ استعمال کا ہے، بعینہ یہی حکم ان جدید آلات کا ہے کہ ہم انہیں نہ مکمل حرام کہہ سکتے ہیں اور نہ ہی بے قید، مطلق جواز کا فتوی دے سکتے ہیں" ۔ ذیل میں ان علماء کی آراء اور فتاوی نقل کئے جاتے ہیں:

۱-ڈاکٹر یوسف القرضاوی:

ڈاکٹر یوسف القرضاوی عالم اسلام کے معروف دردمند خطیب ومصنف، زمانہ شناس، حالات دنیا سے واقف کار ہیں، تحریر فرماتے ہیں:

''إن التلفزيون كالراديو وكالصحيفة وكالمجلة، كل هذه الأشياء أدوات ووسائل لغايات ومقاصد، لا تستطيع أن تقول هي خير، ولا تستطيع أن تقول هي شر، كما لا تستطيع أن تقول: إنها حلال أو إنها حرام، ولكنها بحسب ما توجه إليه، وبحسب ما تتضمنه من برامج ومن أشياء كالسيف فهو في يد المجاهد أداة من أدوات الجهاد، وهو في يد قاطع الطريق أداة من أدوات الإجرام،......فالشئ بحسب استعماله والوسائل دائما بسحب مقاصدها، ممكن أن يكون التلفزيون''من أعظم أدوات البناء والتعمير الفكري والروحي والنفسي والأخلاقي و الإجتماعي، والراديو والصحيفة كذلک، وممكن أيضا أن يكون من أعظم أدوات التخريب والإفساد فهو راجع إلى نوعية ما يتضمنه من مناهج و برامج ومؤشرات'' (فتاوی معاصرۃ ۲/ ۶۹۴ دار القلم بیروت) (ٹیلی ویژن ریڈیو، اخبار، اور مجلّہ کی مانند ہے اور یہ تمام چیزیں کچھ مقاصد واہداف کے تکمیل کا ذریعہ اور وسیلہ ہیں، تم اسے نہ خیر کہہ سکتے ہو اور نہ شر، جس طرح اسے نہ حلال کہہ سکتے ہوں اور نہ مطلق حرام (یعنی یہ بذات خود نہ بھلا ہے نہ برا، نہ حلال ہے نہ حرام) لیکن اس کی حلت وحرمت کا انحصار ان مقاصد پر ہے جن کی تکمیل کے لئے ٹی وی کا استعمال کیا جائے، اور ان پروگراموں پر منحصر ہے جو اس پر نشر کئے جاتے ہیں، اس کی مثال تلوار کی ہے کہ وہ مجاہد کے ہاتھ میں جہاد اسلامی کا ایک زبردست ہتھیار ہے، اور وہی تلوار رہزن وڈاکو کے ہاتھ میں جرائم کا ایک سامان ہے، اور سامان اپنے استعمال، اور وسائل اپنے مقاصد کے اعتبار سے حلال وحرام ہوتے ہیں، معاشرہ کی تعمیر اور فکری، روحانی، نفسیاتی، اخلاقی واجتماعی ترقی وتربیت کے لئے ٹیلی ویژن ایک زبردست ومؤثر وسیلہ کے طور پر استعمال کیا جاسکتا ہے، یہی ریڈیو وصحیفہ کا معاملہ ہے، اور ٹیلی ویژن بگاڑ وفساد اور تخریب کاری کا بھی بہت بڑا سامان ہوسکتا ہے، اس کا مدار اس کے پروگرام، مقاصد اور استعمال پر ہے)۔

۲-شیخ محمد الشعروای:

عالم عرب کے معروف صاحب قلم، اور علوم دینیہ کے شناور عالم دین شیخ شعراوی کا فتوی ہے: اللہ تعالی کے پیدا کردہ بہت سارے آلات کے متعلق ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ حلال ہیں یا حرام، مثال کے طور پر'' چاقو'' ہے، ہم اس کو حلال یا حرام نہیں کہہ سکتے، لیکن سوال یہ ہے کہ ہم اس کا استعمال کس مقصد میں کرتے ہیں؟ دراصل اہم چیز اس کا استعمال اور اس میں

انسان کا رول ہے، یہی حال ٹی وی کا ہے کہ اس کو حلال یا حرام نہیں کہہ سکتے ہیں، مگر اس میں آدمی کی تحریک اور اس کا رول وہ عمل ہے جس کو حلال یا حرام کہا جاتا ہے (الفتاوی۔ کل ما یہم المسلم فی حیاتہ ویومہ وغدہ، ص ۵۰۳، از الشیخ محمد الشعراوی، مکتبۃ القرآن)۔

۳- شیخ احمد محمد عساف:

''سینما، ٹیلی ویژن، ریڈیو توجیہ وترفیہ کے زبردست آلات ہیں، اور دیگر تمام آلات کی طرح اس کا معاملہ ہے، اس کا استعمال خیر میں کیا جائے یا شر میں، بذات خود اس میں کوئی شناعت نہیں، اور نہ کوئی حرج ہے، اس کی حلت وحرمت کا مدار انسان کے اس کے استعمال پر منحصر ہے، اور سینما یا ٹیلی ویژن کے پردہ (Screen) پر پیش کئے جانے والے پروگرام، فسق وفجور اور جنسی بے راہ روی سے پاک ہوں اور اسلامی عقائد وشریعت اور اس کے آداب سے متصادم نہ ہوں تو بہت اچھی چیز ہے، لیکن جنسی فلمیں جو اندرونی جذبات کو برانگیختہ کریں، بے راہ روی وفسق وفجور پر آمادہ کریں، جرائم پر ابھاریں، الحادی افکار ونظریات کی طرف دعوت دیں، جیسا کہ آج ہو رہا ہے، تو یہ حرام ہے، اور کسی مسلمان کے لئے اس کا دیکھنا اور اس کی تشجیع وتائید کرنا جائز نہیں ہے (الحلال والحرام فی الاسلام از شیخ محمد عساف، ص ۵۳۲، دار احیاء العلوم بیروت)۔

۴- شیخ محمد عبد اللہ الخطیب:

''ٹیلی ویژن بہت سی مفید ودیگر بہت سی ممنوع وحرام چیزیں (پروگرام) نشر (پیش) کرتا ہے، تو مفید چیز کو دیکھنے میں کوئی قباحت نہیں، مثلاً قرآن کریم کی تلاوت، اس کی تفسیر، اسلامی کانفرنسیں، ثقافتی پروگرام اور معلومات عامہ جو انسان کے لئے نفع بخش ہوں، اور اس کی صلاحیت میں اضافہ کریں، یہ اور اس جیسی دوسری چیزیں، تو ان کے دیکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

لیکن گانے اور اس کے پس پردہ دیگر چیزیں، جیسے عریانیت، مرد وزن کا اختلاط، رقص وسرور، گھٹیا روایات، سطحی فلمیں اور ایسی سیریل جو وقت اور عمر کو ضائع کرتے ہوں اور انسان کو اس کی ذمہ داریوں سے غافل کریں، تو وہ ناجائز ہیں، اور شرعاً کسی مسلمان کے لئے اس کے قریب پھٹکنا تک جائز نہیں ہے (فتاوی حول الدین والدنیا فی قضایا المسلم المعاصر ۱ / ۱۳۲، دار التوزیع والنشر الاسلامیہ، قاہرہ)۔

ریڈیو اسٹیشن کا قیام:

ریڈیو خبر رسانی اور اپنی بات دوسروں تک پہنچانے کا ذریعہ ہے، البتہ اس میں تصویر نہیں ہوتی، اور یہ اتنا عام ہو چکا

ہے کہ ہر گھر میں، چائے خانہ وہوٹل میں، سڑک میں، شاہراہ عام میں موجود ہے، کسان اپنے کھیت میں، بدوی گاؤں میں اور معلم ومتعلم ہوسٹل وتعلیم گاہوں میں، دیگر ملازمین اپنے پیشہ میں مصروف ہیں، لیکن ریڈیو ساتھ ہے، وہ نہیں چھوٹتا، اور بذات خود اس میں کوئی شناعت وخرابی نہیں ہے، اس لئے حق کی اشاعت، فرق باطلہ کی تردید، اور ان کے ناپاک مساعی کی کاٹ اور روک تھام کے لئے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے بلکہ اس دور میں اس کا استعمال نہایت ضروری ہوگیا ہے، اور حالات اس کے متقاضی ہیں کہ باطل کی یلغار سے نبرد آزما ہونے کے لئے وہی ہتھیار اختیار کریں جو باطل کے پاس ہے، اور گذشتہ دنوں میں جب ریڈیو کا عام استعمال ہونے لگا، اور یہ بہت زیادہ عمومیت اختیار کر گیا تو اکابر علماء نے ریڈیو کے ذریعہ دینی تقاریر وخطابات، قرآن کریم کی تلاوت، اور علمی پروگرام نشر کرنے اور سننے کی اجازت دی اور ترغیب دلائی اور بذات خود اس میں عملی طور پر حصہ لیا، اور جیسا کہ آج کم وبیش دنیا کے اکثر مسلم اور جمہوری سیکولر ممالک میں علماء اسلام اس سے گاہے بگاہے استفادہ کرتے رہتے ہیں۔

ٹی وی اسٹیشن کا قیام:

ٹیلی ویژن سحر انگیز موثر آلہ ہے، یہ بیک وقت انسان کی دو حسی قوتوں آنکھ اور کان دونوں کو مشغول کرتا ہے، گھر کے تمام افراد بچے، جوان، بوڑھے، مرد وعورت سبھی ایک ساتھ دیکھتے ہیں، فلم، ڈرامے، کھیل کود کے پروگرام، تاریخی و مذہبی سیریل سبھی پیش کئے جاتے ہیں، ہندوستان جیسے ملک میں جہاں کروڑوں افراد تعلیم سے کورے اور غربت وافلاس کی بنا پر کھلے آسمان کے نیچے زندگی بسر کرتے ہیں، جسم چھپانے کے لئے لباس، پیٹ بھرنے کے لئے کھانا وغیرہ میسر نہیں ہے، وہاں کا حال یہ ہے کہ فی ہزار ۶۴ ٹیلی ویژن پائے جاتے ہیں، مغربی اور ترقی یافتہ ممالک میں تو اس کا استعمال بہت ہے، یہاں تک کہ ٹی وی کے پرائیویٹ چینل قائم کرنے کی اجازت ہے، لیکن ان کا استعمال غلط مقاصد کے لئے ہورہا ہے، اس لئے وہاں ضرورت ہے کہ حکومت کی اس اجازت کا فائدہ اٹھایا جائے، بس اس میں کچھ کانٹ چھانٹ کرکے نئی روح اور نیا قالب تیار کرنا پڑے گا، ٹی وی اسٹیشن کے قیام ونظم کی تو اجازت ہے، مگر اس میں پروگراموں کے سلسلہ میں یہ شرائط ملحوظ رہیں کہ جن چیزوں کا دیکھنا یا سننا ٹیلی ویژن کے بغیر جائز ہے، انہیں چیزوں کے نشر کی اجازت ہوگی، جیسے تقریر، جغرافیائی نقشے، اسلامی کانفرنسوں کی روداد، جنگی ساز وسامان کی نمائش ودیگر بہت سے جائز پروگرام لیکن جن چیزوں کا اس (ٹیلی ویژن) آلہ کے بغیر دیکھنا وسننا مباح نہیں ہے ان کا اس میں نشر کرنا، دکھانا اور دیکھنا سب ناجائز وحرام ہوگا، مثلاً جاندار کی تصویر، ہیجان انگیز عریاں وفحش مناظر، کہ ان کا (ان آلات ٹیلی ویژن کے بغیر) ویسے دیکھنا وسننا درست نہیں ہے، تو ٹیلی ویژن میں ایسے پروگرام دکھانا جس میں جاندار (انسان ہو یا جانور) کی تصویر سے پہلے یہ کیمرے، ویڈیو کیمرے کے ذریعہ محفوظ کرلی جائے،

وہ قطعاً حرام ہے، البتہ محفوظ کئے بغیر مثلاً ڈائریکٹ پروگرام ٹیلی کاسٹ ہورہا ہوتو اس میں تصویروں کے دکھانے میں کوئی قباحت نہ ہونا چاہئے، کہ یہ کوئی تصویر نہیں ہے، یہ بعینہ آئینہ کی مانند ہے یا ایسے ہی ہے جیسے آپ براہ راست دیکھیں، خلاصۂ کلام محرمات سے اجتناب کرتے ہوئے ٹیلی ویژن پروگرام نشر کرنا، اور ٹی وی اسٹیشن کا قیام درست ہے۔

علمی وفنی، اخلاقی وتربیتی تعلیمات پر مشتمل کیسٹ تیار کرنا:

دینی، اخلاقی، تربیتی، علمی وفنی معلومات پر مشتمل کیسٹ تیار کرنا، اوران کی اشاعت، جس کا مقصد اسلامی علوم وفنون کی ترویج، نیز عصری علوم سے واقفیت، اوراسلام کا پیغام ہر فرد بشر تک پہنچانا ہو، اوراسلام کی دعوت وتبلیغ مقصود ہو. تو اس طرح کے کیسٹ تیار کرنا درست ہی نہیں بلکہ آج کی علمی دنیا میں جہاں ان کی افادیت واہمیت بہت محسوس کی جارہی ہے، یہ ایک دینی ضرورت اور مصالح دین اور حکمت تبلیغ ہوگی، جس کی مادی والحادی دنیا میں حوصلہ افزائی ہونی چاہئے، اور یہ ایک مستحسن قدم ہوگا، اب چاہے وہ کیسٹ، ٹیپ رکارڈ کے لئے ہو یا ویڈیو کیسٹ ہو یا سی، ڈی وسافٹ ویئر وغیرہ ہو۔

انٹرنیٹ سے دینی تعلیم کی نشرواشاعت:

انٹرنیٹ کیا ہے؟(Internet) اصل میں افراداوراداروں کے درمیان رابطہ کا ایک عالمی جال ہے، جو پوری دنیا میں پھیلا ہوا ہے، بالفاظ دیگر یہ ٹیلی فون لائن کے ذریعہ آپس میں مربوط کمپیوٹروں کا ایک بین الاقوامی نظام ہے جو کسی جال کی مانند پورے کرۂ ارض پر پھیلا ہوا ہے، یہ نظام جدید ابلاغی ٹکنالوجی کا شاہکار ہے، اوراس کی وجہ سے دوردراز مقامات سے سیکنڈوں میں رابطہ کیا جاسکتا ہے، یہ معلومات کا ایک طوفان ہے جس کے آگے بند باندھنا بہت مشکل بلکہ تقریباً ناممکن ہے، اس حقیقت سے انکار نہیں کہ انٹرنیٹ کے خاصے فائدے ہیں، مگر اس کے تاریک پہلوؤں سے بھی صرف نظر نہیں کیا جاسکتا ہے۔

انٹرنیٹ پر عیسائیت، یہودیت، ہندوازم، لادینیت اور (اسلام کے علاوہ) دیگر مذاہب کے بارے میں معلومات، خدمات دستیاب ہیں، اسلام کے نام پر تاحال جو بین الاقوامی سروس موجود ہے اس کے پس پردہ قادنیت کا فروغ وتبلیغ جیسے مذموم عزائم پوشیدہ ہیں (ماخوذ دعوت عزیمت اکتوبر ۹۶ بشکریہ الفاروق کراچی)۔

لیکن سوال یہ ہے کہ انٹرنیٹ سے ایک شخص اپنے گھر کے ایک کونے میں بیٹھ کر انٹرنیٹ کے نظم میں کسی بھی فکر وخبر کو داخل کرکے پورے عالم میں پھیلاسکتا ہے، اور یہ ایک خالص سائنسی اختراع ہے، اوراس کا مقصد متعین کرنا اس سے کام لینے والے کی ذمہ داری ہے، دینی تعلیمات کی نشرواشاعت کا ذریعہ بنانا، اوراس میں صحیح ومستند اسلامی معلومات پر مشتمل لٹریچر داخل کرنا تاکہ اپنے وبیگانے سبھی اسلام سے متعارف ہوں، اور اس پر ایمان ویقین ان کو حاصل ہو، درست وجائز ہے، قباحت

وناجائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے، بس شرط یہ ہے کہ جن اشیاء وامور کو شریعت میں حرام قرار دیا گیا ہے، ان سے اجتناب ہو۔

انٹرنیٹ سے اسلام کے تعارف اور نشر واشاعت میں استفادہ کے سلسلہ میں قاہرہ یونیورسٹی کے شعبہ ذرائع ابلاغ کے پروفیسر ڈاکٹر عصام عبدالحلیم حشیش نے بڑی تفصیلی وعمدہ گفتگو فرمائی ہے: ''انٹرنیٹ کی تفصیلی ترقی کا ہمیں بغور مطالعہ ودراسہ کرنا چاہئے، اور کس کس میدان میں ہم اس سے استفادہ کر سکتے ہیں اس کا بھی جائزہ لینا چاہئے، ہمارے بہت سارے معاشرتی، مذہبی، ماحولیاتی، شہری اور فوجی مسائل وامور میں انٹرنیٹ سے استفادہ کیا جاسکتا ہے۔

اور جہاں تک اسلام کے تعارف اور اسلامی ثقافت وتہذیب کے تعارف کا مسئلہ ہے تو اس بارے میں سب سے پہلے ہمیں یہ اعتراف کرنا ہوگا کہ بہت سارے معلوم ونامعلوم اسباب کی بنیاد پر دنیا میں اسلام کی شکل وصورت بگڑی ہوئی ہے اور کہیں ادھوری ہے، لہذا تمام امت پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ دنیا میں اسلام کا تعارف کرانے، اس کی شکل وشبیہ کو درست کرنے میں اپنی استطاعت بھر کوشش صرف کرے، خاص طور پر آج انٹرنیٹ کا عظیم الشان دروازہ اس کام کے لئے کھلا ہوا ہے، اس میں آپ جو چیز پیش کریں گے وہی چیز لوگوں کو معلوم ہوگی، لہذا ہمارا دین اسلام عالمی ذرائع ابلاغ کی دست درازی سے محفوظ رہے گا۔ اب مطلوب یہ ہے کہ اسلام کے بارے میں ٹھوس معلومات اچھے ڈھنگ اور فنی طریقہ پر پیش کئے جائیں، تاکہ زیادہ سے زیادہ لوگ آسانی کے ساتھ اس سے استفادہ کرسکیں، یہ بھی واضح ہو کہ اس وقت انٹرنیٹ سے فائدہ اٹھانے والے زیادہ تر اعلی طبقہ کے علمی وفنی لوگ ہیں، لہذا دنیا کے اعلی طبقہ اور علمی حلقہ کے سامنے اسلام کے تعارف کا کام بہت زیادہ اہمیت کا حامل ہے، اسی طرح عالم اسلام، یہاں کی ثقافت وتہذیب اور اطوار وعادات سے متعلق بھی کافی معلومات ومواد انٹرنیٹ سے استفادہ کرنے والوں تک پہنچانا بہت ضروری اور اہمیت کا حامل ہے'' (ماخوذ از ماہنامہ ''ہدایت'' جے پور، دسمبر تا فروری ۹۷-۱۹۹۸ء، بشکریہ الجمع)۔

خلاصہ کلام: ہمیں انٹرنیٹ، ٹی وی، ریڈیو پر کفر کی یلغار کا مقابلہ انہیں ہتھیاروں سے کرنا ہے جو ہمارے مخالفین کے پاس ہیں۔

مختصر تحريري

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا نذیر احمد قاسمی
اشرف العلوم کنہواں، سیتامڑھی

۱- مسلمانوں کا ذاتی ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا بلاشبہ مباح بلکہ ایک مستحسن اقدام کہلا سکتا ہے، اگر اس کے مقاصد واقعتاً وہی ہوں جو سوال نمبر ۱ میں درج ہیں یعنی حق کی اشاعت، فرق باطلہ کی تردید اور مخالفین اسلام کے مخالفانہ مساعی کی کاٹ، غلط الزام تراشیوں کا سدباب، اور خلاف واقعہ پروپگنڈوں کی روک تھام وغیرہ، ظاہر ہے کہ یہ سارے مقاصد حسنہ ہیں، جس کے ہم سارے مسلمان اپنی اپنی قدرت کے بقدر مامور و مکلف ہیں، اب اگر ان مقاصد حسنہ کے حصول کے لئے ریڈیو اسٹیشن جیسے بے خطر اور تمام شرعی قباحتوں اور منکرات سے کلیۃً خالی موثر ترین ذریعہ و وسیلہ کو اپنانا ہماری استطاعت کے اندر ہو جائے تو زہے قسمت، الغرض ریڈیو اسٹیشن کے قیام میں کسی طرف سے کوئی قباحت نظر نہیں آ رہی ہے۔

۲- شریعت کا تقریباً مسلمہ قاعدہ ہے کہ مقاصد حسنہ کے حصول کے ذرائع و وسائل کو بھی حق ہی ہونا چاہئے، اچھے مقاصد کے لئے غلط اور شرعاً قبیح و منکر ذرائع کو اپنانا فقہاء امت میں سے کسی فقیہ کے نزدیک جائز نہیں، اگر یہ قاعدہ مسلمہ اور اجماعی ہے اور ہمارے علم کی حد تک یقیناً اجماعی ہے تو اس کی روشنی میں ٹی وی اسٹیشن کے قیام اور پرائیوٹ چینل کے نظم کے مسئلہ پر جب ہم غور کرتے ہیں تو بات یہ سمجھ میں آتی ہے کہ ٹی وی اسٹیشن کا قیام بھی حد جواز میں آ سکتا ہے بشرطیکہ اس کا استعمال صرف مذکورہ بالا مقاصد حسنہ کے لئے کیا جائے، اور اس کا التزام بھی رکھا جائے کہ گوشت پوست والا زندہ انسان ہی متعلقہ سارے پروگرام کا اناؤنسر رہے۔

کیونکہ اس صورت میں ایک زندہ اور موجود انسان ذی روح کا محض عکس ہی ٹی وی کے پردہ پر نظر آئے گا، جس میں شرعاً کوئی قباحت نہیں جیسے پانی اور آئینہ کے عکس کا حکم ہے۔

لیکن اگر اس ٹی وی اسٹیشن سے کسی تیار شدہ ویڈیو کیسٹ کو نشر کیا جائے گا تو گرچہ مضامین عمدہ اور حق ہی ہوں گے، مگر اس میں لازماً ایک ذی روح کی تصویر و فلم بھی پردہ پر دیکھنے کو ملے گی، اس لئے اس کو مباح کہنا قابل غور اور لائق بحث ہوگا۔ مقاصد اپنی جگہ یہاں بھی نہایت حسن ہیں، مگر اس کا یہ ذریعہ کیسٹ مقترن بالتصویر المحرمہ ہونے کے سبب قبیح اور شرعاً

منکر ہی کہا جائے گا، اور ہمارے خیال میں اس کا متبادل بے خطر جب ریڈیو اسٹیشن کی شکل میں موجود ہو سکتا ہے تو پھر ویڈیو کیسٹ میں موجود قباحت و منکر یعنی تصویر حرام کا شمول کیسے گوارا کیا جا سکتا ہے، نہ حد ضرورت میں داخل نہ دائرہ حاجت میں، کہ الضرورۃ تبیح المحظورات وغیرہ قواعد کا بھی سہارا لیا جا سکے۔

ہاں اگر کیسٹ ہی اس طرح تیار کی جائے کہ اس میں متکلم کی تصویر محفوظ وضبط ہی نہ ہو تو پھر اس کے جواز میں بھی کوئی شبہ نہیں رہ جاتا۔

۳- تعلیمی و تربیتی مقاصد کے تحت محض علمی وفنی معلومات اور اخلاقی و تربیتی تعلیمات پر مشتمل وہ کیسٹ تو ضرور تیار کیا جا سکتا ہے جو ٹیپ رکارڈ کے ہوں، مگر ویڈیو کیسٹ جس میں ایک ذی روح کی تصویر محفوظ وضبط ہو جاتی ہے اس کو مباح کہنا مشکل ہے کما مرّسابقا مفصلا اور یہی حکم ان سارے کیسٹوں کا ہوگا جو ذی روح کی تصویر پر مشتمل ہوگا، آج کی دنیا میں اس کی افادیت کتنی ہی مسلّم ہو جائے مگر "إثمهما أكبر من نفعهما" سے یکسر آنکھ بند کر لینا روا نہیں کہا جا سکتا۔

۴- انٹرنیٹ کے متعلق اب تک جتنا اور جو کچھ ہم نے پڑھا ہے اور جانا ہے اس کی روشنی میں میرا خیال یہی ہے کہ اس انٹرنیٹ کنکشن کے لینے کی اجازت عام طور پر ہر کس وناکس کو دینا ہرگز ہرگز قرین مصلحت نہیں۔

آج مسلم معاشرہ میں بھی عام لوگ شرم وحیا اور اخلاقی قدروں سے جس حد تک عاری ہیں، دینی مزاج اور شریفانہ نفسیات کا جو فقدان ہے، حلال وحرام کے حدود کی رعایت کا جو حال ہے، اور قلوب کے صلاح وفساد کا جو تناسب ہے اس کے تحت یقین کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ بالآخر یہی ہو کے رہے گا کہ جس گھر میں انٹرنیٹ کے ضروری سامان وآلات کمپیوٹر، پرنٹر، ٹیلیفون اور اس کے کنکشن موجود ہو جائیں گے وہ گھر ایک دن عیاشی وفحاشی اور ننگ انسانیت، ننگے ناچ کا تماشا گاہ بن کے رہے گا۔

جب مزاج دینی نہیں، نہ خوف خدا، نہ فکر آخرت اور پھر نفسیات اور دلی میلانات شریفانہ نہیں، شرم وحیا کا دیوالیہ پن اس پر مستزاد تو حدود کی رعایت ہی کیا ہوگی۔ کوئی بھی بٹن دبائے گا اور شرمناک پروگراموں سے بھی ایک حظ حاصل کرے گا، اس لئے سدًا لباب الفتنہ عوام کے حق میں اسے ناجائز ہی کہنا چاہئے۔

ہاں اگر ان خاص اشخاص وافراد یا تنظیم وادارہ کو اس کی اجازت دی جا سکتی ہے جن کی دیانت، فکر آخرت اور حلال وحرام کے حدود کی رعایت پر مکمل بھروسہ ہو اور پورا یقین واعتماد ہو کہ یہ لوگ اس کا استعمال محض احقاق حق، ابطال باطل اور اس طرح کے دیگر مقاصد حسنہ ہی میں کریں گے۔

اور عوام وخواص کے اعتبار سے احکام شرعیہ میں فرق واختلاف ایک معروف بات ہے، جس کے نظائر کتب فقہ میں بکثرت پائے جاتے ہیں۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مفتی عزیز الرحمن مدنی
دارالافتاء، بجنور

روز اول ہی سے اسلام اور پیغمبر اسلام کے خلاف مختلف حربے استعمال ہوتے رہے ہیں، اور تا ہنوز ہو رہے ہیں، عنوان بدلتا رہا ہے مضمون ایک ہی رہا ہے، مسیلمہ کذاب، اسود عنسی، طلیحہ بن خویلد اسدی۔ اسود عنسی کی بیوی سجاح، یہ سب اور ان کے بعد ہزاروں ایک ہی گروہ کے ممبران ہیں، خلافت عثمانیہ کے زمانہ میں حضور اقدس ﷺ کے جسد اطہر کو قبر شریف سے نکالنے کی عیسائیوں نے ناپاک کوشش کی تھی جو ناکام رہی، آج بھی اسرائیل کا اور اقوام متحدہ کا وجود اسی مقصد کی سرانجامی کے لئے ہے، اسرائیلی بحریہ کے سربراہ نسلطون نے کہا کہ ہم ایسے منصوبہ پر کام کر رہے ہیں جس کے نتیجہ میں بحر احمر ہمارے ہاتھ میں ہوگا، اور یہ بحر یہودیا بحر اسرائیل کہلائے گا (دین مبین بھوپال اپریل ۱۹۹۹ء)۔

ظاہر ہے بحر احمر پر قبضہ یہود کو مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ سے قریب تر کردے گا، اس میں جو ان کے ناپاک منصوبے ہوں گے، ظاہر ہے قرآن پاک نے بہت پہلے کہہ دیا ہے:

"لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا" (مائدہ) (آپ عداوت میں مسلمانوں کی سب سے زیادہ شدید یہود اور مشرکین کو پائیں گے)۔

چنانچہ اسلام اور مسلم دشمنی کے مظاہرے یورپ اور امریکہ کی جانب سے برابر ہوتے رہتے ہیں، امریکہ میں عملاً یہودیوں کی پالیسیاں ہی بروئے کار آتی ہیں۔

ہمارے تفسیری ذخیرہ میں اسرائیلی روایات یہ سب یہودیوں کی کارستانیاں ہیں، خلیفہ ہارون رشید نے ایسے بہت سے زندیقوں کو قتل کردیا جنہوں نے موضوع روایات گھڑ کر اسلام میں رائج کی تھیں، ملا علی قاری نے تذکرۃ الموضوعات میں اس کا ذکر کیا ہے۔

موجودہ زمانہ میں جدید ذریعہ ابلاغ کے ذریعہ اسلام اور مسلمانوں کے خلاف برابر پروپگنڈہ ہوتا رہتا ہے، اسی کی ایک کڑی انٹرنیٹ ہے، چنانچہ اس ذریعہ ابلاغ کے ذریعہ قرآن پاک میں چار سورتوں کا اضافہ کردیا گیا ہے اور اس کو شائع کیا جارہا ہے۔

۱-سورۃ التجدید: آیات ۱۵۔

۲-سورۃ الایمان: آیات ۱۰۔

۳-سورۃ المسلمون: آیات ۱۱۔

۴-سورۃ الوصایا: آیات ۱۶ (دین مبین بھوپال اپریل ۱۹۹۹ء)۔

لہذا ہمارے لئے لازم ہے کہ اس کا رد اور توڑ اسی راستہ سے کریں، اس طرح موجودہ زمانہ میں یہ بھی ذریعہ تبلیغ اور جہاد ہے، یاد رہے جہاد بمعنی قتال نہیں ہے، بلکہ باطل قوتوں کی جس طرح سے بھی سرکوبی ہو سکے۔

"واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدوالله وعدوكم وآخرين من دونهم" (الانفال) (اور مہیا کرو جہاں تک ہو قوت اور رباط خیل ڈراؤ اس کے ذریعہ اللہ کے اور اپنے دشمنوں کو اور ان کے علاوہ دوسروں کو بھی)۔

اس لئے موجودہ زمانہ میں انٹرنیٹ اور دوسرے جدید ذرائع ابلاغ اپنے پاس ہونا ضروری ہیں، چھیڑ خوانی اور جھگڑا کسی سے مقصود نہیں بلکہ اپنے دین کی اشاعت اور تحفظ ہر ایک کا پیدائشی اور قانونی حق ہے۔

جوابات:

۱- جائز ہے، اشاعت دین کے لئے مستحب اور حفاظت دین کے لئے واجب ہے۔

۲- پہلے ہی جواب میں جواب موجود ہے۔

۳- جائز ہے اور بعض حالات میں ضروری ہے، یاد رہے کہ اس قسم کی چیزوں کے استعمال کی اصل اباحت ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر حرام چیزوں میں استعمال کی جائیں تو حرام اور معصیت، اور نیک مقاصد کے لئے استعمال کی جائیں تو جائز اور بعض حالات میں عبادت۔

۴- جواب ۳ میں مذکور ہو چکا ہے۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا محمد ثناء الہدیٰ قاسمی
مدرسہ احمدیہ ابا بکر پور، ویشالی

اللہ رب العزت نے انسان کے اندر بے پناہ تخلیقی قوتیں ودیعت کی ہیں، ان قوتوں کی وجہ سے روز نت نئے آلات وجود میں آرہے ہیں، یہ آلات اچھے کاموں میں بھی استعمال کئے جاسکتے ہیں اور برے کاموں میں بھی، ان آلات کا اچھے کاموں کے لئے استعمال اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی صلاحیتوں کا صحیح استعمال اور باعث شکر و امتنان ہے اور ان کا غلط استعمال کفران نعمت، باعث ذلت و نکبت و سبب فتنہ و فساد ہے۔

ریڈیو، ٹی وی، ٹیپ ریکارڈ، ویڈیو کیسٹ، سی ڈی نیز سافٹ ویئر اور انٹرنیٹ ایسے ہی جدید آلات ہیں جنہوں نے بڑے پیمانے پر معاشرہ اور سماج کو اپنی گرفت میں لے لیا ہے، اور جن میں سے فحاشی، عریانیت، باطل خیالات، غلط افکار کی ترویج اور خدا بیزار سماج کی تشکیل میں مدد لیا جاتا ہے، اور اندھیرے اجالے اس کا غلط استعمال ہورہا ہے، لیکن یہ تصویر کا ایک رخ ہے۔

تصویر کا دوسرا رخ یہ ہے کہ ان کی حیثیت ذریعہ علم کی ہے، اور انہیں صحیح افکار و خیالات کی ترویج، علمی وفنی معلومات کی اشاعت، اسلام کی تعلیمات کو عام کرنے کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے، اور اس میدان میں کام کا بڑا مرقع ہے، اس کے ساتھ یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ یہ آلات ایسے نہیں ہیں جو ناجائز اور غیر مشروع کاموں کے لئے ایجاد کئے گئے ہیں جیسے ستار، ڈھولکی، طبلہ، سارنگی وغیرہ، جن کی ایجاد صنعت، خرید و فروخت اور استعمال کو ناجائز اور حرام کہا گیا ہے۔

ہاں! یہ بات ضرور ہے کہ عادۃً ان آلات کو لہو ولعب کے لئے استعمال کیا جارہا ہے، ایسے میں شرعی امور کے لئے ان کے استعمال میں قباحت اور سوء ادب کا ایک پہلو نکلتا ہے، جس کی بنا پر اسے کراہت سے خالی نہیں کہا جاسکتا، لیکن موجودہ سماج کو اپنی تعلیمی و تربیتی جد و جہد کی افادیت کو عام کرنے اور صحیح فکر و عقیدہ کی اشاعت کے لئے اس کی حاجت ہے، لہٰذا گوارہ کیا جاسکتا ہے۔

۱۔ اس تمہید سے یہ بات واضح ہوگئی کہ حق کی اشاعت اور فرق باطلہ کی تردید اور اس سے بڑھ کر ان کی مسائی کی کاٹ اور روک تھام کے لئے مسلمانوں کا اپنا ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا مباح ہے۔

۲۔ انہیں کاموں کے لئے ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا یا اس کے مناسب نظم کرنے کی بھی شرعاً اجازت ہوگی، بشرطیکہ اس کے نفاذ کو یقینی بنایا جائے، جہاں تک ٹی وی کی اسکرین پر تصویر کا تعلق ہے تو اگر متکلم خود اس وقت موجود ہے تو اس کی حیثیت تصویر کی نہیں بلکہ متکلم کے عکس کی ہے، جیسا آئینہ یا پانی میں منعکس ہوتا ہے، اس صورت میں تو جواز میں کوئی کلام نہیں، البتہ اس کے کیسٹ کے استعمال پر اس جہت سے گفتگو کی جا سکتی ہے کہ اس میں متکلم کا عکس نہیں بلکہ تصویر ہے، جو آلات کی مدد سے محفوظ کر لی گئی ہے، اس طرح اس مسئلہ میں تصویر کے جواز اور عدم جواز پر شرعی حکم موقوف ہوگا، جو تصویر کو جائز سمجھتے ہیں اس صورت کو بھی جائز، اور جو تصویر کو ناجائز سمجھتے ہیں وہ اس صورت کو ناجائز قرار دیں گے، احقر کی رائے ہے کہ یہ دوسری صورت بھی ضرورتاً جائز ہونا چاہئے۔

۳۔ تعلیمی وتربیتی مقاصد کے تحت محض علمی وفنی معلومات اور اخلاقی وتربیتی تعلیمات پر مشتمل کیسٹ تیار کرنا خواہ وہ ٹیپ ریکارڈ ہوں یا ویڈیو کیسٹ اور سی ڈی نیز سافٹ ویئر وغیرہ، اپنی اہمیت وافادیت کی وجہ سے مباح ہوگا، اور ان کا استعمال درج بالا کاموں کے لئے درست ہوگا۔

۴۔ انٹرنیٹ یا اس قسم کے دوسرے ترقی یافتہ نظم کو بھی دینی تعلیمات کی نشر واشاعت کا ذریعہ بنانا جائز اور اس کے لئے فکرمندی احقر کے نزدیک امر مستحسن ہے، تاکہ ان ذرائع کے واسطے سے نشر کی جانے والی اسلامی تعلیم سے لوگ اسلام کی سچائی تک پہنچ سکیں۔

تاہم یہ ایک نازک کام بلکہ دودھاری تلوار ہے، جسے انتہائی احتیاط، خشیت خداوندی، اور دینی فکر کے ساتھ اپنانے کی ضرورت ہے، ورنہ شریعت کے معاملہ میں غیر حساس لوگوں سے کوئی بعید نہیں کہ اسے بھی ایک تفریح کا ذریعہ بنا کر رہ لیں۔ اندیشے اپنی جگہ لیکن کام کی اہمیت وافادیت کا تقاضہ ہے کہ صالح بنیادوں پر تجربہ ہی کے لئے سہی کام کی داغ بیل ڈالنی چاہئے۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مفتی نسیم احمد قاسمی
امارت شرعیہ، پٹنہ

اسلام ایک عالمگیر مذہب ہے، اس کی تعلیمات ہر دور، ہر خطہ اور ہر زمانے کے لئے ہیں، اس کے اصول وقوانین کی روشنی میں ہر عہد کے نت نئے مسائل اور جدید آلات ومشکلات کا حل تلاش کیا جاسکتا ہے، اور ان مسائل میں امت کی رہنمائی کا فریضہ انجام دینا اصحاب فقہ وفتاوی کے فرائض میں داخل ہے، فقہ اسلامی کا دامن وسیع اور اس کا دروازہ فکر ونظر اور تحقیق واجتہاد کے لئے ہمیشہ رہتا ہے، اور وہ ایک زندہ اور متحرک قانون زندگی سے عبارت ہے، قرآن کریم میں اجتہاد وتحقیق کی قدر افزائی کرتے ہوئے باری عز اسمہ کا ارشاد ہے:

"فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون" (سورۂ توبہ: ۱۲۲)۔

(سو کیوں نہیں نکلا ہر فرقہ میں سے ان کا ایک حصہ تا کہ سمجھ پیدا کریں دین میں اور تا کہ خبر پہنچائیں اپنی قوم کو جبکہ لوٹ کر آئیں ان کی طرف تا کہ وہ بچتے رہیں)۔

اور نبی کریم ﷺ نے تفقہ کی مدح سرائی کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

"من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين" (اللہ تعالی جس کے ساتھ خیر کا معاملہ فرماتے ہیں تو اسے "تفقہ فی الدین" کی دولت سے سرفراز فرماتے ہیں)۔

یہی وجہ ہے کہ عہد نبوت سے لے کر آج تک تسلسل کے ساتھ ہر دور اور ہر عہد میں ائمہ مجتہدین اور اصحاب فقہ وفتاوی نے فقہ اسلامی کی تطبیق اور جدید مسائل ومشکلات کا حل تلاش کر کے امت کی رہنمائی اور قیادت کا فرض منصبی ادا کیا ہے، اس قسم کے سینکڑوں مسائل ہیں جو "فقہ النوازل" کے نام سے مشہور ہیں۔

ماضی میں حکمت وفلسفہ کا دور دورہ اور غلبہ ہوا اور اسلامی عقائد ونظریات کی تردید وابطال کے لئے اس کا استعمال کیا جانے لگا تو ہمارے علماء راسخین اور ائمہ ہدی نے اسی اسلوب اور منہج پر "فن علم الکلام" کی اساس ڈال کر حکمت وفلسفہ کے ذریعہ اسلام کی عظیم الشان خدمت کا فریضہ انجام دیا۔

ہمارا یہ دور سائنسی انکشافات اور ترقیات کا دور کہلاتا ہے، سائنس ٹکنالوجی اور طب وسرجری کی ترقی کی وجہ سے بہت سے ایسے مسائل پیدا ہوگئے ہیں جن کا ائمہ مجتہدین کے عہد میں تصور بھی نہیں کیا جاسکتا تھا، اس لئے موجودہ دور کے فقہاء اور اصحاب فقہ وفتاوی کا فرض ہے کہ وہ موجودہ حالات میں فقہ اسلامی کی تطبیق اور مسائل جدیدہ کا شرعی حل امت کے سامنے پیش کریں۔

۱،۲-مسلمانوں کے لئے ریڈیو اور ٹی وی اسٹیشن قائم کرنے کا حکم:

ریڈیو ایک جدید مواصلاتی آلہ ہے، جس کا استعمال صحیح اور غلط ہر قسم کے کاموں میں کیا جاتا ہے، اس لئے نفس ریڈیو کے استعمال پر حکم نہیں لگے گا، بلکہ اس کے استعمال پر حکم عائد ہوگا، اگر اسے صحیح اور دینی مقاصد کے لئے استعمال کیا جائے، اور غیر شرعی افعال وحرکات اور فواحش ومنکرات کا ارتکاب لازم نہ آتا ہو تو اس کا استعمال شرعاً درست ہوگا، مثلاً تلاوت، نعت، درس قرآن وحدیث اور وعظ ونصیحت کی خاطر اس کا استعمال۔ اور اگر اسے غلط اور غیر شرعی کاموں میں استعمال کیا جائے تو اس کا استعمال ناجائز قرار پائے گا۔

لہٰذا اگر مسلمانوں کی کوئی جماعت ایسا ریڈیو اسٹیشن قائم کرے، جس پر مکمل طور پر ان کا کنٹرول اور اختیار ہو اور ہر قسم کے منکرات وفواحش اور ممنوعات شرعیہ کے ارتکاب سے اجتناب کیا جائے اور اسے صرف جائز کاموں، دعوتی مقاصد اور اسلام کی ترویج واشاعت کے وسیع تر مقاصد کی خاطر استعمال کیا جائے تو اس کی گنجائش ہوگی، بلکہ موجودہ حالات میں جبکہ میڈیا پر دوسری قوموں کا کنٹرول ہے، اور ان آلات کو اسلام کے خلاف استعمال کیا جارہا ہے، ہمارا فرض بنتا ہے کہ ایسا ریڈیو اسٹیشن قائم کریں جن کے ذریعہ اسلام کی تبلیغ اور علوم دینیہ کی ترویج واشاعت کا کام انجام دیا جاسکے، میرے نزدیک ٹی وی اسٹیشن کا بھی یہی حکم ہے۔

آلات جدیدہ کے حکم شرعی کے بارے میں حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب تحریر فرماتے ہیں:

۱-جو آلات ناجائز اور غیر مشروع کاموں ہی کے لئے وضع کئے جائیں، جیسے آلات قدیمہ میں ستار، ڈھولکی وغیرہ، اور آلات جدیدہ میں اسی قسم کے آلات لہو وطرب، ان کی ایجاد بھی ناجائز ہے، صنعت بھی، خرید وفروخت بھی اور استعمال بھی۔

۲-جو آلات جائز کاموں میں بھی استعمال ہوتے ہیں ناجائز میں بھی، جیسے جنگی اسلحہ کہ اسلام کی تائید وحمایت میں بھی استعمال ہوسکتے ہیں، مخالفت میں بھی، یا ٹیلی فون، تار، موٹر، ہوائی جہاز، ہر قسم کی جائز وناجائز، عبادت ومعصیت میں استعمال ہوسکتے ہیں، ان کی ایجاد، صنعت وتجارت جائز کاموں کی نیت سے جائز ہے، اور جائز کاموں میں اس کا استعمال بھی جائز ہے، حرام اور معصیت کی نیت سے بنایا جائے یا اس میں استعمال کیا جائے تو حرام ہے۔

۳-ایسے آلات جو اگرچہ جائز کاموں میں بھی استعمال ہوسکتے ہیں لیکن عادۃً ان کو لہو ولعب اور ناجائز کاموں ہی

میں استعمال کیا جاتا ہے، جیسے گراموفون وغیرہ، ان کا استعمال ناجائز کاموں میں تو ناجائز ہے ہی، جائز کاموں میں بھی ان کا استعمال کراہت سے خالی نہیں، جیسے گراموفون میں قرآن کا ریکارڈ سننا بھی مکروہ ہے، کیونکہ یہ کام اگرچہ اپنی ذات میں جائز بلکہ موجب ثواب ہے لیکن جس آلے کو عادۃً لہو ولعب اور طرب کے کاموں میں استعمال کیا جاتا ہے، اس میں قرآن سننا، قرآن کو لہو ولعب کی صورت دینا ایک قسم کی بے ادبی ہے (آلات جدیدہ کے شرعی احکام/ص ۱۵، ۱۶)۔

اور ریڈیو کے استعمال کا حکم بیان کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

ریڈیو کا استعمال اگرچہ عام حکومتوں اور عوام کی بد مذاقی سے مخرب اخلاق اور غیر مشروع چیزوں میں زیادہ تر کیا جارہا ہے، لیکن خبروں اور دوسری مفید اور جائز معلومات کا درجہ بھی اس میں خاص اہمیت رکھتا ہے، اس لئے اس کا حکم بھی وہی ہے جو قسم دو کے آلات کا ہے، کہ جائز کاموں میں اس کا استعمال جائز اور ناجائز کاموں میں ناجائز ہے، اور اس کی صنعت وتجارت مطلقاً جائز ہے، بشرطیکہ اپنی نیت جائز کاموں کی ہو، اگرچہ خریدنے والا اس کو ناجائز میں استعمال کرے (آلات جدیدہ کے شرعی احکام/ص ۱۷)۔

۳-انٹرنیٹ:

انٹرنیٹ ایک جدید آلہ ہے، جس کی ایجاد کا مقصد مواصلاتی نظام کو وسعت واستحکام اور اس کے دائرہ کو پھیلانا ہے، اس کے ذریعہ خبروں کی اشاعت اور کسی بات کو عام کرنا بہت آسان ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کے ایجاد ہوتے ہی بڑی تیزی کے ساتھ اس کا چلن عام ہورہا ہے، نہ صرف مغربی اور یورپی ممالک میں اس کا شیوع ہورہا ہے، بلکہ ہمارے ملک میں بھی اسے قبولیت عام حاصل ہورہی ہے۔ انٹرنیٹ موجودہ عہد کی پیداوار ہے، اس لئے کتب فقہ وفتاوی میں اس کا صراحۃً یا اشارۃً ذکر نہیں ہے، مگر اصول شرع کی روشنی میں اس کا حکم شرعی معلوم کرنا ممکن ہے۔

واضح رہے کہ آلات ووسائل بذات خود مقصود نہیں ہوتے ہیں اور نہ ان کے نفس وجود پر حکم شرعی لگایا جاسکتا ہے، بلکہ حکم کا دارومدار اس کے استعمال پر ہے، اگر اسے صحیح کاموں اور دینی مقاصد کے لئے استعمال کیا جائے اور ہر قسم کی منکرات اور غیر شرعی حرکات وافعال سے اجتناب کیا جائے تو اس کا استعمال شرعاً درست اور صحیح ہوگا، اور اگر اسے غلط کاموں یا غیر دینی مقاصد کے لئے استعمال کیا جائے، یا اس کے استعمال میں منکرات وفواحش اور غیر شرعی حرکات وافعال کا ارتکاب لازم آتا ہو تو پھر اس کا استعمال غلط اور ناجائز ہوگا۔

اس لئے میرے نزدیک انٹرنیٹ اور اس قسم کے دیگر ترقی یافتہ نظام کو دینی تعلیمات کی نشر واشاعت اور دینی مقاصد کی خاطر استعمال کیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ اس کے استعمال سے غیر شرعی کاموں کا ارتکاب لازم نہ آتا ہو۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مفتی حبیب اللہ قاسمی
دارالعلوم مہذب پور، اعظم گڑھ

یہ امر واقعہ ہے کہ الکٹرونک میڈیا انسانی ذہن وفکر کی تبدیلی میں غیر معمولی طور پر مؤثر ہے، یہی وجہ ہے کہ باطل اپنے نظریات وافکار کی تبلیغ واشاعت کے لئے ایسی چیزوں کو جلدی سے اپناتا ہے تاکہ ان کی تحریکات جلد از جلد اور زیادہ سے زیادہ فروغ پاسکیں، موجودہ دور میں ریڈیو، ٹیپ کے علاوہ ٹی وی، وی سی آر اور انٹرنیٹ سے لوگوں کی دلچسپی بڑی تیزی سے بڑھتی جارہی ہے، خاص طور پر مغربی ممالک اور ترقی یافتہ ممالک میں اس کا استعمال کثرت سے کیا جارہا ہے، کیا ایسے وقت میں ان آلات ووسائل کا استعمال دین وملت کی اشاعت وفروغ کے لئے کیا جاسکتا ہے؟ یہ وقت کا ایک اہم سوال ہے۔

یہ بات مسلّم ہے کہ کوئی بھی سائنسی ایجاد بہ ذات خود جائز یا ناجائز نہیں ہوتی، بلکہ اس کے استعمال کی نوعیت اس کو جائز وناجائز بناتی ہے، ریڈیو، ٹی وی، انٹرنیٹ وغیرہ الکٹرونک میڈیا کی حقیقت محض ایک ذریعہ ابلاغ اور آلہ کی ہے، فی نفسہ ان آلات ووسائل میں کوئی قباحت نہیں، معصیت اور قباحت ان چیزوں میں خارج سے آتی ہے، اس لئے فقہاء کی زبان میں کہا جاسکتا ہے کہ ریڈیو، ٹیلی ویژن اور انٹرنیٹ "مالاتقوم المعصیة بعینه" کے قبیل سے ہے، اور وہ اشیاء جن کے عین ونفس میں کوئی قباحت نہ ہو بلکہ قباحت خارج سے پائی جاتی ہو تو اس کا استعمال اس خارجی معصیت کے ارتکاب کے بغیر جائز ہے۔

جیسا کہ لاؤڈ اسپیکر میں فی نفسہ کوئی قباحت نہیں ہے، اس کی حقیقت محض ایک آلہ ابلاغ کی ہے، جس کے ذریعہ متکلم اپنی باتوں کو دور تک پہنچاتا ہے، لیکن اس کا بے جا استعمال کسی کے نزدیک جائز نہیں، ہاں اگر نیک کاموں کے لئے اس کا استعمال کیا جائے تو اس میں کوئی قباحت نہیں، جیسا کہ آج اذان ونماز، تلاوت اور تقریر ووعظ کے لئے عام طور پر استعمال کیا جاتا ہے، اور اس کی صحت میں کوئی شبہ نہیں۔

اسی طرح اخبارات ورسائل آج کے دور میں نشر واشاعت کا ایک بہترین ذریعہ ہیں، لوگ اپنی اپنی فکروں کو ان کے ذریعہ بآسانی دوسروں تک پہنچاتے ہیں، اخبارات کی ذات میں کوئی قباحت نہیں لیکن ان کا غلط استعمال جائز نہ ہوگا، ہاں اگر ان سے دین وملت کی اشاعت مقصود ہو تو جائز ہی نہیں بلکہ امر مستحسن ہوگا۔

اگر سنجیدگی سے غور کیا جائے تو ریڈیو، ٹیلی ویژن اور انٹرنیٹ وغیرہ بھی اسی قبیل سے ہے، اس میں قباحت خارج سے آتی ہے، جیسے گانا، باجہ، فلمی ایکٹ جیسے پروگراموں کو سننے کے لئے اس کا استعمال کرنا، لیکن اگر اس کا استعمال مقاصد خیر کے لئے ہو جیسے دین کی نشر واشاعت، مسلمانوں کو احکامات ومسائل سے آگاہ کرنا اور غیر مسلموں کو دین کی اصلی صورت سے باخبر کرنا، تو جائز ہوگا، کیونکہ یہ ہمیں مان کر چلنا چاہئے کہ ریڈیو، ٹیلی ویژن، انٹرنیٹ یا اس طرح کے دوسرے سائنسی ایجادات پر کافروں کی کوئی اجارہ داری نہیں ہے کہ ان چیزوں کا استعمال صرف وہی لوگ کریں، ان آلات سے صرف وہی لوگ مستفید ہوں اور مسلمان روزمرہ ایجادات وانکشافات کو اچھوت سمجھ کر کچھ وہمی امور کا سہارا لئے گھر بیٹھے منہ تکتے رہیں۔

یہ امر واقعہ ہے کہ جب سے دنیا آباد ہے کسی زمانے میں کسی فن کا اور کسی زمانے میں کسی فن کا عروج رہا ہے، یہ زمانہ منفعت وایجادات کی ترقی وعروج کا ہے، روزانہ نئی نئی حیرت انگیز ایجادات کے مظاہرے ہوتے ہیں، ریڈیو ٹیپ کے دور دورے کے بعد آج ٹی وی، انٹرنیٹ کا دور ہے، آئے دن اس کا استعمال بڑھتا جارہا ہے، شہروں اور قصبوں سے تجاوز کرکے اب دیہاتوں میں بکثرت پھیل چکا ہے، گھر گھر خبروں کے ساتھ گانا، بجانا، فلمی ایکٹ جیسے مخرب اعمال پروگراموں کو سننے کا مرض عام ہوگیا ہے، مرد، عورت، بچے، نوجوان، ہر طبقہ کی دلچسپی عشق کی حد تک پہنچ چکی ہے، یہی وجہ ہے کہ باطل اپنے نظریات وافکار کی ترویج واشاعت کے لئے ان آلات ووسائل کا سہارا لیتا ہے اور اپنی تحریکوں کو بہت کم وقت میں پوری دنیا میں پھیلا دیتا ہے، سادہ لوح انسان عام طور پر ان چیزوں میں مبتلا ہوجاتے ہیں اور ان پر ان چیزوں کا گہرا اثر پڑتا ہے اور نقصان ہوتا ہے، درحقیقت یہ انسان کے لئے ایک نیا فتنہ اور چیلنج ہے اور نئے چیلنجز کا مقابلہ کرنا ہماری ذمہ داری ہے، قرآن کریم نے دعوت، تبلیغ، تحدیث کا حکم دیا ہے، اس کی صورت متعین نہیں کی گئی، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ذرائع مختلف زمانہ میں بدلتے رہیں گے۔

کسی کے ذہن میں یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ ان چیزوں کو اپنانے کی کیا ضرورت ہے، یہ کافروں کا طریقہ ہے ہمارے اسلاف کا نہیں۔

اسلاف نے اپنے زمانہ میں پیدا شدہ فتنوں کا اپنے تئیں بھرپور تعاقب کیا ہے اور نئے نئے چیلنجوں کا مسکت جواب دیا ہے، بحث ومباحثے کئے، مناظرے کئے، لٹریچر شائع کئے، دلائل وجوابات فراہم کئے، غرض ان سے مقابلہ کی جو صورت ہوسکتی تھی ان تمام صورتوں کو اپنایا۔ سلف کے زمانہ میں جو چیزیں موجود نہیں تھیں ان کے بارے میں سلف کے تعامل سے استدلال غلط ہے، سیکڑوں ایسی چیزیں ہیں جو سلف کے دور میں نہیں تھیں، اس لئے انہوں نے اس کا استعمال نہیں کیا، اب موجود ہیں اور اب ہم ان کا استعمال کرتے ہیں، عہد نبوی وصحابہ میں ٹریفک کا نظام نہیں تھا، بعد میں سائیکل کا رواج ہوا، پھر بسوں اور ٹرینوں کا اور اب ہوائی جہاز کا، تو کیا ہم ان اشیاء کا استعمال اس لئے ترک کردیں کہ یہ اسلاف کا طریقہ نہیں ہے۔

آج بے شمار مسلمان ایسے ہیں جو مسائل واحکام سے ناواقف ہیں اور انہیں اتنا موقع نہیں کہ دینی اداروں میں جا کر مسائل سیکھیں، ظاہر ہے کہ ایسے اشخاص کو دین سکھانے کا سب سے مفید اور آسان طریقہ یہی ہے کہ ان آلات کے ذریعہ اسلامی پروگرام ان کے گھر تک پہنچایا جائے، مسائل واحکامات سکھائے جائیں تا کہ ہر طبقہ کے لوگ تعلیمات اسلام سے آشنا ہوسکیں، اور ان سائنسی ایجادات سے پیداشدہ نقصانات کا مناسب اور مفید تدارک ہوسکے۔

اسی طرح غیر مسلموں تک سیرت نبوی اور صحابہ کرام و دیگر علماء وصالحین کے واقعات مؤثر طور پر پیش کرنے کی ضرورت ہے تا کہ اسلام کی اصلی صورت ان کے سامنے آسکے، اور یہ بھی تسلیم کر کے چلنا چاہئے کہ سبھی لوگ صرف گانا بجانا سننا چاہتے ہیں ایسا نہیں ہے، بہت سے سلیم الطبع لوگ اپنے ذہنی الجھنوں کا حل چاہتے ہیں، ایسے لوگ ریڈیائی پیغام اور نشریہ کے ذریعہ اسلام کی سچائی تک پہنچ سکتے ہیں اور پہنچتے ہیں، مسلمانوں کے لئے موقع ہے کہ مغربی ممالک اور ترقی یافتہ ممالک میں ریڈیو اور ٹی وی اسٹیشن قائم کر کے اسلام کی ترویج واشاعت کا کام کریں، محض کچھ وہمی امور کا سہارا لے کر کہ ''کہیں ایسا نہ ہوجائے کہیں ویسا نہ ہوجائے'' اس کام کو روکنا مناسب نہیں ہوگا۔

بہر حال حاصل بحث یہ ہے کہ:

۱- مسلمانوں کے لئے حق کی اشاعت اور فرق باطلہ کی غرض سے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا شرعاً جائز ہے بشرطیکہ اس کا پورا انتظام علماء کے ہاتھ میں ہو۔

۲- مغربی ممالک اور ترقی یافتہ ممالک میں جہاں ٹی وی، اور اس سے اشتغال و استفادہ عام ہے اور اس کو مختلف تحریکات وتنظیموں نے اپنے مقاصد ونظریات کی اشاعت کے لئے آلہ کار بنا رکھا ہے وہاں مذکورہ بالا مقصد اور نظام کے تحت ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا یا اس کا کوئی نظم بنانا جائز ہے۔

۳- [illegible]ی وتربیتی مقاصد کے تحت محض علمی وفنی معلومات اور اخلاقی وتربیتی تعلیمات پر مشتمل کیسٹ تیار کرنے کی اجازت ہے۔

۴- انٹرنیٹ یا اس قسم کا کوئی دوسرا ترقی یافتہ نظم کو دینی تعلیمات کی نشر واشاعت کا ذریعہ بنانا شرعاً جائز ہے۔

مذکورہ بالا مقاصد کے لئے ان آلات ووسائل کے استعمال کے جواز میں مخالفت ناگزیر ہے، جیسا کہ لاؤڈ اسپیکر جب شروع میں ایجاد ہوا تھا تو بڑے بڑے صاحب علم وفضل نے اس کی مخالفت کی تھی لیکن جب ابتلاء عام ہوگیا بالخصوص حرمین شریفین میں اس کا استعمال کیا جانے لگا تو بعد میں متفقہ طور پر جواز کا فتوی دیا گیا۔

جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا خورشید احمد اعظمی
رگھوناتھ پورہ، مئو

۱- دین کی اشاعت وتبلیغ، اوراس کی طرف سے دفاع، اور فرق باطلہ کی تردید حسن تدبر اور حکمت کے ساتھ حتی الوسع ہر مسلمان اور دیندار کا فرض ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "الدین النصیحة" دین خیرخواہی کا نام ہے۔ اور کسی کے ساتھ سب سے بڑی خیرخواہی یہ ہے کہ اسے ضلالت وگمراہی سے ہٹا کر ہدایت اور فلاح کے راستے پر لگادیا جائے، اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "ادع إلی سبیل ربک بالحکمة والموعظة الحسنة" اپنے رب کے راستے کی طرف حکمت اور اچھی نصیحت کی دعوت دیجئے۔ لہذا موجودہ دور میں اعلام وابلاغ کے لئے جن ذرائع کا استعمال ہوتا ہے ان کے اختیار کرنے میں کوئی عذر مانع نہیں سمجھ میں آتا، جبکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "واعدوا لهم ما استطعتم من قوة" ان کے لئے جتنی بھی قوت کی استطاعت ہو مہیا کرو۔

اس لئے مسلمانوں کا خود اپنا ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا، اور اس کا دین کی اشاعت اور فرق باطلہ کی تردید، اور ان کے اعتراضات کا دفاع، اور اشکال کے حل کے لئے استعمال کرنا جائز ہونا چاہئے۔

۲- ٹی وی کا استعمال بھی اب بالکل عام ہو چکا ہے، حالانکہ اس کے نقصانات اس لحاظ سے کہ اس پر مخرب اخلاق پروگرام پیش کئے جاتے ہیں، اخلاقی طور پر بہت زیادہ ہیں، اوقات کا ضیاع، بے حیائی کا عام ہونا، تعلیم اور فرائض میں کوتاہی، یہ وہ نقصانات ہیں جن کا احساس اور تجربہ بھی ایک عام بات ہوگئی ہے، ساتھ ہی ساتھ اس کے نقصانات انسانی صحت پر بھی اثر انداز ہو رہے ہیں، خاص طور سے آنکھوں پر اس کے مضرات انتہائی مدہش ہیں۔

پھر بھی اس کا استعمال چونکہ عام ہے، اس لئے ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا تا کہ اس کے ذریعہ اسلامی تعلیمات واخلاق حسنہ کو عام کیا جائے، یا جو لوگ اس سے ناواقف ہیں انہیں واقف کرایا جائے، اس مقصد کے لئے ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا جائز ہونا چاہئے، تا کہ جو لوگ ٹی وی کا استعمال کرتے ہیں اس پروگرام سے فائدہ اٹھا سکیں۔

۳- تعلیمی وتربیتی مقاصد کے تحت علمی وفنی معلومات اور اخلاقی وتربیتی تعلیمات پر مشتمل کیسٹ تیار کرنا جائز ہے۔

۴- موجودہ دور میں میڈیا نے کافی ترقی کر لی ہے، مواصلاتی نظام اور وسائل اعلام کی حیرت انگیز ایجادات نے دنیا کو سمیٹ کر ایک چھوٹے سے گاؤں میں تبدیل کر دیا ہے، ہزاروں میل دور بیٹھے شخص سے روبرو گفتگو ہوتی ہے، خیالات کا تبادلہ ہوتا ہے، اپنے نظریات کو پیش کیا جاتا ہے، اور دوسروں کے افکار وخیالات اور نظریات سے واقفیت ہوتی ہے۔

اور یہ ایجادات مذہب اسلام کے منافی بھی نہیں ہیں، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''**ویخلق مالا تعلمون**'' اور اللہ تعالی وہ چیزیں پیدا کرتا ہے یا کرے گا جس کو تم نہیں جانتے ہو۔

اور موجودہ دور میں جنگ اور دفاع کے اسلوب بھی بدل چکے ہیں، اب غزو فکری کا دور ہے، اس لئے ان تمام اسباب ووسائل کو اختیار کیا جاسکتا ہے جن کے ذریعہ دشمن کے نظریات سے واقفیت ہو، اور اپنے خیالات وعقائد کو ان تک پہنچایا جاسکے۔

ریڈیو، ٹی وی، اور اسی طرح دیگر ایجادات جن کا استعمال عمومی طور پر ہوتا ہے، اور بظاہر ان کے نقصانات زیادہ معلوم ہوتے ہیں کہ ان اسباب کا استعمال اسلام دشمن عناصر کرتے ہیں، ان پر اخلاق اور ماحول کو خراب کرنے والے پروگرام پیش کرتے ہیں، تو یہ ایک عارضی شے ہے، فی نفسہ ان اشیاء میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی، اگر ان پر اچھے پروگرام پیش کئے جائیں جو تعلیم وتربیت پر مشتمل ہوں تو یہ اشیاء حق کے لئے معین ومفید ثابت ہو سکتی ہیں۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا ابوسفیان مفتاحی
جامعہ عربیہ مفتاح العلوم مئو

اشاعت حق اور احیاء سنت اور فرق باطلہ اور ضالہ کی تردید اور ان کی خرافات کے ابطال اور ان کی بدعات سیئہ کے استیصال اور ان کی ناپاک مساعی کی کاٹ اور روک تھام کے لئے مسلمانوں کے لئے خود اپنے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا جائز ہے، کیونکہ شریعت میں اس کی نظیریں ہیں، خود اللہ رب العزت نے اپنی کتاب عزیز میں فرمایا ہے:

"**واعدوا لهم ما استطعتم من قوة**" یعنی اپنی طاقت کا سامان فراہم کرو، اور نبی ﷺ نے فرمایا "**الا إن القوة الرمی**" یعنی تیر اندازی سیکھنا قوت اور طاقت ہے، تو ان دونوں سے اشارہ ملا کہ زمانہ کے بدلنے سے قوت وطاقت کے سامانوں میں تبدیلی آتی ہے، پس عہد نبوی میں طاقت وقوت تیر اندازی اور شہسواری اور تلوار رہی ہے، آج اس موجودہ دور میں اس کے بجائے بم، ایٹم بم وغیرہ طاقت کے سامان ہیں، لہذا آج مسلمانوں کو اپنی طاقت بنانی چاہئے، نبی ﷺ کے عہد مبارک میں اشاعت حق اور کفر وشرک پر تردید اس عہد کے مناسب جو تھا اسے اختیار فرمایا گیا، آج اس موجودہ دور میں یہ آلات جدیدہ وسیلہ وذریعہ ہیں اسلام کے خلاف پرچار کے جیسا کہ مشاہدہ میں ہے، لہذا ان آلات کے ذریعہ اشاعت حق اور فرق باطلہ پر تردید کی جاسکتی ہے، اس نیک مقصد کے لئے ان کے استعمال میں کوئی قباحت نہیں ہے، بلکہ شرعاً جائز ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اشاعت حق اور فرق باطلہ پر تردید کے لئے مسلمانوں کے لئے خود اپنے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا شرعاً جائز ہے۔

مصنوعات وایجادات قدیم ہوں یا جدید جن سے انسان کی معاشی فلاح کا تعلق ہے وہ سب اللہ تعالی کی عظیم الشان نعمتیں ہیں جو ان کو عطا ہوئی ہیں۔ عاقل انسان کا کام یہ ہے کہ ان نعمہائے الہیہ سے فائدہ اٹھائے اور اس کا شکر گزار ہو اور ادنی شکر گزاری یہ ہے کہ اللہ تعالی کی ان نعمتوں کو اس کی نافرمانیوں وگناہوں میں صرف نہ کرے اور اس نقطہ کو ہمیشہ پیش نظر رکھے کہ جس نے یہ نعمتیں ہمیں دی ہیں وہ ہم سے ان کا حساب بھی لے گا۔

"ثم لتسئلن یومئذ عن النعیم" (پھر قیامت کے دن تم سے ان نعمتوں کا سوال کیا جائے گا)۔

شریعت اسلام ان ایجادات ومصنوعات میں صرف یہ چاہتی ہے کہ خدا کی ان نعمتوں سے اس کی دی ہوئی عقل کے ذریعہ نئی نئی ایجادیں کریں معاشی آسانیاں حاصل کریں، مگر دو شرطوں کے ساتھ: ایک یہ کہ اس کی عطا کردہ نعمتوں کو اس کی نافرمانیوں میں استعمال نہ کریں، دوسرے یہ کہ عطا کرنے والے منعم حقیقی کو نہ بھولیں۔

عام ریڈیو:

۱- ریڈیو کا استعمال اگرچہ عام حکومتوں اور عوام کی بدمذاقی سے مخرب اخلاق اور غیر مشروع چیزوں میں زیادہ تر کیا جارہا ہے لیکن خبروں اور دوسری مفید اور جائز معلومات کا درجہ بھی اس میں خاص اہمیت رکھتا ہے، اس لئے اس کا حکم بھی وہی ہے کہ جائز کاموں میں اس کا استعمال جائز اور ناجائز کاموں میں ناجائز ہے، اور اس کی صنعت وتجارت مطلقاً جائز ہے بشرطیکہ اپنی نیت جائز کاموں کی ہو اگرچہ خریدنے والا اس کو ناجائز کاموں میں استعمال کرے۔

۲- مغربی ممالک اور ترقی یافتہ ممالک میں جہاں ٹی وی اور اس سے اشتغال واستفادہ عام ہے اور اس کو مختلف تحریکات وتنظیموں نے اپنے مقاصد ونظریات کی اشاعت کے لئے آلہ کار بنا رکھا ہے تو وہاں اشاعت حق اور فرق باطلہ کی تردید اور ان کی مساعی کی کاٹ اور روک تھام کے لئے ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا یا اس کا کوئی نظم بنانا اس نیک مقصد کی خاطر اس کی اجازت ہوگی۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اشاعت حق اور فرق باطلہ اور ان کے ناپاک مساعی کی کاٹ کے لئے ٹی وی اسٹیشن قائم کرنے کی اجازت ہوگی۔

۳- تعلیمی وتربیتی مقاصد کے تحت محض علمی وفنی معلومات اور اخلاقی وتربیتی تعلیمات پر مشتمل کیسٹ تیار کرنا خواہ ٹیپ ریکارڈ ہوں یا ویڈیو کیسٹ اور سی ڈی نیز سافٹ ویئر وغیرہ، شرعاً درست ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ مقاصد مذکورہ فی السوال کے تحت کیسٹ تیار کرنا ٹیپ ریکارڈ وغیرہ کے ذریعہ شرعاً درست ہے۔

۴- انٹرنیٹ ہو یا اس قسم کا کوئی دوسرا ترقی یافتہ نظم ہو اس کو دینی تعلیم کی نشر واشاعت کا ذریعہ بنانے اور اس کے لئے فکر مندی ونظم شرعاً درست ہوگا، کیونکہ آج کی دنیا اسلام کے خلاف نشر واشاعت کے لئے محاذ بنائے ہوئی ہے تو ہم مسلمانوں کی ذمہ داری ہے کہ اس کی کاٹ کریں۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ انٹرنیٹ وغیرہ کو دینی تعلیمات کی نشر واشاعت کا ذریعہ بنانا شرعاً درست ہے۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا محمد عطاء الرحمن مدنی
مرکزی جمعیۃ اہل حدیث ہند، دہلی

۱- اس بدلتی ہوئی دنیا میں ذرائع ابلاغ کے نت نئے طریقے ایجاد ہو جانے کی وجہ سے اب مسلمانوں کے لئے خود اپنا ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا وقت کی ایک اہم دینی ضرورت ہے۔ اس میدان میں ہم جس قدر تاخیر کریں گے اسی قدر فریضہ تبلیغ دین وتوضیح مسائل دینیہ کی ادائیگی میں ہم پیچھے رہ جائیں گے۔ مسلم ممالک میں پاکستان اور سعودی عرب نے ریڈیو نشریات کے لئے اسلامیات کی نشست مخصوص کر کے یا مخصوص اسلامی ریڈیو اسٹیشن قائم کر کے گویا فرض کفایہ ادا کیا ہے اور شاید سوڈان نے بھی کچھ ایسا ہی کیا ہوگا۔ بہتر ہے کہ دیگر مسلم ممالک بھی اس میدان میں کسی بھی مناسب طریقے سے حصہ لیں تاکہ باطل اپنے شر پھیلاتے وقت کسی طرح سچائی کا وجود محسوس کر سکے اور دیگر لوگ اس میڈیا سے بھی اسلامی معلومات حاصل کرنے کا موقع پا سکیں۔

۲- ریڈیو کی طرح ٹی وی بھی ذرائع ابلاغ میں سے ایک ذریعہ یا میڈیا ہے۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ ٹی وی میں آواز سنائی دینے کے ساتھ ساتھ متعلقہ شخص یا چیز کی شکل بھی نظر آتی ہے، تاہم اگر کوئی چاہے تو روئیتی بٹن کو درجہ صفر تک گھما کر صرف سنے یا سماعتی بٹن کو درجہ صفر تک گھما کر صرف تصویر وشکل دیکھے۔ جن علماء نے ریڈیو کی اجازت دی ہے شاید ان میں کچھ لوگ ٹی وی کی اجازت دینے کے بارے میں متردد ہیں، کیونکہ اس میں جاندار چیز کی تصویر یا شکل نظر آتی ہے اور شریعت میں تصویر بنانے کی ممانعت آئی ہے، کئی لوگوں نے مجھے مفتی سمجھ کر اس کے بارے میں سوال بھی کیا، میں نے انہیں اس کے شر سے حتی الامکان بچتے رہنے کی شرط پر زبانی اجازت دے دی، لیکن اب تک اس سلسلے میں کسی کو کوئی تحریری فتوی نہیں دیا، آج کا یہ سوال چونکہ انفرادی نہیں ہے، بلکہ اجتماعی ہے اور پورا مسلم سماج و مسلم معاشرت کو سامنے رکھ کر جواب دینا ہے، لہذا اس کا جواب معقول اور عام فہم انداز سے دیا جا رہا ہے۔

☆ ٹی وی میں کسی چیز یا انسان کی جو شکل نظر آتی ہے یہ شکل اس تصویر جیسی نہیں ہے جسے کوئی آرٹسٹ بناتا ہے، جو

اپنے ہاتھوں سے اس تصویر کا جسم اور اس کا چہرا ابھرا بنا کر خلق خدا سے مشابہت پیدا کرتا ہے، ایسے آرٹسٹوں یا مصوروں کے لئے صحیح حدیث میں آیا ہے کہ انہیں قیامت کے دن عذاب دیا جائے گا (بخاری ومسلم کتاب اللباس)، بلکہ ٹی وی کی یہ شکل اس عکسی تصویر جیسی ہے جو کسی شیشے پر نظر آتی ہے، جس کی تصویر میں انسان کے ہاتھوں سے بنائی ہوئی کوئی بھی چیز نہیں ہوتی، لہذا شیشے کی تصویر میں اور ٹی وی کی تصویر میں خلق خدا سے مشابہت کی کوئی بات نہیں پائی جاتی۔

☆ٹی وی کے اسکرین پر نظر آنے والی شکل وصورت میں اور شیشے کے اسکرین پر نظر آنے والی شکل وصورت میں فرق یہ ہے کہ کسی چیز کی شکل کا عکس جو شیشے پر پڑتا ہے اسے عام لوگ محفوظ نہیں کر پاتے لیکن کسی چیز کی شکل کا عکس جو ٹی وی کے کیمرے پر پڑتا ہے اسے وہ کیمرا کرنٹ کی چھوٹی چھوٹی لہر کی شکل میں محفوظ کر کے اسی کرنٹ کی لہر کو ٹی وی میں بھیجتا ہے جو اسکرین پر اصل شکل وصورت کی طرح نظر آتی ہے، خلاصہ یہ کہ کسی شیشے پر نظر آنے والی شکل میں اور ٹی وی پر نظر آنے والی شکل میں دیگر کوئی فرق نہیں ہے، لہذا شیشہ پر جو شکل دیکھنی جائز ہوگی ٹی وی پر بھی اس کا دیکھنا جائز ہوگا، اور چونکہ ایک بے پردہ و عریاں عورت کو شیشہ پر دیکھنا ناجائز ہے اس لئے اسے ٹی وی پر دیکھنا بھی ناجائز ہے۔

☆ خلاصہ یہ کہ غلط، فحش اور اخلاق سوز پروگرام سے بچتے ہوئے ٹی وی کے دیگر مفید پروگراموں کا دیکھنا یا سننا جائز ہے، لیکن ٹی وی کے سلسلے میں ایک افسوسناک بات یہ ہے کہ اس کے پروگرام ایسے لوگ ترتیب دیتے ہیں جو انسانی اقدار اور اسلامی اخلاق کے پابند نہیں، لہذا ٹی وی کے ذریعہ شر بھی پھیلتے ہیں جن سے بہت سارے مسلمان نہیں بچ پاتے، ٹی وی فی نفسہ کوئی بری چیز نہیں ہے، وہ صرف ایک ذریعہ اور آلہ ہے، اس سے اچھا کام لیا جائے تو لوگوں کی بھلائی ہوتی ہے اور برا کام لیا جائے تو لوگوں کو نقصان پہنچتا ہے، جس کی مثال ایک چھری جیسی ہے جو فی نفسہ کوئی بری چیز نہیں، اگر اس سے سیب کاٹ کر کھایا جائے تو وہ مفید ہے اور کسی انسان کا گلا کاٹ دیا جائے تو وہ نقصان دہ ہے، اس سے واضح ہوجاتا ہے کہ اس سے بھلائی یا برائی پھیلنے کا ذمہ دار اصل میں وہ ہاتھ ہے جو اس آلہ یا ذریعہ کو استعمال کرتا ہے۔ اگر استعمال کرنے والا ہاتھ صالح ہو تو اس سے ہمیشہ اچھا کام ہی لیا جاسکتا ہے۔

☆ٹی وی کے ذریعہ پھیلنے والے شر سے مکمل طور پر مسلمانوں کو بچانے، اس کے ذریعہ اچھائی پھیلانے اور انسانی واسلامی نقطۂ نظر سے اچھائی وسچائی کی تعلیم وتبلیغ کرنے کے لئے سرکار سے اجازت لے کر اگر مسلمان خود اپنا کوئی ٹی وی اسٹیشن قائم کرلے یا سرکاری ٹی وی اسٹیشن میں پرمیشن لے کر اس میں اپنے اسلامی پروگرام کا نظم قائم کرلے تو یہ بھی اسلام ومسلمانوں کی بہت بڑی خدمت ہوگی، انشاء اللہ۔

۳- تعلیم وتربیت کے لئے کیسٹ، ویڈیو کیسٹ، سی ڈی ودیگر سافٹ ویئر مذکورہ تعلیم وتربیت اور دعوت وتبلیغ کے لئے انشاء اللہ بہت مفید ذریعہ ثابت ہوگا۔

۴- انٹرنیٹ آج کی دنیا میں تعلیم ونشرواشاعت کے لئے بہت ہی کارآمد نیاذریعہ یانیاسسٹم ہے، اسلام کی صحیح معلومات حاصل کرنے یادوسروں کوفراہم کرنے کے لئے مسلمانوں کو یہ سسٹم بھی اپنانا چاہئے، لیکن اس سے فائدہ اٹھانے کے لئے کمپیوٹر کا ہونا اور اسے ملٹی میڈیا بنا کر انٹرنیٹ نظام سے جوڑنا پڑے گا، جو ہر ایک کے بس کی بات نہیں ہے، تاہم یہ بالجملہ بین الاقوامی معلومات حاصل کرنے کا اہم ذریعہ ہے، جو سسٹم لے سکتا ہے وہ ضرور لے اور اس سے فائدہ اٹھائے، اسلامی تنظیموں کو چاہئے کہ اسلام کے بارے میں صحیح معلومات انٹرنیٹ میں داخل کرائیں تاکہ جو مسلمان یا غیر مسلم انٹرنیٹ کے ذریعہ معلومات حاصل کرتے ہیں وہ اسلام کی صحیح معلومات بھی حاصل کرسکیں۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا عبداللطیف پالنپوری
جامعہ نذیریہ، کاکوسی، گجرات

۱- مسلمانوں کا خود اپنے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا جس کا مقصد حق کی اشاعت اور فرق باطلہ کی تردید ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے بلکہ جائز اور مستحسن ہے، بشرطیکہ اس اسٹیشن سے کوئی ناجائز اور شریعت کے خلاف پروگرام نشر نہ ہو، نیز عورت کی آواز میں کوئی پروگرام نشر کرنے اور گانے، میوزک وغیرہ پر پورے طور سے پابندی ہو، ورنہ ناجائز اور ممنوع رہے گا۔

۲- احادیث میں تصویر کشی پر سخت وعیدیں وارد ہوئی ہیں، چنانچہ ایک حدیث میں وارد ہے:

"عن مسلم قال كنا مع مسروق في دار يسار بن نمير فرأى في صفته تماثيل فقال سمعت عبد الله قال سمعت النبي ﷺ يقول: إن أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون" (بخاری مع فتح الباری ۱۰؍ ۳۱۵)۔

(مسلم سے روایت ہے کہ ہم مسروق کے ساتھ یسار بن نمیر کے گھر میں تھے، مسروق نے ان کے چبوترہ میں کچھ تصویریں دیکھیں تو فرمایا کہ میں نے حضرت عبداللہ سے سنا ہے، انہوں نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے کہ سب سے زیادہ سخت عذاب میں قیامت کے روز تصویر بنانے والے ہوں گے)۔

نیز ایک دوسری حدیث میں ہے:

"عن عبد الله بن عمر ان رسول الله ﷺ قال: ان الذين يصنعون هذه الصور يعذبون يوم القيامة يقال لهم أحيوا ما خلقتم" (بخاری مع فتح ۱۰؍ ۳۱۶)۔

(حضرت عبداللہ بن عمر فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ یہ لوگ جو تصاویر بناتے ہیں قیامت کے روز ان کو عذاب دیا جائے گا اور کہا جائے گا کہ جو صورت تم نے پیدا کی ہے اس میں جان بھی ڈالو)۔

نیز ایک اور حدیث میں ہے:

"عن أبي ذرعة قال دخلت مع ابي هريرةؓ دارا بالمدينة فرأى في أعلاها مصورا يصورّ فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ومن أظلم ممن ذهب يخلق كخلقي فليخلقوا حبة وليخلقوا ذرة" (بخاری مع فتح)۔

(ابوذرعہ کہتے ہیں کہ میں ابوہریرہؓ کے ساتھ ایک گھر میں داخل ہوا تو اس کی چھت کے قریب ایک مصور کو دیکھا جو تصویر بنا رہا تھا، ابوہریرہؓ نے فرمایا: میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس سے زیادہ ظالم کون ہوگا جو میری طرح یعنی اللہ کی طرح تخلیق کرنے لگے (وہ کسی جاندار کی تخلیق تو کیا کرتا) ذرا ایک دانہ ایک ذرہ تو بنا کر دکھائے)۔

"عن قتادةؓ قال كنت عند ابن عباسؓ الى قوله حتى سئل فقال: سمعت محمداً ﷺ يقول: من صوّر صورة في الدنيا كلّف يوم القيامة أن ينفخ فيها الروح وليس بنافخ" (بخاری مع فتح ۱۰/ ۳۲۳)۔

(حضرت قتادہؓ فرماتے ہیں کہ میں ابن عباسؓ کے پاس بیٹھا تھا، ایک سوال کے جواب میں فرمایا کہ میں نے محمد ﷺ سے سنا ہے: جو شخص دنیا میں کوئی تصویر (جاندار کی) بنائے گا تو قیامت میں اس کو حکم دیا جائے گا کہ اس میں روح بھی ڈالے اور وہ ہرگز نہ ڈال سکے گا (تو اس پر عذاب شدید ہوگا))۔

چاروں روایتوں میں تصویر بنانے والوں کو قیامت میں سخت عذاب ہونے کا بیان ہے، اور تصویر کشی صرف اسی کا نام نہیں کہ قلم سے تصویر بنائی جائے یا پتھر وغیرہ کا بت تراشا جائے، بلکہ وہ تمام صورتیں تصویر کشی میں داخل ہیں جن کے ذریعہ تصویریں تیار ہوتی ہیں، خواہ وہ آلات قدیمہ کے ذریعہ ہو یا آلات جدیدہ فوٹو گرافی اور طباعت وغیرہ سے، کیونکہ آلات و ذرائع کی تخصیص ظاہر ہے کہ کسی کام میں مقصود نہیں ہوتی، احکام کا تعلق اصل مقصد سے ہوتا ہے، اس لئے جیسے قلم سے تصویر کھینچنا ناجائز ہے ایسے ہی فوٹو سے تصویر بنانا یا پریس پر چھاپنا یا سانچہ اور مشین وغیرہ میں ڈھالنا یہ بھی ناجائز ہے، ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا چاہے کتنے ہی نیک مقصد سے ہو اس میں تصویر کشی لابدی اور جزو لاینفک ہے، جس پر سخت وعیدیں مذکورہ بالا حدیثوں میں آ چکی ہیں، نیز ہزاروں لوگ تصویر دیکھنے کے گناہ میں مبتلا ہوں گے، جن کا سبب ہم بنیں گے، کیونکہ جن تصاویر کا بنانا اور رکھنا ناجائز ہے ان کا ارادہ اور قصد کے ساتھ دیکھنا بھی ناجائز ہے (مستفاد از جواہر الفقہ، رسالہ التصویر لاحکام التصویر ۳/ ۱۶۷)۔

۳- ٹیپ ریکارڈ کے ایسے کیسٹ تیار کرنا جو تعلیمی وتربیتی مقاصد، علمی وفنی معلومات، اور اخلاقی وتربیتی تعلیمات پر مشتمل ہوں جائز ہے، لیکن ویڈیو کیسٹ اور سی ڈی وغیرہ جو تصاویر پر مشتمل ہوتے ہیں ان کو تیار کرنا نیز استعمال کرنا دونوں ناجائز ہے۔

۴- انٹرنیٹ میں دینی تعلیمات پر مشتمل مضامین داخل کر کے ان کی نشر واشاعت کرنا جائز ہے، جبکہ مضمون داخل کرنے والا آدمی اپنی تصویر انٹرنیٹ کے ذریعہ نشر نہ کرے۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی

اسلامی تاریخ کے اولین دور سے اسلامی تعلیمات کی اشاعت وتبلیغ کے لئے دعوت وابلاغ کے تمام موجود ذرائع کا استعمال ہوتا رہا ہے، خواہ وہ سوق عکاظ کی گرم بازاری ہو یا خطابت وشاعری، مجادلہ ومباہلہ ہو یا موعظت حسنہ۔ جب بات سیف وسنان کی آئی تو راہ حق میں خونچکانی سے بھی گریز نہیں کیا گیا۔ اور جب فارس ویونان کی فکری یلغار ہوئی تو علماء اسلام نے ان علوم کو سیکھ کر ان کا ترکی بہ ترکی جواب دیا۔ ہاں جب مقاومت ومبارزت کی روح مدھم پڑنے لگی، علوم وافکار پر قدغن لگنے لگی اور سائنٹفک ریسرچ وتحقیق کے میدان میں ہم ابناء زمانہ کے مقابلہ سے دست بردار ہو گئے تو اس کا جو انجام ہوا وہ سامنے ہے۔ اللہ سبحانہ وتعالی کی عطا کردہ عقل کو استعمال کر کے کافر قوتوں نے جو محیر العقول ایجادات کی ہیں ان کا غیر اسلامی استعمال چنداں باعث حیرت نہیں ہونا چاہئے۔ لاؤڈ اسپیکر ہو یا ریڈیو، ٹیلی ویژن ہو یا انٹرنیٹ، ان کی بابت ہمارا شکست خوردہ (Passive) رویہ ماضی میں بھی ہمارے لئے شرمندگی کا باعث بنا ہے اور آئندہ بھی بنے گا، آنے والے طوفان کا مقابلہ ہم شتر مرغ کی طرح ریت میں منہ چھپا کر نہیں کر سکتے، ضرورت اقدامی عمل کی ہے، انٹرنیٹ کی ایجاد نے کرہ ارض کو ایک قریہ بلکہ ایک غرفہ میں بدل دیا ہے، اب ہم اس کی پہنچ سے بھاگنا بھی چاہیں تو شاید ممکن نہ ہو،' خذ ماصفا ودع ماکدر " کے اصول پر عمل کرتے ہوئے اس کے مضر اثرات سے خود بچتے ہوئے اور اس سے مسلسل بچنے کی تلقین کرتے ہوئے خود اسی کے ذریعہ اس کا مقابلہ کرنے کی ضرورت ہے، اس تمہید کے بعد دیئے گئے سوالات کے جوابات درج ذیل ہیں:

۱- مسلمانوں کے لئے خود اپنے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا فرض کفایہ ہے تا کہ اس کے ذریعہ حق کی اشاعت، فرق باطلہ کی تردید اور ان کی اسلام مخالف مساعی کی کاٹ ہو سکے۔

۲- مذکورہ مقاصد کے لئے ٹی وی اسٹیشن قائم کرنے یا اس کا کوئی نظم بنانے کی نہ صرف یہ کہ اجازت ہوگی بلکہ ایسا کرنا لازم ہے۔"وما لا یتم الواجب الابہ فهو واجب"۔

۳- تعلیمی وتربیتی مقاصد کے تحت علمی وفنی معلومات اور اخلاقی وتربیتی تعلیمات پر مشتمل کیسٹ تیار کرنا، اسلامی ورثہ کی ترویج واشاعت کے لئے سی ڈی اور سافٹ ویئر کا سہارا لینا ازبس ضروری ہے، اور اس کی مخالفت یا اس سے تغافل اہل کفایت کے لئے آخرت میں باز پرس کا سبب بن سکتا ہے۔

۴- انٹرنیٹ اور اس طرح کے دوسرے جدید ترقی یافتہ ذرائع کو دینی تعلیمات کی نشر واشاعت کا ذریعہ بنانے اور اس کے لئے تگ ودو "وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة......" کے حکم میں ہوگا جس طرح یونانی افکار کے مقابلہ کے لئے ایک زمانہ میں ہم نے مدارس کے نصاب میں منطق وفلسفہ کو جگہ دی، آج انفارمیشن ٹکنالوجی (IT) کے عہد میں ضرورت ہے کہ دینی مدارس جو دعاۃ تیار کرتے ہیں اپنے یہاں کمپیوٹر اور انٹرنیٹ کے کورس کو بھی جگہ دیں۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا محمد ارشد قاسمی
مظاہر علوم وقف، سہارنپور

اسلام کی تبلیغ اور اس کی تعلیمات کی اشاعت امت مسلمہ پر ہر دور میں فرض ہے، رسول اللہ ﷺ نے اپنے دور کے وہ تمام وسائل وذرائع ابلاغ کو اسلام کی خاطر استعمال فرمایا جو اس وقت مہیا تھے، اپنے خطبوں، تقریروں، تنہائی میں گفتگو، مجمع میں خطاب اور وفود اور مکاتیب کا استعمال فرمایا۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ قیامت تک آنے والے ادوار میں اسلام کی اشاعت کے لئے وہ تمام ذرائع ووسائل اختیار کئے جائیں جو اسلام کی روح اور بنیادی اصول کے خلاف نہ ہوں، یہ تو ایک اصولی بات ہے۔

اب ہم اپنے موجودہ دور کے ذرائع ابلاغ پر نظر ڈالتے ہیں، جو ہمیں ٹی وی، وی سی آر، ویڈیو کیسٹ وغیرہ میں جو منفی رخ نظر آتا ہے وہ ہے تصاویر کا استعمال، جو اسلام کی روح کے منافی ہے، تصویر اور تصویر سازی کے متعلق رسول اللہ ﷺ کے فرامین وعید کی شکل میں موجود ہیں۔ چند یہ ہیں:

"عن ابن عباس قال سمعت رسول الله ﷺ يقول "كل مصور في النار– قال ابن عباس فان كنت لابد فاعلا فاصنع الشجر ومالا روح فيه – متفق عليه " (نقلاً من مشکوٰۃ المصابیح ص ۳۸٦)۔

(حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا کہ ہر تصویر بنانے والے جہنم میں جائیں گے، ابن عباس نے فرمایا: اگر تمہیں تصویر بنانا ہی ہے تو درخت اور غیر ذی روح کی بناؤ)۔

"عن ابی هريرة رضی الله عنه الصورة الراس، فكل شئ ليس له رأس ما ليس بصورة" (معانی الآثار ۲/۳٦٦)۔

(حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ تصویر دراصل سر کی ہے، تو ہر وہ چیز جس میں سر ہی نہیں وہ تصویر نہیں ہے)۔

"او بغير روح لا يكره لانها لاتعبد" (درمختار ۱/۶۰۷)۔

(غیر ذی روح کی تصویر مکروہ نہیں ہے اس لئے کہ اس کی پرستش نہیں کی جاتی)۔

"لعن الله الناظر والمنظور" (مشکاۃ) (اللہ نے دیکھنے والے اور جس کو دیکھا جائے دونوں پر لعنت فرمائی ہے (اجنبی مرد وعورت))۔

ان احادیث اور فقہی عبارت سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام نے تصویر کو حرام قرار دیا ہے، یعنی ذی روح کی تصویر کو، غیر جاندار کی تصویر سازی کی گنجائش ہے، اور الضرورات تبیح المحظورات کے تحت بعض استثنائی صورتیں بھی ہیں جیسے پاسپورٹ وشناختی کارڈ وغیرہ کے لئے۔ کہ ان ضرورتوں کے لئے دور حاضر کے مفتیان کرام نے جواز کا فتوی دیا ہے، اور تقریبا متفق علیہ ہے۔

اس مختصر سی تمہیدی تحریر کے بعد پیش نظر سوالات کے جوابات رقم ہیں:

۱-مسلمان کے لئے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنے کا حکم:

اہل اسلام خود اسلامی ممالک اور اگر ممکن ہو تو دیگر غیر اسلامی ممالک جن میں ان کی رہائش ہو یا نہ بھی ہو ہر صورت میں حق کی اشاعت اور باطل کی تردید کے لئے اور بھی دیگر گونا گوں مفید ونافع مقاصد کے لئے ریڈیو اسٹیشن قائم کر سکتے ہیں۔

البتہ جو چیزیں شریعت میں ممنوع ہیں ان کی نشر کی اجازت نہیں ہوگی۔

۲-ٹی وی اسٹیشن کے متعلق:

ٹی وی اسٹیشن قائم کرنے کی اجازت اس صورت میں بالکل درست ہوگی جبکہ سارے مناظر براہ راست نشر کئے جائیں اور ان کو فلم میں یا کیسٹ وٹیپ میں محفوظ نہ کئے جائیں، اور وہ مناظر بھی خالص اسلامی ہوں یا کم از کم ان میں ممنوعات کا دخل نہ ہو۔

یا اگر وہ مناظر جو مصور ہیں اور ان کو محفوظ بھی کیا جارہا ہے تو کسی ذریعہ سے ان چہروں پر جو ان میں موجود ہیں ایسا کٹ کا نشان لگا دیا جائے جس سے چہرہ نمایاں نہ ہو تا کہ مقطوع الراس کے حکم میں آ کر جواز کی صورت میں داخل ہو جائے۔

اس لئے کہ ٹیلی ویژن پر جو کچھ نظر آتا ہے وہ دراصل بجلی اور مشین کے ذریعہ لے کر دکھایا جانے والا عکس یا ظل ہے۔ لہذا اس کا حکم وہی ہوگا جو ان اصلی مناظر کا ہے کہ جو ٹیلی ویژن پر پیش کئے گئے ہیں (موجودہ زمانہ کے شرعی مسائل کا حل: مولانا برہان الدین، ص ۱۳۵)۔

دوسری جگہ مولانا برہان الدین صاحب لکھتے ہیں: "اگر ٹیلی ویژن پر براہ راست ایسے مناظر اور پروگرام پیش کئے جائیں جن کا بغیر ٹیلی ویژن کے بھی دیکھنا جائز ہے تو ایسے پروگراموں اور مناظر کا ٹیلی ویژن پر دیکھنا وسننا جائز ہوگا) (حوالہ مذکورہ، ص ۱۳۶)۔

۳-تعلیمی وتربیتی مقاصد کے لئے کیسٹ تیار کرنا:

الف-تعلیمی وتربیتی مقاصد کے تحت علمی وفنی معلومات وتعلیمات پر مشتمل کیسٹ تیار کرنا وہ بھی بالخصوص ٹیپ ریکارڈ کے کیسٹ تو اس کے جائز ہونے میں کوئی مانع نہیں ہے، بلکہ ایسے کیسٹ تو تجارتی مقاصد کے لئے بھی تیار کئے جاسکتے ہیں۔

ب-البتہ ویڈیو کیسٹ اور سی ڈی وسافٹ ویئر کے سلسلہ میں جواز کی صورت اس وقت ہی ہوگی جبکہ اس میں محفوظ کئے جانے والے مناظر میں ذی روح کی تصاویر نہ ہوں، یا اگر ہوں تو کسی تکنیکی طریقہ سے انہیں "مقطوع الراس" سرکشیدہ کردیا جائے۔

۴-انٹرنیٹ وغیرہ کا اسلامی مقاصد کے لئے استعمال:

الف-انٹرنیٹ کا وہ نظام جو تصویروں سے خالی ہو اس کا استعمال دینی تعلیمات کی نشر واشاعت کے لئے جائز و درست بلکہ اس وقت مطلوب ہے۔

ب-انٹرنیٹ پر جس وقت طرفین سے گفتگو ہورہی ہو اور طرفین کی تصویریں بھی آمنے سامنے نظر آرہی ہوں اور مرد مرد یا عورت عورت کو دیکھ رہی ہو تو یہ صورت بھی جائز ہوگی، اور اگر غیر جنس ہو تو غض بصر کا حکم ہوگا۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقصد کے لئے استعمال

مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی
مدرسہ اسلامیہ شکر پور بھرواره، دربھنگہ

۱-تبلیغ دین کے لئے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا:

آج سائنس، ٹکنالوجی اور مشینری کے انتہائی ترقی یافتہ دور نے سارے عالم کی مسافتیں سمیٹ دی ہیں، بلکہ نہ کے برابر کردی ہیں کہ آدمی تصور سے بھی کہیں کم وقت میں عالم کے ایک کنارے کی خبر دوسرے کنارے تک اور ایک بات دور دراز تک پہنچ جاتی ہے، اس کے جو وسائل و ذرائع ایجاد ہوئے ہیں اور ہوتے جارہے ہیں، آدمی تو اپنی ضروریات میں تو کام لیتا ہی ہے اس سے بڑھ کر آج یہ وسائل و آلات اشخاص و جماعتوں و تحریکات کے نظریات و افکار کے فروغ و اشاعت کا بہترین ذریعہ بن چکے ہیں، ان نظریات و افکار کو پھیلانے کے لئے پہلے بھی بہت سے ذرائع اپنائے جاتے تھے مگر آج جو سہولتیں ہوگئی ہیں ان کی وجہ سے ان وسائل کا استعمال و استخدام صحیح کم اور غلط زیادہ ہو رہا ہے، بلکہ شاید یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ غلط کے مقابلہ میں صحیح کے لئے بعض ذرائع کا استعمال صفر کے درجہ میں ہیں۔ شرعی نقطۂ نظر سے مسلمانوں کے لئے خود اپنا نجی ریڈیو اسٹیشن قائم کرنے کی اجازت ہے، اس میں کوئی عوائق و عوارض حائل نہیں ہے، درحقیقت ریڈیو کی حقیقت ذریعہ ابلاغ اور ایک آلہ کی ہے، جس کے ذریعہ ہم اپنی بات دور دور تک پہنچا سکتے ہیں، جہاں تک نفس ریڈیو کا مسئلہ ہے اس کے ذریعہ اپنی بات دور تک پہنچانے کا سوال ہے اس میں کوئی عیب نہیں ہے۔

دلائل وحجج:

"**واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدوا لله وعدو كم و آخرين من دونهم لا تعلمونهم**" (سورۂ انفال: ۶۰) (اور جس قدر تم سے ہوسکے قوت سے ہتھیار سے اور پلے ہوئے گھوڑوں سے، سامان درست رکھو کہ اس کے ذریعہ سے تم اپنا رعب جمائے رکھو ان پر جو کہ کفر کی وجہ سے اللہ کے دشمن ہیں اور تمہارے

دشمن ہیں، اوران کے علاوہ دوسروں پر بھی جن کوتم بالتعیین نہیں جانتے ان کواللہ ہی جانتا ہے اور اللہ کی راہ میں جو کچھ بھی خرچ کروگے وہ تم کو پورا پورا دے دیا جائے گا اور تمہارے لئے کچھ کمی نہ ہوگی)۔

۲-"ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا وإياي فاتقون ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون" (سورۂ بقرہ/ ۴۱، ۴۲) (اورمت لو بمقابلہ میرے احکام کے معاوضۂ حقیر کو اور خاص مجھ ہی سے پورے طور پر ڈرو اور مخلوط مت کروحق کو ناحق کے ساتھ اور پوشیدہ بھی مت کروحق کو جس حالت میں کہ تم جانتے ہو)۔

"أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون" (سورۂ بقرہ: ۴۴)۔

(کیا غضب ہے کہ کہتے ہو اور لوگوں کو نیک کام کرنے کو (نیک کام کرنے سے مراد رسول اللہ ﷺ پر ایمان لانا ہے) اور اپنی خبر نہیں لیتے حالانکہ تم تلاوت کرتے رہتے ہو کتاب کی تو پھر تم اتنا بھی نہیں سمجھتے)۔

تشریح: اس آیت ۴۱ میں اللہ تعالی کی آیات کے بدلے میں قیمت لینے کی ممانعت کا مطلب وہ ہی ہے کہ جو آیت کے سیاق وسباق سے معلوم ہوتا ہے کہ لوگوں کو مرضی اور ان کی اغراض کی خاطر اللہ تعالی کی آیات کا مطلب غلط بتلا کر یا چھپا کر لوگوں سے پیسے لئے جائیں، یہ فعل باجماع امت حرام ہے۔ آیت ۴۲ سے ثابت ہوا کہ حق بات کو غلط باتوں کے ساتھ گڈمڈ کرکے اس طرح پیش کرنا جس سے مخاطب مغالطہ میں پڑ جائے جائز نہیں، اسی طرح کسی خوف یا طمع کی وجہ سے حق بات کا چھپانا بھی حرام ہے۔ آیت ۴۴، حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ مدینہ کے علماء یہود اپنے اپنے رشتہ داروں کو جو مسلمان تھے نصیحت کیا کرتے تھے کہ تم محمد ﷺ کی پیروی کرتے رہو، اسی آیت ۴۴ میں ان کے اس فعل شنیع پر ملامت کی گئی ہے کہ دوسروں کو تو رسول اللہ ﷺ کی پیروی کی تلقین کرتے ہیں اور اپنی خبر نہیں لیتے کہ کفر وسرکشی پر ڈٹے ہوئے ہیں (معارف القرآن ۱/ ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۶، ۱۵۷، ربانی بکڈپو، دہلی ۱۹۹۴)۔

ریڈیو، ٹیلی ویژن، انٹرنیٹ ودیگر ذرائع ابلاغ وغیرہ قائم کرنے کی حقیقی واقعی مراد اسلام کی ترویج، اشاعت، اذاعت ہے تو بلاشبہ اور بغیر تذبذب وتردد کے ان تینوں کے لئے اپنا نجی اسٹیشن ومراکز قائم کرنا امر مستحسن اور مباح ہے، اللہ تعالی اور رسول اکرم ﷺ کی کلی طور پر سچی تابعداری مقصود ہے، ذاتی غرض وغایت کچھ نہیں ہے تو مباح ہے، اور اگر اس سے اسلام کی آڑ میں اپنی ذاتی غرض وغایت اور مقاصد دنیویہ مقصود ہو تو مکروہ ہے۔

۳-"ولله ما في السماوات وما في الأرض ليجزي الذين أساءوا بما عملوا ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى" (سورۂ نجم/ ۳۱) (اور جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے وہ سب اللہ ہی کے اختیار میں ہے، انجام کار یہ ہے کہ برا کام کرنے والوں کو ان کے برے کام کے عوض میں خاص طور کی جزا دے گا، اور نیک کام کرنے والوں کو ان کے نیک کاموں کے عوض میں جزا دے گا)۔

تشریح:

ریڈیو، ٹیلی ویژن، انٹرنیٹ ودیگر ذرائع ابلاغ میں بنفس نفیس کوئی سقم اور عیب نہیں ہے

جب مسلمان ان سے اسلامی تہذیب وتمدن، اسلامی تعلیمات وتفہیمات، قرآن وحدیث کی تشریحات وتوضیحات، سیر وتاریخ کے واقعات، حمد ونعت کے گلدستہ ترانے چوبیس گھنٹے نشر کرتے رہیں گے تو خودکار طریقے پر یورپ وامریکہ کے سارے فواحش ومنکرات ھباءً منثوراً ہو جائیں گے۔

۴- حدیث ۵۷۰۶: "تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق فإنكم لا تقدرون قدرة" (کنز العمال ۱۰۶/۳، مؤسسة الرسالہ بیروت لبنان، ۱۳۹۹ھ، ۱۹۷۹ء)۔

(مخلوق کے بارے میں فکر کیا کرو اور خالق کے بارے میں غور وفکر نہ کیا کرو، کیونکہ تم لوگ ان کی قدرت وطاقت کا اندازہ نہ کر پاؤگے)۔

۵- حدیث ۵۷۰۷: "تفكروا في آلاء الله تعالى ولا تفكروا في الله" (اللہ تعالیٰ کی نعمتوں میں فکر کیا کرو اور ان کی ذات بابرکات میں غور وفکر نہ کیا کرو)۔

عصر قدیم وعصر حاضر کی جمیع انواع واقسام کی اختراعات واکتشافات اور مصنوعات وایجادات سب اللہ تعالیٰ کی نعمت عظمیٰ میں داخل وشامل ہیں، قرآن کریم نے دعوت، تبلیغ، تحدیث کا حکم دیا ہے، لیکن اس کی کوئی صورت وشکل نہیں متعین کی گئی، یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ذرائع مختلف زمانہ میں بدلتے رہیں گے، ہم لوگ سائنس وٹکنالوجی دور میں ہیں، ہمیں بھی اسی دور کے آلات اور ذرائع استعمال کرنے ہو گے تب کہیں جا کر مذاہب باطلہ کا مقابلہ کر سکیں گے۔

۶- "من استطاع منكم أن ينفع أخاه فليفعل" (مسلم ۲/ ۲۲۳، ۲۲۴، مختار اینڈ کمپنی دیوبند ۱۹۸۶ء، شرح معانی الآثار ۲/ ۳۶۱، ۳۶۲، مکتبہ اشرفیہ دیوبند، مسند ابویعلی ۴/ ۱۹۷، دار المامون، دمشق)۔

(تم میں سے جو شخص اپنے بھائی کو فائدہ پہنچانے کی قدرت وطاقت رکھتا ہے تو اس کے لئے مناسب ہے کہ ضرور اپنے بھائی کو فائدہ پہنچائے)۔

تشریح:

رسول اللہ ﷺ نے اس حدیث شریف میں اپنی امت کو پیغام دیا ہے کہ اپنے بھائیوں کی خدمت دینی ہو دنیوی ہو، مالی ہو جانی ہو، ہر طریقہ سے امداد وتعاون کرنی چاہئے، ریڈیو، ٹیلی ویژن، انٹرنیٹ کے ذریعہ مسلمانوں کو مسائل واحکام سے واقف کرانے کے لئے دینی وفقہی مسائل اور پروگرام شائع کرنا، اپنے بھائیوں کی امداد وتعاون کرنے کے مرادف ہے۔

۲-تبلیغ دین کے لئے ٹیلی ویژن اسٹیشن قائم کرنا:

مغربی ممالک اور ترقی یافتہ ممالک میں جہاں ٹی وی اور اس سے اشتغال واستفادہ عام ہے، اور اس کو مختلف تحریکات وتنظیموں نے اپنے مقاصد ونظریات کی اشاعت کے لئے آلۂ کار بنا رکھا ہے، وہاں مذکورہ بالا مقصد اور نظام کے تحت ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا یا اس کا کوئی دیگر نظم بنانا میرے نزدیک شرعی نظر سے کوئی قباحت وشناعت نہیں ہے۔

اور شریعت کی حدود میں رہ کر مع شرائط تبلیغ دین کے لئے ٹیلی ویژن اسٹیشن قائم کرنا بلا شبہ حلال وجائز ہے، اس کے دلائل الجواب الاول "تبلیغ دین کے لئے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا" کے تحت ذکر کیا جا چکا ہے۔

مسلمانوں کے مفاد اور اسلام کی اشاعت واذاعت کی خاطر مسلمانوں کو ان مخصوص مقاصد حسنہ کے لئے اپنا ذاتی ٹی وی اسٹیشن، ریڈیو اسٹیشن، انٹرنیٹ اسٹیشن قائم کرنا جو اشاعت فحشاء ومنکرات سے پاک وصاف ہو بلا تذبذب وتردد کے جائز اور حلال ہے، کیونکہ شریعت مطہرہ کا اصول "سد ذریعہ" بھی ہے اور "فتح ذریعہ" بھی ہے، اگر ٹی وی، ریڈیو، انٹرنیٹ کا استعمال مقاصد خیر کے لئے کرنا مقصود ہے تو جائز ہوگا اور اگر اس کا استعمال معصیت کے لئے ہو تو اگر چہ نفس ریڈیو، ٹی وی، انٹرنیٹ وغیرہ میں کوئی عیب نہیں لیکن معصیت کا دروازہ روکنے کے لئے اس کا استعمال ممنوع ہوگا۔

ریڈیو، ٹیلی ویژن، انٹرنیٹ کے احکام:

ریڈیو، ٹیلی ویژن، انٹرنیٹ کا استعمال اگر چہ عام حکومتوں اور عوام کی بدمذاقی سے مخرب اخلاق اور غیر مشروع چیزوں میں زیادہ کیا جا رہا ہے، لیکن خبروں اور دوسری مفید اور جائز معلومات کا درجہ بھی اس میں خاص اہمیت رکھتا ہے، اس لئے اس کا حکم فتح ذریعہ اور سد ذریعہ کا ہے کہ جائز کاموں میں اس کا استعمال جائز اور ناجائز کاموں میں ناجائز ہے اور اس کی صنعت وتجارت مطلقاً جائز ہے، بشرطیکہ اپنی نیت جائز کاموں کی ہو، اگر چہ خریدنے والا اس کو ناجائز میں استعمال کرے (مستفاد سورۂ بقرہ:۱۹۱، ۱۹۳، سورۂ مائدہ:۸۷، ۸۸، سورۂ انعام:۱۰۹)۔

اسلام کی ترویج واشاعت کے لئے حدود شرع میں رہ کر ان تینوں مذکورہ بالا کے لئے مراکز واسٹیشن بنانا جائز ہے، قرآن وحدیث کتب فقہ کی ورق گردانی کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ مفاد اسلام کی خاطر شرعی نقطۂ نظر سے اس میں کوئی سقم نہیں، میرے نزدیک جائز ہے اور یہ میری ذاتی رائے ہے۔

۳- تعلیمی وتربیتی مقاصد کے تحت قرآن وحدیث، فقہ وفتاوی، سیرت وسوانح، تاریخ وجغرافیہ، اصول حدیث، اصول تفسیر، اصول فقہ، عقائد، اخلاقیات، معاشرت، معاملات، سیاسیات، اسلامیات کے ہر ہر موضوع کی، حلال وحرام کے ہر ہر موضوع کی، درس وتدریس کے ہر ہر سوالات کے جوابات، کی، تجارت، زراعت، اقتصادیات، معاشیات، علمی وفنی

معلومات اور اخلاقی وتربیتی تعلیمات پر کیسٹ تیار کرنا، خواہ ٹیپ ریکارڈر یا کمپیوٹر، روبوٹ، وی سی آر، سی ڈی، ویڈیو کیسٹ، سافٹ ویر ہوں جب کہ آج کی علمی دنیا میں بھی ان کی اہمیت وافادیت بہت زیادہ محسوس کی جارہی ہے اور ان کا استعمال بڑھتا جارہا ہے بایں وجہ حدود شریعت میں رہ کر تمام نشیب وفراز کو سامنے رکھتے ہوئے فتح ذریعہ اور سد ذریعہ کا حکم لگا کر جواز کا فتوی دیا جائے تو بہتر ہے، آدمی حرام کام کرنے سے بچ جائے گا اور اب توجہ صرف حلال کام کرنے کی طرف ہوجائے گی، ان تمام آلات کو اگر جائز کاموں کے لئے استعمال کیا جائے تو بلاشبہ جائز ہے۔

آلات وایجادات جدیدہ کے احکام:

آلات جدیدہ کے احکام کے سلسلہ میں حضرت مولانا مفتی محمد شفیع دیوبندی نے تفصیلی کلام اپنی کتاب ''آلات جدیدہ کے شرعی احکام'' میں کیا ہے، انہیں کی زبانی ملاحظہ فرمایئے:

۱- ''جو آلات ناجائز اور غیر مشروع کاموں ہی کے لئے وضع کئے جائیں، جیسے آلات قدیمہ میں ستار، ڈھولکی، وغیرہ اور آلات جدیدہ میں اسی قسم کے آلات لہو ولعب ان کی ایجاب بھی ناجائز ہے، صنعت بھی، خرید وفروخت بھی اور استعمال بھی۔

۲- جو آلات جائز کاموں میں بھی استعمال ہوتے ہیں، ناجائز میں بھی، جیسے جنگی اسلحہ کہ اسلام کی تائید وحمایت میں بھی استعمال ہوسکتے ہیں، مخالفت میں بھی، ٹیلی فون، تار، موٹر، ہوائی جہاز، ہر قسم کی جائز وناجائز، عبادت ومعصیت میں استعمال ہوسکتے ہیں، ان کی ایجاد، صنعت، تجارت جائز کاموں کی نیت سے جائز ہے، اور جائز کاموں میں ان کا استعمال بھی جائز ہے، حرام اور معصیت کی نیت سے بنایا جائے یا اس میں استعمال کیا جائے تو حرام ہے۔

۳- ایسے آلات جو اگر چہ جائز کاموں میں بھی استعمال ہوسکتے ہیں، لیکن عادۃً ان کو لہو ولعب اور ناجائز کاموں ہی میں استعمال کیا جاتا ہے، جیسے گراموفون وغیرہ، ان کا استعمال ناجائز کاموں میں تو ناجائز ہے ہی، جائز کاموں میں بھی ان کا استعمال کراہت سے خالی نہیں، جیسے گراموفون میں قرآن کا ریکارڈ سننا بھی مکروہ ہے، کیونکہ یہ کام اگر چہ اپنی ذات میں جائز بلکہ موجب ثواب ہے، لیکن جس آلے کو عادۃً لہو ولعب اور طرب کے کاموں میں استعمال کیا جاتا ہے ان میں قرآن سننا قرآن کو لہو ولعب کی صورت دینا اور ایک قسم کی بے ادبی ہے (آلات جدیدہ کے شرعی احکام ص ۱۵، ۱۶، مولانا مفتی محمد شفیع دیوبندی، مکتبہ رضوان شاہ گنج چوک گلی ستوں والی دہلی-۶)۔

دراصل وی سی آر، ویڈیو کیسٹ، سی ڈی، سافٹ ویر وغیرہ کی ایجاد فواحش ومنکرات کے لئے کی گئی ہے، اس لئے اس کی حرمت میں کوئی شک نہیں ہے، نبی اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ہر وہ چیز جس سے آدم کی اولاد کھیلے یا اس پر فریفتہ

ہو جائے پس وہ باطل ہے سوائے تین چیز کے: (۱) تیراندازی کرنا، (۲) گھوڑے کو سدھانا، (۳) اپنی بیوی سے ہنسی مذاق کرنا (الموسوعۃ الفقہیہ ۳۵ / ۷ / ۳۳۳، مطابع دارالصفوۃ الکویت طبع اول ۱۴۱۶ھ، ۱۹۹۵ء)۔

اس حدیث سے یہ بات عیاں ہوگئی کہ یہ سب چیزیں لہو ولعب میں داخل ہیں، اس لئے حرام ہونے میں کوئی شک نہیں، لیکن اس کو حرام سے انتقال کر کے حلال کی طرف لے جایا جائے تو بلاشبہ جائز وحلال ہے جیسے شراب حرام ہے، مگر وہی شراب سرکہ کی صورت اختیار کرے تو جائز ہے، میرے نزدیک شرعی حدود میں رہ کر اس پر عمل پیرا ہونا جائز ہے ورنہ حرام ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب (استحسان سے ثابت کیا جاسکتا ہے، استحسان کی بحث دیکھئے: الفصول فی الاصول ۴ / ۲۲۳، ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۵۳، امام احمد بن علی الرازی الجصاص (المتوفی ۳۷۰) طبع دوم الکویت ۱۴۱۴ھ / ۱۹۹۴ء)۔

تبلیغ دین کے لئے انٹرنیٹ اسٹیشن قائم کرنا:

۴- انٹرنیٹ ہو یا اس قسم کا کوئی دوسرا ترقی یافتہ نظم ہو اس کو دینی تعلیمات، اسلام کے احکام یعنی حلال وحرام کے مسائل، عقائد واخلاق کی نشر واشاعت کا ذریعہ بنانے کے لئے اگر مسلمان اپنا ذاتی اسٹیشن اور مرکز بنائے، بلا ریب یہ سنہرا کام مفاد اسلام کی خاطر ہی کیا جارہا ہے تو اس کے جواز میں کوئی کلام نہیں ہے، یہ ریڈیو اور ٹی وی دونوں کا کام کرتا ہے، اس کے ذریعہ کسی بات کا عام کرنا اور پھیلانا بہت آسان ہے، اور بہت تیزی سے اس کا مزاج وچلن بڑھ رہا ہے، نہ صرف مغربی ممالک وغیرہ میں بلکہ ہمارے یہاں بھی، اور چونکہ اس کا استعمال شخصی طور پر بھی بہت آسانی سے ہو جاتا ہے، کسی لمبے نظام کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، اس لئے اس کا غلط استعمال کچھ زیادہ ہی ہو رہا ہے۔ اسلام کے تعارف کے عنوان سے اہل باطل فرقوں نے اپنے نام ومقاصد کا تعارف اس سسٹم میں ڈال رکھا ہے، اور بہت سی الٹی سیدھی باتیں اس کے ذریعہ پھیلاتے ہیں، اس لئے تمام مسلم حکمرانوں اور مسلم تنظیموں اور افراد کو اس بات کی طرف زیادہ توجہ دینے کی ضرورت ہے یعنی اپنا ذاتی مرکز قائم کر کے انٹرنیٹ کے ذریعہ حق کا علم بلند کریں اور اس کے واسطے سے صحیح باتیں لوگوں تک پہنچانے کی ضرورت کو اپنی ذاتی ضرورت سمجھ کر انجام دینے کی سعی بلیغ کریں۔

اس کے جواز کی صورت اسی صورت میں ہوگی جب کہ حدود شرع میں رہ کر اس کے تمام اصول وضوابط پر عمل پیرا ہونے کے لئے کوشاں رہیں ورنہ اس کی حرمت علی حالہ برقرار رہے گی۔

انٹرنیٹ اور دیگر آلات جدیدہ

مولانا تنویر عالم قاسمی
اشرف العلوم کنہواں، سیتامڑھی

۱- زمانہ تصور سے زیادہ ترقی کر چکا ہے، ہر ایجاد نے پچھلی ایجاد کو پیچھے چھوڑ دیا ہے، ریڈیو، ٹی وی، فون، موبائل اور سب سے بڑھ کر انٹرنیٹ ایسے آلات ہیں کہ جن کے ذریعہ دنیا کی خبر ایک کونے سے دوسرے کونے تک منٹوں بلکہ سکنڈوں میں پہنچ رہی ہے۔

لہذا مسلمانوں کا خود اپنے دینی واصلاحی اور فرق باطلہ کی تردید، اور اسلام پر ہونے والے حملے کا روک تھام اور اس جیسے دیگر مقاصد حسنہ کے لئے ریڈیو اسٹیشن کا قیام جائز ہی نہیں بلکہ مستحسن اور نعمت خداوندی کی قدر شناسی ہوگی جبکہ ہم مسلمانان ایسے دور سے گذر رہے ہیں کہ جہاں ریڈیو اور ٹی وی کا استعمال افعال غیر مشروع لہو ولعب وغیرہ میں عموماً ہو رہا ہے اور دشمنان اسلام ہمارے مذہب وشریعت اور اس کی تعلیمات کی تصویر غلط ڈھنگ سے پیش کر رہے ہیں، تو اپنے وقت میں مسلمانوں اور خاص طور پر دینی رہنماؤں پر واجب ہو جاتا ہے کہ اسلام کی سچی تعلیمات وہدایات لوگوں کے سامنے لائیں اور اسلام پر ہونے والے شکوک وشبہات کو دور کریں۔

مرسلہ سوال ۳ کے اول شق یعنی ٹیپ ریکارڈ سے تعلیمی وتربیتی مقاصد کے تحت محض علمی وفنی معلومات اور اخلاقی وتربیتی تعلیمات پر مشتمل کیسٹ تیار کرنے کا حکم مذکورہ بالا جواب سے روشن ہے، اس طرح کے کیسٹوں کے ناجائز ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، چنانچہ مفتی محمد شفیع صاحب علیہ الرحمہ سے کیسٹ کے ذریعہ تلاوت اور تقریر وغیرہ سننے کے متعلق سوال کیا گیا تو وہ فرماتے ہیں:

"اس مشین پر تلاوت قرآن اور دوسرے مفید مضامین کو پڑھنا اور اس میں محفوظ کرانا جائز ہے، یہ بھی ظاہر ہے کہ جب اس میں پڑھنا جائز ہے، تو سننا بھی جائز ہے شرط یہ ہے کہ ایسی مجلسوں میں نہ سنا جائے جہاں لوگ اپنے کاروبار یا دوسرے مشاغل میں لگے ہوں سننے کی طرف متوجہ نہ ہوں ورنہ بجائے ثواب کے گناہ ہوگا" (آلات جدیدہ کے شرعی احکام ص ۲۰۷، مطبع مکتبہ سیرت النبی، دیوبند)۔

۲-   جومقاصد ریڈیو میں ہیں اور جن مقاصد خیر کی وجہ سے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا جائز قرار دیا گیا انہیں مقاصد کے پیش نظر ٹی وی اسٹیشن کا جواز اور اس کا استعمال درست ہونا چاہئے، لیکن سوال یہ ہے کہ ٹیلی ویژن کے پردے پر پروگرام اور اس پر واقع ہونے والی تصاویر کی نوعیت اور شرعی حیثیت کیا ہوگی؟ مانا کہ پردہ پر پروگرام امر مشروع اور امور حسنہ پر مشتمل ہوگا۔ یہ بات ظاہر ہے کہ ذی روح کی تصویر جائز نہیں گرچہ اس کے عکس میں (جو آئینہ یا پانی وغیرہ میں آجائے) کوئی شرعی قباحت نہیں، چنانچہ مفتی شفیع صاحبؒ لکھتے ہیں:

"فوٹو کی تصویر کو بھی عام تصویروں کی طرح شرعاً ناجائز قرار دیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ جب تک عکس تھا جیسے آئینہ اور پانی میں ہوتا ہے، اس وقت تک جائز تھا، اور مسالہ کے ذریعہ سے اس کو پائیدار بنایا گیا تو یہی تصویر ہے اور اس طرح پائیدار بنانا تصویر کشی ہے" (آلات جدیدہ کے شرعی احکام/ص ۱۲۶، ۱۲۷)۔

ٹیلی ویژن پر عکس اور تصویر دونوں آیا کرتے ہیں، خبر نشر کرتے وقت متکلم بعینہ موجود رہتا ہے، بجلی اور مشینوں کے ذریعہ اس کا عکس پردہ پر آنے لگتا ہے، اور بسا اوقات وڈیو کیسٹ کو (جس میں انسان کی حرکت اور اس کی تصویر نقش کی جاتی ہے) ٹی وی مشین اور اس کے آلات میں سیٹ کردیا جاتا ہے، اب انسان کی حرکت اور اس کے الفاظ اور اس کی صورت پردہ پر آنے لگتی ہے، کیا یہ صورت تصویر میں داخل ہوکر ناجائز قرار پائے گی۔

حضرت تھانویؒ بائسکوپ کے پردہ پر خلفاء اسلام، شاہان اسلام اور رہنمایان اسلام کی تصویریں متحرک بولتی الخ...... کے سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

شریعت اسلامیہ میں جاندار کی تصویر بنانا مطلقاً معصیت ہے، خواہ کسی کی تصویر ہو اور خواہ مجسمہ ہو یا غیر مجسمہ (آلات جدیدہ کے شرعی احکام/ص ۱۴۸)۔

اس مقام پر حضرت تھانوی (ص ۱۴۸ تا ۱۵۲) پانچ صفحات میں گفتگو فرمائی ہے۔

بہرصورت ایسا ٹیلی ویژن اسٹیشن کا قیام جو دین کی نشر و اشاعت کے لئے ہو اور جس کے پردے پر بعینہ موجود متکلم کا عکس آوے تو اس کے جواز میں کوئی کلام نہیں ہونا چاہئے، ہاں اگر پردے پر سارے پروگرام شریعت کے دائرے میں ہوں، کوئی مانع شرعی موجود نہیں، صرف یہ خرابی ہے کہ پردے پر متکلم جو موجود نہیں ہے اس کی تصویر بولنے اور افہام و تفہیم کا کام انجام دے رہی ہے، تو کیا ایسا اور اس طرح کا ٹیلی ویژن پروگرام (جو قبیح لغیرہ یعنی تصویر اور فوٹو پر مشتمل ہے) ناجائز ہوگا؟ اور کیا ضرورت میں داخل کرکے جائز قرار دیا جاسکتا ہے؟ ضرورت ہے کہ سارے علماء و مفتیان کرام اس پہلو پر غور و فکر کریں گے۔

۳- میرے خیال میں مذکورہ پہلو کے جواز یا عدم جواز ہی کے فیصلہ پر سوال ۳ سے متعلق ویڈیو کیسٹ، سی ڈی، اور سافٹ ویئر کا جواب موقوف ہوگا۔

۴- ''انٹرنیٹ'' بے شمار تجارتی وصنعتی بلکہ دنیا میں ہر چھوٹے بڑے بھی قسم کے بے شمار پروگرامس اس میں موجود ہیں، اس طرح انٹرنیٹ نے پوری دنیا کو ایک آفس بنادیا ہے، اس کے ساتھ انسان کی شر پسند طبیعت نے اس کا ایسا استعمال کیا ہے کہ شیطان بھی شرمندہ اور محو حیرت ہے۔

انٹرنیٹ کے تعارف اور اس کے پروگرام کو دیکھ کر پتہ چلتا ہے کہ مجموعی اعتبار سے انٹرنیٹ عریانی، فحاشی تصاویر بلکہ یوں کہہ لیجئے کہ اس پر شیطانی قبضہ ہے، اس کے مقابلہ میں جائز ومباح پروگرام کم سے کم ہیں۔

کیا انٹرنیٹ اپنی ذاتی ووضعی حیثیت سے آلہ لہو ولعب ہے یا ایسا نہیں؟ حضرت مفتی شفیع صاحبؒ نے آلات جدیدہ کی تین قسمیں فرمائی ہیں:

۱- جو آلات ناجائز اور غیر مشروع کاموں ہی کے لئے وضع کئے جائیں جیسے آلات قدیمہ میں ستار، ڈھولکی، وغیرہ اور آلات جدیدہ میں اسی قسم کے آلات لہو وطرب، ان کی ایجاد بھی ناجائز، صنعت بھی، خرید وفروخت بھی اور استعمال بھی۔

۲- جو آلات جائز کاموں میں استعمال ہوتے ہیں ناجائز میں بھی، جیسے جنگی اسلحہ کہ اسلام کی تائید وحمایت میں بھی استعمال ہوسکتے ہیں، مخالفت میں بھی، یا ٹیلی فون، تار، موٹر، ہوائی جہاز، ہر قسم کی جائز وناجائز، عبادت ومعصیت میں استعمال ہوسکتے ہیں، ان کی ایجاد، صنعت، تجارت جائز کاموں کی نیت سے جائز ہے اور جائز کاموں میں ان کا استعمال بھی جائز ہے، حرام اور معصیت کی نیت سے بنایا جائے، یا اس میں استعمال کیا جائے تو حرام ہے۔

۳- ایسے آلات جو اگر چہ جائز کاموں میں بھی استعمال ہوسکتے ہیں لیکن عادۃً ان کو لہو ولعب اور ناجائز کاموں ہی میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے گراموفون وغیرہ، ان کا استعمال ناجائز کاموں میں ناجائز ہے ہی جائز کاموں میں بھی ان کا استعمال کراہت سے خالی نہیں، جیسے گراموفون میں قرآن کا ریکارڈ سننا بھی مکروہ ہے کیونکہ یہ کام اگر چہ اپنی ذات میں جائز بلکہ موجب ثواب ہے، لیکن جس آلے کو عادۃً لہو ولعب اور طرب کے کاموں میں استعمال کیا جاتا ہے اس میں قرآن سننا، قرآن کو لہو ولعب کی صورت دینا ایک قسم کی بے ادبی ہے (آلات جدیدہ کے شرعی احکام ص ۱۵، ۱۶، مکتبہ سیرت النبی، دیوبند)۔

ان تینوں کی قسم میں سے دوسرے قسم میں ''انٹرنیٹ'' کا داخل ہونا معلوم ہوتا ہے، اس لئے فی نفسہ وہ مباح اور جائز ہے، آلات لہو ولعب میں سے نہیں، ہاں غلط پروگرام دینے سے غلط اور صحیح ودرست پروگرام دینے سے جائز اور صحیح ہوگا۔

اس میں کوئی کلام نہیں ہونا چاہئے کہ انٹرنیٹ میں اسلام کا تعارف اور اس کی تعلیمات انٹرنیٹ کے ہیڈ کوارٹر میں حوالہ کرنا جائز ہوگا۔

کیا اس اسلامی تعلیمات کو دیکھنے اور سیکھنے کے لئے "انٹرنیٹ" لگانے کی عام اجازت دی جاسکتی ہے۔ انٹرنیٹ ایسا آلہ کہ جس پر ان امور کا قبضہ ودخل ہے جو شرعاً منکر وحرام ہیں۔ انٹرنیٹ پر اسلامی احکام اور اس کی تعلیمات کے دیکھنے اور اس کے سیکھنے کا نیک جذبہ کیوں نہ ہو پھر بھی اس انٹرنیٹ پر دوسروں کے دیئے گئے پروگرام جو فحاشی وعریانیت پر مشتمل ہے اس سے نہیں بچا جاسکتا، ایک بٹن دبانے سے کئی طرح کے عریانی وفحاشی کا سامنا کرنا پڑتا ہے، اس لئے سدا للذریعہ انٹرنیٹ لگانے کی اجازت کسی قیمت پر نہیں دی جاسکتی۔

ہاں اگر یہ معلوم ہو جائے کہ انٹرنیٹ پر دیئے گئے پروگرام اسلامی تعلیمات کی غلط تصویر پیش کرتا ہے، اس کا صحیح تعارف نہیں کرایا گیا ہے، اسلام کی صورت مسخ کر کے پیش کی گئی ہے تو ایسی صورت میں صرف خاص لوگوں کو ضرورت حفاظت دین کی وجہ سے یہ اجازت ملنی چاہئے کہ وہ انٹرنیٹ لگائیں تا کہ یہ فیصلہ کریں کہ کہاں کہاں پر اسلامی پروگرام کو غلط پیش کیا گیا ہے، تا کہ ابطال باطل اور احقاق حق کے فریضہ کو انجام دیا جاسکے۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا نعیم اختر قاسمی سنبھلی
جامعہ عربیہ امداد العلوم، مئو

اہل علم پر یہ بات مخفی نہیں کہ اسلام نے قدم بڑھانے، ترقی کرنے، نئی نئی چیزیں ایجاد کرنے اور اسرار کائنات کا پتہ لگانے پر نہ صرف کوئی روک نہیں لگائی بلکہ اس کی حوصلہ افزائی کرتے ہوئے اس کی ترغیب بھی دی ہے، بشرطیکہ شرعی حدود کی رعایت کی جائے، مگر مقام افسوس ہے کہ نت نئی ایجادات اور انکشافات میں غیر قومیں تو پیش پیش ہیں اور قوم مسلم ان کی تقلید پر ہی اکتفا کرتی ہے، یہی وجہ ہے کہ بہت سی مفید اور کارآمد چیزیں ایجاد ہوگئیں تاہم ان کے استعمال کا کوئی ضابطہ مقرر نہیں کیا گیا، اور مذہبی، معاشرتی، اخلاقی اور روحانی قدروں کی رعایت نہ کی گئی جس کی وجہ سے آج وہ مفید چیزیں بھی مضر بن گئیں اور ان کے اثر سے آج پوری دنیا طبعی بے چینی، اخلاقی گراوٹ، جنسی بے راہ روی اور قتل و غارتگری کی آماجگاہ بن گئی ہے۔

ایک مسلمان جب اس نو ایجاد شی کے مفید اور کارآمد پہلو پر نظر کرتے ہوئے اسے استعمال کرنے کی سوچتا ہے تو اس کی نگاہ اس کے مضرت رساں پہلو پر بھی پڑتی ہے، تو وہ اس سے باز رہتا ہے، اور بطور سد ذریعہ اس سے یہی کہا جاتا ہے کہ اس کا استعمال درست نہیں ہے۔

یہ بات بخوبی معلوم ہے کہ شریعت کے ضمنی قواعد کے تحت ایک اہم قاعدہ "سدِّ ذرائع" کا بھی ملتا ہے، یعنی ایک چیز فی نفسہ جائز اور مباح ہو مگر کسی مفسدہ کا سبب بننے کی وجہ سے اسے بھی حرام قرار دے دیا گیا ہو، قرآن و حدیث کے بہت سارے احکام کی بنیاد اسی اصل پر ہے، مثال پیش کرنے کی ضرورت نہیں، البتہ غیر منصوص اور پیش آمدہ مسائل کو سد ذریعہ کے تحت جائز و ناجائز قرار دینے کے لئے فقہاء کرام نے اس اصل پر مبنی احکام منصوصہ میں غور و فکر کر کے سد ذریعہ کے چار درجات بیان کئے ہیں:

۱- جو یقینی طور پر مفسدہ کا سبب بنے، ۲- جو اکثر و بیشتر مفسدہ کا سبب بنے، یہ دونوں درجے بالاتفاق معتبر ہیں، ۳- جو بکثرت مفسدہ کا سبب بنے مگر اکثر نہیں، یہ درجہ مختلف فیہ ہے، امام ابوحنیفہؒ و شافعیؒ کے نزدیک معتبر ہے جبکہ امام مالک و احمد کے نزدیک اس کا اعتبار نہیں، ۴- جس کا مفسدہ کا ذریعہ بننا نادر ہو، یہ درجہ بالاتفاق معتبر نہیں (اصول فقہ لابی زہرہ ص ۲۷۳)۔

سدِ ذریعہ کے ان چاروں درجات کی روشنی میں یہ ضابطہ نکلتا ہے کہ جس چیز کے اندر خیر کا پہلو غالب ہو وہ جائز اور درست ہے اور جس کے اندر شر اور مضرت کا پہلو غالب ہو وہ ناجائز اور حرام ہے، اور اسی کے متعلق فقہاء کا کہنا ہے کہ "دفع المضرة أولى من جلب المنفعة"۔

اس سے قبل جب ریڈیو اور ٹیپ ریکارڈ کی ایجاد ہوئی تھی تو اس وقت کے علماء نے ابتداءً سدِ ذریعہ کے اسی ضابطہ کے پیش نظر اس کے استعمال کی اجازت نہ دی تھی، مگر جب عامۃ الناس اس میں مبتلا ہوتے ہی گئی اور ان کے اخلاق و کردار میں بگاڑ پیدا ہونے لگا تو انہیں صحیح رخ پر لانے کے لئے علماء نے مناسب سمجھا کہ اس آلہ کو جو فی نفسہ قبیح نہیں، دینی مقاصد میں استعمال کیا جائے، چنانچہ اسلامی تعلیمات پر مشتمل اور معلوماتی پروگرام ریڈیو اسٹیشن سے نشر کرنے کی اجازت دی، اور عملی طور پر خود اس میں حصہ لیا، تلاوت قرآن اور دینی اور معلوماتی پروگراموں کو کیسٹ میں محفوظ کیا، پھر خود سنا اور دوسروں کو بھی سننے کی ترغیب دی۔

ریڈیو و ٹیپ ریکارڈ کے بعد سائنس نے ترقی کر کے کچھ ایسی چیزیں بھی ایجاد کرلیں جن میں آواز کے ساتھ بولنے والے کی تصویریں بھی سامنے آتی ہیں جیسے ٹی وی اور وی سی آر وغیرہ، ان کے استعمال کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی دینی، اخلاقی، اور جسمانی تباہی و بربادی سے کس کو انکار ہے؟ ان کے مضر اور تباہ کن نتائج کو دیکھتے ہوئے علماء نے اسے ناجائز قرار دیا تھا۔

لیکن اب اہم سوال جیسا کہ سوالنامہ میں بیان کیا گیا ہے یہ ہے کہ کیا جبکہ ٹی وی، وی سی آر وغیرہ گھر گھر عام ہو رہے ہیں اور انٹرنیٹ سسٹم بھی تیزی سے پھیل رہا ہے، اور عوام تو عوام بہت سے خواص بھی (بحیلہ غرض صحیح) اس میں مبتلا ہوتے جا رہے ہیں، مزید برآں اسلام دشمن طاقتیں ان آلات کو اپنے دین کی تبلیغ وترویج کے لئے بھی استعمال کرنے لگی ہیں ان کے ذریعہ اسلام کے خلاف کیچڑ اچھالے جا رہے ہیں اور اسلام پر اعتراض کئے جا رہے ہیں اور یہ چیزیں استعمال کرنے والے سادہ لوح مسلمان اسلام کے متعلق بدگمانی اور شکوک وشبہات کا شکار ہو کر اسلام کو ہی سلام کر سکتے ہیں، ایسی صورت حال میں ریڈیو اور ٹیپ ریکارڈ کی طرح کیا اسے بھی صحیح رخ دے کر اس میں عملی طور پر حصہ لیا جائے اور دین کے خلاف ہونے والی یلغار کو روکا جائے؟؟

اس مسئلے کو حل کرتے وقت فقہاء کے بیان کردہ ضابطہ "الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف" اور "يختار أهون الشرين" کو پیش نظر رکھنا چاہئے، اور "أهون الشرين" کو معلوم کرنے کے لئے ضروریات دین کی ترتیب اور مدارج شریعت کو دھیان میں رکھنا ہوگا، ضروریات دین میں سب سے مقدم حفظ دین ہے، پھر علی الترتیب حفظ جان، عقل، نسل اور مال ہے۔

میرا مطلب یہ نہیں کہ ٹی وی وغیرہ کے استعمال کی کھلی چھوٹ دے دی جائے بلکہ حسب ضابطہ "الضرورة تتقدر بقدرها" انہیں ملکوں میں اجازت دی جائے جہاں ان آلات کو محض گانے بجانے اور لہو ولعب ہی کے لئے استعمال نہ کیا جاتا ہو بلکہ سنجیدگی کے ساتھ دینی اور معلوماتی پروگرام سنے اور دیکھے جاتے ہوں اور اپنی ذہنی الجھنوں اور پریشانیوں کا علاج کیا جاتا ہو، یہ بھی اس شرط کے ساتھ کہ پہلے اسے صحیح رخ دیا جائے، اور ٹی وی اسٹیشن قائم کر کے دینی، اصلاحی اور معلوماتی پروگرام پیش کئے جائیں، بلا صحیح رخ دیئے اس کا استعمال ناجائز ہوگا۔

برصغیر ہندو پاک میں ناچیز کے نزدیک اس کی ابھی ضرورت نہیں ہے، اس لئے یہاں ٹی وی، وی سی آر وغیرہ کا استعمال بطور سدّ ذریعہ ناجائز ہی ہونا چاہئے، "إلا إذا دعت الضرورة إليه"۔ پھر یہ فیصلہ کرنا کہ کن ممالک میں اس کی ضرورت ہے اور کہاں نہیں ہے، یہ محققین اور جہاں دیدہ حضرات صحیح طور پر بتا سکتے ہیں۔

خلاصہ جوابات:

۱- جائز ہے۔

۲- جن ممالک کی یہ صورت حال ہے وہاں جائز ہے، بشرطیکہ حدود شرعیہ کی رعایت کی جائے، مثلاً پروگرام پیش کرنے والا مرد ہو، عورتوں کی تصویریں نہ آسکیں، صرف دینی، دعوتی، اصلاحی اور معلوماتی پروگرام ہی پیش کئے جائیں، ان آلات کے استعمال سے پیدا ہونے والے طبی نقصان کو بھی ذہن میں رکھ کر کوئی ضابطہ بنایا جائے وغیرہ۔

۳- جائز ہے البتہ ہندوستان جیسے ممالک میں ویڈیو کیسٹ اور سی ڈی آر کا استعمال ابھی جائز نہیں۔

۴- جائز ہے۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا ابوالقاسم عبدالعظیم
مدرس جامعہ اسلامیہ فیض عام، مئو

انٹرنیٹ، کمپیوٹر اور دیگر آلات جدیدہ مثلاً ریڈیو، ٹیپ ریکارڈ، ٹی وی، وی سی آر، تار، ٹیلی فون، وائرلیس اور فیکس وغیرہ وغیرہ، میں بہت سے آلات جدیدہ کے ایجاد و اختراع اور استعمال کی پیشین گوئی کلام نبوت ﷺ میں صراحۃً یا اشارۃً موجود ہے، خصوصاً میڈیا، ذرائع ابلاغ اور خبر رسانی سے متعلق آلات جدیدہ کے بارے میں متعدد احادیث نبویہ ﷺ وارد ہوئی ہیں، مسند احمد اور ترمذی وغیرہ میں ابو ہریرہؓ اور ابوسعید خدریؓ کی حدیثوں میں بڑی وضاحت کے ساتھ آیا ہوا ہے:

"لا تقوم الساعة حتى تكلم السباع الإنس، ويكلم الرجل عذبة سوطه وشراك نعله، ويخبره فخذه بما أحدث أهله بعده" (مسند احمد ۳/ ۸۳-۸۴، الفتح الربانی ۲۴/ ۶۴، سنن الترمذی: کتاب الفتن، باب ماجاء فی کلام السباع)۔

نیز ایک روایت میں ہے: "حتى يخرج احدكم من أهله فيخبره نعله او سوطه أو عصاه بما أحدث أهله بعده" (مسند الامام احمد ۳/ ۸۹، الفتح الربانی ۲۴/ ۵)۔

اور ایک دوسری روایت میں ہے: "قد أو شک الرجل أن يخرج فلا يرجع حتى تحدثه نعلاه وسوطه بما أحدث أهله بعده" (مسند الامام احمد ۲/ ۳۰۶)۔

مسند احمد، بخاری اور مستدرک حاکم میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت میں "ويفشوا القلم" کے لفظ سے صحافت کی گرم بازاری کی طرف اشارہ ملتا ہے (الاشاعۃ لاشراط الساعۃ للبرزنجی ص ۷۲)۔

حذیفہ بن الیمانؓ اور امیر المومنین علی بن ابی طالبؓ کی روایت میں "وكثرت خطباء المنابر" یا "وتكثر خطباء المنابر" کے لفظ سے سمعی و مرئی ذرائع ابلاغ کی ترویج و اشاعت پر روشنی ڈالی گئی ہے (الاشاعۃ ص ۷۴)۔

میڈیا کے اسی ترقی یافتہ دور میں ہر طرف سے یہی آواز سنائی دے رہی ہے کہ اب دنیا سمٹ کر ایک گوشہ یا گاؤں

سی رہ گئی ہے، ابن ابی الدنیا، ابن عساکر اور ابن الجزی وغیرہ کی روایت میں "وتزوی الأرض زیا، وتقوم الخطباء بالکذب" کہہ کر اس طرف کھلا اشارہ کردیا گیا ہے (حوالہ سابق)۔

شاہ نعمت اللہ ولی کرمانی کے پیش گوئی قصیدہ میں یہ شعر بھی آیا ہوا ہے:

باشی اگر بہ مشرق — شنوی کلام مغرب
آید سرود غیبی — بر طرز عرشیانہ

جو ہر قسم کی قطع و برید اور تصحیف و تحریف کے باوجود ان آلات جدیدہ کے ایجاد و اختراع سے قبل کہا گیا ہے۔

دنیا کے تغیر اور ترقی پذیر حالات میں ان جدید آلات کے استعمال کا کیا حکم ہے؟

اس سلسلے میں واضح بات یہ ہے کہ اسباب اور طریقہ استعمال کے جواز سے ان آلات جدیدہ کا استعمال جائز اور مستحسن ہے، لیکن اگر اسباب اور طریقہ استعمال جائز نہ ہوں تو ان آلات جدیدہ کا استعمال بھی ناجائز، مکروہ یا حرام ہوگا۔

ٹی وی، اور وی سی آر کا استعمال اور اسلامیات اور غیر اسلامیات کی اشاعت کی بحث سے پیشتر تصویر کے جواز اور عدم جواز پر منحصر ہے خواہ مغربی ممالک میں ہو یا اسلامی ممالک میں۔

اگر ان آلات جدیدہ کے استعمال کا مقصد (حقیقی نہ کہ مفروضہ) حق کی اشاعت، فرق باطلہ کی تردید اور ان کی مساعی کی کاٹ اور روک تھام ہے تو مسلمانوں کو اس طرف پیش رفت کرنا چاہئے اور خود اپنے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا چاہئے۔

تعلیمی اور تربیتی مقاصد کے تحت مرئی اور غیر مرئی کیسٹ تیار کرنا جائز ہے، کتابوں اور کیسٹوں میں دیرپا اور مفید سے مفید تر کون ہے؟ اسے دھیان میں رکھنا چاہئے، مرئی کیسٹوں کی تیاری کا حکم تصویر کے جواز اور عدم جواز پر منحصر ہوگا۔

انٹرنیٹ یا اس قسم کا کوئی دوسرا ترقی یافتہ نظام جسے دینی تعلیمات کی نشر و اشاعت کا ذریعہ بنایا جاسکے اسے نافذ کیا جانا جائز ہوگا، بشرطیکہ اس کے اسباب اور طریقہ کار اسلامی اصول و آداب سے متضاد نہ ہوں، ارشاد ربانی ہے: "ویخلق مالا تعلمون، وعلی الله قصد السبیل، ومنها جائر، ولو شاء لهداكم أجمعين" (سورہ نحل: ۸، ۹)۔

صحیح اور شرعی مقاصد کے لئے آلات جدیدہ کے استعمال کے جواز کی رائے اختیار کرتے ہوئے راقم الحروف کے نزدیک کچھ ضروری ملاحظات بھی ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

۱- دعوتی مقاصد کے لئے آلات جدیدہ کے استعمال کے لئے ایسے مقتدر ماہرین کی ٹیم پیدا کرنا جو اسلامی اصول و آداب سے واقفیت کے ساتھ ساتھ ان کے استعمال کے وقت اسلامی اصول و آداب برتنا بھی جانتے ہوں، اسلامی اپ ٹو ڈیٹ حضرات نہ ہوں۔

۲-دعوتی مقاصد کے لئے ان آلات جدیدہ کے استعمال میں مصارف ومنفعت کی مقدار کا موازنہ بھی کیا جائے، صرف جواز کے فتوی کو استدلال میں نہ لایا جائے۔

۳-آلات جدیدہ اور کلاسیکی طرز دعوت وتبلیغ میں افادیت کا صحیح موازنہ نہ کیا جائے۔

۴-ان آلات جدیدہ کا استعمال اسلامی اداروں اور تنظیموں کی طرف سے کما حقہ کیا جائے، محض شوقیہ یا رعب ودبدبہ قائم کرنے یا زیادہ سے زیادہ فراہمی زر کے لئے نہ کیا جائے۔

۵-معاشرہ اور سماج کے اقتصادی حالات اور اس کے نشیب وفراز کا فرق اور آلات جدیدہ اور ان سے مستفید ہونے یا نہ ہونے کا لحاظ کرتے ہوئے یہ بھی دھیان میں رکھنا چاہئے کہ اسلامی دعوت وتبلیغ کے لئے ''الملاء'' اور ''مستضعفین'' دونوں میں سے کس کا لحاظ زیادہ اور کس کا کم لحاظ کرنے کی ضرورت ہے، ہرقل شاہ روم نے ابوسفیان اور کی وفد کے سامنے دو ٹوک لفظوں میں کہہ دیا تھا:''**وسألتكم: أضعفاء الناس يتبعونه أم أشرافهم؟ فقلتم: ضعفاؤهم، وهم أتباع الرسل**''(بخاری ومسلم ومسند احمد وغیرہ)۔

۶-آلات جدیدہ کے قومی استعمال کے لئے مصارف، مد اور طریقہ تمویل کی نوعیت کا تعین کیا جائے، کسی ایسی مد کو استعمال میں نہ لایا جائے جو دوسرے دعوتی کاموں پر پس پردہ اثر انداز ہونے لگ جائے۔

تحریری آراء

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی
ندوۃ العلماء لکھنؤ

۱- اگر یہ احتیاط ممکن ہو کہ ایسے ریڈیو اسٹیشن سے کوئی خلاف شریعت کام نہیں لیا جاسکے گا تو اس کا قائم کرنا شرعاً۔ مذکور فی السوال مقصد کے لئے ۔ نہ صرف جائز بلکہ مطلوب و مستحسن ہوگا، مگر عملاً ایسی احتیاط کے وقوع کا تصور ناممکن سا نظر آتا ہے۔

۲- مذکورہ بالا شرط کے ساتھ ۔ مندرجہ سوالنامہ مقاصد کے لئے ۔ ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا اور اس کا ایسا نظم کرنا جس میں کوئی شرعی محظور لازم نہ آئے شرعاً جائز ہوگا، لیکن یہاں اس بارے میں ایک ضروری بات کی طرف توجہ دلانا بھی ناگزیر معلوم ہو رہا ہے، وہ یہ کہ ٹیلی ویژن پر براہ راست پروگرام پیش کرنا اس طرح درست ہوگا کہ اس میں تصویر نہ لینی پڑے اور نہ عورتوں کو شامل کیا جائے، اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک بھی یا اس کے علاوہ اور کوئی خلاف شرع چیز کا ارتکاب کرنا پڑے، تو اس سے دعوت کا کام لینا بھی شرعاً جائز نہ ہوگا، جس طرح گانے بجانے کے ذریعہ کوئی اصلاحی یا دعوتی کام لینا شرعاً درست نہیں (بقاعدہ "إذا اجتمع الحلال و الحرام غلب الحرام")۔

۳- ٹیلی ویژن کے حکم سے متعلق اوپر جو شرطیں جواز کی ذکر ہوئیں ان سب کا لحاظ اگر رکھا جائے تو تیسرے سوال میں مذکور اشیاء سے بھی مذکورہ فی السوال مقاصد کے لئے استفادہ کرنا جائز ہوگا۔

۴- اس کا بھی وہی جواب ہے جو اوپر کے دو سوالوں کا، اس فرق کے ساتھ چونکہ انٹرنیٹ میں تصویر کا ہونا اغلب نہیں اس لئے اس سے استفادہ کے جواز کی زیادہ گنجائش نظر آتی ہے۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا قاضی عبدالجلیل
امارت شرعیہ، پٹنہ

ریڈیو، ٹی وی، وی سی آر، ٹیپ اور انٹرنیٹ یا اس قسم کے دوسرے آلات صحیح اور غلط، حلال وحرام ہر قسم کے کاموں کے لئے استعمال کئے جاسکتے ہیں، جیسا کہ سوال نامہ میں مذکور ہے، اور عام مشاہدہ بھی ہے۔

اس لئے ان کے استعمال کے اعتبار سے ان پر جواز یا عدم جواز کا حکم ہوگا، یعنی اگر ان کو جائز مقاصد کے لئے استعمال کیا جائے تو جائز اور کسی ناجائز کام میں ان کا استعمال ہو تو حرام ہوگا۔

ممکن ہے جس وقت ان آلات کی ایجاد ہوئی ہو اس وقت ان کا استعمال محض بطور لہو ولعب ہی ہوتا رہا ہو، اس لئے ہمارے فقہاء نے ان کو رکھنے اور ان کے استعمال کو ناجائز وحرام کہا ہو۔

مگر اب جیسا کہ سوال میں مذکور ہے ان آلات کو دینی مقاصد کے لئے استعمال کرنا نہ صرف یہ کہ ممکن ہوگیا ہے بلکہ حالات کا تقاضا ہے کہ ان کو خیر کے کاموں میں ضرور استعمال کیا جائے، جس میں مذہب اسلام کی نشر واشاعت اور اس پر کئے گئے بے ہودہ اعتراضات کا جواب دینا بھی شامل ہو۔

اس تمہید کی روشنی میں سوالات کے جوابات حسب ذیل ہیں:

۱- مسلمانوں کے لئے خود اپنے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا، جس سے مقصد حق کی اشاعت، فرق باطلہ کی تردید اور ان کے پھیلائے ہوئے نیز پھیلائے جانے والے فتنوں کا سد باب کیا جاسکے، میرے خیال میں صرف جائز ہی نہیں بلکہ مستحسن بلکہ ضروری ہے۔

۲- یہی حکم ٹی وی اسٹیشن قائم کرنے کا بھی ہے، تاکہ صحیح مقاصد کے تحت صحیح نظریات کی اشاعت ہوسکے۔

۳- اسی طرح تعلیم وتربیت کے لئے علمی، اخلاقی اور تربیتی تعلیمات پر مشتمل کیسٹ تیار کرنا بھی جائز ہے۔

۴۔ انٹرنیٹ یا اس قسم کا کوئی دوسرا ترقی یافتہ طریقہ ہو، دینی تعلیم اور مذہب اسلام کی نشر و اشاعت کے لئے استعمال کرنا، نیز اس کے استعمال کا نظم کرنا جائز اور مستحسن ہوگا۔

نوٹ:

واضح رہے کہ جس طرح ہتھیار اپنی عزت و آبرو، جان و مال اور دین و ایمان کی حفاظت کے لئے استعمال کیا جا سکتا ہے، اسی طرح اس کا استعمال ظلم و زیادتی کے لئے بھی ہو سکتا ہے، اسی طرح ریڈیو، ٹی وی اسٹیشن کا قیام دینی مقاصد کی خاطر ہو تو جائز ہوگا، لیکن ناچ گانے دیگر لغویات کی اجازت ہرگز نہ ہوگی۔ اس لئے ان کو قائم کرنے سے قبل ان میں کام کرنے والے افراد کی ذہنی، علمی اور عملی تربیت بھی نہایت اہم اور ضروری ہے۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مفتی محبوب علی وجیہی (رام پور)

۱- مسلمانوں کے لئے ایسے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا جس سے علم و دین کی ترقی کا کام لیا جائے جائز ہے، بلکہ فی زمانہ اشاعت دین کی نیت سے ضروری ہے، تاکہ باطل کا مقابلہ کیا جاسکے، مگر اس پر پورا پورا کنٹرول متعلقہ جماعتوں کا ہونا ضروری ہے، تاکہ اس سے فحش گانے اور مخرب اخلاق چیزیں شائع نہ ہوں۔

۲- فی زمانہ ٹی وی وغیرہ سے مغربی ممالک کی طرح مخرب اخلاق اور مذاہب باطلہ کے پھیلانے کا کام لیا جارہا ہے، اگر اس کے برخلاف کوئی جماعت یا فرد اس کے توڑ کے لئے اور تعلیم اور نیکیوں کے پھیلانے کا کام لینے کے لئے ریڈیو، ٹی وی، انٹرنیٹ وغیرہ کے اسٹیشن قائم کرے یا اس کا نظم کرے تو یہ جائز ہے، شرائط مذکورہ بالا کے ساتھ۔

۳- شرائط مذکورہ بالا کے تحت تعلیمی وتربیتی وفنی تعلیم کے لئے کیسٹ، ٹیپ ریکارڈ یا ویڈیو کیسٹ تیار کرنا جائز ہے۔

۴- شرائط مذکورہ بالا کی روشنی میں انٹرنیٹ ہو یا کوئی اور اس قسم کا آلہ ہو یا آئندہ ایجاد ہو تو اس کا استعمال دینی تعلیم اور تبلیغ اسلام، حسن اعمال واخلاق کی اشاعت کے لئے جائز اور درست ہے۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مفتی انور علی اعظمی
دار العلوم مئو

دنیا کے موجودہ حالات کو دیکھتے ہوئے یہ فیصلہ کرنا مشکل نہیں ہے کہ اکیسویں صدی کے مسلمان ان آلات سے اپنے کو زیادہ دیر تک الگ نہیں رکھ سکتے۔ بحیثیت خیر امت ہونے کے مسلمانوں پر دو ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں، ایک تو ان کے استعمال میں سدھار کی کوشش کی اور دوسرے ان کے ذریعہ پھیلائی جانے والی غلط فہمیوں کے ازالہ کی۔ میڈیا پر اسلام دشمن طاقتوں کے قبضہ کی وجہ سے مسلمانوں کو زبردست سیاسی نقصان بھی ہو رہا ہے اور اس کے علاوہ بھی۔

۱- اس لئے ان حالات میں حق کی اشاعت، فرق باطلہ کی تردید اور ان کے مساعی کی تردید اور روک تھام کے لئے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا میرے نزدیک جائز ہے۔

۲- ان مقاصد کے لئے ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا اور اس کا کوئی نظام بنانا مثلاً کوئی چینل وغیرہ لینا بھی درست ہوگا، لیکن اس مسئلہ میں ہندو پاک کے علماء کے لئے ایک بڑا مسئلہ تصویر کا ہے، اب تک علماء کی ایک بڑی جماعت جاندار کی تصویر کو جائز نہیں سمجھ رہی ہے، راقم السطور کی رائے میں ایسی تصویر جو ٹی وی سے ہٹ کر دیکھی جا سکتی ہے اور شریعت میں اس کی اجازت ہے ٹی وی پر اسی حد تک اجازت ہوگی، اب ٹی وی اسٹیشن قائم کرنے والے اور چینل لینے والے علماء کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ ان کی حدود کی رعایت کریں۔

۳- تعلیمی و تربیتی مقاصد کے تحت محض علمی و فنی معلومات اور اخلاقی و تربیتی تعلیمات پر مشتمل کیسٹ تیار کرنا درست ہوگا۔

۴- انٹرنیٹ وغیرہ کا استعمال مندرجہ بالا مقاصد کے لئے درست ہے۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا محمد ظفر عالم ندوی
ندوۃ العلماء لکھنؤ

۱- سوالنامہ میں جو تفصیلات درج ہیں ان کے پیش نظر حق کے اثبات، باطل کی تردید اور اسلام و مسلمانوں کے خلاف کئے جانے والے پروپگنڈوں کی روک تھام کے لئے مسلمانوں کے لئے خود اپنا ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا صرف جائز ہی نہیں بلکہ اس وقت کی ایک اہم دینی ضرورت اور ملی فریضہ کی انجام دہی ہے۔

۲- مذکورہ بالا مقاصد کے حصول کے لئے ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا یا اس کا کوئی نظم بنانا اگر منکرات سے خالی ہو صرف جائز ہی نہیں بلکہ اہم دینی فریضہ اور ملی ضرورت کی تکمیل ہوگی۔

۳- تعلیمی و تربیتی مقاصد کے تحت محض علمی وفنی معلومات اور اخلاقی و تربیتی تعلیمات پر مشتمل کیسٹ تیار کرنا خواہ ٹیپ ریکارڈر ہوں یا ویڈیو کیسٹ اور سی ڈی اور سافٹ ویئر وغیرہ جائز ہے، اس میں کوئی شرعی قباحت معلوم نہیں ہوتی ہے۔

۴- بلاشبہ انٹرنیٹ ایک آلہ ہے جس سے اس وقت کی دنیا کام لے رہی ہے، اس کو یا اس کے علاوہ کوئی دوسرا ترقی یافتہ نظم ہو اس کو دینی تعلیمات کی نشر و اشاعت کا ذریعہ بنانے اور ہر طرح کے صالح مقاصد کے لئے استعمال کرنے کی شرعاً اجازت ہوگی۔ ناچیز کے نزدیک مذکورہ تمام چیزوں کے قیام و استعمال میں کوئی شرعی قباحت نہیں ہے۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا شفیق الرحمن ندوی
دارالعلوم ندوۃ العلماء، لکھنؤ

۱- ریڈیو، ٹی وی یا انٹرنیٹ کی حیثیت محض ایک آلہ اور وسیلہ کی ہے، ان کے استعمال سے صرف نظر کر کے ان پر حلت یا حرمت کا حکم نہیں لگایا جاسکتا ہے، جن مقاصد کے لئے یہ استعمال ہوتے ہیں ان کی روشنی میں ہی ان کے جائز اور ناجائز ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔

۲- دین کی نشر واشاعت اور حق کی تبلیغ کے لئے ریڈیو یا ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا یا انٹرنیٹ کا نظام قائم کرنا، مسلمانوں کے لئے نہ صرف یہ کہ جائز ہوگا بلکہ مندوب اور مستحسن ہوگا، اور "اعدوا لهم ما استطعتم من قوة" کے عمومی مفہوم میں داخل ہوگا۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مفتی جمیل احمد نذیری
جامعہ عربیہ عین الاسلام، مبارکپور

۱- احقر کے نزدیک اشاعت حق اور ابطال باطل کے لئے مسلمانوں کو اپنے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا جائز ہے۔

۲- وہ ممالک جہاں ٹی وی کا استعمال واشتغال ابتلاء عام کے درجہ کو پہنچ چکا ہو، وہاں ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا یا اس کا نظم کرنا، مذکورہ مقاصد کے لئے درست ہے۔

اس لئے نہیں کہ فی نفسہ ٹی وی یا تصویر کشی جائز ہے بلکہ اس اصول کے تحت کہ کسی چیز کا ابتلاء عام، عموم بلوی یا اس طرح عمومی رواج ہو جانا کہ اس سے بچنا ناممکن ہو جائے، اس چیز میں گنجائش وتخفیف کا سبب ہوتا ہے جیسے طین شارع کی طہارت۔ "عموم البلوی شیوع الحظور شیوعا یعسر علی الکلف معه تحاشیه" (لغۃ الفقہاء، ص ۳۲۲)۔

نیز اگر کسی مسئلہ میں علماء حق کی آراء مختلف ہوں اور مسئلہ منصوص وقطعی نہ ہو، مجتہد فیہ ہو تو بھی اس میں مذکورہ فی السوال حالات گنجائش پیدا کر دیتے ہیں۔ بہر حال احقر کا خیال یہ ہے کہ اس معاملہ میں فقہی اصطلاحات عموم بلوی، ابتلاء عام کی تعریف وتفصیل، اور حدود وشرائط کے تعین کی ضرورت ہے اور انہیں کی روشنی میں اس مسئلہ پر غور کرنا بہتر ہے۔

۳- مذکورہ حالات ومقاصد کے تحت ٹیپ ریکارڈ اور ویڈیو کیسٹ کی بھی گنجائش ہے۔

البتہ احقر سی ڈی اور سافٹ ویئر کو نہ سمجھ سکا کہ یہ کیا چیز ہے؟ اس لئے اس کے بارے میں کوئی رائے دینے سے معذور ہے۔

۴- مذکورہ حالات ومقاصد کے تحت انٹرنیٹ کے لئے فکر مندی اور اس کا نظم احقر کے خیال میں جواز کے دائرے میں آئے گا۔ البتہ اسی قسم کا کوئی دوسرا ترقی یافتہ نظم ہو تو جب تک اس کے بارے میں پوری معلومات نہ ہو، احقر کوئی رائے دینے سے قاصر ہے۔

نوٹ: مذکورہ آراء وخیالات، محض رائے اور خیال کے درجہ میں ہیں جو ارباب افتاء کے سامنے مزید غور کرنے کے لئے پیش کئے گئے ہیں اور احقر کے خیال میں اس میں بحث وتحقیق کی پوری گنجائش موجود ہے۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا ڈاکٹر ظفر الاسلام (مئو)

۱- اعلاء کلمۃ اللہ وتردید فرق ضالہ کی خاطر مسلمان خود اپنے ریڈیو اسٹیشن قائم کرسکتے ہیں، بشرطیکہ خبر دینے والے محتاط اور دین دار ہوں، میں تو یہ سمجھتا ہوں کہ فی زمانہ اس کی ضرورت بیش از بیش ہے۔

۲- اگر تصویر سے خالی کرکے پروگرام پیش کئے جائیں تو بلاشبہ یہ نیک اور جائز مقاصد ہیں۔

۳- سی ڈی، جو کمپیوٹر کیسٹ ہے یا سافٹ ویئر (جسے دیکھا تو جاسکتا ہے مگر اس کے اندر کی چیز چھو نہیں سکتے) مثلاً کیسٹس، ریل، ان دونوں کے ذریعہ علمی، فنی، اخلاقی وتربیتی مضامین پر مشتمل کیسٹ تیار کئے جاسکتے ہیں۔

۴- ٹی وی کی اعلیٰ قسم انٹرنیٹ ہے، ٹی وی میں تو پروگرام کچھ کا کچھ لگ جاتے ہیں جیسے ریڈیو میں مطلوبہ خبر یا مطلوبہ اسٹیشن تک پہنچنے میں تھوڑی زحمت ہوتی ہے مگر انٹرنیٹ میں تو کوڈ نمبر ہوتا ہے جو نمبر ڈالیں گے وہی پروگرام آئے گا اس کے علاوہ نہیں آسکتا اس لئے فی زمانہ انٹرنیٹ کی افادیت بڑھتی ہی جارہی ہے۔ اگر اہم اوپر دی گئی صورتوں کو انہیں مقاصد کے لئے جو دیئے گئے ہیں استعمال کرتے ہیں تو یہ بھی دین کی ایک اہم خدمت ہوگی، ساتھ ہی لوگوں کے صلاح وفلاح کی جانب عصر حاضر کے تقاضوں کو سامنے رکھتے ہوئے بہترین رہنمائی بھی۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا عبد القیوم پالنپوری قاسمی
جامعہ نذیریہ، کاکوسی، شمالی گجرات

۱- حق کی اشاعت اور فرق باطلہ کی تردید اور ان کی مساعی کی کاٹ اور روک تھام کے لئے مسلمانوں کو خود اپنے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا جائز ہے، بشرطیکہ اس کو اسلامی قوانین کے مطابق چلایا جائے، یعنی جائز پروگرام نشر کئے جائیں، اور ایڈورٹائز اور اخبار کے نشر کرنے پر مرد ہی مقرر ہوں، حقیقت پر مبنی بات کہی جائے، عورت کی آواز اور فلمی گیتوں وغیرہ دیگر ناجائز امور سے مکمل اجتناب رکھا جائے اور موسیقی سے پرہیز کیا جائے۔

۲- اسی طرح دینی دعوت اور دین حق کی اشاعت اور فرق باطلہ کی تردید اور اسلام مخالف سازشوں کو بے نقاب کرنے اور حقیقت سے لوگوں کو واقف کرنے کے لئے مغربی ممالک اور ترقی یافتہ ممالک میں مسلمانوں کے لئے ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا یا اس کا نظم کرنا جائز ہے، بشرطیکہ اس میں تمام ناجائز اور غیر شرعی امور سے اجتناب رکھا جائے اور اسلامی قوانین کے مطابق چلایا جائے اور اس کی آمدنی کے لئے بھی جائز ذرائع اپنائے جائیں، موسیقی اور عورت کو اس سے دور رکھا جائے اور ایڈورٹائز اور اخبار و دیگر پروگرام مرد ہی کی آواز میں پیش کئے جائیں، اور اس میں تصویر سازی بھی لازم نہ آتی ہو، فلم اور اس کے گیت اور ناجائز ڈرامے نشر کرنے سے کلی اجتناب کیا جائے اور محقق اخبار نشر کی جائیں اور کذب اور غیبت سے بچا جائے۔

۳- ایسی کیسٹ تیار کرنا جس میں اخلاقی و تربیتی تعلیمات یا محض فنی و علمی معلومات پر مبنی جائز پروگرام ریکارڈ کیا گیا ہو (خواہ صرف آواز کی شکل میں یا آواز و حروف کی شکل میں) جائز ہیں، بشرطیکہ اس میں ذی روح کی تصاویر نقش نہ ہوجاتی ہوں، اور اگر اس میں ذی روح کی تصاویر آ جاتی ہوں تو اس کو تیار کرنا جائز نہیں ہے۔

۴- انٹرنیٹ وغیرہ کو دین حق کی اشاعت اور اس کی تعلیمات وغیرہ کی نشر و اشاعت کا ذریعہ بنانا اور اس کے لئے فکر مندی اور نظم کرنا جائز ہوگا، بشرطیکہ اس میں ذی روح کی تصاویر کے بغیر محض الفاظ و آواز میں جائز و شرعی پروگرام داخل کیا جائے۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا سلطان احمد اصلاحی (علی گڑھ)

۱- حق کی اشاعت، فرق باطلہ کی تردید اور ان کی مساعی کی کاٹ کے مقصد سے مسلمانوں کے لئے اپنے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا واجب ہے، دنیا کے جن ملکوں اور خطوں میں ایسے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنے کی ضرورت ہو اپنی صلاحیت کے لحاظ سے وہاں کے عوام وخواص تمام مسلمانوں کے لئے اس میں دلچسپی لینا اور اس کے تقاضوں سے عہدہ برآ ہونا فرض ہے، باہر کی مسلمان امت کو بھی اس سلسلے میں بے تعلق نہیں رہنا چاہئے، بلکہ اس واجب کی ادائیگی میں وہ اپنی جو حصہ داری نبھا سکتے ہوں اس کو ضرور نبھانا چاہئے۔

۲- آج دنیا کا کوئی ملک ایسا نہیں ہے جہاں ٹی وی سے اشتغال اور استفادہ عام نہ ہو، اوپر بیان کئے گئے مقصد کے حوالہ سے شہادت حق کی علمبردار امت مسلمہ کے لئے نہ صرف یہ کہ ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا یا اس کا ایسا ہی کوئی نظم کرنا نہ صرف یہ کہ جائز بلکہ واجب ہے (اس سے متعلق اشکالات کی تفصیل خاکسار کے مقالہ "جدید ذرائع ابلاغ اور اسلام" میں دیکھی جا سکتی ہے، مطبوعہ مجلہ "علوم اسلامیہ" مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، جلد ۲۲، شمارہ ۱، ۱۹۹۷ء)۔

۳- تعلیمی وتربیتی مقاصد سے پاکیزہ آڈیو اور ویڈیو کیسٹس کی تیاری بھی جائز سے آگے واجب ہے۔

۴- انٹرنیٹ وغیرہ بھی جبکہ ان کا مقصد دینی تعلیمات کی نشر واشاعت ہو، ان کا حصول اور ان کے لئے فکرمندی بھی اوپر کی گفتگو کی روشنی میں نہ صرف جائز بلکہ واجب ہے، جس پر مسلمان علماء اور عوام ہر ایک کو توجہ دینی چاہئے۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی (میسور)

۱- حق کی اشاعت، باطل فرقوں کی تردید اور دنداں شکن جواب دینے کے لئے مسلمانوں کا اپنا ریڈیو اسٹیشن قائم کیا جاسکتا ہے، بلکہ دور حاضر میں یہ بہت اہم ہے، جس پر رابطہ عالم اسلامی، اسلامک ڈولپمنٹ بینک اور دیگر ادارے آگے بڑھ سکتے ہیں۔

۲- حضور اکرم ﷺ نے دفع مضرت کے لئے شاعری کا جواب شاعری سے اور وہ بھی مسجد نبوی کے منبر سے دیا، بلکہ اس حسن عمل پر اپنی خوشی و رضامندی کے ساتھ اپنی چادر بھی پیش کردی۔

مخالفین سے بچنے کے لئے اور ان کے مقابلہ میں آپ ﷺ بذات خود خندق کھودنے میں شریک تھے، جو اہل عرب کا طریقہ کار نہ تھا، مخالفین کو جواب دینے اور اسلام کی حفاظت کے لئے خود بھی صحابہ کرام کے ساتھ آپ ﷺ نے اقدام فرمایا، تو مسلمان بھی دفع مضرت اور اسلام کے اشاعتی امور کو آگے بڑھانے کے لئے اپنا ٹی وی اسٹیشن قائم کرسکتے ہیں۔

عرب ممالک اور اسلامی حکومتیں سب مل کر اپنا خود ایک سیٹ لائٹ فضا میں چھوڑ سکتے ہیں بلکہ ایک فضائی اسٹیشن قائم کرسکتے ہیں۔

۳- دور حاضر میں تعلیمی و تربیتی مقاصد کو جاذب نظر کرنے پر کئی ادارے تحقیق کر رہے ہیں، علمی و فنی معلومات اور اخلاقی و تربیتی تعلیمات پر مشتمل کیسٹ خواہ آڈیو ہو یا ویڈیو، سی ڈی ہو یا سافٹ ویئر جیسے تعلیمی و تربیتی آلات ایجاد کرنا بے حد ضروری ہے، فرض کفایہ کی طرح ایک مخصوص جماعت کو تیار کرکے نسل جدید کو گمراہی سے بچانا لازم ہے۔

۴- دینی نشر و اشاعت کے لئے انٹرنیٹ یا اسی قسم کا اور جدید نظام قائم کرنا جائز ہے، اسلام علم و سائنس کا مخالف نہیں ہے، بعثت رسول کا مقصد یعلّم الکتاب والحکمۃ ہے۔ عصر حاضر میں علمی نظریات و تحقیقات کے لئے انٹرنیٹ بھی اپنا سکتے ہیں۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا ریاض احمد سلفی
جامعہ ابن تیمیہ، چندن بارہ، مشرقی چمپارن

قرآن مجید میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا" (سورۂ بقرہ ۲۹)، یہ آیت کریمہ اس امر کا فیصلہ کرتی ہے کہ روئے زمین کی تمام چیزوں کا مقصد تخلیق دنیاوی اور دینی امور میں ان سے انتفاع کرنا ہے، اس آیت سے اکثر اہل سنت، حنفیہ، شافعیہ نے استدلال کیا ہے کہ نفع بخش اشیاء میں شرعی حکم وارد ہونے سے قبل اصل اباحت ہے، اس کو امام رازی نے المحصول میں اور بیضاوی نے المنہاج میں اختیار کیا ہے، اس سلسلے میں حیوانات اور دوسری چیزوں کے درمیان کوئی تفریق نہیں، بلکہ اباحت کا یہ حکم تمام بے ضرر اشیاء کو عام ہے۔ "جمیعا" کے ذریعہ جو تاکید لائی گئی ہے وہ اس کی واضح دلیل ہے۔

داعی اول صاحب شریعت کی سیرت طیبہ اس بات پر شاہد عدل ہے کہ آپ نے دعوت کے لئے تمام ممکنہ وسائل وذرائع کو اختیار کیا، زبانی طور پر دعوت دی، جو لوگ دور تھے ان کے پاس مبلغین کو بھیجا، اس وقت کے ملوک وسلاطین کے نام دعوت نامہ بھی بھیجا، اور بلاد کفر میں دعوت کا ماحول سازگار کرنے کے لئے مشرکین سے جہاد بھی کیا، اسی طرح آپ کے بعد صحابہ، تابعین، ائمہ مجتہدین اور ہر دور کے اکابر سلف اس دور کے ممکنہ وسائل وذرائع کو دعوت کے لئے اختیار کرتے رہے، یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اس کے لئے ہر دور کے نفع بخش بے ضرر وسائل اختیار کرنا جائز یا مستحب ہے۔

ریڈیو، ٹی وی اور انٹرنیٹ وغیرہ ایسے مفید وسائل اعلام ہیں جن کی افادیت کا انکار ممکن نہیں، یہ آلات بذات خود مباح ہیں، ان پر عدم جواز کا حکم ان کے غلط استعمال کے باعث ہے، باطل پرستوں نے انہیں تخریب کاری اور باطل کی نشر واشاعت کے لئے استعمال کر رکھا ہے، اس لئے ان میں شر کا پہلو نمایاں نظر آتا ہے، اگر ان کے ایجابی پہلو سے فائدہ اٹھاتے ہوئے انہیں تخریب کے بجائے تعمیر اور باطل کے بجائے حق کی ترویج واشاعت کے لئے استعمال کیا جائے تو ان میں خیر کا پہلو ویسے ہی نمایاں ہوگا جیسے ابھی شر کا پہلو نمایاں ہے۔

حاصل یہ کہ ان کی حیثیت دیگر آلات کی ہے، یہ اس بات کے زیادہ مستحق ہیں کہ انہیں عقیدہ وعمل کی اصلاح کے لئے استعمال کیا جائے، اس لئے اگر ان آلات کو دعوت وتبلیغ اور تعلیم وتدریس کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، تو اس میں شرعاً کوئی حرج نہیں، بلکہ اگر یہ طریقہ دعوت اور تعلیم وتعلم کے میدان میں زیادہ موثر ومفید ہے تو اس کا اختیار کرنا مستحسن ہے، نیز جب ان سے استفادہ جائز ہے تو اسے ممکن اور سہل الحصول بنانے کے لئے اسٹیشن قائم کرنا یا کوئی دوسرا مباح نظم کرنا جائز ہے۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مفتی محمد صباح الدین قاسمی
شعبہ دینیات، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

حق کی اشاعت، فرق باطلہ کی تردید اور ان کی مساعی کی کاٹ اور روک تمام مسلمانوں پر فرض ہے، اور اس کے لئے تمام مناسب اور مؤثر وسائل کو استعمال کرنا نہ صرف جائز بلکہ واجب ہے، اس سلسلہ میں تین بنیادی باتیں پیش نظر رکھنی چاہئیں جو کہ مذکورہ سوالوں کا جواب بھی ہے:

قاعدہ اول:

"إن الأصل في الوسائل الإباحة والجواز إلا إذا قام الدليل على تحريم" وسائل کے باب میں قاعدہ یہ ہے کہ اصلاً تمام ذرائع مباح اور جائز ہیں، إلا یہ کہ ان کا حرام ہونا یا وسیلہ حرام بننا ثابت ہو جائے، یعنی کبھی ایسا ہو سکتا ہے کہ ذریعہ و وسیلہ خود حرام ہو یعنی حرام لذاتہ، اور کبھی ذریعہ و وسیلہ حرام پر مشتمل ہونے یا حرام کی طرف لے جانے کی وجہ سے حرام قرار پائے یعنی حرام لغیرہ یا حرام لسد الذریعۃ۔

قاعدہ ثانی:

اس سلسلہ میں دوسرا اہم قاعدہ یہ ہے کہ تمام مہیا وسائل سے استفادہ اور ان میں افضل اور مؤثر اور زیادہ عمومی نفع والے وسائل کو اختیار کرنا واجب ہے۔

قاعدہ ثالث:

تیسرا قاعدہ یہ ہے کہ داعی الی اللہ اپنی سکت اور قدرت و امکان بھر ہر مناسب وسیلہ کو استعمال کرے، اپنے کو مالا یستطیع کا مکلف نہ بنائے، خواہ وہ مالا یستطیع وسیلہ بہت اہم ہو اور لوگوں کو اس کی ضرورت بھی بہت ہو، مطلب یہ کہ جو

وسائل بھی موجود ومہیا ہوں ان کا داعی الی الخیر استعمال کرے اور بہتر اور اعلی وسائل کے انتظار میں بیٹھا نہ رہے، اگرچہ بہتر کی تلاش بھی جاری رکھے۔

ریڈیو اور ٹی وی اسٹیشن، آڈیو اور ویڈیو کیسٹ اور انٹرنیٹ وغیرہ کے مسائل میں مذکورہ بالا تینوں قاعدوں کا لحاظ رکھنا چاہئے۔ اس روشنی میں پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ مسلمانوں کے لئے اپنا ریڈیو اسٹیشن وغیرہ قائم کرنا اپنی استطاعت کے بقدر ضروری ہے۔ دوسرے سوال کا جواب بھی یہی ہے کہ مذکورہ مقاصد خیر کے لئے ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا اور اس کا کوئی نظم بنانا صحیح ہے۔ تیسرے اور چوتھے سوال کا جواب بھی اثبات میں ہے۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا محمد امجد قاسمی ندوی
دارالعلوم الاسلامیہ، بستی

اس حقیقت سے کسی کو انکار نہیں کہ مصنوعات وایجادات خواہ وہ قدیم ہوں یا جدید، جن کا انسان کے معاشی فلاح سے ربط ہے وہ سب نعمت خداوندی ہیں، شریعت کا تقاضا صرف یہ ہے کہ اللہ کی عطا کردہ نعمتیں غلط مصرف میں اور نافرمانیوں میں استعمال نہ کی جائیں اور منعم کو ہمہ وقت یاد رکھا جائے۔

جدید آلات اور خاص طور پر انٹرنیٹ کے ذریعہ بلاشبہ شر کی تبلیغ بہت ہورہی ہے، بلکہ انٹرنیٹ نے تو فحاشی اور عریانی کو فروغ دینے میں اہم رول ادا کیا ہے، کیونکہ اس کا دائرہ کار بہت وسیع ہے، پھر وہ اطلاعی وسیلہ کے ساتھ ہی رابطہ کا کام بھی کرتا ہے، ہر شخص اس کے ذریعہ کھلے عام خیر وشر کے اختیار میں آزاد ہے اور گناہ کی فطری کشش کا سامنا کر رہا ہے۔

بہر حال یہ ان آلات میں ہے جنہیں جائز وناجائز دونوں کاموں میں استعمال کیا جاسکتا ہے اور کیا جارہا ہے، مگر جائز کاموں میں استعمال کا فیصد بے حد کم اور دائرہ محدود ہے۔

عادۃً ان آلات کا استعمال ناجائز کاموں اور لہو ولعب ہی میں کیا جاتا ہے، تو ایسے آلات کا حکم تو ناجائز کاموں میں استعمال کے عدم جواز کا تو ہے ہی، جائز امور میں بھی استعمال کراہت سے خالی نہیں ہونا چاہئے، مگر چونکہ حالات، طبائع، مزاج، ذہن ودماغ، انداز تفکیر، طرز زندگی سب تبدیلی قبول کرچکے ہیں، اس لئے ان آلات کے استعمال کو مطلقاً مکروہ قرار دینا سمجھ میں نہیں آتا، حالات بہر حال احکام پر موثر ہوتے ہیں، پھر ہر چیز کا استعمال وموقع استعمال اصل ہے، صحیح استعمال اگر ان آلات کا ہورہا ہے تو یہ درست ہے اور موجب اجر وثواب اور اشاعت دین کی راہ میں تعاون بھی ہے، لہذا دینی علوم وتعلیمات کی اشاعت کے نیک مقصد سے ریڈیو، ٹی وی اسٹیشنوں کا نظم، کیسٹیں تیار کرنا، انٹرنیٹ پر پروگرام دینا اشاعت اسلام اور فروغ دین ہے (آلات جدیدہ کے شرعی احکام، جواہر الفقہ، ماہنامہ الفرقان اگست وستمبر ۱۹۹۹ء)۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

مولانا محمد یعقوب القاسمی
جامعہ عربیہ امداد العلوم، زید پور، بارہ بنکی

۱- موجودہ حالات میں وقت کی نزاکت کے پیش نظر مسلمانوں کو اپنے دینی واسلامی ومعاشرتی وثقافتی واخلاقی پروگرام نشر کرنے کے لئے شریعت کے حدود میں رہ کر ذاتی ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا، شرعاً جائز ہوگا، بشرطیکہ غیر اسلامی پروگرام اس میں نشر نہ کئے جائیں، اس میں اشاعت دین کا فائدہ ہوگا، اور اس کے ذریعہ غیر مسلم اقوام مذہب اسلام سے روشناس ہوں گے، اور جو لوگ اسلام کے خلاف پوری دنیا میں غلط پروپگنڈہ کرتے ہیں اس کے ذریعہ اس کی کاٹ اور رد ہوگی۔

۲- مذکورہ بالا مقاصد کے لئے مسلمانوں کو اپنے اسلامی نظریات واعتقادات واحکام شرعیہ کو نشر کرنے کے لئے ان ممالک میں ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا یا اس کا کوئی دوسرا متبادل نظم کرنا شرعاً جائز ودرست ہوگا۔

۳- چونکہ موجودہ وقت میں ٹیپ ریکارڈ، ویڈیو کیسٹ اور سی ڈی نیز سافٹ وئر وغیرہ کا استعمال بہت عام ہوگیا ہے، اس لئے تعلیمی وتربیتی مقاصد اور علمی وفنی معلومات واخلاقی وتربیتی معلومات وتعلیمات پر مشتمل کیسٹ وغیرہ تیار کرنا شرعاً جائز ہوگا، اس لئے کہ اس کے ذریعہ تعلیم یافتہ وغیر تعلیم یافتہ طبقات کو کافی فائدہ پہنچے گا، اور یہ چیزیں تبلیغ دین وترویج اسلام کا اہم ذریعہ بنیں گی۔

۴- اس وقت انٹرنیٹ کا استعمال چونکہ بہت ہی مفید ثابت ہو رہا ہے، کیونکہ اس کے ذریعہ آدمی بہت ہی کم وقت میں دنیا بھر کی بہت سی خبریں وعلمی معلومات حاصل کرلیتا ہے، نیز انٹرنیٹ کے ذریعہ فرق باطلہ جیسے یہود ونصاری وقادیانی وغیرہ اسلام کی غلط تصویر اقوام عالم کے سامنے پیش کر رہے ہیں، اور اسلام کا غلط پروپگنڈہ پوری دنیا میں کر رہے ہیں جس سے اسلام کو کافی نقصان پہنچ رہا ہے، لہذا اس کی تردید کے لئے انٹرنیٹ وغیرہ پر اسلام کی صحیح تصویر اقوام عالم کے سامنے پیش کرنے کے لئے شرعاً مفید ثابت ہوگا۔

سوالات کے مختصر جوابات:

۱- موجودہ حالات میں بگڑتے ہوئے معاشرہ کے تحت اور فرق باطلہ کی تردید اور اسلام کی صحیح تصویر پیش کرنے کے لئے ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا شرعاً جائز ہوگا۔

۲- مغربی ممالک وغیرہ میں اشاعت اسلام کے لئے ٹی وی اسٹیشن قائم کرنا شرعاً درست ہوگا۔

۳- حالات حاضرہ میں چونکہ سوالات میں مذکورہ چیزوں کا استعمال بہت عام ہوگیا ہے اس لئے افادہ عام کے لئے علمی معلومات واخلاقی وتربیتی واسلامی تعلیمات پر مشتمل کیسٹ، ویڈیو کیسٹ وغیرہ تیار کرنا درست ہوگا۔

۴- انٹرنیٹ کا استعمال اس وقت کافی اہمیت وافادیت کا حامل ہے لہذا اس کو دینی تعلیمات کا ذریعہ بنانے میں شرعاً کوئی قباحت نہیں ہے۔

مناقشہ:

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

طارق سجاد صاحب:

انٹرنیٹ کے ذریعہ آج یہ سہولت پیدا ہوگئی ہے کہ آپ کسی خاص کتاب کو اپنے کمپیوٹر پر کھول سکتے ہیں اور اس کا پرنٹ آؤٹ بھی لے سکتے ہیں۔ یہ سہولتیں اس وقت آپ کو www پر مہیا ہوگئی ہیں، پھر اس کے بعد ایک بہت ہی عام بات جو آج کل چل رہی ہے، وہ ہے ای کامرس، جس کا نام سنا ہوگا آپ نے، یعنی الیکٹرانکس کامرس، یعنی اب جو خرید وفروخت ہو رہی ہے وہ بھی انٹرنیٹ پر ہو رہی ہے، یعنی آپ اپنی پسند کی کسی بھی دکان میں چلے گئے، آپ کو کسی چیز کی ضرورت ہے، اب پوری وہ دکان سائبر اسپیس یعنی انٹرنیٹ پہ ہے، آپ اس دکان کی جن اشیاء کو، پروڈکٹس کو دیکھنا چاہیں آپ کو تمام تفصیلات انٹرنیٹ پر مل جائیں گی، آپ اس میں آن لائن رجسٹریشن کرائیں، اس میں آپ کے پاس اگر کریڈٹ کارڈ ہے تو اس کارڈ کا نمبر دے دیجئے، اور وہ آپ کو جتنی قیمت کا سامان ہے ایک دو دن کے اندر گھر میں ڈیلیوری ہو جائے گی، تو دیکھئے آپ گھر بیٹھے خرید وفروخت کر رہے ہیں، کوئی ضرورت نہیں ہے کہ آپ اسی جگہ جا کر اس پروڈکٹ کو حاصل کریں۔

پھر دوسرے یہ کہ ورلڈ وائڈ ویب کی وجہ سے آپ دنیا کی کسی بھی طرح کی معلومات حاصل کر سکتے ہیں، کوئی بھی شخص جو گمشدہ ہے، اس کو آپ کھوج سکتے ہیں، اس سلسلہ میں ایک بہت دلچسپ واقعہ ہے جو میرے ساتھ ہوا، میں آپ کو سناؤں، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں ہمارے ایک استاد تھے ڈاکٹر محمد ادریس صاحب، وہ کچھ دنوں کے لئے ملیشیا چلے گئے اور وہاں یونیورسٹی آف پٹیرولیمس اینڈ نیچورلس میں لکچرر ہو گئے، ان سے ہماری خط وکتابت ہوتی تھی، اچانک خط وکتابت بند ہوگئی، میں بڑا پریشان ہوا کہ اچانک وہ کہاں چلے گئے، تو میں نے اسی www میں ایک ہوتا ہے سرچ انجن، اس میں آپ کسی بھی طرح کی معلومات جو کسی بھی گوشہ سے ہو، کسی بھی فیلڈ سے ہو، آپ حاصل کر سکتے ہیں، اور اس ایک میں پیپل سرچ ہوتا ہے، جس میں آپ کسی بھی شخص کو اس کے نام سے تلاش کر سکتے ہیں، تو میں نے پیپل سرچ میں ان کی یونیورسٹی کا نام انٹری کیا اور انٹرنیٹ میں اس کو ڈال دیا، تو وہ جس یونیورسٹی میں تھے اس کی تمام تفصیلات انٹرنیٹ کے ذریعہ ہمارے کمپیوٹر پر آنے لگیں، اب اس کمپیوٹر پر ہم نے ان کا جو ڈپارٹمنٹ تھا یعنی کیمیکل انجینئرنگ اس میں دیکھا تو ان کا نام تھا، ڈاکٹر محمد ادریس لکچرر، تو میں

بڑا خوش ہوا کہ وہ یہاں ہیں، لیکن ان کا ای میل ایڈریس نہیں تھا، کیونکہ ای میل ہوتا تو فوراً ان سے رابطہ قائم کر لیتا، تو میں نے اسی سائٹ کا ویب ماسٹر یعنی جو بھی سائٹ ہوتی ہے اور جو بھی معلومات انٹرنیٹ پر ڈال دی جاتی ہے اس کا ایک انچارج ہوتا ہے جس کو ویب ماسٹر بولتے ہیں، ویب ماسٹر کو ای میل کیا کہ ڈاکٹر محمد ادریس صاحب ہمارے ہندوستان کے تھے، وہ آپ کی یونیورسٹی میں ہیں، لیکن ان کی کوئی معلومات ہمیں نہیں مل رہی ہے تو دوسرے ہی دن ان کا ای میل آیا: " کہ ہاں وہ یہاں تھے، آپ کی بات بالکل درست ہے، مگر چھ ماہ ہوئے وہ اپنے وطن لوٹ گئے"۔

اب آپ سوچئے کہ وہ چھ مہینہ پہلے ہندوستان آ گئے اور میں ان کو انٹرنیٹ پر کہاں کہاں کھوج رہا تھا، تو کہنے کا مطلب یہ ہے کہ آپ کسی طرح کی معلومات یا کسی طرح کی انفارمیشن کو انٹرنیٹ کے ذریعہ لے سکتے ہیں، یا بھیج سکتے ہیں، کئی طرح کے سافٹ ویئرس کو آپ ڈاؤن لوڈ کر سکتے ہیں، خانہ کعبہ کی جو اذان ہے، میں نے ایک صاحب کو کہا، انہوں نے پوری اذان انٹرنیٹ کے ذریعہ بھیج دی، پھر مدینہ منورہ کی مسجد نبوی کی اذان میں نے خود انٹرنیٹ پر آن لائن سنی، تو یہ ساری چیزیں انٹرنیٹ پر مہیا ہیں۔ اس کے بعد جو تیسری چیز انٹرنیٹ پر مقبول ہوئی وہ آئی آر سی، انٹرنیٹ ریلیکس چیٹ، یا انٹرنیٹ ریلیکس چیٹ کیا ہے: آپ کا کوئی دوست یا کوئی عزیز امریکہ میں ہے اور آپ یہاں ہیں، آپ نے پہلے سے وقت متعین کر لیا ہے، تو وہ اپنے کمپیوٹر پر انٹرنیٹ سے جڑ گیا اور آپ بھی، اب آپ دونوں میں اطمینان سے چیٹنگ یعنی گفتگو ہو رہی ہے، ان کا جو میسج ہے وہ اوپر اسکرین پر آ رہا ہے اور آپ کا جو میسج ہے وہ نیچے اسکرین پر آ رہا ہے، اب یہی نہیں بلکہ انٹرنیٹ کے ذریعہ فون یعنی آپ اپنے عزیز کو انٹرنیٹ فون بھی کر سکتے ہیں یعنی اگر ان کے پاس انٹرنیٹ کنکشن نہیں ہے اور ان کے پاس کمپیوٹر نہیں ہے صرف فون ہے اور آپ کا انٹرنیٹ کنکشن ہے تو اس کا فون بجنے لگے گا اور آپ کا اگر ملٹی میڈیا پی سی ہو جو آواز آپ نے سنی، تو ملٹی میڈیا بولتے ہیں جس میں آواز، متن اور تصویر سب چیزیں یکجا ہو کر آتی ہیں، تو آپ کے پاس ملٹی میڈیا پی سی ہے، آپ اطمینان سے اپنی آواز کو ان تک پہنچا رہے ہیں اور آپ لوکل کال کے خرچ میں ہی انٹرنیشنل بات کر رہے ہیں، گو کہ گورنمنٹ آف انڈیا نے اس کی اجازت نہیں دی ہے کہ آپ انٹرنیٹ فون کا استعمال کریں، لیکن بہت جلد انٹرنیٹ فون عام ہونے والا ہے، اس کے بعد انٹرنیٹ فیکس بھی ہو گیا ہے، یعنی کسی شخص کے پاس فیکس مشین ہو اس پر انٹرنیٹ نہیں ہے تو آپ اپنے انٹرنیٹ یا کمپیوٹر کے ذریعہ فیکس میسج بھی بھیج سکتے ہیں، پھر ایک دوسری سہولت ہے اس میں، ایف ٹی پی بولتے ہیں اس کو، یعنی فائل ٹرانسفر پروٹوکال یعنی یہ کہ ایک بہت بڑی فائل ہے، جس کا آپ تبادلہ کر سکتے ہیں تو آپ اس کے ذریعہ کسی بھی شخص کو یہ فائل بھیج سکتے ہیں۔

(اس کے بعد مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب نے موضوع سے متعلق عرض مسئلہ پیش کیا)۔

مولانا عتیق احمد بستوی صاحب:

بہر حال عرض مسئلہ آپ کے سامنے آ چکا ہے، اور یہ وضاحت بھی ہو چکی ہے کہ انٹرنیٹ کیا چیز ہے، اب یہاں دو چیزیں گفتگو کی ہیں، اگر واقعی اس طرح کا سوال ہو جو آپ ماہرین سے کرنا چاہتے ہوں، جس کا تعلق اس مسئلہ کے حکم شرعی پر پڑ سکتا ہو تو وہ وضاحت ضرور کرا ئیں، آپ اس کو نوٹ کر لیجئے، اور دوسری بات جو عرض کرنا چاہتا ہوں وہ یہ کہ تصویر کی حلت وحرمت کا موضوع اس وقت ہمارا نہیں ہے، اس نقطہ کو ہم سمجھ لیں کہ خلق کی تصویر جائز ہے یا ناجائز ہے، یہ مفہوم بالکل نہیں ہے، بلکہ سوالنامہ کا موضوع یہ ہے کہ جہاں ٹی وی کا اس قدر رواج ہو چکا ہے، بہت سے ایسے ملک ہیں اور ہندوستان میں بھی بڑے شہروں میں بھی اور اب تو گاؤں گاؤں یہ چیز پہنچ رہی ہے اور ٹی وی گھر گھر پہنچ چکا ہے اور اس کے ذریعہ سے انتہائی مخرب اخلاق چیزیں اور دین کو خراب کرنے والی، دین کے بارے میں غلط معلومات ہر طرح کی چیزیں پہنچ رہی ہیں، تو کیا اس کی گنجائش ہے کہ ایسے کچھ پروگرام بنا کر ٹی وی چینل قائم کئے جائیں اور اس میں اسلام کے تعلق سے، اسلامی معلومات کے تعلق سے، ایسے پروگرام شامل کردیئے جائیں کہ کم از کم ہماری آئندہ نسلیں یا جولوگ بھی ہیں، غیر مسلم بھی اسلام کے بارے میں صحیح معلومات پا سکتے ہوں۔

ایک طرف مسئلہ انٹرنیٹ کا ہے تو اس پر ہمیں اس لحاظ سے غور کرنا چاہئے کہ انٹرنیٹ پر آپ تصویر کا استعمال کریں گے، میں سمجھتا ہوں کہ تصویر کوئی لازمی چیز نہیں، جو میں سمجھا ہوں، اس کو ماہرین بتائیں گے کہ انٹرنیٹ کے ساتھ تصویر کیا اس کا لازمی حصہ بنا ہوا ہے؟ اور دوسری بات یہ ہے کہ اگر لازمی ہے بھی، تو جو چیز آپ اس پر ڈالیں گے وہی پہنچے گی، کوئی میٹر ہے، کوئی مواد ہے آپ کے اختیار میں ہے، اب آگے ٹی وی کا مسئلہ ہے اس میں تصویر آتی ہے، ہم کو یہ بحث نہیں کرنا ہے کہ تصویر حلال ہے یا حرام بلکہ گفتگو یہ کرنی ہے کہ جن ملکوں میں یا جن علاقوں میں یا گھروں میں اس قدر یہ مرض پھیل چکا ہے کہ گھر گھر نہیں کمرے کمرے میں لگا ہوا ہے، طرح طرح کے پروگرام آ رہے ہیں اس کے اندر، اور بہت سے پروگرام وہ ہیں جو اخلاق کو برباد کرنے کے ساتھ ساتھ دین کے بارے میں غلط معلومات فراہم کرتے ہیں، قادیانیوں نے اپنا پورا مواد ڈال دیا ہے اس کے اندر، اسی طرح کتنی ہی باطل تحریکات ہیں تو اپنی ایک بڑی نسل کو، نوجوان نسل کو اسلام کے بنیادی عقائد سے واقف کرانے کے لئے، جن کے پاس کوئی اور ذریعہ واقفیت کا نہیں، یورپ کے ماحول کو پیش نظر رکھئے آپ، یا خود اپنے بڑے شہروں کے ماحول کو سامنے رکھئے کہ بچے اسکول گئے، ماں باپ سروس کر رہے ہیں، کام میں لگے ہوئے ہیں اور بچے خالی وقت کیا دیکھ رہے ہیں، بس ٹی وی، یعنی خود ماں باپ سے بھی تعلق بہت کمزور ہوتا ہے۔ برائے نام ملاقات بھی تھوڑی بہت ہو پاتی ہے، تو بچوں کو دینیات سکھانا دینی ماحول سے آشنا کرنا، اس کے لئے جو کوششیں آپ کر رہے ہیں بہت مبارک، کوشش ہونی چاہئے، لیکن جب تک کہ کوشش ہماری کامیاب ہوگی اس کا اندیشہ ہے کہ ایک بہت بڑی نسل ہمارے دین کی ضروری معلومات سے

بے خبر ہو جائے، اور دین کی معلومات سے وہ بالکل غافل ہو۔ اس سلسلہ میں ہمیں غور کرنا ہے کہ کیا اس اضطراری صورت حال میں ہم اس طرح کے پروگرام بنانا اور ٹی وی پر لانا اس کو درست قرار دیں، اس لئے کہ اگر ہم نے ایسا نہیں کیا تو ہمارے بچے غلط چیزوں میں مبتلا ہو جائیں گے، گھروں میں جہاں بس ٹی وی ایک ذریعہ رہ گیا ہے، تو اس پہلو پر ہمیں خاص طریقہ سے غور کرنا ہے اور ایک بات تو یہ ہے کہ نقصانات ٹی وی کے وہ بھی جانتے ہیں، ان نقصانات کو آپ کس حد تک کم کر سکتے ہیں، اس میں حصہ لے کر، اس کے پروگراموں کی اصلاح کر کے، اچھے پروگرام ڈال کر، اس سلسلے میں مجھے ایک بات یاد آرہی ہے، حضرت عمر فاروقؓ شاید یاد ہو حوالہ کسی کو، انہوں نے فرمایا کہ انسان فقیہ نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ یہ نہ جان لے کہ دو شر میں سے ہلکا شر کون سا ہے (أہون الشرین) جب تک اس کی معرفت حاصل نہ ہو جائے، خیر کو جاننا تو بہت آسان ہے کہ نماز اچھی چیز ہے، روزہ اچھی چیز ہے، ان امور پر تو فتویٰ دینا انتہائی آسان کام ہے، لیکن جہاں صورت یہ ہو کہ دو چیزیں ہمارے سامنے ایسی ہیں جن میں سے شر ہر ایک میں موجود ہے، لیکن ہم کو دیکھنا یہ ہے کہ شر کس میں کم ہے اور کس میں زیادہ۔ اس کا تولنا اور اسے میزان پر پرکھنا یہ بہت ہی نازک ذمہ داری ہوتی ہے اور بہت ہی اہم ذمہ داری ہوتی ہے، اصل فقاہت یہی ہے، تفقہ یہی ہے کہ دونوں پہلوؤں کا موازنہ کر کے ہم یہ فیصلہ کر سکیں کہ کس میں شر کم ہے، بہر حال اب میں دعوت دیتا ہوں آپ حضرات کو اس بحث میں حصہ لینے کی، بہتر یہ ہے کہ آپ حضرات اپنا نام نوٹ کرا دیں۔

مولانا نازبیر احمد قاسمی صاحب:

اپنی جگہ اصولی طور پر یہ بات طے ہے کہ اچھی چیز باہر بھی صحیح اور غلط چیز چاہے باہر ہو یا اسکرین کے پردے پر ہو، یہ غلط ہے، انٹرنیٹ کا استعمال بہتر مقصد کے لئے صحیح ہے، یا غلط، جہاں تک میں نے سمجھا یا ہلکا پھلکا پڑھا اس موضوع سے متعلق، میرا ذہن یہ تھا کہ چونکہ اس کے اندر ہر قسم کے پروگرام گویا سیٹ کر دیئے گئے ہیں، اچھے ہوں یا برے، ہر قسم کے سیٹ ہیں، لیکن جو ان آلات کا مالک ہو کر اپنے گھر میں ان سارے آلات کو جمع کرلے گا، اس کے لئے یہ بھی ممکن ہے کہ وہ صحیح اور اچھے پروگرام کو بھی دیکھ سکے، اور چاہے تو اس غلط پروگرام کو اپنے اس سیٹ پر، کچھ ایسی نوعیت ہوا کرتی ہے، جیسا میں سمجھ رہا تھا کہ اپنے اس سیٹ پر غلط پروگرام کو دیکھنا چاہے تو بھی نہیں دیکھ سکتا، اگر یہ صورت ہوتی تو آسان تھا مسئلہ مگر بعد میں تحقیق کے ذریعہ پتہ چلا کہ نہیں ایسا کوئی خاص سیٹ نہیں ہے، آپ جو بھی سیٹ خریدیں گے اس میں ہر قسم کے پروگرام کے آنے کا امکان ہے، اور آ کے رہے گا۔ یہ آپ کی اپنی صوابدید اور دیانت وتقویٰ کا تقاضا ہے کہ اچھے پروگرام سے مستفید ہوں، اور غلط پروگرام کو نہ سنیں اور نہ دیکھیں، اگر ایسی ہی بات ہے تو میرے خیال میں اس قسم کے آلات کا استعمال صحیح مقاصد کے لئے جس کو تعبیر کیا گیا ہے احقاق حق اور ابطال باطل سے، اس کے لئے بھی عوام کو اور ہم جیسے ناکاروں کو اجازت نہیں دی جائے گی اور

فردواحد کو بھی نہیں دی جائے، بلکہ کسی تنظیم، کسی ادارے، جس کی امانت جس کے حلال وحرام کے حدود کی رعایت پرہمیں بھروسہ ہو، جن کے ورع وتقوی پرہمیں اعتماد ہو کہ وہ ان کو آلات کو یقیناً اجتماعی انداز میں صحیح مقاصد کے لئے استعمال کرسکیں گے اور کرتے رہیں گے تو ان کے لئے اجازت دی جاسکتی ہے، گویا کسی تنظیم وادارہ کے لئے، لیکن ہر عام وخاص کو اجازت دینا جن کے بارے میں ہم مطمئن نہیں ہیں کہ یہ حلال وحرام کی حدود کی رعایت بھی کرسکیں گے، مناسب نہیں سمجھتا ہوں۔

قاضی مجاہدالاسلام قاسمی صاحب:

حضرات مجھے یہ مداخلت اس لئے کرنی پڑرہی ہے کہ مجھے یہ خطرہ ہورہا ہے کہ کہیں خلط مبحث نہ ہوجائے اور مجھے یقین ہے کہ صحیح فکر اور صحیح نتیجہ تک پہنچنے کے لئے مباحث میں خلط نہیں ہونا چاہیے کسی قیمت پر، اللہ تعالی نے ہم سب کو پیدا کیا، نفس کو پیدا کیا: "**فالھمھا فجورھا وتقواھا**" (سورۂ شمس:۸)۔ فجور اور تقوی کا احساس اور دونوں کے درمیان تمیز کی صلاحیت عطا کردی، اللہ تعالی نے ہم لوگوں کو آنکھ بھی دی، ان آنکھوں سے ہر خیر کو بھی دیکھ سکتے ہیں اور برائیوں کو بھی دیکھ سکتے ہیں، اللہ تعالی نے یہ نہیں کہا کہ عام لوگوں کے لئے، آنکھ بند کرادو، آنکھ میں روشنی مت دو کہ پتہ نہیں کہ یہ کیا کیا دیکھ لے گا، اس سے اور کیا نہیں دیکھے گا، اللہ تعالی نے اس بات کو بہت عام رکھا ہے۔ اور سارے مسائل کی بنیاد اندر کے ایمان پر رکھی، اور احساس خیر وشر پر رکھی ہے، الہام فجور وتقوی پر رکھی ہے، آلات اس دنیا میں ہر طرح کے پھیلے ہوئے ہیں، جیسا اس کا استعمال کیجئے گا ویسا ہوگا۔

پہلے آجائیے انٹرنیٹ پر! یہ صحیح ہے کہ انٹرنیٹ ایک ذریعہ ابلاغ ہے، پتہ نہیں کیا ہوتا اگر حجۃ الوداع کے دن، جس دن آپ ﷺ نے فرمایا تھا: "فلیبلغ الشاھد الغائب" اگر ایسے آلات ہوتے جن کے ذریعہ ہم حضور ﷺ کی آواز مبارک سن لیتے، تو میں نہیں جانتا کہ حضور ﷺ اس کو منع فرمادیتے، یا چاہتے کہ حضور ﷺ کی آواز ساری دنیا تک پہنچ جائے، مجھے اس بارے میں معلوم نہیں، لیکن آپ حضرات اس نقطہ نظر کو بہت اعتدال کے ساتھ سوچ سکتے ہیں، یہاں پر بحث دو تین ہے، ایک ہے ٹی وی یا انٹرنیٹ کے استعمال کا مسئلہ۔ اگر یہ سوال آتا ہے کہ انٹرنیٹ اور ٹی وی پر بڑے گندے گندے اور غلیظ پروگرام آتے ہیں اور معاشرہ اس سے فساد کی طرف جارہا ہے تو کیا ہمارے لئے جائز ہے کہ ہم ان پروگراموں کو دیکھیں، سیدھا جواب ہوگا نہیں جائز نہیں ہے، حرام ہے، ایک سوال۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ ایسے ویب سائٹ ایسے کیسٹ، ایسی چیزیں تیار کرکے انٹرنیٹ پر سپلائی کرسکتے ہیں، جن کے ذریعہ دنیا بھر کو اسلام کے بارے میں صحیح جانکاری ہوسکے، جیسا کہ خود آپ جانتے ہوں گے کہ سعودی عرب کا ایک خاص ویب سائٹ ہے جو وہاں پر عام ہے اور آپ کو یہ جان کر خوشی ہوگی کہ بڑی تعداد میں اس کی وجہ سے لوگ اسلام قبول کررہے ہیں جو

روز اس سے استفادہ کرتے ہیں، بڑی تعداد میں ہیں، ایسے کئی ان میں ہمارے دوست بھی ہیں جیسے عبداللہ زیدی ہیں، فلاں ہیں، فلاں ہیں جنہوں نے اس طرح اسلام کی حقانیت کو پایا ہے، وہ اپنے کمروں میں بیٹھے بیٹھے تفریحی مشغلہ کے طور پر سائٹ کو کھول لیتے ہیں اور ان کو فائدہ پہنچتا ہے، تو پہلا سوال یہ تھا کہ کیا انٹرنیٹ اور ٹی وی وغیرہ کا استعمال جس کے ذریعہ غلط قسم کی چیزیں، فحاشی اور بے حیائی کی چیزیں نشر کی جارہی ہیں، ایسے پروگرام کا دیکھنا، اس کا استعمال کرنا کیا کسی مسلمان کے لئے حلال ہے؟ یہ ایک سوال ہے، جس کا جواب آپ کو دینا ہے۔

ایسے مختلف ویب سائٹس کے ذریعہ اسلام کے احکام، اسلام کے حقائق، اسلام کی دعوت کا پہلو، حضور ﷺ کی سیرت پاک، فقہی مسائل، نماز کے، حج کے، روزے کے وغیرہ وغیرہ کیا ان چیزوں کے لئے ایسے معلوماتی کیسٹ تیار کرکے انٹرنیٹ کو دیئے جاسکتے ہیں، جو اس سے فائدہ اٹھائیں؟ تو دو سوال تو یہ بنیادی ہو گئے۔

ایک اور سوال وہ یہ کہ کیا ٹی وی کے ایسے چینل کھولے جاسکتے ہیں، یا اپنا قائم کر سکتے ہیں جو مختلف سماجی، سیاسی، مذہبی اور اقتصادی سطح پر حملے ہو رہے ہیں، جو معاشرتی یلغار ہے، اس کا جواب ہم اس چینل کے ذریعہ دے سکیں، مشکلات ہیں، اسلام پر چلنا آج کوئی آسان کام نہیں ہے، بلکہ "کالقابض علی الجمر" اس طرح سے گویا آگ کے انگاروں پر، ساؤتھ افریقہ میں ہمارے دوستوں نے، جب ایک ریڈیو اسٹیشن قائم کرنا چاہا اور قائم کیا بھی تو ان کے اوپر وہاں کی عدالت میں ایک مقدمہ قائم کیا گیا، کہ اس میں عورت کیوں نہیں آتی۔ اس کا مطلب ہے (Discrimination)، کہ یہ جنس کی بنیاد پر (Discrimination) ہے۔ اس لئے اس ریڈیو اسٹیشن پر عورتوں کو کیوں نہیں الاؤ کیا جاتا ہے آنے کے لئے، یہ مشکلات وہاں پر پیدا ہوئیں، اس طرح کی اور بھی چیزیں پیدا ہو سکتی ہیں، دشواریاں آئیں گی، لیکن اگر ہم اس طرح کے ضرر سے بچا کر اپنا کوئی ٹی وی چینل چلا سکیں، آپ سمجھئے کہ طلاق کے بارے میں آج جو بہت سی ایسی چیزیں نشر کی جارہی ہیں جس سے شریعت اسلامی اور قانون محمدی کی توہین ہوتی ہے اور لوگوں کے ذہن میں اس کے خلاف ایک شبہ پیدا ہوتا ہے، بہت سی چیزیں شائع کی جارہی ہیں، لیکن اصلاً تعلیم اسلامی کا جو خیر ہے اس کی اشاعت کا کوئی ذریعہ نہیں اور کوئی ٹی وی چینل ہمارے آپ کے اختیارات میں نہیں ہیں، اسی طرح اسلام کا قانون نکاح ہے، اسلام کا قانون تعدد ازدواج ہے، اسی طرح ہم لوگوں کو یہ بھی بتا سکتے ہیں کہ ایک سے زائد بیویاں جس کی ہیں ان کے اوپر ایک دوسرے کے کیا حقوق عائد ہوتے ہیں، یہ تمام معاشرتی احکام ہیں، سماجی طور پر بھی، میڈیا ہی تو آج سب سے بڑا ہتھیار ہے، نہ گولہ نہ بارود نہ ایٹم بم نہ ہیڈروجن بم سب سے طاقتور آلہ ہے، ظاہر ہے کہ ہم کو بہت مشکل درپیش ہے، آج کی میڈیا کی جو پوسٹ ہے اس کے مقابلہ کے اہل نہیں، خاص کر ہندوستان میں، لیکن اگر تھوڑا بہت ہم ان سیاسی حملوں کا اس تہذیبی یلغار کا، اس فرد فکری کا، ہم مقابلہ اور سامنا کر سکیں تو کیا اس کی اجازت آپ حضرات دیں گے؟

اسی طرح مسئلہ ریڈیو اسٹیشن کا آتا ہے، اب ان سب چیزوں کا پرائیویٹائزیشن ہو رہا ہے، یہ سب چیزیں اب صرف سرکار کی تحویل میں نہیں رہیں گی، آپ کا ریڈیو اسٹیشن خبریں شائع کرے گا، آپ کا کوئی ٹی وی چینل خبریں شائع کرے گا، اب اس میں تھوڑی اور مشکلیں ہیں، مجھے ان کو کھول دینا چاہئے، مثلاً کچھ چیزیں ایسی چلتی ہیں کمرشیل فائدوں کے لئے، اس میں اشتہارات آتے ہیں اور آج آدمی اشتہار وہی دیکھنا چاہتا ہے جس میں ننگی عورت سامنے آ کر کھڑی ہو جائے، یہ بدنصیبی آج کے معاشرے کی ہے، اور اس کو لوگ سمجھتے ہیں کہ عورتوں کے ساتھ مساوات کی ہم نے اور عورتوں کو ہم نے حقوق دیئے، دراصل عورتوں کو حقوق نہیں دیئے جا رہے ہیں، بلکہ عورتوں کو عریاں کر کے ان کو کیش کیا جا رہا ہے، تو وہ مشکلات تو پیدا ہوں گی، لیکن اگر علماء کی نگرانی میں اس طرح کوئی چینل قائم ہو جو تجارتی مفادات کے لئے اور دیگر مفادات کے لئے ایسی چیزوں پر کمپرومائز کر سکے اور صلح کر سکے، لیکن ہماری جو بات ہے چاہے فکری یلغار ہو، سیاسی یلغار ہو، یا سماجی مسائل ہوں، اگر ہم ان تمام شرائط کے ساتھ اگر ایسے ٹی وی چینل قائم کر سکیں، ریڈیو اسٹیشن قائم کر سکیں جو بہت مشکل کام ہے، پھر بھی ایسی فورسیز اور طاقت ابھری ہے جو علماء کی ہدایات کو سامنے رکھ کر احکام شرع کے مطابق منکرات سے اجتناب کرتے ہوئے اور محاسن اور خیر کی ہدایت کا کام کریں تو کیا آپ اس کی اجازت دیں گے؟ میں سمجھتا ہوں کہ یہ دو تین سوالات ہیں جو ہم نے آپ سے کئے ہیں، ان کا فیصلہ اگر آپ کر دیں گے تو بہت کافی ہے، لوگوں کو کام کرنے کے لئے، اور بہت سارے سوالات میں اگر ہم الجھیں گے تو دشواری ہوگی، کوئی بھی حل ہم ان لوگوں کے سامنے نہیں دے سکیں گے، یہ ایک ضروری وضاحت تھی، میں اس مداخلت کے لئے آپ سے معذرت چاہتا ہوں۔ لیکن مجھے صرف اتنا کہنا ہے کہ خلط مبحث مت کیجئے۔ دو الگ الگ سوال ہیں، ایک شخص کا کسی پروگرام کا دیکھنا۔ اس کو بتا دیجئے کہ کون سا جائز ہے اور کون سا نا جائز، ایک سوال یہ ہے کہ ایسے پروگرام تیار کرنا جس میں خیر ہو یا جس میں شر ہو، تیسرے یہ کہ ایسے چینل قائم کرنا جس کے ذریعہ ہم حق اور خیر کی اشاعت کر سکیں، احکام شرعی کی پابندی کرتے ہوئے، اس کا کیا حکم ہوگا، اس طرح ان تینوں سوالات کو آپ حل کریں گے آگے اور بھی سوالات ہوں گے، ایک بار پھر میں مخل ہوا، اتنا بول گیا، یہ بہت ہوا، میں پھر مداخلت کی معافی چاہتے ہوئے امید کرتا ہوں کہ بہت اچھے اور صحیح فیصلہ تک آپ پہنچیں گے اور آپ رہنمائی کریں گے۔ انشاء اللہ۔

مولانا ارشد قاسمی صاحب:

جس انداز میں اور جس اسلوب میں عرض پیش کیا گیا، اور اس پر حضرت قاضی صاحب کی مفصل گفتگو آئی اس کے بعد چند چیزیں قابل استفسار ہیں، اس میں ایک یہ ہے کہ خاص طور سے ٹی وی میں اور ویڈیو کیسٹ اور فلم میں، ان میں خاص چیز ہے وہ تصاویر کا استعمال ہے، اور اسلام ان ہی طریقوں کی اجازت دیتا ہے، جو روح اسلام کے خلاف نہ ہوں یقیناً تصویر

جو ہے وہ روح اسلام کے خلاف ہے، ان تمام چیزوں میں اگر ٹی وی کو نیک مقاصد کے لئے استعمال کیا جائے یا کسی کو یہ اجازت دے دی جائے کہ وہ چینل قائم کرے تو وہ تصاویر کو محفوظ کرے گا اور محفوظ کرنے کے بعد وہ تصویر کے حکم میں عکس ہو جائے گا، اس لئے براہ راست کوئی چینل ایسا ہو جو براہ راست کاسٹ کردے اور اس کی کیسٹ نہ بنائے تب تو کچھ ٹی وی اور چینل کی اجازت دینا درست ہوگا، لیکن وہ چینل جو ریکارڈ بنا کر اور کیسٹ بنا کر کام کرے تو یہ کیسٹ بنانا درست نہیں ہوگا، البتہ اس کا دیکھنا نیک مقاصد کے لئے صحیح ہوگا۔ بنانے والا البتہ گنہگار ہوگا، اس واسطے کہ تصویر کی جو حرمت ہے وہ مصرح ہے اور اس پر شدید وعیدیں ہیں۔ اس کے باوجود اس سلسلہ میں نرمی برتنا یہ ذرا مشکل ہے، ایک خاص بات اس میں یہ آئے گی کہ عام لوگوں کے لئے جو ابھی استعمال کر رہے ہیں بغیر کسی قید و بند و شرط یا ملکے شرائط کے ساتھ اجازت دینے میں جو احساس گناہ وجرم ہے وہ بھی ختم ہو جائے گا، اور بغیر احساس گناہ وجرم کے ٹی وی وغیرہ نیک مقاصد ہی کے لئے صحیح تصویر وغیرہ دیکھیں گے، یہ تصویر کے سلسلہ میں ایک خاص بات تھی۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی صاحب:

سوالنامہ کے بعد جو تفصیلات سامنے آئیں ان کی روشنی میں جو اس مسئلہ کے لئے مفید ہیں، اس کا اضافہ کرنا چاہتا ہوں کہ جامعہ ازہر کے ایک جائزہ کے مطابق بلاد افریقہ میں عیسائیوں کے چودہ ریڈیو اسٹیشن ہیں جو عیسائیت کی تبلیغ کے لئے ہفتہ بھر میں ایک سو پچاس گھنٹے عربی سمیت دنیا کی مختلف زبانوں میں پروگرام نشر کرتے ہیں، مزید ان پروگراموں کی تیاری کے لئے مختلف مراکز قائم ہیں جو ان اسٹیشنوں کو نشری مواد فراہم کرتے ہیں، اس جائزے میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ ان نشریات کا اصل ہدف اسلام اور مسلمان ہوتے ہیں، یہ معلومات جو سامنے آئیں اس بات کے لئے محرک فراہم کرتی ہیں کہ ہماری طرف سے بھی اس کو کاؤنٹر کرنے کے لئے کوششیں ہوں اگر چہ ہم اس کا مطالبہ نہیں کر سکتے ہیں، یہ بات ریڈیو کی ہے، اسی پر ٹی وی اور دوسرے ذرائع کو بھی قیاس کیا جا سکتا ہے، دوسری بات یہ کہ ابھی مولانا عتیق صاحب نے جو سیدنا عمرؓ کے قول کے سلسلہ میں فرمایا تھا وہ تو نہیں معلوم لیکن حضرت عمر کا یہ قول ہے: "**إنما تنقض عرى الإسلام عروة عروة إذا نشأ في الإسلام من لم يعرف الجاهلية**"..... الجواب الکافی ابن قیم وغیرہ میں یہ موجود ہے، تیسری بات مجھے یہ عرض کرنی ہے کہ ٹی وی کے بارے میں ابھی یہ بات آئی اور مولانا عتیق صاحب نے یہ بات فرمائی کہ تصویر کا مسئلہ زیر بحث نہیں ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ ٹی وی کو جب ہم زیر بحث لائیں گے تو اس میں تو تصویر اپنے آپ زیر بحث آ جائے گی۔ ٹی وی کو استعمال کرنے کی بات ہے تو یہ ایسے ہی ہے کہ نمک کے بغیر سالن اور چائے کی پتی کے بغیر چائے، جس طرح چائے پتی کے بغیر چائے نہیں بن سکتی اسی طرح ٹی وی پر صرف مضمون دکھائیں آپ تو یہ ٹی وی کا استعمال نہیں ہوا، اس بنا پر تصویر کے معاملہ میں بے جا تصویر

سے اجتناب کیا جانا چاہئے، اور فقہ اکیڈمی اس میں مداخلت کی کوشش نہ کرتی ہو تو اس کو علماء کی رائے پر محمول کیا جائے کہ جو علماء ٹی وی کو اپنی تصویر کے ساتھ تقریر کرنے کو جائز خیال کرتے ہوں وہ استعمال کرلیں اور جن کو عدم جواز پر اصرار ہو وہ اپنا حق اس کے لئے محفوظ رکھیں، لیکن ٹی وی کا استعمال تصویر کے بغیر یہ ایسی بات ہے جو صحیح نہیں ہے، اور تصویر کے بارے میں جو سختی ہے وہ سختی بھی درست نہیں ہے، اور اس کے اختلاف میں بھی نہیں جانا چاہتا ہوں۔ اور اس کے دلائل کی تفصیل میں بھی نہیں جانا چاہتا ہوں۔

ایک بات اس سلسلہ میں اور بھی ہے کہ ایک تو ہمارے لئے ٹی وی کا استعمال اور دوسرے جو ذرائع ابلاغ ہیں دین کی تبلیغ واشاعت کے لئے تو اس میں غالباً کسی کو اختلاف نہیں ہونا چاہئے اور نہ صرف یہ کہ جائز بلکہ واجب کے دائرے میں رکھنا چاہئے۔ اور جس کو اللہ نے جتنے وسائل دیئے ہوں، جیسا کہ حضرت قاضی صاحب نے فرمایا کہ ان وسائل کے استعمال کے ذریعہ وہ دعوت اسلام، تبلیغ اسلام اور قوانین اسلام کی تبلیغ واشاعت دنیا بھر میں کریں، تو اس کو تو فرض کفایہ کہیں، فرض عین کہیں، جو بھی کہیں، مگر اس کو تو جواز سے آگے بڑھنا چاہئے، لیکن اسی کے ساتھ ساتھ میری آخری بات یہ ہے کہ یہ بات بھی ایک طرح سے فرار کا ہی راستہ ہے کہ ٹی وی اور جدید ذرائع ابلاغ کے بارے میں یہ کہیں کہ ہم اس کو اسلامی مقاصد کے لئے استعمال کریں گے اور جو ذرائع اس وقت کام کررہے ہیں ان کے بارے میں کوئی رائے نہ دینا علماء کے منصب سے ہم آہنگ نہیں ہے، یہ بھی بتانا چاہئے کہ کیا اس وقت جو ٹی وی اور دوسرے ذرائع ابلاغ ہیں کیا ان کا استعمال ہوسکتا ہے یا نہیں ہوسکتا ہے یا بالکل ہی حرام اور ناجائز ہے، اس میں میں مزید یہ بات بڑھانا چاہتا ہوں کہ دین کی تبلیغ واشاعت کے ساتھ ساتھ جائز تفریح کو بھی دین سے خارج نہیں کیا جانا چاہئے، ذرائع ابلاغ کا ایک حصہ تفریح کا بھی ہے، تفریح آزاد ہے اس کو جتنا مقید کیا جائے کیا جاسکتا ہے، لیکن ہندوستان میں جس عموم بلوی کے تحت ہم ہیں کہ ہم بہت سی چیزوں سے بچنے کے باوجود نہیں بچ سکتے ہیں، تو اس بات کے مکلف ہم ہیں کہ تفریحی پروگراموں کو نہ دیکھیں یا یہ کہ پابندی لگائیں، بالکل سختی کرنا مناسب نہیں ہے، اور اس سلسلہ میں آخری بات یہ کہ شوہر کو اپنی بیوی پر اپنی دینداری مسلط کرنے کا اختیار نہیں ہے، وہ تنبیہ ضرور کرسکتا ہے۔

ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی صاحب:

انٹرنیٹ اور ٹی وی پر تصویر سے متعلق اور اس کی حرمت سے متعلق جو بات ہورہی ہے وہ ظاہر ہے۔ لیکن تصویر کی حرمت جیسا کہ لوگوں نے سمجھا ہے اور بتایا ہے کہ اس سے بت پرستی وغیرہ کا پایا جانا ہوسکتا ہے، اور یہی وجہ ہے کہ چھوٹی سی تصویر جو بہت ہی مبتذل ہو، پامال ہو، لوگوں نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، تو میں یہ عرض کرنا چاہوں گا کہ آج کل جو تصاویر

ہیں وہ بھی اس قدر عام اور ابتذال کی حد میں ہیں کہ اس کو کوئی عقیدہ کا پہلو نہیں دیتا یعنی اس کی حیثیت بھی وہی ہے جو دوسری تصویر کی ہوتی ہے، پھر یہ کہ جب ٹی وی پر کوئی عالم دین آئے گا تو ظاہر ہے کہ شرک وبدعت کے خلاف باتیں کرے گا تو کہاں سے اس کا اندیشہ پایا گیا کہ کوئی اس کو تقدس دے گا اور اس عالم کی شکل وصورت کی وجہ سے شرک وبدعت میں مبتلا ہو جائے گا، ایک اور چیز میں عرض کروں گا کہ بہت سی چیزیں ایسی ہیں کہ فی نفسہ ذرا معیوب اور مکروہ ہیں، لیکن کسی بڑے مقصد کے لئے ہمارے علمائے اسلام نے اسے جائز کہا ہے، مثال کے طور پر امرؤ القیس کی شاعری لے لیجئے یعنی کس طرح کی گندی شاعری ہے، لیکن ادب کی تعلیم کے لئے وہ آج ہمارے نصاب میں داخل ہے اور ہم اسے بغیر کسی کراہت کے پڑھتے اور پڑھاتے ہیں، اسی طرح سے کچھ اور چیزیں ہیں۔ اس وقت ایک عالم کی بات یاد آ رہی ہے، انہوں نے پٹنہ میں اجتہاد کے سیمینار میں کہا تھا کہ بہت سے ایسے مسائل ہیں جن پر ہمارے علماء نے تقریباً سکوتی اجماع کر لیا ہے، سکوتی طور پر اسے قبول کر لیا ہے، بس زبانی طور پر اسے قبول کرنے کی ضرورت ہے، اسی سلسلہ میں تصویر کا مسئلہ بھی ہے کہ جہاں بہت سے علماء اگر ان سے پوچھئے کہ تصویر جائز ہے یا ناجائز تو فوراً کہیں گے ناجائز ہے، قولاً تو کہیں گے ناجائز ہے، لیکن جہاں تصویر کھینچی جا رہی ہوگی اور بہت سی تصویریں ایسی نظر آئیں گی جن کو دیکھ کر آدمی کہہ سکتا ہے کہ باقاعدہ اسے کھنچوایا گیا ہے، تو یہ دوہرا رویہ میرا خیال ہے ختم ہونا چاہئے، اور بڑے مقصد کے پیش نظر اور مصلحت کے پیش نظر اور جو اس وقت صورت حال ہے اس کے پیش نظر اس مسئلہ میں کوئی قدم اٹھانا چاہئے۔

مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب:

یہ بات بار بار کہی جا رہی ہے کہ گفتگو اور سوال کا مقصد جو ابھی وضاحت سے آچکا ہے اور قاضی صاحب نے بھی کہہ دیا، اسی کے مطابق گفتگو ہو، تصویر کی حرمت کا مسئلہ یا حلت کا، اس سے بحث نہیں کرنی ہے، تصویر حرام ہے، عام طور سے موقف یہی ہے، اس کے دلائل بھی لوگوں نے دیئے ہیں، ان دلائل سے تو گفتگو نہیں ہے، ٹی وی تصویر کے بغیر نہیں ہو سکتی، مولانا عتیق صاحب کی بات پر مولانا سلطان اصلاحی صاحب نے جو گفتگو فرمائی ہے، ظاہر بات ہے مولانا عتیق صاحب کا یا میرا مقصد تصویر کو الگ رکھنے کا نہیں ہے کہ ٹی وی میں جو پروگرام آئے گا وہ تصویر کے بغیر آئے گا، یہ تو شاید متصور ہی نہیں ہے، وہاں تو کسی نہ کسی شکل میں تصویر ہوتی ہی ہے۔ اور انٹرنیٹ پر تو الگ بھی ہو سکتی ہے، اس کا مقصد یہ ہے کہ تصویر کی حلت وحرمت کا مسئلہ اپنی جگہ پر، جس ماحول اور معاشرے کی اور جن افراد کے لئے بات ہو رہی ہے وہ یہ کہ وہ ان وسائل اور ذرائع کے علاوہ کسی دوسرے ذریعہ سے نہ تو کچھ سنتے ہیں اور جانتے ہیں اور نہ جاننا چاہتے ہیں اور نہ ہے ان کے پاس، اپنے گھروں میں ہی وسائل ہیں جن سے وہ اختیاری طور پر مستفید ہوتے ہیں، نہ مجلسیں ان کو میسر ہیں نہ ان کا ذہن اور مزاج ہے کہ وہ وہاں

جائیں اور یا یہ کہ دنیوی مشاغل انہوں نے اس طرح اوڑھ رکھے ہیں کہ وہ نظام نہیں بنا سکتے تو سوال یہ ہے کہ ایسے لوگوں تک حق بات پہنچانے کے لئے، دعوت پہنچانے کے لئے، اس ماحول اور معاشرے میں جہاں ہر جماعت اور ہر فرقہ جملہ ممکنہ وسائل کے ساتھ اپنی باتیں پہنچا رہا ہے تو آیا ہم اپنی باتیں پہنچائیں اور جو لوگ اس معاشرے میں مستفید ہو رہے ہیں وہ مستفید نہ ہوں، بات اس ماحول و معاشرے کی ہو رہی ہے، ہم لوگ مدرسے والے ہیں ہم ٹی وی اور انٹرنیٹ نہیں لائیں گے، ہم مستفید نہیں ہوں گے، لیکن خود ہمارے ہندوستان میں تیزی سے ایسے طبقے کی تعداد بڑھ رہی ہے، اور ہندوستان سے باہر کے ممالک میں تو مسئلہ بالکل عام ہے، خود یہاں ریڈیو بنانے والے اب نہیں ملیں گے آپ کو، اور نہیں مل رہے ہیں، چونکہ ٹی وی عام ہو رہا ہے، ریڈیو کو کون پوچھتا ہے، تو ان لوگوں کے لئے بھی ذریعہ اور وسیلہ ہے، ان تک حق بات پہنچانے کے لئے، ان کے حق میں کیا کہتے ہیں، یہ ہے اصل سوال، گفتگو اسی کے مطابق ہونی چاہئے۔

ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی صاحب:

یہاں جن علماء کو تحفظ ہے صرف اسی بنیاد پر کہ اس میں تصویر آ رہی ہے، ورنہ تو جہاں تک مقصد کا تعلق ہے، میں سمجھتا ہوں کہ مقصد سے کسی کو انکار ہی نہیں ہے، تصویر کی حرمت کی کیا حقیقت ہے اور کہاں تک اس سے بچنا چاہئے وہ گفتگو تو آئی ہی نہیں۔

مولانا عبیداللہ اسعدی صاحب:

اس تفصیل میں نہیں پڑنا چاہئے۔

مفتی سعید الرحمٰن، ممبئی:

تصویر کی حلت و حرمت سے قطع نظر میں ٹی وی اور انٹرنیٹ کو ایک دنیا کے مانند سمجھتا ہوں، جس طرح دنیا میں چل پھر کر اچھائی یا برائی دیکھی، سنی اور سکھائی جا سکتی ہے، یہاں بغیر چلے پھرے، سامنے بٹن ہے اپنے کنٹرول میں دیکھا، سنا اور سمجھا جا سکتا ہے، تو دنیا میں برے اور بھلے کی تمیز کی صورت جو ایک مکلف کو ہے، نکل کر چل پھر کر چاہے تو بری لائن پر جائے چاہے تو اچھی لائن پر آئے، اسی طرح انٹرنیٹ اور ٹی وی میں اس کے اختیار میں ہے چاہے تو بری لائن پر چلائے اور چاہے تو بھلی لائن پر چلائے، اور قرآن کریم کی یہ آیت مبارکہ: "لا یکلف اللہ نفسا إلا وسعھا" (سورۂ بقرہ:۲۸۶) اس میں میں ممانعت حکم کی بات نہیں کہہ سکتا کہ کہیں تکلیف مالا یطاق نہ ہو جائے، لیکن "لھا ما کسبت وعلیھا ما اکتسبت"

(سورۂ بقرہ: ۲۸۶) کی بنیاد پر میں یہ سمجھتا ہوں کہ اگر اجازت ہو تو کوئی قباحت شرعی طور پر نہیں ہونی چاہئے، اور ایک بات یہ عرض ہے کہ یہ عمومی رواج ہے جس کی طرف ذہن غالباً نہیں جاتا کہ سب لوگ اخبارات پڑھتے ہیں اور کوئی اخبار شاید ہی ایسا ملے جس میں تصاویر نہ ہوں، تصاویر دیکھتے ہیں، نظر نہیں پھیرتے ہیں، علماء سے تو حسن ظن ہے کہ وہ تصویر سے قطع نظر کرتے ہوں، لیکن اخبار دیکھنے کی حرمت پر کہیں حکم نہیں لگا، تو یہاں جو استدلال ہے ٹی وی کے دیکھنے کی حرمت پر تصویر سے، تو پھر اخبار دیکھنا بھی آج سے حرام ہونا چاہئے، تو میں مسئلہ سے متعلق دو باتیں عرض کر رہا تھا، اس کے بعد ماہرین سے ایک سوال یہ پوچھنا چاہتا تھا کہ ٹی وی اور انٹرنیٹ میں خاص فرق کیا ہے، یہ بھی بتادیں تو شاید اضافہ ہوگا ہماری معلومات میں۔

مفتی نسیم احمد قاسمی صاحب:

میں اس موضوع سے متعلق صرف دو تین باتیں عرض کرنا چاہتا ہوں، پہلی بات جس کے سلسلے میں ہمارے سامنے وضاحت سے بات آچکی ہے، کہ بلاشبہ اس وقت دنیا میں جس تیزی کے ساتھ بے حیائی، عریانیت اور فحاشی پھیل رہی ہے، اس میں ٹی وی کا سب سے بڑا حصہ ہے، کفر اور شرک کی وہ چیزیں جن کا مسلم سماج اور مسلم خاندان میں تصور بھی نہیں کیا جاسکتا تھا وہ ساری چیزیں اس وقت مسلمان کے بیڈ روم میں نظر آتی ہیں اور آہستہ آہستہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ لوگ اس کے عادی ہوتے جارہے ہیں، اور ایسی ایسی بے حیائیاں اور برائیاں پھیل رہی ہیں جن کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ اللہ تبارک وتعالی نے اس امت پر جو ذمہ داری ڈالی ہے، وہ ہے دعوت الی الخیر اور نہی عن المنکر کی، اللہ کے رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان" منکرات، اور بے حیائی اور فحاشی کو روکنے کی ذمہ داری اس پر ڈالی گئی، اور اس کے تین درجات اس حدیث کے اندر ذکر کئے گئے سب سے پہلا درجہ، جو اس حدیث کی تطبیق سے معلوم ہوتا ہے وہ بہت قوی ہے کہ اگر انسان کے بس میں ہو اور اس کی طاقت وقوت میں ہو تو اس طاقت وقوت کو استعمال کرکے بے حیائی اور برائی کو روک دے اور دوسرا درجہ یہ ذکر کیا کہ اگر ہاتھ سے اس برائی کو روکنے کی طاقت وقدرت نہیں ہے اور اللہ نے زبان میں اور قول میں اسے یہ طاقت دی ہے اور زبان اور قول سے برائی کو روک سکے تو اسے روکنا چاہئے اور تیسرا درجہ یہ ہے کہ دل میں اس برائی کو برائی سمجھے، میں سمجھتا ہوں کہ خاص طور سے ہندوستان اور ہندوستان جیسے ممالک جہاں مسلمانوں کو اقتدار اعلی اور قوت حاکمہ حاصل نہیں ہے وہاں وہ لوگ اپنے وسائل سے اور اپنے اسباب سے ریڈیو اور ٹی وی اسٹیشن قائم تو نہیں کرسکتے لیکن اتنا وہ ضرور کرسکتے ہیں کہ قول کے ذریعہ اور کوشش کے ذریعہ ایک اس کا متبادل نظام پیش کرسکتے ہیں، جس کی صورت یہ ہے کہ ہم کوئی ایسا چینل خرید لیں، یا ایسا کوئی چینل بنالیں، جس میں اس وقت کے مروجہ چینل، منکرات وبرائیاں اور فحاشی نہ ہو، میں سمجھتا ہوں کہ اس وقت ہندوستان اور

ہندوستان جیسے دیگر ممالک میں حکومت پر فرض کفایہ ہے کہ وہ اس طرح کا نظم کرے، ہمیں عبرت حاصل کرنی چاہئے دوسرے فرقوں سے خاص طور سے ہندوستان میں جس تیزی سے قادیانیت پھیل رہی ہے اس نے ایک چینل خرید لیا ہے اور مسلمانوں کا ایک بڑا طبقہ یہ سمجھتا ہے کہ اس چینل کے ذریعہ جو پروگرام نشر کیا جاتا ہے یہ اسلام کا پروگرام ہے، یہ قرآن کا پروگرام ہے، یہ حدیث کا پروگرام ہے، ایک وہ طبقہ جو اس بے دینی کے دور میں عریانیت کے دور میں بھی اسلام کا دلدادہ ہے وہ چاہتا ہے کہ اسے کوئی ایسی چیز ملے، اگر ٹی وی کے اندر درس قرآن کا انتظام کرتے ہیں، درس حدیث کا انتظام کرتے ہیں، وعظ ونصیحت کا انتظام کرتے ہیں تو یہ طبقہ بہر حال اس چینل سے مستفید ہوگا۔ اس موقع پر ابوالمحاسن محمد سجادؒ بانی امارت شرعیہ کی ایک بات یاد آتی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ مسلمانوں کے بس میں جو ہو اسے کرڈالنا چاہئے، اس وقت ہماری وسعت میں جو ہے اسے ہم کرڈالیں اور اگر ایسا ہم کر لیتے ہیں تو اللہ تعالی اس کے طفیل میں اس چیز پر بھی ہمیں قدرت عطا فرمادے گا جس کی قدرت ہم کو اس وقت حاصل نہیں ہے۔

قاضی مجاہدالاسلام قاسمی صاحب:

بات مختصر کرو۔

مفتی نسیم احمد قاسمی صاحب:

جہاں آئین اسلام یا اقتدار مسلمانوں کے ہاتھ میں ہے وہاں تو وہ ریڈیو اسٹیشن قائم کریں، لیکن یہاں تو ریڈیو اسٹیشن قائم نہیں کر سکتے ہیں مگر چینل خرید سکتے ہیں، علماء کی ذمہ داری یہ ہے کہ جہاں وہ یہ کہیں کہ فلاں چیز حرام ہے تو وہاں ان کی یہ بھی ذمہ داری ہے کہ وہ متبادل کا انتظام کریں کہ یہ حلال ہے۔

مولانا شاہین جمالی صاحب:

اس مسئلہ میں قرآن پاک کی آیت: "**ومن الناس من يشترى لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزوا**" (سورۂ لقمان:٦) انٹرنیٹ ایسا لگتا ہے کہ یہ "لہوالحدیث" میں داخل ہے اور ضلالت کا کام بہر حال اس سے لیا جارہا ہے، تاہم از روئے فتوی تو اس کے جواز کی گنجائش معلوم ہوتی ہے لیکن از روئے تقوی اس کی گنجائش نہیں معلوم ہوتی، مجھے اکبرالہ آبادی کا شعر یاد آتا ہے کہ:

انہیں ذوق عبادت بھی ہے اور گانے کی عادت بھی
نکلتی ہے دعا بھی ان کے منہ سے ٹھمریاں بن کر

اگر ہم اس بند کو گوارا کر سکیں تو از روئے فتوی تو جواز کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، لیکن از روئے تقوی گنجائش نہیں معلوم ہوتی ہے۔

مولانا عتیق احمد بستوی صاحب:

ایک بات مجھے عرض کرنی ہے، دو نام باقی ہیں، انشاء اللہ ان کی آراء بھی سامنے آجائیں گی، ایک بات یہ ہے کہ تصویر کا مسئلہ جو بار بار آرہا ہے، اور مولانا سلطان احمد اصلاحی اور مولانا عبدالعظیم صاحب نے کہی تو وہ تو آگے کی چیز ہے جو آپ سوچ رہے ہیں، مجھے عرض یہ کرنا ہے کہ اخبارات کا استعمال ہم کرتے ہیں، المنجد شاید مطالعہ کرنے والے ہر عالم کے گھر میں ہوگی، اور جہاں لائبریری ہو "المنجد" ضرور موجود ہوگی، اس میں بھی تصاویر موجود ہیں، میں سمجھتا ہوں کہ اگر تصویر مقصود ہو تو اس کی بات اور ہوئی، ضمناً اگر کہیں تصویر آتی ہو مقصد وہ نہیں ہے تو بات دوسری ہوئی، میں کوئی لمبی بات نہیں کہوں گا یہ ایک نقطہ ہے جس پر آپ غور کریں، سوچیں۔

مولانا اختر امام عادل صاحب:

مجھے ایک بات یہ عرض کرنی ہے کہ تصویر کی حلت وحرمت کے مسئلہ کو جو الگ رکھنے کو کہا جارہا ہے کہ جس میں علماء برصغیر کا تقریباً اتفاق ہے کہ تصویر کا بنوانا حرام ہے، تو اس کی حرمت کو تسلیم کرتے ہوئے ضرورت کی بنا پر اس کی اجازت کا مسئلہ ہے یہاں پر، اس کی حرمت کو تسلیم کرتے ہوئے ضرورت کی بنا پر اجازت کا فتوی دیا جائے جیسا کہ پاسپورٹ وغیرہ کی ضرورتوں کے لئے اجازت دی جاتی ہے، یہ مسئلہ صاف کردیا جائے کہ تصویر حرام ہے مگر ضرورت کی وجہ سے اس کی اجازت کے مسئلہ پر غور کرنے کو کہا جارہا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ تصویر دیکھنے اور تصویر بنوانے میں فرق ہے، تصویر دیکھنے میں جیسا کہ مولانا عتیق احمد صاحب نے فرمایا کہ اگر مقصود بالذات نہیں ہے تو اس کی الگ بات ہے، لیکن تصویر بنوانا یا بنانا اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، سب کے نزدیک وہ حرام ہے، ایک تیسری بات مجھے یہ عرض کرنی ہے کہ حضرت تھانویؒ کا حوالہ دیا جارہا ہے کہ انہوں نے کہا کہ تعزیہ بناؤ مگر ہندو نہ ہونا، تو حضرت نے "اھون البلیتین" کا انتخاب فرمایا کہ ہندو بننے کے مقابلہ میں تعزیہ بنانا بہرحال بہتر ہے، دوسری بات یہ ہے کہ وہ مقام دعوت ہے، یہ مقام فتوی ہے، دعوت کی زبان اور فتوی کی زبان کو اگر ایک کردیا جائے تو کیسا رہے گا، اس پر غور کرلیا جائے۔

مولانا ابوالعاص وحیدی صاحب:

اس سوال میں کئی چیزیں ہیں اور دو چیزوں کے استعمال میں لوگوں کی گفتگو ہو رہی ہے۔ ایک ہے انٹرنیٹ، جس کو قباحتوں سے دور کیا جاسکتا ہے، اور دوسری چیز ہے ریڈیو اسٹیشن کا قیام، ان دونوں میں تو کوئی قباحت نہیں ہے، جیسا کہ معلوم ہوا کہ انٹرنیٹ کو قباحت سے پاک رکھا جاسکتا ہے، رہا معاملہ ٹی وی اسٹیشن کے قیام کا، یا ویڈیو کیسٹ بنانے کا تو یہ دونوں چیزیں بھی موجودہ حالات میں جو پس منظر ہیں، اس میں ان دونوں کا استعمال بھی درست ہوسکتا ہے، کوئی مضائقہ نہیں ہے، بات جو آتی ہے تصویر کی، جہاں تک تصویر کی حرمت کا مسئلہ ہے تو اس سلسلہ میں اور بھی بعض وضاحتیں ہیں، ایک چیز یہ ہے کہ تصویر کے ساتھ دو سلوک ہوتا ہے: ایک احترام کا، ایک اضلال کا، تصویر کے ساتھ عزت واحترام کا معاملہ کرنا ظاہر ہے کہ اس طور پر تصویر کا استعمال قطعی حرام ہے، لیکن میرا خیال یہ ہے کہ مثلاً اگر کسی کو کوئی چادر مل گئی جس میں تصویریں بنی ہوئی ہیں اس کو بچھا کر استعمال کرسکتا ہے، اس کا فتویٰ بہت سے فقہاء نے دیا ہے، وہاں بھی تصویروں کا استعمال ہو رہا ہے مگر اضلال کے ساتھ، اور ایک واقعہ کتب حدیث میں ہے، صحیح مسلم کی روایت ہے کہ ایک بار حضرت عائشہؓ نے ایک قرام (ایک قسم کا کپڑا) استعمال کیا جس میں تصویریں تھیں تو آپ ﷺ نے اس قرام کو جو پردے کے طور پر لٹکا ہوا تھا اس کو اتروا دیا اور کاٹ کر وسادہ (تکیہ) بنوایا، اس کی جزئیات نہیں ملتی کہ تصویریں کتنی کٹی تھیں اور کتنی نہیں کٹی تھیں، لیکن وہ بہر حال جزوی طور پر وسادہ کے لئے جو سر کے نیچے پڑتا ہے، ہاتھ پڑتا ہے اس پر خود اس کا احترام نہیں ہوتا استعمال ہوا، اس لئے آپ دیکھئے کہ وہاں بھی ایک مصور چیز استعمال ہوئی تو وہ اس وقت کی بات تھی، لہٰذا ٹی وی اسٹیشن کا قیام، یا ویڈیو کیسٹ وغیرہ تیار کرنا، اس میں تصویریں ضرور آئیں گی، لیکن ان تصویروں کے ساتھ چونکہ احترام کا معاملہ نہیں ہوتا ہے، مقصود بالذات تو خیر ہے ہی نہیں، احترام کی بات بھی نہیں ہوتی ہے، ایک مومن استعمال کرے ٹی وی اسٹیشن کو اور ویڈیو کیسٹ کو اور جو تصویریں اس میں ہیں ان کے ساتھ احترام کا ایک طرح سے تبرک کا معاملہ کرے ایسا نہیں ہوسکتا ہے، اس لئے ٹی وی اسٹیشن اور ویڈیو کیسٹ کے استعمال میں جن حضرات کو قباحت محسوس ہوئی محض تصویر کی وجہ سے، تو اس روایت کے پیش نظر اور فقہاء کی تصریحات کے پیش نظر بہر حال احترام واضلال کا فرق کرنا چاہئے۔

مولانا عارف مظہری صاحب:

تصویر کی جو بات چل رہی ہے، اس میں آپ حضرات یہ غور کیجئے کہ ایک آدمی اگر دلدل میں پھنسا ہوا ہے، وہ دشواری میں مبتلا ہے اور کچھ لوگ باہر تماشائی ہوں تو حق کیا بنتا ہے، ساحل پر صرف تماشا دیکھنے سے کوئی بات تو بنے گی نہیں۔ تو جو باتیں بگڑ رہی ہوں اس وقت بنانے کی کوشش کرنی چاہئے، مزید الجھانے سے مسئلہ اور بڑھے گا اور سلجھے گا نہیں، کچھ وقت

کے لئے صرف یہ دیکھئے کہ اپنی بات آپ پہنچانے میں کتنا تصویر کا استعمال کرتے ہیں، بلکہ یہ کہئے کہ کتنا کم وقت میں اپنی بات پہنچا دے رہے ہیں، ایسے شخص تک جو ضلالت میں پڑا ہوا ہے اور دین سے بہت دور ہے، کسی کو آپ کیچڑ سے نکالنے جائیں گے تو تھوڑی سی چھینٹ تو آپ پر پڑے گی ہی، اس کو آپ کو برداشت کرنا ہوگا، اس لئے تھوڑی دیر کے لئے اتنی بات تو برداشت کرنی ہی پڑے گی دین کی بات پہنچانے کے لئے۔

مولانا عتیق احمد بستوی صاحب:

ہمارے درمیان جمشید صاحب موجود ہیں جو انٹرنیٹ وغیرہ کے ماہرین میں سے ہیں وہ چاہتے ہیں کہ آپ کے سامنے اظہار خیال کریں، میں ان کو دعوت دیتا ہوں کہ وہ تشریف لائیں۔

جمشید صاحب:

انٹرنیٹ سے متعلق ایک چیز یہ کہنا چاہتے تھے جو ہمارے علماء نے کہا تھا کہ سائٹس جو ہیں وہ لاک نہیں کی جاسکتی ہیں بلکہ ساری انفارمیشن موجود ہیں، ایسی بات نہیں ہے۔ بلکہ سائٹس جو ہیں وہ لاک کی جاسکتی ہیں اور اس کا ایک پروگرام ہوتا ہے جس کے ذریعہ اس کو لاک کردیا جاتا ہے، یہ جو سائٹس کو لاک کرنے کا پروگرام ہوتا ہے اس کے دو طریقہ الگ الگ ہوتے ہیں، اس میں بہت سی سائٹس ایسی ہیں جس میں عریاں تصاویر ہیں، ان کو زیادہ تر ملکوں میں لاک کیا گیا ہے، اور ہندوستان میں بھی بلاک کردی گئی ہیں، اور خاص کر ٹیلی فون کی جتنی سائٹس ہیں ان کو بھی بلاک کردیا گیا ہے۔ اسی طرح ایک مسئلہ میں جو سب سے بڑی مشکل ہم کو آئی ہے وہ ہم بتانا چاہتے ہیں کہ ہم اسلام آن لائن پر کام کر رہے تھے تو اس میں ''کرسچن آنسر ٹو اسلام'' یعنی کرسچینٹی اسلامک دعوی کا جواب دیتی ہے، اس کے لئے انہوں نے انٹرنیٹ پر بہت سی سائٹس بنائی ہوئی ہیں۔ انہوں نے بہت سی چیزوں کو بہت گھما پھرا کر اور بہت الٹا کر کے اس کا ذکر ضرور کیا ہے اور ان کی باتیں پوری دنیا میں کروڑوں لوگوں تک پہنچ رہی ہیں، لیکن اس کا جواب دینے کے لئے جو سائٹس ہیں وہ ساری کی ساری دبئی (یو اے ای) میں بلاک ہیں، سعودی عرب میں بلاک ہیں، ہم کو سیریا اور دیگر عرب ممالک کے بارے میں نہیں معلوم، لیکن زیادہ تر ملکوں میں وہ ''کرسچن آنسر ٹو اسلام'' نام کے جو سائٹس ہیں وہ بلاک کی ہوئی ہیں، تو ہم نے ان سے پوچھا کیوں آپ نے اسے بلاک کیا ہوا ہے، شارجہ میں اوقاف کے دفتر میں پوچھا تو انہوں نے یہ کہا کہ اصل میں یہاں پر لوگ ابھی اتنے میچور نہیں ہیں کہ ان کے سامنے یہ سائٹس آئیں اور ہوسکتا ہے کہ وہ غلط فہمی میں پڑ جائیں، لیکن اس سے نقصان بہت بڑا یہ ہو رہا ہے کہ جو لوگ جواب دے سکتے تھے ہزاروں کی تعداد میں لڑکے اور جو اس سے دلچسپی رکھتے ہیں جو اسلام کے خلاف بات تھی اس کا جواب دے سکتے

تھے مگر ان کو پتہ ہی نہیں کہ اسلام کے خلاف کیا پروپگنڈہ ہورہا ہے، اس لئے کہ ملک کے ملک میں یہ سائٹس بند ہیں، اس سے یہ ہوتا ہے کہ ایک طرح سے کہہ لیجئے دعوت کا بہت بڑا پہلو بلاک پڑا ہے، تو یہ انٹرنیٹ بہت ضروری چیز ہے کہ جیسے مولانا علی میاں ندویؒ نے ایک بار کہا تھا کہ اسلام کے خلاف چیزوں سے لڑنے کے لئے اسلام کے مخالف کا جاننا بھی بہت ضروری ہے، تو اس لئے یہ بہت ضروری ہے کہ انفارمیشن موجود ہو اور اس کے خلاف فائٹ کرنے کے لئے ہم لوگ بھی اس کا استعمال کریں، اور یہ ایک بالکل حربہ اور اوزار ہے، اس اوزار کو جس طرح بھی آپ استعمال کریں۔

مولانا سید نظام الدین صاحب:

دراصل فقہی سمینار میں جو موضوعات ہیں ان میں ایک موضوع انٹرنیٹ اور ٹی وی کے بارے میں ہے، میں نے اس پر کوئی مقالہ نہیں لکھا، لیکن اس کی تفصیل اور خلاصہ سامنے آیا اس کو دیکھا، جوابات دیکھے، بات یہ ہے کہ ہم کو حقیقت پسند ہونا چاہئے، آپ حقائق سے منہ موڑ کے نہیں چل سکتے، اگر مقصد یہ ہے کہ دنیا میں اسلام کی اشاعت ہو، ایک ہے اشاعت دین اور ایک ہے دفاع عن الدین، دین کے خلاف جتنی تحریکات چل رہی ہیں ان کا جواب دیا جائے، تو دونوں بات فرض ہیں آپ پر کہ آپ اپنے دین سے دنیا والوں کو متعارف کرائیں، اور دین پر جو دوسروں کی طرف سے عقیدے کے اعتبار سے، اعمال کے اعتبار سے، اخلاق کے اعتبار سے، اور معاشرتی مسائل کے اعتبار سے جو اعتراضات کئے جاتے ہیں اور اسلام کی صورت مسخ کی جارہی ہے، ہم اس سے قطع نظر کرلیں یہ کیسے ہوسکتا ہے، اس لئے کہ ان ذرائع کو انہوں نے استعمال کیا ہے، اگر آج وہ ایٹم بم سے ہم سے لڑتے ہیں تو ہمیں بھی ایٹم بم سے ہی ان کا جواب دینا ہوگا، ہم پرانی تلوار سے ان کا مقابلہ نہیں کرسکتے، آج جو ذرائع ان کے پاس ہیں ان کے ذریعہ وہ پوری دنیا میں عیسائیت کا پروپگنڈہ کررہے ہیں، یہ پروپگنڈہ اس انداز میں دراصل روس کے زوال کے بعد شروع ہوا، اس حقیقت کو سامنے رکھئے کہ روس کے زوال کے بعد دنیا میں عیسائیت اور اسلام کا مقابلہ ہے، امریکہ اور اسرائیل کی جتنی سازشیں ہیں اور ان کے جتنے پروپگنڈے اور کارروائیاں ہیں وہ سبھی اسلامی ممالک کے خلاف ہیں اور اسلام کے خلاف ہیں، وہ سارے مراکز پوری دنیا کے اندر اسلام کو اس صورت میں دیکھنا چاہتے ہیں کہ وہ کبھی غلبہ حاصل نہ کرسکے، جو مقصد تھا، "هو الذی ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون" (سورۂ توبہ: ۳۳)، تو یہ غلبہ حاصل نہ ہو کسی طرح سے چاہے اس ملک کا معاملہ ہو، میں صاف کہتا ہوں اس ملک میں بھی اگر ڈر ہے تو اسی بات کا ہے کہ کہیں زندہ ہوکر یہ قوم ابھر نہ جائے اور کہیں ہم پر غالب نہ ہوجائے، اس کی تہذیب غالب نہ ہوجائے، اس لئے صحیح بات یہ ہے کہ جتنے بھی ذرائع ہیں اس سلسلے کے ان کو اختیار کرنا بالکل واجب اور ضروری ہے، یہ انٹرنیٹ کون ایسی بات ہے، جس میں اتنا الجھنا اور تصاویر کا مسئلہ لئے پھر رہے ہیں، اخبار والے تصویر مانگتے

ہیں تو بڑے سے بڑا عالم اپنی جیب سے تصویر نکال کر اس کو دیتا ہے اور فتویٰ دیتا ہے کہ تصویر حرام ہے، جتنے سیلاب زدہ علاقے ہیں اڑیسہ میں سیلاب آیا، بھاگل پور میں سیلاب آیا، اگر ہم ویڈیو نہیں بنائیں گے تو ہم باہر کے لوگوں کو بتا نہیں سکتے کہ کس انداز سے نقصان پہنچا ہے، تو یہ تو اس زمانہ کی ایجادات ہیں، البتہ اس کے جو منکرات ہیں، محرمات ہیں آپ ان سے بچئے، ٹی وی کو ہی لے لیجئے، ٹی وی اگر آپ کے ہاتھ میں ہوتا تو آپ ان منکرات کو شائع نہ کرتے، آپ کے گھر میں ہے تو آپ بچئے اس سے جتنا بچ سکتے ہیں، لیکن آپ ٹی وی دیکھیں گے تو وزیر اعظم کی تصویر نظر آئے گی، عورت ہو یا مرد، وزیر داخلہ کی تصویر نظر آئے گی اور آپ دیکھتے ہیں، تو آپ کہیں گے دیکھنا تو جائز ہے۔

اور جہاں تک تصویر بنانے کا مسئلہ ہے، یہ بنانا کہاں ہوا، یہ تو منظر کشی ہے کہ ہم سارے لوگ بیٹھے ہیں آج ویڈیو بنا لیا جائے تو یہ منظر کشی ہوگی، تو یہ سب لوگوں کی تصویریں نہیں بنائی جارہی ہیں، یہ منظر کشی اور عکس لینے کے آلات ایجاد ہو گئے ہیں، آپ ان کا استعمال کریں، یا آپ دیکھیں کہ جن ممالک اسلامیہ کے اندر یہ چیزیں موجود ہیں کیا وہ ان کا استعمال نہیں کر رہے ہیں اور کیا وہاں علماء نہیں ہیں، وہاں کیا کتاب وسنت نہیں ہے، آپ برصغیر کا نام لیتے ہیں، کیا پاکستان میں یہ چیز نہیں ہے، آپ صرف ہندوستان کو لیں، وہ الگ بات ہے، جو قاضی صاحب نے فرمایا کہ چینل خریدنا یا چینل قائم کرنا، ریڈیو اسٹیشن تو آپ قائم نہیں کر سکتے، چینل آپ خرید سکتے ہیں، کوئی چینل خرید کر اپنی بات کہہ سکتا ہے، ٹی وی کا اسٹیشن آپ قائم نہیں کر سکتے ہیں، کیونکہ وہ بغیر اشتہار کے نہیں چلیں گے، اشتہارات آپ کو کمپنیوں سے لینا پڑے گا، تا کہ آپ کو روپیہ مل سکے، اس لئے وہ تو ناکام ہو جائے گا، ابھی آپ یہ تو کر لیجئے جو آپ کر سکتے ہیں، انٹرنیٹ کنکشن لے سکتے ہیں، آپ اپنی ویب سائٹ قائم کر سکتے ہیں، اور ٹی وی پر اپنے پروگرام دے سکتے ہیں، آپ منکرات مت دیجئے، آپ ان منکرات کی قباحت کو بیان کیجئے، اسی چینل کے ذریعہ سے لوگوں کے سامنے جو لوگ اس چینل کو دیکھ رہے ہیں، اور کون سا ذریعہ آپ کے سامنے ہے۔ ہم نے تو دیکھا ہے کہ نکاح کے خطبہ میں ہندو مجمع میں پردے کی ضرورت اور عریانیت کی قباحت کو جب بیان کیا تو بڑے بڑے پروفیسر اور جدید تعلیم یافتہ لوگ آ کر کہنے لگے کہ آپ نے سچ کہا، یہ لوگ بڑی مصیبت کے اندر مبتلا ہو گئے ہیں، پردہ چھوڑ کر، تو یہ بات نہیں کہ اگر آپ حق بات صحیح ڈھنگ سے کہیں گے تو برا لگے گا اور یہ غلط ہو جائے گا، اس لئے میری رائے یہ ہے کہ انٹرنیٹ کو استعمال کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے، اور ریڈیو کا چینل اگر آپ کو مل جائے جس سے آپ دعوتی کام کر سکیں تو آپ اس چینل کو بھی استعمال کر سکتے ہیں، خواہ اس کے اندر اس بیان کرنے والے اور تقریر کرنے والے کی فوٹو ہی کیوں نہ آئے، یہ ایک ضرورت ہے اور ضرورت کی بنا پر چونکہ وہ بغیر منظر کے مقبول نہیں ہوتی، یہ رواج ہو گیا ہے دنیا کا، اس لئے آپ اس کو دے سکتے ہیں اس میں کوئی قباحت نہیں ہے، جس منظر کو دیکھنا اور سننا ناجائز ہے اس کا ٹی وی پر بھی یا کسی تصویر میں بھی دیکھنا اور سننا ناجائز ہے، لیکن جس منظور کو دیکھنا یوں جائز ہے اس کو اس پر بھی دیکھنا جائز ہے، ہم لوگ برابر دیکھتے ہیں، اس لئے ایسا چینل

اگر ہم کو ملتا ہے جس پر ہم اپنا دعوتی کام منظم طریقہ سے کر سکتے ہیں جیسے باطل طاقتیں کر رہی ہیں پوری قوت کے ساتھ، خالی پروگرام بنانے سے اور فتوی شائع کرنے سے یہ بات نہیں ہوگی، تو ہم اس چینل کو استعمال کریں، اس لئے میری رائے یہی ہے اور یہ ضرورت ہے اور ضرورت پر اس کا استعمال کیا جاسکتا ہے۔

حضرت قاضی مجاہدالاسلام قاسمی صاحب:

حضرات بزرگان امت اور عزیزان ملت، محترم علماء!

حقیقت یہ ہے کہ جس موضوع پر آپ بحث کر رہے ہیں وہ اہم ترین موضوع ہے اور نازک ترین موضوع بھی، میں سمجھتا ہوں کہ ہمارے جن علماء نے مسئلہ تصویر کو اٹھایا ہے، ان کے سامنے بھی تحفظ احکام دین اور تحفظ احکام شریعت ہے، اور جن لوگوں نے اس سے قطع نظر کرتے ہوئے انٹرنیٹ وغیرہ کے جواز کی بات کہی ہے ان کے سامنے بھی دعوت اور جیسا کہ حضرت مولانا نے فرمایا کہ دفاع عن الدین کا پہلوان کے ذہن پر غالب ہے، دونوں میں سے کسی نے بھی کوئی بات اپنی بات کے بچاؤ میں نہیں کہی ہے، ضد میں نہیں کہی ہے، ایسا سمجھنا اور سوچنا چاہئے، تصویر کا مسئلہ حقیقت میں عجیب نازک مسئلہ ہوگیا ہے، بایں معنی کہ ہم اس میں مبتلا ہیں اور بہت کم لوگ ہیں جو چہرے پر رومال ڈال لیا کریں، یا مجلس چھوڑ کر چلے جائیں، ایسا شاذ و نادر ہے، اور دوسری طرف اگر فتوی پوچھا جائے تو ہم سب حرمت کی بات کہتے ہیں، میں سمجھتا ہوں کہ اس پر یہ جو دورخی صورت حال پیدا ہوگئی ہے اس سے خود اپنے ذہن پر بڑا بوجھ پڑتا ہے، کئی مواقع پر ہمیں خاموش رہنا پڑتا ہے، اور اپنے بزرگوں کو بھی دیکھا ہے کہ وہ خاموش رہ گئے، کبھی ایسا لگتا ہے کہ ''سکوت عن الحق'' کا جرم تو ہم نہیں کرتے، کبھی ضرورت کی مجبوری سامنے آتی ہے، بہت صفائی کے ساتھ میں عرض کرنا چاہتا ہوں کہ ذہن اس پر بہت پریشان رہتا ہے، رہا مسئلہ باہر کے علماء کا، یہ اصل مسئلہ ہے، یہ میں ضرور چاہتا ہوں کہ ہم سب علماء اس پر غور کریں یعنی چند سوالات پر، کہ حرمت کا لفظ ہمارے یہاں اس کے لئے ضروری شرائط کیا ہیں، کس کو ہم حرام کہہ سکتے ہیں، کس کو ہم مکروہ کہہ سکتے ہیں، کس کو ہم مکروہ تحریمی کہہ سکتے ہیں، کس کو ہم مکروہ تنزیہی کہہ سکتے ہیں، دلائل کی قطعیت اپنے ثبوت کے اعتبار سے اور دلائل کی قطعیت اپنے دلالت کے اعتبار سے، آپ سب کو معلوم ہوگا کہ لفظ حرام کا استعمال ہم کو کہاں کرنا چاہئے، اور کراہت کا کہاں اور کراہت تنزیہی کا کہاں اور اباحت کا کہاں، یہ جو احکام شرعی ہیں، اباحت اور پھر استحباب اور پھر سنت کا درجہ اور پھر فریضہ اور واجب کا درجہ اور اسی طرح حرمت اور اس کے بعد کراہت تحریمی اور اس کے بعد کراہت تنزیہی، یہ جو مختلف مدارج ہیں احکام کے، یقیناً ہمارے سب علماء کی نظر میں ضرور ہوں گے اور وہ اس کو بھی جانتے ہوں گے کہ کس لفظ کا کہاں استعمال ہوگا، ہمارے تمام اکابر اور ہمارے بزرگ اصحاب افتاء اس پر متفق ہیں کہ تصویر جائز نہیں ہے۔ قصداً یہ لفظ میں بول رہا ہوں کہ تصویر جائز نہیں۔

اب اس پر دو طرح سے غور کیجئے: ایک طرف اس ضرورت پر غور کیجئے جو ابھی ہمارے سامنے ہے، مثلاً پاسپورٹ کے لئے تصویر ضرورتاً جائز قرار دی گئی، مثلاً ایک شخص جس کی موت ہوگئی ہو اور اس کا نام پتہ معلوم نہ ہو، اس کی تصویر لینا اور اس کو محفوظ رکھنا تا کہ تعارف ہو سکے اور معلوم بھی ہو سکے کہ یہ شخص کون تھا، اور آپ جانتے ہیں کہ میت کے بارے میں واقفیت حاصل کرنا اس کے کئی احکام شرعی اس سے متعلق ہیں، زوجیت باقی رہی کہ نہیں، وراثت قائم ہوگی کہ نہیں، ان کے موت کے وقت کون کون وارث ہوگا اور کون نہیں، یہ سارے وہ احکام ہیں جو کسی میت کی تصویر لے کر اس پر آگے کے کام ہو سکتے ہیں، اس طرح کے اور بہت سارے مسائل ہیں جہاں پر تصویر کی ضرورت کا سوال ہوتا ہے، مگر یہ بھی ماننا چاہئے کہ آج جو شادیوں میں ہمارے یہاں ویڈیو کیسٹس تیار ہو رہے ہیں ہر طرح کی عریانی کے ساتھ، بے پردگی کے ساتھ، خواتین محرم ہوں یا غیر محرم، تصویر کھینچنے والا محرم ہو یا غیر محرم اور خواتین کون سا لباس پہنے ہوئی ہیں "تبرج جاہلیہ" کی ساری نظیروں کے ساتھ تصویریں کھینچی جارہی ہیں، اس لئے علی الاطلاق نہ آپ جواز کی پوزیشن میں ہیں اور نہ علی الاطلاق بات حرمت کی کہنے کی پوزیشن میں ہیں، اس کو نوٹ کر لیجئے۔ یہ سب سوالات ابھر رہے ہیں، ان حالات میں مسئلہ تو تصویر کا ہے اور بہت نازک ہے، لیکن یہاں میں نے جیسا کہ شروع ہی میں کہا تھا کہ حسب احکام شرع، علماء کی ہدایت اور رہنمائی میں اگر کچھ ویب سائٹ بنائے جاتے ہیں اگر کچھ ڈاٹا ز ابھرے جاتے ہیں، اگر اسلام کے بارے میں انفارمیشن دی جاتی ہے، ابھی بتایا ہمارے دوست جمشید صاحب نے ہوسکتا ہے ہمارے بعض دوستوں نے اس بات کو نہ سمجھا ہو، یعنی ایک مستقل چینل یا ویب سائٹ اس بات کا ہے کہ انٹرنیٹ پر یہ دکھلایا جاتا ہے کہ کرسچینٹی اسلام کا جواب دیتی ہے، اسلام کی طرف سے جو بات کرسچینٹی کے بارے میں کہی جائے، چاہے ایک ایک تین کی بات ہو یا کچھ اور بات ہو اس کے بارے میں خود کرسچینٹی اس کا جواب دیتی ہے، وہ جواب دے رہے ہیں، جواب اس کا صرف دفاعی ہی نہیں ہوتا بلکہ حملے بھی ہوتے ہیں اور اقدامی بھی ہوتے ہیں، تو اس دفاعی اور اقدامی بحث کو اگر ایک عام آدمی پڑھے گا اور اس کے جواب سے آشنا نہیں ہوگا تو گمراہ ہو جانے کا بہت بڑا خطرہ ہے، یہی وہ چیز ہے جو انڈونیشیا میں استعمال کی جارہی ہے، یہی وہ چیز ہے جو بنگلہ دیش میں استعمال کی جارہی ہے، اور ان ممالک کا ڈاٹا آپ کے پاس ہوگا جہاں پر عیسائیت بہت تیزی سے پھیل رہی ہے، اب تھوڑا سا کام آپ نے سعودیہ میں کیا ہے، کچھ ویب سائٹس تیار ہوئے ہیں، یو اے ای میں ان سے کچھ فائدہ حاصل کیا گیا ہے تو اس سے اسلام کی دعوت میں فائدہ ہو رہا ہے۔

اب سوال ہے کہ وہاں پر تھوڑی بہت تصویریں بھی آجائیں، کچھ حالات بھی سامنے آئیں، کچھ ایسی بھی کوشش کی ہے ہمارے لوگوں نے، آپ کو خوشی ہوگی جان کر کہ بچنے کی کوشش کی ہے۔ مثلاً طلوع ہوتا ہوا سورج دکھلایا ہے، قرآن کی وہ آیتیں دکھائی ہیں کہ اختلاف لیل ونہار کی کیا کیفیت ہوتی ہے، یعنی وہ مناظر جن کا خصوصی ذکر آیا ہے قرآن کریم میں اس کی وضاحت کی ہے انہوں نے بغیر کسی ذی روح کی تصویر کے، وہ ایک اچھی چیز بنائی ہے جس سے لوگوں کو قرآن کو سمجھنے میں لطف

آتا ہے، بہر حال اس صورت حال میں میرے عزیز دوستوں اس وقت ایسا محسوس ہوتا ہے صاف صاف کہ ہم کو پوری علمی تیاری کے ساتھ انٹرنیٹ پر جانا چاہئے، اس وقت دنیا منتظر ہے آپ کے دعوت کی، آپ کے اصولوں کی، آپ انسانی مساوات کی بات کریں گے، ظاہر ہے اسلام کی روح ہے، آپ یہ بتائیں گے کہ برہمن اور ہریجن میں کوئی فرق نہیں ہے، آپ بتائیں گے کہ شیخ، سید کا بٹوارہ صحیح نہیں ہے، آپ یہ بتائیں گے کہ انسان سارے کے سارے برابر ہیں، سب ایک آدم کی اولاد ہیں، ایک ماں کی اولاد ہیں، ان سب کے روٹس ایک ہیں، یہ چیز اگر دنیا کو پہنچاتے ہیں آپ، اسی طرح اور بہت سی باتیں بتاسکتے ہیں کہ بربنائے جنس ہم تفریق نہیں کر سکتے، ایک مرد ہو یا عورت، بلکہ مسلم ہو یا غیر مسلم حقوق انسانی میں دونوں مساوی ہیں، اسلام کی ان تعلیمات کو اگر پوری طاقت اور پاور آف اپروچ جو کہ کسی چیز کو پیش کرنے کی بہترین صلاحیت ہوسکتی ہے، ان ساری صلاحیتوں کے ساتھ اگر آپ اسلام کی دعوت کا کام ان وسائل کو استعمال میں لاکر کریں گے، اور اس طرح جو حملے ہور ہے ہیں، غلط فہمیاں پیدا کی جارہی ہیں ان غلط فہمیوں کو دور کرنے کے لئے آپ کچھ کام کریں گے تو ہم سمجھتے ہیں کہ ایک بہت بڑی خدمت انجام پائے گی، میں اتنی درخواست کرنا چاہتا ہوں، ظاہر ہے بحث ختم ہو چکی ہے، کچھ سوالات آپ کو ماہرین سے کرنے ہوں گے تو انشاء اللہ اس کی کوشش کی جارہی ہے کہ اس کا وقت مل جائے آپ کو، لیکن فی الحال تو یہ پروگرام ختم ہوگا اور کمیٹی بنے گی، قبل اس کے کہ جلسہ ختم ہو صاحب صدر اپنے کلمات سے ہم کو مستفیض فرمائیں گے، اتنی درخواست ہے کہ آپ سب لوگ بیٹھ کر اس اہم اور نازک مسئلہ پر اس وقت ایک ایسا فیصلہ لیجئے جس سے اسلام کو صحیح معنی میں ایک طاقت اور قوت آئے، وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین۔

مفتی محبوب علی وجیہی صاحب:

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم امابعد!

آپ کے سامنے فقہ اکیڈمی کے تینوں موضوعات آگئے، تلخیص بھی اس کی آگئی، اور آپ حضرات نے اس پر دل کھول کر گفتگو بھی فرمائی، اور جو کچھ باتیں رہ گئیں وہ انشاء اللہ دوسری نشست میں آجائیں گی، رسول کریم ﷺ کے زمانہ میں نیزہ اور تلوار تھی، ڈھال تھی، لیکن اس زمانہ میں جہاد کے لئے، جنگ کے لئے یہ چیزیں بے کار ہو چکی ہیں، کوئی اس سے نہیں لڑتا، وہ حدیثیں جس میں جلانے کی ممانعت ہے، وہ حدیثیں جس میں عذاب نار کی ممانعت ہے، نہایت ہی صحیح اور پختہ ہیں آپ کے سامنے، لیکن آپ نے وہاں بھی یہی کہا ہے جیسے قاضی صاحب نے فرمایا، اور سب جانتے ہیں کہ حفاظت جان اور مال کے لئے اور حفاظت دین کے لئے ہم جب ہی مقابلہ کر سکتے ہیں جب ہمارے پاس ویسے ہی بہتر ہتھیار ہوں، ہندوستانی تاریخ کا مطالعہ کرنے والے جانتے ہیں کہ جب انگریزوں نے غلبہ حاصل کرنا چاہا، اقتدار حاصل کرنا چاہا تو یہاں کے

مسلمان اور ہندوؤں نے مل کر ان کا مقابلہ کیا اور کافی جنگیں ہوئیں اس سلسلہ میں، لیکن ناکامی کی وجوہات میں سے بہت بڑی وجہ یہ تھی کہ ان کے ہتھیار اعلیٰ قسم کے تھے اور ان کے ناقص قسم کے، اور وہ ہتھیار چلاتے تھے۔ ان کی فوج کو نقصان زیادہ پہنچتا تھا، اُن کو بہت کم پہنچتا تھا، اس لئے یہ مغلوب ہوتے چلے گئے، یہاں تک کہ ان کا مکمل اقتدار ہو گیا، تو اب اگر ہم اسلام کا دفاع اور اس کی حفاظت نئے طریقوں سے نہیں کریں گے تو پھر ہم ویسے ہی مغلوب ہوتے جائیں گے جیسے ہم پہلے ہو چکے ہیں، اگر اس سے ہماری نیت خدانخواستہ فحاشی کی ہے، اور فحش تصاویر دکھانے کی ہے، فحاشی پھیلانے کی ہے تو یقیناً مواخذہ کے قابل ہوں گے، اور اگر ہماری نیت صرف یہ ہے کہ ہم دفاع کریں، حفاظت کے لئے اپنے دین کی، ملحدوں کے اور بدمذہبوں کے اعتراضات کا جواب دیں اور اپنے اسلام کی اشاعت کریں تو پھر آپ کوئی فکر مت کیجئے اللہ تعالیٰ عالم الغیب والشہادۃ ہے وہ دیکھ رہا ہے آپ کا کوئی مواخذہ نہیں ہوگا، انشاء اللہ تعالیٰ، بلکہ اس کام پر آپ کو اجرِ عظیم ملے گا، قوم کو اٹھانے اور جگانے پر اللہ تعالیٰ اجرِ عظیم سے نوازے گا، میں امید کرتا ہوں کہ اس مسئلہ پر آپ شرح صدر فرمالیں گے اور جو ضرورت ہے اسی کو پیش نظر رکھیں گے، اللہ تعالیٰ ہماری کوششوں کو کامیاب کرے اور صحیح راستہ پر کامیاب کرے، ہماری نیتیں بھی صحیح رہیں اور ہماری کوششوں کا راستہ بھی صراط مستقیم پر رہے، اور اس میں ہم لوگوں سے جو کمزوری ہوئی ہوا سے اللہ تعالیٰ معاف فرمائے اور ان کمزوریوں سے اللہ تعالیٰ بچائے، رسول کریم ﷺ کی وہ حدیث مبارک پیش نظر رکھئے جس میں صحابہ کرام سے فرمایا کہ "اے صحابہ اگر تم دین کا دسواں حصہ بھی چھوڑ دو گے تو پکڑے جاؤ گے، اور ایک زمانہ وہ آئے گا کہ دین کے دسویں حصہ پر بھی عمل کرلے گا آدمی تو نجات پائے گا" تو اب زمانہ وہ ہے جس میں دین کے دسویں حصہ پر بھی عمل کرنا دشوار ہو رہا ہے، آپ عمل کرنا چاہتے ہیں آپ کی بیوی نہیں عمل کرنے دیتی، آپ کو آپ کے بچے نہیں عمل کرنے دیتے، تو کیسے آپ زندگی گذاریں گے، کس کس سے منہ موڑیں گے، ہم آپ تو مکلف ہیں اللہ کی طرف سے دین کی حفاظت کے لئے، دین کے پھیلانے کے لئے اور اس کے لئے طریقہ اختیار کرنے کے لئے، اس لئے ہمیں چاہئے کہ ہم اس ضرورت کو محسوس کریں اور اس کو مقصود بالذات نہ سمجھتے ہوئے مجبوری سمجھتے ہوئے اس کو اپنائیں، "الضرورات تبیح المحظورات" ایک قاعدہ کلیہ موجود ہے، اللہ تعالیٰ ہم کو اور آپ کو اور سب شرکاء کو نیکی کرنے کی اور صحیح راستہ پر چلنے کی توفیق عطا فرمائے، قاضی صاحب کو اللہ تعالیٰ صحت عطا فرمائے اور قاضی صاحب کی زیرِ نگرانی ہماری یہ جماعت اور ہم سب لوگ خیر کے لئے کام کرتے رہیں اور امت کے لئے اچھی روشنی اور اچھے کام انجام دیں اور خدا کے نزدیک بھی وہ مقبول ہوں۔

(دوسرے سیشن میں طارق سجاد صاحب کو جو انٹرنیٹ کے ماہرین میں سے ہیں، انہیں مزید اظہار خیال کی دعوت دی گئی، اس کے بعد ان سے سوالات بھی کئے گئے)۔

طارق سجاد صاحب:

پہلے سیشن میں میں نے کچھ بنیادی باتیں انٹرنیٹ کے سلسلہ میں بتائی تھیں اور ظاہر ہے کہ اس کی روشنی میں بہت سے سوالات ابھر رہے ہوں گے اور جب دوسرے سیشن میں جو شرعی مسئلہ کے سلسلہ میں اس پر ڈسکشن ہوا تو اس نوعیت کے سوالات بھی کچھ لوگوں نے اٹھائے تھے، میں چاہوں گا کہ آپ کی طرف سے اگر کوئی سوال ہو تو وہ آپ بیان کریں، کیونکہ دوسرا حصہ جو میری گفتگو کا رہ گیا تھا وہ یہ کہ اسلامی تحریکیں، تنظیمیں اور مختلف ادارے جو اسلام سے جڑے ہوئے ہیں وہ انٹرنیٹ پر کس طرح کام کر رہے ہیں اور انٹرنیٹ پر کیا کیا سہولتیں ان کے لئے موجود ہیں، میں یہ چاہ رہا تھا کہ وہ باتیں بھی آپ کے سامنے آئیں اور پھر یہ کہ بات میں نے ایک رخی رکھی تھی، یعنی انٹرنیٹ کے صرف مثبت پہلو سامنے آئے تھے، میں چاہتا ہوں کہ آپ علماء کرام یہاں بیٹھے ہیں ان کے منفی اثرات بھی کیا ہیں، اور کس طرح سے منفی اثرات پڑ رہے ہیں اور ظاہر ہے کہ ہندوستان میں بھی اس کا اثر قبول کیا جارہا ہے، آپ جیسا اجازت دیں آپ کی طرف سے اگر کوئی سوال ہو تو میں اس کا جواب دوں یا پھر میں اپنی گفتگو ختم کروں جو باقی رہ گئی تھی۔

بہرحال انٹرنیٹ پر ورلڈ وائڈ ویب کا دینی مقاصد کے لئے استعمال جو مختلف تنظیمیں ہیں اور وہ جس طریقہ سے انٹرنیٹ استعمال کر رہی ہیں وہ اس طرح ہے: اسلامی معلومات کو ویب سائٹ میں داخل کرنا، مکمل قرآن ویب سائٹس پر موجود ہے، قرآن کو الفاظ اور سورتوں سے تلاش کرنا اور دنیا کی مختلف زبانوں میں قرآن کی تفاسیر اور جملہ علوم وفنون اسلامی کی انٹری اور ڈاؤن لوڈ کی سہولتیں فراہم کرنا، اسلامی ریلیکس چیٹ چینل کا قیام، دنیا کی تمام خوبصورت مساجد کا البم انٹرنیٹ پر موجود ہے، قرآن کی تلاوت اور خانہ کعبہ کی اذان وغیرہ ملٹی میڈیا سائٹ میں رکھنا، قران کو ڈاؤن لوڈ کرنے کی سہولت فراہم کرنا اور فقہ اسلامی سائٹ، یہ وہ چیزیں ہیں جو انٹرنیٹ میں موجود ہیں، اس کے بعد مختلف دینی اور اسلامی تحریکیں اور تنظیموں کی جو کارکردگی ہورہی ہے وہ اس طرح ہے:

اسلامی ویب سائٹ اور ہوم پیج کی مدد سے اسلام کا پیغام گھر گھر تک پہنچانا، یہ بہت بڑا کام الحمدللہ ہورہا ہے، اور بہت ساری اسلامی سائٹس ہیں، مثلاً "اِکنا"، اسلامی سائٹس آف نارتھ امریکہ "اِسنا" اور خود ہندوستان میں اسلامی ریسرچ فاؤنڈیشن IRF نائک صاحب کا، اس طرح بہت سے ویب سائٹس جو انٹرنیٹ پر ہیں، جو کہ اسلام کے پیغام کو عام کر رہے ہیں، اور پھر انٹرنیٹ پر اسلام، قرآن، سنت، فقہ، شریعت، اسلامک کوئز اور اسی طرح کے دیگر پروگرام کی الیکٹرونک اشاعت، اب وہ زمانہ نہیں رہا کہ لوگ ہارڈ کاپی میں یا کتابوں کی شکل میں یا اخباروں کی شکل میں معلومات حاصل کریں، بہت سارے لوگ ہیں جو انٹرنیٹ اور کمپیوٹر سے جڑے ہوئے ہیں، اور الکٹرونک شکل میں ان معلومات کو حاصل کرنا چاہتے ہیں تو یہ تمام چیزیں جو ہیں وہ انٹرنیٹ پر موجود ہیں، اور پھر اسلام اور قرآن وسنت سے متعلق معلومات کو مفت میں ڈاؤن لوڈ کرنے کی

اجازت ہے، اگر آپ کے ذہن میں کوئی سوال ابھر رہا ہو تو کئی سائٹس ہیں، "فریکوینٹلی آسکر کوئچن" کے نام سے جانے جاتے ہیں، آپ اس میں اپنا سوال داخل کیجئے اور دنیا کے جتنے بھی علماء ہیں اس سائٹ پر وہ آپ کو اس کا جواب دیں گے، مثال کے طور پر جناب یوسف القرضاوی صاحب نے "اسلام آن لائن" شروع کیا ہے، آپ کسی بھی طرح کے سوالات پوچھ سکتے ہیں، پھر اسلام سے متعلق ایک "اسلامک سرور" قائم کرنا جو اسلامی تحریکات کو اور تنظیموں کو مفت میں الیکٹرانک میل اور ویب سائٹس کی سہولتیں دے سکے، یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے کہ کچھ ایسی بھی اسلامی تنظیمیں ہیں جو آپ کو اگر آپ اسلامی معلومات پر مبنی ویب سائٹ بنا رہے ہیں، تشکیل دے رہے ہیں تو مفت میں کچھ جگہ فراہم کرائیں گے اور آپ اپنی معلومات کو ان کے سرور میں ڈال سکتے ہیں۔ سرور سے مراد یہاں میں یہ لے رہا ہوں کہ جہاں بڑے بڑے کمپیوٹرس ہوتے ہیں جس میں انٹرنیٹ کی معلومات کا خزانہ بھرا رہتا ہے، وہ دراصل الکٹرونک کی اصطلاح میں یا کمپیوٹر کی اصطلاح میں سرور کہے جاتے ہیں، تو ان سرورس کی صلاحیت بہت زیادہ ہوتی ہے، تو آپ بھی اپنے ہوم پیج یا اپنے ویب سائٹ یا اسلامی ویب سائٹ ان سرور میں ڈالنا چاہتے ہیں تو اس کی اجازت وہ تنظیمیں دیتی ہیں اور بالکل مفت میں وہ ایسا کرتی ہیں، ایسی تنظیمیں جو مفت میں اسلامی ویب پیج کے لئے جگہ دے رہی ہیں ان میں دو نام قابل ذکر ہیں، میں چاہتا ہوں کہ ان کے نام آپ کے ذہن میں رہیں۔ ایک ہے: اسلامی سنٹر آف نارتھ امریکہ، اس کا ایڈریس ہے: www.icna.org، دوسری سائٹ ہے اسلامک پارٹی آف برٹین www.muslims.net، اور اس طرح سے بے شمار ویب سائٹس ہیں جو آپ کو فری ہوم پیج اور فری ویب سائٹس دے رہے ہیں، بس ضرورت یہ ہے کہ آپ ان سے کنٹریکٹ کریں اور اپنا مقصد بتائیں تو انشاء اللہ وہ آپ کو کچھ جگہ فراہم کریں گے۔

پھر انٹرنیٹ پر اظہار خیال اور اسلامی فکر کی نشر و اشاعت کے لئے مختلف فورم کی تشکیل دی گئی ہے، مثلاً قرآن فورم، حدیث فورم، فقہ و سنت فورم، سیاسی فورم، خواتین فورم، وغیرہ وغیرہ، کسی فورم کے بارے میں آپ کے ذہن میں کوئی سوال ہو، یا کسی بھی طرح کی کوئی رائے آپ دینا چاہتے ہوں یا اظہار خیال کرنا چاہتے ہوں تو آپ اس فورم کو جوائن کر سکتے ہیں، پھر اسلامی معلومات پر مبنی ہفتہ واری کوئیز کروانا، یہ تمام چیزیں اسلامی اور دینی نقطہ نظر سے انٹرنیٹ پر رائج ہیں، اور اب چند اسلامی تنظیمیں انٹرنیٹ پر موجود ہیں اور ایک بڑا کام کر رہی ہیں، اس کا نام میں گنوا دیتا ہوں، اسلامک سنٹر آف نارتھ امریکہ "اکنا"۔ اسلامک سوسائٹی آف نارتھ امریکہ "اِسنا"، اسلامی ایسوسی ایشن فلسطین، قرآن اینڈ سنہ سوسائٹی مشی گن، یہ www.gsa.wachi کا ایڈریس ہے، اسلامی فاؤنڈیشن ایجوکیشن اینڈ ویلفیئر سڈنی آسٹریلیا، اسلامی سنٹر آف پیٹرس برگ، اسلامک ریسرچ فاؤنڈیشن مرکز ادب و سائنس رانچی، اس طرح سے یہ تمام سائٹس ہیں جو اسلام کے سلسلہ میں معلومات، اور یہ کہ اگر خود اپنا ہوم پیج اور ویب سائٹس لانچ کرنا چاہیں تو وہ تمام چیزیں آپ کو مہیا کرائیں گے۔

محترم حضرات! اب تک تو آپ نے سکہ کا ایک رخ دیکھا یعنی ایک مثبت پہلو جو انٹرنیٹ کے سلسلہ میں تھا، وہ آپ کے سامنے بیان کیا گیا ہے، لیکن کمپیوٹر اور انٹرنیٹ کے ذریعہ جو منفی اثرات پڑ رہے ہیں وہ بھی نہایت ہی تشویش ناک ہیں، اور آپ پر علماء کرام کی حیثیت سے یہ لازم ہے کہ وہ منفی اثرات کس طرح پڑ رہے ہیں اس کو سمجھیں اور دور کرنے کی تدبیر کریں، دراصل اسلام کے لئے جہاں انٹرنیٹ ایک نعمت بن سکتی ہے وہیں ایک زبردست چیلنج بھی ہے، اس کے ذریعہ اخلاق بے راہ روی، جنسی انارکی اور اسی طرح اخلاق باختگی کی مہم جاری ہے اور اس سے پورا یورپ اور امریکہ متاثر ہے، اس میں بس ایک بات کی طرف اشارہ کروں گا، برطانیہ میں ایک عورت تھی، ان کی ایک چھوٹی سی بچی جو ۱۲ سال سے بھی کم عمر کی تھی وہ ان کے ساتھ رہتی تھی، وہ کسی کام کے سلسلہ میں صبح میں جاتی تھی، اور اس کے جانے کے بعد اس کی بچی کمپیوٹر پر کام شروع کرتی تھی، تو اس کو بہت خوشی ہوتی تھی کہ میری بیٹی اتنی چھوٹی سی ہے اور انٹرنیٹ اور کمپیوٹر سے اتنی معلومات فراہم کرتی ہے، لیکن ایک دن اس بچی نے ایک ایسے لفظ کا استعمال کیا جو عورت بھی سوچ بھی نہیں سکتی تھی، کیونکہ اتنی چھوٹی بچی اور اس طرح کے لفظ کا استعمال، جبکہ ایک دوسری دنیا میں جہاں جنسی انارکی ہے وہاں وہ لفظ استعمال کیا جاتا ہے، اس بچی نے اس لفظ کا استعمال کیا اور اس کے نتیجہ میں اس خاتون کو بہت تشویش ہوئی اور ایک دن وہ بجائے آفس جانے کے واپس جب لوٹی تو اس نے یہ دیکھا کہ اس کی بیٹی جو ابھی بالکل چھوٹی تھی اور دس یا گیارہ سال کی تھی وہ ان تمام سائٹس میں جو جنسی انارکی سے بھری ہوئی سائٹس ہیں اور اخلاقی نقطہ نظر سے جس کا آپ تصور نہیں کر سکتے ہیں ان سائٹس کو وہ دیکھ رہی تھی، یہ ایک چھوٹی سی مثال ہم نے دی۔ دوسرے خود برطانیہ میں ہی ایک پولیس آئی، جی کو ایک ای میل کے ذریعہ ایک ٹپ ملی، کسی صاحب نے ان کو ای میل کیا کہ اس طرح سے بچوں کے ساتھ جنسی بے راہ روی کا ایک پورا ریکٹ اور گروہ کام کر رہا ہے اور پھر اس آئی جی نے ای میل کے ذریعہ اس کو تلاش کیا کہ کون کون سے کمپیوٹر اور انٹرنیٹ اس سے جڑے ہوئے ہیں جو اس طرح کے کاموں میں ملوث ہیں، اور میں آپ کو بتاؤں کہ اس میں تمام سو کالڈ پڑھے لکھے لوگوں کے بچے اور بچیاں ملوث تھے اور اس طرح سے وہ ریکٹ پکڑا گیا، تو سوال یہ ہے کہ انٹرنیٹ جہاں ایک نعمت ہے وہاں اس میں تمام اخلاقی بے راہ روی کی چیزیں ہیں اور اس کا ایک سیلاب اور سمندر بہتا چلا آ رہا ہے، اور خود وہ ہندوستان میں بھی داخل ہو گیا ہے، ایک سب سے بڑا سوالیہ نشان یہاں یہ بنتا ہے کہ ہم اس کو کس طرح روکیں، ہم اپنے سماج میں، اپنے معاشرہ میں، اپنے خاندان میں اور اپنی سوسائٹی میں ہم اس کو کیسے روکیں، اس سلسلہ میں کئی سوالات بھی آئے تھے، اس میں سے ایک کا حوالہ دیتا ہوں، ایک صاحب ہیں، انہوں نے پوچھا کہ اس طرح کی جو سائٹس ہیں اور ہمارے یہاں آتی ہیں ہم اس کو کیسے روک سکتے ہیں۔ تو اس کا ایک آسان طریقہ بھی ہے کہ ہم اسے روکیں اور بہت مشکل بھی ہے، مشکل تو اس لئے کہ جو سو کالڈ یورپین کنٹریز ہیں اور اپنے کو ترقی یافتہ کہتے ہیں، وہ ترقی اور کامیابی کی راہ یہ بتاتے ہیں کہ آپ جتنی آزادی دیں اتنی ہی آپ کی کامیابی ہے، اور انفارمیشن اور معلومات پر کسی کی پابندی

نہیں ہونی چاہئے، لہذا انٹرنیٹ پر جو بھی معلومات ہیں اس پر کسی لحاظ سے پابندی نہیں ہونا چاہئے، اس کو کسی لحاظ سے روکنا نہیں چاہئے، اس کا فلسفہ ہے، لیکن پھر بھی میں آپ کو ایک خوش آئند بات بتاؤں کہ خود ہندوستان میں جو بڑے بڑے انٹرنیٹ سرورس پرووائڈر ہیں جو انٹرنیشنل بڑی بڑی کمپنیاں ہیں، انہوں نے ان سائٹس کو جو سراسر بے راہ روی کی طرف لے جاتی ہیں ان کو روکا ہے، اور اپنے سرور میں اس سائٹس کو بلاک کر دیا ہے، پھر یہ کہ خود آپ نے اگر انٹرنیٹ کنکشن لیا ہے تو آپ اپنے کمپیوٹر میں جس سافٹ ویرا اور انٹرنیٹ سے جڑے ہیں جیسا کہ آپ نے صبح میں دیکھا اس میں ایک چھوٹا سا اوپشن ہے کہ اس آپشن میں جا کر اس سائٹس کو بلاک کر دیں تو پھر آپ کے بچے یا آپ کے گھر کا کوئی فرد اس سائٹس تک نہیں پہنچ پائے گا۔

دوسری بات یہ ہے کہ تصاویر کے سلسلہ میں بھی بہت اچھی خاصی بحث ہوئی، میں آپ کو بتاؤں کہ انٹرنیٹ میں یہ آپ کے ہاتھوں میں ہے کہ آپ اگر انٹرنیٹ پر کچھ تلاش رہے ہیں اور معلومات حاصل کر رہے ہیں، آپ چاہیں تو تصاویر کے آپشن کو، اس کی علامت کو ختم کر دیجئے، تو آپ کے سامنے جو معلومات آئیں گی وہ صرف متن کی شکل میں آئیں گی، بالکل نہیں دیکھ سکیں گے، اور ان تصاویر کی جگہ میں ایک خالی بلاک بن جائے گا، آپ کی اسکرین پر آئے گا، تو آپ کے اختیار میں ہے کہ آپ اس کو ہٹا سکتے ہیں، لیکن ایک چیز آپ کے ذہن میں رہنی چاہئے کہ آنے والے پانچ سے دس سال میں انٹرنیٹ کے اثرات بہت ہی زبردست ہونے والے ہیں، پورا تعلیمی ڈھانچہ انٹرنیٹ کے ذریعہ قائم کیا جارہا ہے اور اس طرح جتنے بھی تعلیمی نظام ہیں وہ انٹرنیٹ سے جڑیں گے، تو اس لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ اس کے جو مثبت پہلو ہیں ان کی ہمیں ضرور اجازت دینی چاہئے، اور جہاں پر اخلاقی بے راہ روی کی گنجائش ہوتی ہے اس کو بالکل روک دینا چاہئے، اور یہ آپ کے اپنے اختیار میں ہے، اس میں تصویر، آواز، متن، تمام چیزوں کی شمولیت اس انٹرنیٹ پر ہوگئی ہے، اور اس نے جو انقلاب برپا کیا ہے وہ تمام چیزوں کو عددوں میں تبدیل کر دیا ہے، اس لئے کہ صفر اور ایک یہ دو ہی لفظ جو کمپیوٹر سمجھتا ہے اسی صفر اور ایک کا ہی دراصل کھیل ہے اور کمال ہے کہ اس نے تمام دنیا کی معلومات کو بالکل انگلیوں کے اشارے پر لا دیا ہے، تو یہ جو تمام چیزیں ہیں یعنی فون، فیکس اور ٹی وی کی جو تصویر اور آواز یہ تمام چیزیں یکجا ہو کر انٹرنیٹ میں آچکی ہیں، اور وہ دن زیادہ دور نہیں کہ انٹرنیٹ ہر گھر میں موجود ہو، جیسے آج سے پندرہ بیس سال قبل آپ ٹی وی کا تصور نہیں کرتے ہوں گے، صرف ریڈیو سے آپ خبریں سنتے رہے ہوں گے، لیکن اب ہر گھر میں آپ دیکھیں گے کہ ٹی وی موجود ہے، اس طرح چار پانچ سال بعد ہر گھر میں انٹرنیٹ ہو جائے گا۔

لیکن سب سے بڑا چیلنج یہ ہے کہ انٹرنیٹ کے جو منفی اثرات ہیں اس کو آپ اپنے یہاں آنے سے کیسے روک سکتے ہیں، میں بس آخر میں ایک اقتباس جو ایک پرچے میں شائع کرایا تھا میں صرف غور و فکر اور ایک لمحہ فکریہ کے طور پر پیش کرنا چاہتا ہوں: ''اب آگے ذرا اس امر پر بھی غور کریں کہ انفارمیشن ٹکنالوجی، کمپیوٹر اور مواصلاتی نظام و انٹرنیٹ سے لائی ہوئی مادی

خوشحالی ہی سب کچھ ہے اور اسے ایسے ہی من وعن آنکھیں بند کر کے تسلیم کرلیا جائے جیسا کہ مغرب حسین لبادے میں اسے پیش کر رہا ہے، ایک مومن اور مسلم ہونے کے ناطے اس کا تجزیہ اور جانچ پرکھ بھی کیا جائے، اسلام کے نزدیک تمام علوم وفنون کا سرچشمہ سوائے ذات الٰہی کے اور کوئی نہیں ہے، اور اسی نے اولاً آدم علیہ السلام کو علم سکھایا، لہٰذا ایک مرد کو یہ چاہئے کہ وہ کسی بھی علم اور حرفت اور ٹکنالوجی کے حصول، تحقیقی پیش رفت اور استعمال سے پہلے اس کا اندازہ لگانے کی کوشش کرے کہ اس کے مضمرات کیا ہو سکتے ہیں، کہیں ایسا تو نہیں کہ انٹرنیٹ کا نظام الکٹرونک، کمپیوٹر کا بے محابا استعمال اور اس سے ہر نکلنے والے نتیجہ کو تسلیم کر لئے جانے کی ہوس انسان کی خود حرکیات ومنطق کا غلام بنا کے نہ رکھ دے، کہیں ایسا تو نہیں کہ انٹرنیٹ سے معلومات کا خزانہ حاصل کرنے کے شوق میں آپ اخلاقیات کی جڑ کو کھا جانے والے جراثیم کو نہ اکٹھا کر رہے ہوں اور اس سیلاب علم ومعلومات میں بے شمار لغو، فحاشی اور غلاظت سے بھرپور مواد بھی آپ کے گھر میں بہتے چلے آرہے ہوں، آج یہ امر حقیقی بن چکا ہے کہ انٹرنیٹ اور ای میل کے ذریعہ گھر کے اندر ہر وہ معلومات اور چیز مہیا کر سکتے ہیں جس کا تصور ایک صالح معاشرہ یا صالح مومن کبھی نہیں کر سکتا، جان بوجھ کر اخلاقیات کو بگاڑنے والی ایسی ایسی فحش تصاویر آج انٹرنیٹ پر دستیاب ہو چکی ہیں، کہ جن سے خود مغربی معاشرہ سراسیمہ ہے، لیکن اس کے تدارک کی کوئی تدبیر نہیں ہو پا رہی ہے، یہ بڑا لمحہ فکریہ ہے کہ مستقبل قریب میں کہیں انٹرنیٹ ایک ایسا عالمی شیطانی جال تو نہیں بن جائے گا کہ معصوم گھروں کو بالکل تباہی کے دہانے پر لا کھڑا کر دے، مزید یہ کہ معلوماتی انقلاب اور معلوماتی لہر نے آج معلوماتی جنگ کی صورت اختیار کر لی ہے۔

انٹرنیٹ کا وجود ہی دراصل اس خطرے کے پیش نظر عمل میں آیا تھا کہ اگر دشمن قوت جوہری اسلحہ کا استعمال امریکہ پر کرتے ہیں تو اس کے پاس ایک ایسا مواصلاتی نظام ہو جو اس خطرناک موقع پر بھی اپنا کام کرتا رہے، انٹرنیٹ اصلاً ساٹ کی دہائی میں امریکہ کا ایک ڈیفنس پروجیکٹ تھا جو روسی حملے کے خطرے کے جواب میں تیار کیا گیا تھا، بعد میں جب سرد جنگ (Cold War) کا خاتمہ ہوا اور روس کی طاقت ایک سپر پاور کی حیثیت سے ختم ہو گئی تو امریکہ نے اس انٹرنیٹ کو تعلیم اور معیشت کے میدان میں اپنی مادی منفعت کے لئے فروغ دینا شروع کیا، آج کا مواصلاتی نظام اور انفارمیشن ٹکنالوجی جس طرح کمپیوٹر نیٹ ورک سے جڑا ہوا ہے، اس کا منفی پہلو یہ ہے کہ بقول ایک مسلم دانشور بغیر ہتھیار اٹھائے کوئی بھی ملک اپنے دشمن ملک کو انٹرنیٹ، کمپیوٹر وائرس اور دوسرے برقیاتی نظاموں کے ذریعہ اس کے مربوط اطلاعی ذخیروں اور نظاموں کو تہہ وبالا کر سکتا ہے، مگر یہ معلوماتی جنگ (Info-war) اور برقیاتی جارحیت امریکہ یا اس جیسے کسی ترقی یافتہ ملک ہی کے خلاف ممکن ہے، جس کے سارے مواصلاتی اور عسکری نظام جدید ترین انفارمیشن ٹکنالوجی کی مرہون منت ہے، اس ممکنہ جارحیت کے خلاف ان کا موثر ترین دفاع ان کے دانشوروں کے نزدیک یہی ہے کہ دشمن قوت بھی اس طرح کے اعلیٰ ترین ترقی یافتہ مواصلاتی وبرقیاتی نظاموں سے لیس ہو جائے، تاکہ جنگ اور جارحیت کی صورت میں اسے بھی اس طرح کی جوابی جارحیت کا

امکانی خطرہ ہو، یہ بھی ایک واقعہ ہے کہ امریکہ جس طرح سے بالعموم پوری دنیا کو اور بالخصوص مسلم ممالک کو انفارمیشن ٹکنالوجی اور انفارمیشن سے لیس کر رہا ہے اور پوری دنیا اسے آنکھ بند کر کے تسلیم کرتی چلی جا رہی ہے وہ اس خطرناک علامت کی نشاندہی کرتا ہے، لہٰذا ایک اسلامی اور آزاد ریاست کے پالیسی ساز علماء کرام کو بڑی سنجیدگی سے غور وفکر کرنا چاہئے، ایک مومن کو اپنی مومنانہ بصیرت سے یہ دیکھنا ہوگا کہ مغرب میں اور اب ترقی پذیر اور پسماندہ ملکوں میں بھی کس طرح ثقافت وتہذیب کی بربادی اور خاندانی وسماجی اتھل پتھل اور انسانی اقدار کی پامالی انتہائی تیز رفتاری سے ہو رہی ہے، کہیں ایسا تو نہیں کہ وہ اسی انفارمیشن ٹکنالوجی، مواصلاتی نظام اور انٹرنیٹ کے بل پر ہو رہی ہے، اہل نظر کو یہ دیکھنا ہوگا کہ سائنس اور فنیات کی بالادستی اور ہمہ جہتی اقتدار کے نتیجہ میں جو نظام وجود میں آیا ہے اس کی بنیاد میں فوق الفطرت ہستی کی حاکمیت کے تصور کے لئے کوئی جگہ، روحانیت کے لئے کوئی گنجائش اور اعلیٰ اخلاقی وسماجی اقدار اور یقین کے لئے کوئی راستہ باقی رہ گیا ہے، خود مشین اور مشینی غلام بن کر رہ گیا ہے، مسلم سائنسدانوں، دانشوروں اور علماء کے لئے سب سے بڑا چیلنج آج یہ بن چکا ہے کہ وہ ان مصنوعی ذہانت اور اطلاعی مشینوں کو اس طرح قابو میں رکھیں کہ وہ ان پر حاوی اور حکمراں ہونے کے بجائے حاکم الٰہ کے تصور کو نافذ کرنے اور صالح معاشرہ کو تشکیل دینے میں ایک مثبت رول ادا کر سکیں۔

صلائے عام ہے یاران نکتہ داں کے لئے

حکیم ظل الرحمٰن صاحب:

انٹرنیٹ کے سلسلہ میں ایسا کوئی سنٹرل کنٹرول کیوں نہیں، کہیں نہ کہیں ایک سنٹر سے تو جاتا ہے یا کوئی ایک سنٹر پر جا کے سیٹ ہوتا ہے اور پھر وہاں سے ریلیز ہوتا ہے تو وہاں پر کنٹرول کیوں نہیں ہو پاتا۔

طارق سجاد صاحب:

جی یہ بہت اچھا سوال ہے اور بہت نیچرل سوال ہے، دیکھئے! انٹرنیٹ کے ذریعہ معلومات جو آتی ہیں میں نے صبح کی گفتگو میں یہ بات رکھی تھی کہ دراصل انٹرنیٹ کی کوئی ملکیت نہیں ہے، کوئی ایک کنٹری اس کا مالک نہیں ہے، حقیقت یہ ہے کہ جتنے بھی سرورس ہیں بڑے بڑے یعنی جس میں معلومات کا خزانہ بھرا ہے وہ تمام امریکہ کے پاس ہیں، اور یہ جو میں نے ابھی کہا دراصل اس میں کیا ہے کہ ایک پالیسی ان لوگوں نے بنائی ہے، انٹرنیٹ کو کنٹرول کرنے والے بین الاقوامی گروپ نے، انہوں نے یہ پالیسی بنائی ہے کہ ہم معلومات کو روکیں گے نہیں، کوئی بھی کنٹری کسی بھی طرح کی معلومات کو نہیں روکے، کیونکہ ان کا کہنا ہے کہ انٹرنیٹ کی معلومات کو ایک دوسری جگہ منتقل کرنے کے جو انہوں نے اصول بنائے ہیں اس کی پھر خلاف ورزی ہوگی،

کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ ایک کنٹری کسی بھی دوسری کنٹری کی معلومات کو یا سیٹلائٹ کے چینل کو روک رہا ہے تو کل کو وہ بھی اپنے یہاں معلومات کو آنے سے روک دے گا، پھر تیسرا جو ملک ہے وہ بھی ان کی معلومات کو روک دے گا، اس طرح جو بنیادی بات بنتی ہے وہ یہ ہے کہ معلومات کی آمدورفت ہر ملک سے بغیر روکے ہوئے ہو، اس لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ آپ اس کو روکیں، آپ زیادہ سے زیادہ یہ کر سکتے ہیں کہ مثال کے طور پر ہندوستان میں انٹرنیٹ کنکشن دینے والی ایجنسی ہے، مثلاً BSNL اور دوسری کمپنی ہے NEKLAT جو ایکشن وغیرہ کی انفارمیشن دیتے ہیں، تو وہ زیادہ سے زیادہ یہ کر سکتے ہیں کہ اس طرح کی جو سائٹس ہیں ان کو اپنے یہاں پر روک لگا دیں، بس اس سے زیادہ وہ نہیں کر سکتے۔

حکیم ظل الرحمٰن صاحب:

میرے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ امریکہ میں جب کہ سینٹرز تیار ہیں ان کی اپنی کچھ حدود ہیں اور خود امریکہ ان جنسی انارکی سے پریشان ہے اور اس کے معاشرے میں بہت سی دشواریاں اور خرابیاں پیدا ہو رہی ہیں وہ خود اس بات کے خواہاں ہوں گے کہ اس کا کوئی نہ کوئی سنٹرل کنٹرول ہونا چاہئے، لیکن اس کے باوجود سینٹرل کنٹرول نہیں ہے، جیسا کہ آپ کہتے ہیں، انفارمیشن دنیا کی بہت اچھی چیز ہے لیکن ہر چیز کی ایک حد ہونی چاہئے، آپ گالیاں دینے لگیں، انفارمیشن تو وہ بھی ہیں لیکن لوگوں میں کیا اس کی اجازت ہے؟۔

طارق سجاد صاحب:

دیکھئے سنٹر کنٹرول اب تک نہیں بنا ہے، امریکہ اس وقت پریشان تو ہے اس میں کوئی دو رائے نہیں ہے، پورے مغربی ممالک جو ابھی میں نے بیان کیا اس سے پریشان ضرور ہیں، اور اس کے تدارک کی شکل بھی بہت آسان طریقہ سے کر سکتے ہیں۔ لیکن ستم ظریفی یہ ہے کہ اس پر انہوں نے اب تک کوئی ایکشن نہیں لیا ہے، اور وہاں اگر USA گورنمنٹ اس طرح کی کوئی پالیسی بناتی ہے تو وہیں سے فوراً جو سوکالڈ اور اپنے کو دانشور کہنے والے لوگ ہیں، وہ کہنے لگتے ہیں کہ یہ انٹرنیٹ کے بنیادی اصول کے خلاف بات ہو رہی ہے، کسی بھی چیز کو فری سوسائٹی اور فری معاشرے میں ہر طرح کی انفارمیشن کو آنا اور جانا چاہئے اور فوراً وہاں پر وہ احتجاج شروع کر دیتے ہیں، اس لئے کہ درمیان میں اس طرح کی کچھ تحریکیں وہاں اٹھیں اور یہ آوازیں بھی اٹھیں کہ اس طرح کی سائٹس کو بالکل بند کر دیا جائے، گورنمنٹ سطح پر کنٹرول ہونا چاہئے، لیکن فوراً جو احتجاج ہوا اور مخالفت ہوئی تو یہ پیش رفت آگے نہیں بڑھ سکی۔

حصہ دوم:

انٹرنیٹ اور جدید نظام مواصلات

کے

ذریعہ عقود و معاملات

سوالنامہ:

انٹر نیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود ومعاملات

وہ تمام عقود ومعاملات جن میں طرفین کی جانب سے مالی یا غیر مالی عوض ادا کیا جاتا ہے، ان کے درست ہونے کے لئے عاقدین کی رضامندی ضروری ہے، اس رضامندی کا اظہار ایجاب وقبول کے ذریعہ ہوتا ہے، اسی لئے فقہاء نے ایسے معاملات کے لئے ایجاب وقبول کو رکن کا درجہ دیا ہے۔

ایجاب کسی فریق کا اپنی طرف سے معاملہ کی پیشکش کرنا ہے اور قبول دوسرے فریق کی طرف سے اس پیشکش کو قبول کرنا ہے، ایجاب وقبول کے درمیان اتصال ضروری ہے۔ قبول ایجاب سے متصل ہو، اس کے لئے بعض فقہاء نے شرط لگائی ہے کہ ایک فریق کی طرف سے ایجاب پائے جانے کے بعد دوسرے فریق کی طرف سے بلا تاخیر اور علی الفور قبول پایا جانا چاہئے، حنفیہ کا نقطۂ نظر ہے کہ اس میں حرج اور مشقت ہے، اس لئے قبول کے ایجاب سے متصل ہونے کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

ایک حقیقتاً اتصال، اور اس کی صورت یہی ہے کہ ایجاب کے فوراً بعد قبول کا اظہار کیا جائے۔ دوسرے حکماً اتصال، اور اس کی صورت یہ ہے کہ جس مجلس میں ایجاب کیا گیا ہو اس مجلس کے ختم ہونے سے پہلے دوسرا فریق اپنی طرف سے قبول کرنے کا اظہار کردے، ایسی صورت میں مجلس کے ایک ہونے کی وجہ سے سمجھا جائے گا کہ ایجاب اور قبول کے درمیان کوئی فاصلہ نہیں پایا گیا۔

اسی لئے فقہاء نے نکاح اور بیع وغیرہ کے لئے ایک شرط "مکان عقد" سے متعلق رکھی ہے کہ ایجاب وقبول ایک ہی مجلس میں ہونا چاہئے، اسی ذیل میں یہ بحث بھی آتی ہے کہ اگر دو شخص کشتی میں جارہے ہوں اور ایجاب وقبول کریں یا دو الگ الگ سواریوں پر یا پیدل جارہے ہوں اور ایجاب وقبول کریں تو عقد درست ہوگا یا نہیں؟

اسی طرح فقہاء شافعیہ کے یہاں خیار مجلس کے ذیل میں یہ بحث بھی آتی ہے کہ اگر کوئی شخص صحراء یا کھلے وسیع میدان میں دور سے پکار کر ایجاب وقبول کرے تو اس کا اعتبار ہوگا یا نہیں؟ اور اگر عاقدین کے درمیان دیوار کھڑی کردی جائے یا نہر کھود دی جائے تو اختلاف مجلس کا تحقق ہوگا یا نہیں؟

غرض عقود ومعاملات کے منعقد ہونے میں اتحاد مجلس کو خاص اہمیت حاصل ہے، اور جیسا کہ مذکور ہوا اصل مقصود تو وقت اور زمانہ کے اعتبار سے ایجاب وقبول میں اتصال ہے، لیکن چونکہ ہمارے ان فقہاء کے زمانہ میں اتحاد مکان کے بغیر ایجاب وقبول کے درمیان مقارنت ممکن نہیں تھی اس لئے اتحاد مکان کی شرط بھی لگائی گئی۔

اب صورت حال یہ ہے کہ مواصلات اور ابلاغ کے ذرائع نے ایسی ترقی کی ہے کہ ماضی میں اس کا تصور بھی شاید ممکن نہ ہو، پوری دنیا گویا ایک گھر میں سمٹ آئی ہے اور منٹوں میں آپ کی بات دنیا کے ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک پہنچ سکتی ہے، ٹیلیفون، انٹرنیٹ وغیرہ ایسے ذرائع ہیں جن کے ذریعہ ہزاروں میل کے فاصلہ سے معاملات طے پاتے ہیں۔

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ چونکہ ان ذرائع کی وجہ سے روابط میں غیر معمولی اضافہ ہوا ہے اس لئے اب تجارت کا دائرہ بھی وسیع ہوگیا ہے۔ انٹرنیٹ وغیرہ کے ذریعہ یہ بات ممکن ہے کہ ایجاب کے بعد فوراً دوسرا فریق قبول کا اظہار کردے، اور اسی طرح تمام عقود ومعاملات کے کاغذات انٹرنیٹ پر اسکریننگ کے ذریعہ بھیجے جاسکتے ہیں اور فوراً ہی جواب بھی منگایا جاسکتا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ انٹرنیٹ مکانی فاصلہ کو ختم نہیں کرتا، اور یہ بات قابل غور ہے کہ ایجاب وقبول میں اتحاد مکان مقصود ہے یا اقتران واتصال مقصود ہے، اسی پس منظر میں چند سوالات ہیں جن پر علماء کو غور کرنے کی ضرورت ہے:

۱- مجلس اور مجلس کے اتحاد واختلاف سے کیا مراد ہے؟

۲- کیا انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ شرعاً منعقد ہوجائے گا؟

۳- اگر انٹرنیٹ کے ذریعہ تحریری ایجاب وقبول کو دو گواہ دیکھ رہے ہوں تو کیا یہ ایجاب وقبول اور شہادت نکاح منعقد ہونے کے لئے کافی ہوگی اور نکاح منعقد ہوجائے گا؟

۴- انٹرنیٹ پر خرید وفروخت کے سلسلہ میں ایجابی پہلوؤں کے ساتھ کچھ دوسرے پہلوؤں کو بھی سامنے رکھا جانا چاہئے مثلاً دو افراد کے درمیان ہوئے معاملہ کی تفصیل ایک تیسرا شخص حاصل کرسکتا ہے اور اس سے وہ تجارت میں زیادہ فائدہ اٹھا سکتا ہے، تو کیا اس تیسرے شخص کے لئے ایسا کرنا صحیح ہے یا نہیں؟

۵- ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ خرید وفروخت، لین دین اور تجارت ممکن ہے یا نہیں، اس کی شرعی حیثیت کیا ہوگی؟ واضح رہے کہ ویڈیو کانفرنسنگ میں دو معاملہ کرنے والے ایک دوسرے سے نہ یہ کہ صرف بات کرسکتے ہیں بلکہ ایک دوسرے کو دیکھ رہے ہوتے ہیں۔ یہ بھی واضح رہے کہ ویڈیو کانفرنسنگ اور انٹرنیٹ پر ہونے والے تمام معاملات کا ریکارڈ محفوظ ہوتا ہے جسے بآسانی حاصل کیا جاسکتا ہے۔

۶- فون پر خرید وفروخت کا کیا حکم ہے؟

۷- کیا ٹیلیفون پر نکاح کا ایجاب وقبول ہوسکتا ہے، اگر ٹیلیفون پر ایجاب وقبول کے وقت عاقدین یا ان میں سے ایک کے پاس دو گواہ بیٹھے ہوں جو ایجاب وقبول کو سن رہے ہوں تو کیا عاقدین اور شاہدین متحد المجلس تصور کئے جائیں گے؟ اگر ٹیلیفون پر ایجاب وقبول درست نہ ہو تو کیا فون پر نکاح کا وکیل بنایا جاسکتا ہے اور اس نکاح کی صورت کیا ہوگی؟

فیصلے:

جدید ذرائع ابلاغ کے ذریعہ عقود و معاملات

۱- ''مجلس'' سے مراد وہ حالت ہے جس میں عاقدین کسی معاملہ کو طے کرنے میں مشغول ہوں۔ ''اتحاد مجلس'' کا مقصد ایک ہی وقت میں ایجاب کا قبول سے مربوط ہونا ہے۔ اور ''اختلاف مجلس'' سے مراد یہ ہے کہ ایک ہی وقت میں ایجاب وقبول میں ارتباط کا تحقق نہ ہو سکے۔

۲- الف- فون اور ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ بیع میں ایجاب وقبول معتبر ہوگا، انٹرنیٹ پر بھی اگر بیک وقت عاقدین موجود ہوں اور ایجاب کے بعد فوراً دوسرے کی طرف سے قبول ظاہر ہو جائے تو بیع منعقد ہو جائے گی، اور ان صورتوں میں عاقدین کو متحد المجلس تصور کیا جائے گا۔

ب- اگر انٹرنیٹ پر ایک شخص نے بیع کی پیشکش کی، اور دوسرا شخص اس وقت انٹرنیٹ پر موجود نہیں تھا، بعد کو اس نے اس پیشکش کرنے والے کا پیغام حاصل کیا، یہ صورت تحریر وکتابت کے ذریعہ بیع کی ہوگی، اور جس وقت وہ دوسرا شخص اس پیشکش کو پڑھے اسی وقت اس کی جانب سے قبولیت کا اظہار ضروری ہوگا۔

۳- اگر خریدار اور بائع نے اپنے معاملہ کو مخفی رکھنا چاہا اور اس کے لئے سکریٹ کوڈ (Secret Code) استعمال کیا تو کسی شخص کے لئے اس معاملہ سے باخبر ہونے کی کوشش جائز نہیں ہوگی، البتہ کسی اور شخص کا حق شفعہ یا کوئی اور شرعی حق اس عقد یا مبیع سے متعلق ہو تو اس کے لئے اس مخفی معاملہ کے بارے میں واقفیت حاصل کرنا درست ہے۔

۴- نکاح کا معاملہ بہ مقابلہ عقد بیع کے زیادہ نازک ہے، اس میں عبادت کا بھی پہلو ہے، اور گواہان کی شرط بھی ہے، اس لئے انٹرنیٹ، ویڈیو کانفرنسنگ اور فون پر راست نکاح کا ایجاب وقبول معتبر نہیں، البتہ اگر ان ذرائع ابلاغ پر نکاح کا وکیل بنایا جائے اور وہ گواہان کے سامنے اپنے مؤکل کی طرف سے ایجاب وقبول کر لے تو نکاح درست ہو جائے گا، اس صورت میں یہ بات ضروری ہوگی کہ گواہان وکیل بنانے والے غائب شخص سے واقف ہوں یا ایجاب وقبول کے وقت اس کا نام مع ولدیت ذکر کیا جائے۔

عرضِ مسئلہ:

جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود و معاملات

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
خادم المعہد العالی الاسلامی، حیدرآباد

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود و معاملات سے متعلق جو سوال نامہ اکیڈمی کی جانب سے آپ حضرات کی خدمت میں روانہ کیا گیا تھا وہ بنیادی طور پر تین امور سے متعلق ہے، اول: یہ اصولی اور اصطلاحی بحث ہے کہ مجلس اور مجلس کے اتحاد و اختلاف سے کیا مراد ہے؟ اور اس کا اصل منشاء و مقصود کیا ہے؟ اس لئے کہ فقہاء کے یہاں عقود و معاملات کے سلسلہ میں مجلس کا ذکر بہت اہمیت کے ساتھ ملتا ہے، اور مجلس کے اتحاد و اختلاف سے ایجاب و قبول باہم مربوط ہوتا ہے، اس سلسلہ میں یہ اصولی مسئلہ دریافت کیا گیا ہے، دوسرا مسئلہ: تجارت میں ان جدید ذرائع کے استعمال کا ہے، تیسرا مسئلہ: نکاح کے انعقاد میں جدید ذرائع مواصلات سے استفادہ کا ہے، اور اس سلسلہ میں انٹرنیٹ، ٹیلیفون اور ویڈیو کانفرنس کے ذریعہ عقد نکاح سے متعلق سوالات کئے گئے ہیں۔ گو سوالات الگ الگ ہیں، لیکن مناسب محسوس ہوتا ہے کہ اسی ترتیب سے ان مسائل کے متعلق مقالہ نگاروں کی آراء اور دلائل پیش کئے جائیں اور ان کا جائزہ لیا جائے۔

مجلس اور اس کا اتحاد و اختلاف:

مجلس کے اتحاد و اختلاف سے کیا مراد ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ خود مجلس کی تعریف اور اس کی اصطلاحی تحدید سے متعلق ہے، مجلس کی تعریف کے سلسلہ میں بنیادی طور پر دو نقطۂ نظر پائے جاتے ہیں، ایک نقطۂ نظر یہ ہے کہ مجلس سے مراد "اتحاد مکان" ہے، یہ رائے مفتی ذاکر حسن نعمانی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا بہاء الدین (کیرالہ) مولانا مصطفیٰ قاسمی، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا عبد الرحیم (کشمیری) مولانا نیاز احمد عبد الحمید طیب پوری کی ہے، اور مولانا ابوالعاص وحیدی کی تحریر سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے۔ ان حضرات کی رائے پر اتحاد مجلس سے یہ مراد ہے کہ ایجاب و قبول کا مقام ایک ہو، اور ایجاب کے

کسی تبدیلی کی گنجائش نہیں۔ لیکن معاملات میں وسائل اور طریقے متعین نہیں، مقاصد شارع کی طرف سے متعین ہیں، اس لئے اس باب میں زمانہ کے احوال اور ایجادات کے اعتبار سے وسائل میں فرق واقع ہوسکتا ہے، لیکن مقاصد میں کوئی فرق نہیں ہوسکتا، پھر یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہئے کہ نکاح میں عبادت کا پہلو بھی ہے اور معاملہ کا بھی، اور بیع خالص معاملہ ہے، اسی لئے نکاح کے احکام میں، بمقابلہ بیع کے وسائل وذرائع کے اعتبار سے بھی زیادہ احتیاط کی ضرورت ہے۔

"وشرط حضور شاهدين حرين مكلفين سامعين قولهما جميعاً" (ردالمحتار ۴؍ ۸۷)۔

نیز محض انٹرنیٹ کے ذریعہ ایجاب وقبول میں التباس کا بھی اندیشہ ہے، بیع میں ایک تو التباس کا اندیشہ کم ہے اور ہے تو اس کی تلافی ممکن ہے، اور پھر وہ معاملہ نکاح کی طرح نازک نہیں، نیز مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک تحریر سے بیع تو منعقد ہو جاتی ہے، لیکن نکاح منعقد نہیں ہوتا، ان تمام امور کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہی بات درست معلوم ہوتی ہے کہ انٹرنیٹ پر براہ راست نکاح کا ایجاب وقبول درست نہیں ہوگا اور اس طرح نکاح منعقد نہیں ہو سکے گا۔

البتہ یہ صورت درست ہوگی کہ انٹرنیٹ پر نکاح کا وکیل بنادیا جائے اور وکیل کی وساطت سے گواہان کے سامنے ایجاب وقبول ہو جائے۔

ٹیلیفون پر نکاح کے ایجاب وقبول کے سلسلہ میں بھی اکثر مقالہ نگاروں کا نقطۂ نظر یہی ہے کہ گوفون ایسا ہو کہ جس کی آواز گواہان سن سکیں اور عاقدین میں سے ایک کے پاس گواہان موجود ہوں، پھر بھی صرف فون پر ایجاب وقبول درست نہیں ہوگا، کیونکہ ایجاب وقبول میں تو صرف اتصال واقتران مطلوب ہے، لیکن گواہان کا حسی طور پر ایجاب وقبول کرنے والے کے پاس موجود ہونا ضروری ہے، البتہ مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا محمد اعظمی، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مولوی نافع عارفی، مولوی مجتبیٰ حسن قاسمی اور مولوی محمد عمر عابدین قاسمی کی رائے میں اگر ہینڈ فری (Hand Free) ٹیلیفون ہو، جس کی آواز دوسرے حضرات بھی سن سکتے ہوں اور عاقدین میں سے ایک کے پاس گواہان موجود ہوں تو ان حضرات کی رائے میں نکاح منعقد ہو جائے گا، ان حضرات کا مستدل عام طور پر وہی نکاح بالکتابۃ والی جزئیات ہیں، لیکن جیسا کہ مذکور ہوا نکاح بالکتابہ کی صورت وکالۃً نکاح کی ہے نہ کہ مشافہۃً نکاح کی، اور یہاں جو صورت زیر بحث ہے وہ مشافہۃً نکاح کی ہے۔

وکالۃً نکاح فون، فیکس، انٹرنیٹ اور پیغام رسانی کے کسی بھی ذریعہ سے ہو سکتا ہے، لیکن ان صورتوں میں وکیل کی طرف سے اپنے موکل کے کلام کی جو حکایت ہوگی وہ ایجاب ہوگا، اس طرح گواہان ایجاب وقبول دونوں کو سن سکیں گے، اور جیسا کہ فقہاء نے تفصیلات لکھی ہیں، اگر عاقدین میں سے ایک مجلس میں موجود نہ ہوا اور اس کی طرف سے وکالۃً ایجاب ہو تو ضروری ہے کہ عاقدین میں سے جو موجود نہ ہو، گواہان کے لئے اس کی ذات مشخص ومتعین ہو، خواہ اس طور پر کہ وہ اس سے پہلے سے متعارف ہو، یا اس طرح کہ اس کے نام اور ولدیت کا ذکر کر دیا جائے۔

غرض یہ جدید آلات ذرائع ووسائل ہی کا درجہ رکھتے ہیں، شریعت کا مزاج یہ ہے کہ عبادات کے باب میں طریقہ کار اور مقاصد دونوں شارع کی طرف سے متعین ہے، اور اس لئے دونوں مطلوب ہیں، ان کی ظاہری ہیئت اور کیفیت میں بھی

انٹرنیٹ اور فون پر نکاح:

تیسرا مسئلہ عقد نکاح میں جدید ذرائع مواصلات کے اختیار کرنے کا ہے، اس سلسلہ میں مقالہ نگاروں کے یہاں دو نقطہ نظر پائے جاتے ہیں، مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا مصطفی قاسمی، مولانا خورشید احمد اعظمی، ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی، ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی، مولوی محمد نافع عارفی، مولوی محمد عمر عابدین قاسمی، مولوی محمد زکریا حسامی، انٹرنیٹ پر انعقاد کے قائل ہیں، مولانا عبید اللہ اسعدی نے یہ وضاحت بھی کی ہے کہ ضروری ہوگا کہ دو گواہ کسی ایک فریق کے پاس موجود ہوں، اگر وہ دو الگ الگ مقامات پر ہوں تو نکاح منعقد نہیں ہوگا، مولانا عتیق احمد قاسمی، مفتی ذاکر حسین، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا محمد اعظمی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا نیاز احمد عبد الحمید، مولانا ابو العاص وحیدی، مولانا بہاء الدین (کیرالہ)، راقم الحروف، مولوی مجتبیٰ حسن قاسمی اور مولانا شوکت قاسمی کی رائے ہے کہ انٹرنیٹ پر مشافہۃ ایجاب وقبول کے ذریعہ نکاح منعقد نہیں ہوسکتا، مولانا عبد الرحیم (کشمیری) نے لکھا ہے کہ بحالت اضطرار انٹرنیٹ پر نکاح جائز ہے، لیکن بظاہر انٹرنیٹ پر نکاح کے لئے اضطرار کی بات سمجھ میں نہیں آتی، جن حضرات نے انٹرنیٹ پر نکاح کو جائز قرار دیا ہے، ان حضرات نے نکاح بالکتابۃ سے متعلق فقہاء کی عبارت کو اپنا مستدل بنایا ہے، نیز جن حضرات کی رائے میں اتحاد مجلس کے لئے اتحاد مکان ضروری نہیں، بلکہ اتصال واقتران ضروری ہے، وہ کہتے ہیں کہ چونکہ انٹرنیٹ عاقدین میں فاصلہ کے باوجود ایجاب وقبول کو ایک ہی وقت میں مربوط کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، اس لئے انٹرنیٹ پر ایجاب وقبول کی صورت میں بھی اتحاد مجلس کی شرط پائی جارہی ہے، لہذا نکاح منعقد ہوجانا چاہئے۔

حقیقت یہ ہے کہ انٹرنیٹ پر نکاح کے مسئلہ کے لئے نکاح بالکتابۃ کی صورت کو نظیر بنانا محل نظر ہے، کیونکہ نکاح بالکتابۃ کی صورت وکالۃ عقد کی ہے نہ کہ مشافہۃ عقد کی، یعنی نکاح بالکتابۃ میں عاقدین میں کوئی ایک دوسرے کو اپنی طرف سے نکاح کا وکیل بناتا ہے، پھر یہ دوسرا شخص دو گواہوں کے سامنے، بحیثیت وکیل اپنی موکلہ کی طرف سے ایجاب کرتا ہے اور اصالۃً اس کو قبول کرتا ہے تو گویا ایجاب وقبول ایک ہی مجلس میں گواہان کی موجودگی میں ہوتا ہے، انٹرنیٹ پر عاقدین کے درمیان ایجاب وقبول ہو اور اسے معتبر مانا جائے تو وہ مشافہۃ عقد کی صورت ہے، اس لئے عقد بالکتابۃ سے اس پر استدلال درست نہیں۔

رہ گئی یہ بات کہ انٹرنیٹ کے ذریعہ اتحاد مجلس کا تحقق ہوجاتا ہے، لہذا نکاح کو منعقد ہوجانا چاہئے تو یہ محل نظر ہے، کیونکہ نکاح کا مسئلہ بہت نازک ہے، عام اشیاء میں اصل اباحت ہے اور عصمت انسانی میں اصل ممانعت ہے، اسی لئے نکاح میں گواہان کی موجودگی بھی ضروری ہے، اور گواہ کی شرط نص سے ثابت ہے، اور اس پر امت کا اجماع ہے، فقہاء نے لکھا ہے کہ گواہ کی موجودگی اور ان کا عاقدین کے کلام کو سننا ضروری ہے، **"ویسمع الشاهدان کلامهما معاً"** (قاضی خاں علی ہامش الہندیہ ۱؍۳۳۲) علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

ایجاد کی جائے درست کاموں میں بھی اس کا استعمال درست نہیں، لیکن غور کیا جائے تو مولانا موصوف کا یہ استدلال نفس مسئلہ سے متعلق نہیں ہے، یہ ایک الگ بحث ہے کہ ویڈیو اور ویڈیو فون کا استعمال جائز ہے یا ناجائز؟ لیکن اگر کوئی استعمال کر ہی لے اور اس پر ایجاب وقبول ہو جائے تو چونکہ ایجاب وقبول کے درمیان اتصال متحقق ہے، اس لئے اس عقد کو درست ہونا چاہئے۔

فون پر خرید وفروخت کے سلسلہ میں بھی تمام مقالہ نگار متفق ہیں کہ بیع منعقد ہو جائے گی اور دلیل وہی ہے کہ عقد بیع غائبانہ بھی کتابۃً اور رسالۃً منعقد ہو سکتی ہے، فریقین کا ایک دوسرے کے سامنے ہونا ضروری نہیں۔ مولانا عبید اللہ اسعدی نے اس سلسلہ میں مفتی محمود حسن صاحبؒ کا ایک فتوٰی بھی پیش کیا ہے، البتہ مختلف مقالہ نگاروں نے یہ شرط لگائی ہے کہ فریقین ایک دوسرے کی آواز کو پہچان رہے ہوں، مولانا عبد الرحیم (کشمیری) اور مولانا بہاء الدین (کیرالہ) کے نزدیک عاقدین کا بھی ایک دوسرے سے واقف ہونا ضروری ہے۔ مولانا نیاز احمد کے نزدیک ضروری ہے کہ مشتری پہلے سے مبیع کو دیکھ چکا ہو، غرض کہ فون پر خرید وفروخت میں گو اتحاد مکان نہ ہو لیکن ایجاب وقبول کے درمیان اتصال واقتران پایا جاتا ہے، اس لئے خرید وفروخت کی یہ صورت مبیع وثمن سے متعلق دوسری شرائط کی رعایت کے ساتھ درست ہے۔

اگر انٹرنیٹ میں خریدار اور بیچنے والے نے ایسے نظام کا استعمال کیا ہے، جس سے قانونی طور پر یہ تیسرا شخص واقف نہیں ہو سکتا تو کیا تیسرے شخص کے لئے ان معلومات تک بلا اجازت رسائی حاصل کرنا جائز ہوگا؟ اس سلسلہ میں دو نقاط نظر ہیں: مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا شوکت قاسمی اور مولانا مفتی ذاکر حسین اس کے جواز کے قائل ہیں۔ مولانا ابوالعاص وحیدی کا استدلال یہ ہے کہ یہ دوسرے کی صلاحیت اور تجربہ سے استفادہ کے قبیل سے ہے، لہذا اس کے ممنوع ہونے کی کوئی وجہ نہیں، دوسرے مقالہ نگار حضرات فریقین کی اجازت کے بغیر اس طرح کے راز حاصل کرنے کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔ مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب، مولانا خورشید احمد اعظمی، اور مولانا محمد اعظمی نے لکھا ہے کہ اگر فریقین کا نقصان نہ ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں، اور مولانا بہاء الدین (کیرالہ) نے "بیع علی بیع أخیہ" سے استدلال کرتے ہوئے لکھا ہے کہ عقد بیع کی تکمیل سے پہلے ایسی معلومات حاصل کر سکتا ہے۔ اس کے بعد حاصل نہیں کر سکتا، جن حضرات نے اس صورت کو ناجائز قرار دیا ہے ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ یہ تجسس کے قبیل سے ہے، اور اللہ تعالیٰ نے تجسس سے منع فرمایا ہے۔ خیال ہوتا ہے کہ اگر عاقدین نے انٹرنیٹ میں ایسے نظام کا استعمال کیا ہے، جس سے بلا اجازت تیسرا شخص استفادہ نہیں کر سکتا تو تیسرے شخص کے لئے مطلقاً ان معلومات تک رسائی حاصل کرنا درست نہیں ہونا چاہئے، اس میں تجسس بھی ہے، خیانت بھی ہے اور عاقدین کے راز یعنی اس کے معنوی مفادات کا سرقہ بھی، نیز اس پر اس حدیث سے روشنی پڑتی ہے، جو حضرت ابوہریرہؓ نے حضور ﷺ سے روایت کی ہے: "من اطلع في بیت قوم بغیر إذنهم فقد حل لهم أن یفقأوا عینه" (رواہ مسلم، باب تحریم النظر في بیت غیرہ ۲؍ ۲۱۲) یہ مطلق حدیث ہے، جس میں دوسرے کے نجی امور میں دخیل ہونے کی ممانعت ہے، لہذا انٹرنیٹ کی خفیہ معلومات تک پہنچنے کی کوشش بھی اس میں داخل ہے۔

عام طور پر مقالہ نگاروں نے انٹرنیٹ کی خرید وفروخت کو مطلقاً جائز قرار دیا ہے، مولانا عبید اللہ اسعدی، مفتی شوکت علی قاسمی اور مولانا اسرار الحق سبیلی نے انٹرنیٹ پر بیع کے منعقد ہونے کے لئے وہی قاعدہ پیش نظر رکھا ہے جو عقد بالکتابۃ کا ہے۔ یعنی جس مجلس میں مکتوب پہنچے وہی مجلس ایجاب وقبول کی مجلس متصور ہوگی، اور اس میں دوسرے فریق کا قبول کرنا ضروری ہوگا۔ مولانا عتیق احمد بستوی نے ضروری قرار دیا ہے کہ انٹرنیٹ پر جس وقت ایجاب کیا گیا ہو اسی وقت دوسرا فریق اسے قبول کرے تا کہ ایجاب وقبول میں اتصال کا تحقق ہو۔ راقم الحروف اور مولوی مجتبی حسن قاسمی نے انٹرنیٹ پر ایجاب وقبول کی دو صورت لکھی ہے، ایک یہ کہ جس وقت ایک فریق ایجاب کرے، اس وقت دوسرا فریق انٹرنیٹ پر موجود ہو، ایسی صورت میں دوسرے فریق کی جانب سے فوراً قبولیت کا اظہار ضروری ہے، کیونکہ یہ ایجاب وقبول مشافہۃً ہے اور اگر ایک فریق ایجاب کرے اور دوسرے فریق نے اس وقت انٹرنیٹ کھولا اور ایجاب کو پڑھا تو اسی وقت اس کے لئے قبول کرنا ضروری ہوگا، جیسا کہ متعاقدین غائبین کے درمیان ایجاب وقبول کا حکم ہے۔

ان حضرات کے پیش نظر یہ ہے کہ بیع جیسے کلام وخطاب کے ذریعہ ہو سکتی ہے، ویسے ہی کتابت وتحریر کے ذریعہ بھی، جیسا کہ فقہاء نے عقد بالکتابۃ وغیرہ کی صورت نقل کی ہے، بہر حال راقم الحروف کی رائے میں انٹرنیٹ پر عقد بیع کی جو دو صورتیں ذکر کی گئی ہیں، ایک مشافہۃً اور دوسرے مکاتبۃً ان کا فرق ملحوظ رکھا جانا ضروری ہے، جہاں تک اندیشہ غرر کی بات ہے تو ظاہر ہے کہ جن لوگوں نے انٹرنیٹ پر خرید وفروخت کو جائز قرار دیا ہے، ان کے نزدیک بھی یہی صورت ملحوظ ہوگی کہ اس کی وجہ سے دھوکہ وغرر کا قوی اندیشہ نہ ہو، جہاں اس طرح کا اندیشہ قوی ہو وہاں یقیناً بیع جائز نہیں ہوگی، جیسا کہ معلوم ہوا ہے کہ انٹرنیٹ کے ذریعہ عاقدین ایک دوسرے کا تعارف حاصل کر سکتے ہیں، انٹرنیٹ ہی پر کریڈٹ کارڈ۔ بینک کے کھاتہ کے ذریعہ رقم کی موجودگی معلوم کر لی جاتی ہے، اور رقم کی ترسیل بھی عمل میں آجاتی ہے، مبیع کے بارے میں تمام تفصیلات پیش کر دی جاتی ہیں وغیرہ ذلک، لہذا ظاہر ہے کہ جب تک غرر کثیر کا سدباب نہ ہو جائے انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت درست نہیں ہو سکتی۔

ویڈیو کانفرنس کے ذریعہ بھی ایجاب وقبول کے درست ہونے پر مولانا عبد الرحیم صاحب (کشمیری) کے سوا سبھی حضرات متفق ہیں اور سبھوں کا مستدل قریب قریب یہی ہے کہ اس صورت میں ایجاب وقبول کرنے والوں کو متحد المجلس تصور کیا جائے گا، کیونکہ وہ ایک دوسرے کو دیکھتے اور ان سے گفتگو کر سکتے ہیں، بعض حضرات نے اسی بات کو اس طرح کہا ہے کہ اتحاد مجلس دو موجود وحاضر اشخاص کے درمیان عقد کے لئے ضروری ہے، دو اشخاص جو ایک دوسرے سے دور ہوں ان کے درمیان عقد کے لئے اتحاد مجلس ضروری نہیں، گویا ان حضرات نے اس کو مشافہۃ عقد نہیں مانا، بلکہ عقد بالکتابۃ قرار دیا ہے۔

مولانا عبد الرحیم صاحب کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ویڈیو کی ایجاد غیر مشروع کام لئے ہے، اور جو چیز لہو ولعب کے لئے

علامہ ابن نجیم مصری نے اس طرح کی متعدد جزئیات نقل کرنے کے بعد اس پر اس طرح تبصرہ فرمایا ہے:

"وقد تقرر رأيي (بح) في أمثال هذه الصورة على أنه إن كان البعد بحال يوجب التباس ما يقول كل واحد منهما لصاحبه يمنع وإلا فلا "(البحرالرائق ۵/۲۵۶)۔

ان جزئیات میں گو عاقدین کے درمیان مکانی فاصلہ کم ہے، کیونکہ اس دور میں بظاہر اس سے زیادہ مکانی فاصلہ کے ساتھ ایجاب وقبول میں اتصال وارتباط ممکن نہ تھا، لیکن بہرحال اس سے یہ بات ضرور معلوم ہوتی ہے کہ اتحاد مکان منصوص مسئلہ نہیں ہے اور نہ یہ شریعت کا اصل مقصود ہے، بلکہ تراضی طرفین کے تحقق کے لئے حضرات فقہاء نے اپنے عہد کے وسائل کی روشنی میں اجتہاد واستنباط سے یہ شرط اور مجلس کی یہ تعریف متعین کی تھی ورنہ اختلاف مکان کے باوجود بھی معاملات منعقد ہوجاتے ہیں۔

لہذا موجودہ زمانہ میں اگر اختلاف مکان کے باوجود ایجاب وقبول میں اتصال کا تحقق ہوسکتا ہے، تو اسے معاملہ کے منعقد ہونے کے لئے کافی ہونا چاہئے۔

انٹرنیٹ، ویڈیو اور سادہ فون پر خرید وفروخت:

دوسرا مسئلہ خرید وفروخت میں ان جدید ذرائع مواصلات سے استفادہ کا ہے، اس سلسلہ میں چار سوالات کئے گئے ہیں، اول: یہ کہ انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ منعقد ہوگا یا نہیں (سوال نمبر ۵) دوسرے: ویڈیو کانفرنس کے ذریعہ خرید وفروخت ہوسکتی ہے یا نہیں، تیسرے: فون پر خرید وفروخت کا کیا حکم ہے (سوال نمبر ۶) اور ان سوالات کے ذیل میں مزید ایک مسئلہ یہ زیر بحث آیا ہے کہ انٹرنیٹ کے ذریعہ جو خرید وفروخت عمل میں آئے ان میں معلومات کا بلا اجازت تیسرے شخص کا حاصل کرنا درست ہے یا نہیں؟

جہاں تک انٹرنیٹ پر خرید وفروخت کی بات ہے تو مولانا نیاز احمد طیب پوری کا زیادہ رجحان اندیشہ ''غرر'' کی وجہ سے اس کے عدم جواز کی طرف ہے، باقی سبھی حضرات اس کے جائز ہونے پر متفق ہیں، البتہ بعض حضرات نے اس کے جائز ہونے کے لئے کچھ شرطیں بھی ذکر کی ہیں۔ مولانا محمد اعظمی نے لکھا ہے کہ مرسل الیہ کا نام وپتہ اور مرسل کا دستخط ضروری ہے، مولانا عبدالرحیم کشمیری کی رائے ہے کہ متعاقدین کا ایک دوسرے کو پہچاننا ضروری ہے ورنہ معاملہ درست نہ ہوگا۔ مولانا ابوالعاص وحیدی نے لکھا ہے کہ اگر غرر اور دھوکہ کا اندیشہ نہ ہو تو جائز ہے۔ ڈاکٹر سید قدرت اللہ کی رائے ہے کہ مصدقہ تصدیقات کے ساتھ ہی خرید وفروخت جائز ہوگی، جناب عمر افضل (امریکہ) نے وضاحت کی ہے کہ یہ بیع قانوناً بھی نافذ ہوتی ہے۔

پر مطلع نہیں ہوا جا سکتا اس لئے فقہاء نے نص کی اس تعبیر سے تین باتیں اخذ کی ہیں، اول: یہ کہ ایک فریق کی طرف سے ایجاب ہو، دوم: دوسرے فریق کی طرف سے قبول کا اظہار ہو، سوم: تفاعل کا صیغہ خود اس جانب اشارہ کرتا ہے کہ یہ ایجاب وقبول باہم مربوط ہو، گذشتہ ادوار میں ایجاب وقبول کا یہ ارتباط اسی وقت قائم ہوسکتا تھا جب اتحاد مکان کی کیفیت پائی جاتی، اس لئے فقہاء نے اپنے زمانہ اور عہد کے وسائل کے پس منظر میں ایجاب وقبول کی مجلس کو "اتحاد مکان" سے تعبیر فرمایا۔ ورنہ قرآن وحدیث میں اس کا صراحۃً ذکر نہیں، اور جو احکام کسی خاص زمانہ کے وسائل پر مبنی ہوں ظاہر ہے کہ وسائل کی تبدیلی کے ساتھ انہیں وسائل پر انحصار درست نہیں ہوگا، بلکہ یہ بات ضروری ہوگی کہ شریعت کے مقصد ومنشا کو اپنے عہد کے وسائل کے مطابق پورا کیا جائے۔ موجودہ دور میں چونکہ ایسے وسائل پیدا ہوگئے ہیں کہ اختلاف مکان کے باوجود ایجاب وقبول میں ارتباط اور اقتران پیدا ہو جائے، اس لئے اتحاد مکان کی شرط ضروری نہ ہونی چاہئے۔

(۲) فقہاء کے یہاں بھی ایسی صراحتیں موجود ہیں کہ اصل مقصود ایجاب وقبول میں اتحاد زمان ہے، چنانچہ علامہ شامی ایک مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "لأن شرط الارتباط هو اتحاد الزمان" (ردالمحتار ۳؍۲۹)۔

علامہ ابن نجیم مصریؒ نے عقد بالرسالہ اور عقد بالکتابہ وغیرہ کے سلسلہ میں گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے:

"اتحاد المجلس إذا كان العاقدان حاضرين وهو أن يكون الإيجاب والقبول في مجلس واحد بأن يتحد مجلس الإيجاب والقبول لا مجلس المتعاقدين لأن شرط الارتباط اتحاد الزمان فجعل المجلس جامعاً تيسيراً على العاقدين" (البحرالرائق ۳؍۸۳)۔

(۳) فقہاء کے یہاں ایسی جزئیات بھی ملتی ہیں کہ کسی قدر اختلاف مکان کے باوجود ایجاب وقبول کی مجلس کو متحد مانا گیا ہے، چنانچہ ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر دو شخص پیدل یا سواری پر چلتے ہوئے عقد کریں، ایک ایجاب کرے اور دوسرا شخص قدم دو قدم چلنے کے بعد قبول کرے تو بیع منعقد ہو جاتی ہے۔ علامہ ابن ہمامؒ نے اس مسئلہ کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے:

"لا شك أنهما إذا كانا يمشيان شيئاً لا يقع الإيجاب إلا في مكان آخر بلا شبهة" (فتح القدیر ۵؍۴۶۱)۔

اس طرح فقہاء کے یہاں یہ بحث آتی ہے کہ ایک شخص کمرہ میں ہو، دوسرا شخص چھت پر اور کمرہ میں موجود شخص چھت والے شخص سے ایجاب کرے اور دوسرا قبول کرے، تو فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر وہ اسے دیکھ رہا ہو اور بُعد مکان کی وجہ سے کلام میں التباس نہ پیدا ہو تو بیع درست ہو جائے گی۔

"صح إذا كان كل منهما يرى صاحبه ولا يلتبس الكلام للبعد" (البحرالرائق ۵؍۴۵۶)۔

کتب فقہ میں ایک مسئلہ یہ بھی آیا ہے کہ اگر بائع اور خریدار کے درمیان معمولی نہر کا فاصلہ ہو تو ایجاب وقبول درست ہو جائے گا (أیضا)۔

بعد دوسرے فریق کی طرف سے کوئی ایسا عمل پیش نہ آئے جو اعراض کو بتاتا ہو، ان حضرات کا استدلال فقہاء کی ان عبارتوں سے ہے جن میں مجلس کے لئے "مکان" یا خود "مجلس" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ اس کی توضیح میں مولانا اسرار الحق سبیلی نے فقہاء کی عبارتوں سے واضح کیا ہے کہ اختلاف مجلس کا مدار عرف پر ہوگا، جسے لوگ عرفاً اختلاف مجلس شمار کریں وہ اختلاف مجلس ہے۔ مولانا نیاز احمد طیب پوری نے حضرت عبداللہ بن عمر کی اس روایت سے بھی استدلال کیا ہے جس سے خیار مجلس کو ثابت کیا جاتا ہے، کیونکہ اس میں اختلاف مجلس کے لئے تفرق کا لفظ آیا ہے، اور تفرق سے مراد اکثر فقہاء کے نزدیک "تفرق ابدان" ہے۔

دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ مجلس اس حالت کا نام ہے جس میں ایجاب وقبول کیا جائے، خواہ عاقدین ایک ہی مقام پر ہوں یا الگ الگ مقام پر، پس ان حضرات کے نزدیک اتحاد مجلس سے مراد ایک ہی زمانہ میں ایجاب وقبول کا ایک دوسرے سے مربوط ہونا ہے، اور اختلاف مجلس ایجاب وقبول کا ایک ہی زمانہ میں مربوط نہ ہونا ہے، گویا مجلس کے اتحاد واختلاف کی بنیاد ارتباط اور اقتران پر ہے، نہ کہ وحدت مکان پر۔ اس نقطۂ نظر کے حاملین ہیں: مولانا عتیق احمد بستوی، مولانا محمد اعظمی، مولانا خورشید احمد اعظمی ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی، مفتی شوکت قاسمی، اور راقم الحروف، ان کے علاوہ تخصص فی الفقہ کے کچھ طلبہ، مولوی محمد نافع عارفی، مولوی مجتبی حسن قاسمی اور مولوی محمد عمر عابدین قاسمی کا بھی یہی نقطۂ نظر ہے۔ مولانا عبیداللہ اسعدی صاحب کی رائے ہے کہ مجلس کا مدار نہ اتحاد مکان پر ہے اور نہ اتحاد زمان پر، بلکہ دوسرے فریق کے علم اور اس کی مجلس علم پر اس کا مدار ہے، لیکن مولانا موصوف کی آئندہ توضیح سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ وہ اسی دوسرے نقطۂ نظر کے حاملین میں سے ہیں۔

مولانا عتیق احمد صاحب نے اس سلسلہ میں فقہاء کے اصول "الکتاب کالخطاب" سے استدلال کیا ہے۔ مولانا خورشید احمد اعظمی نے ڈاکٹر مصطفی زرقاء، اور مولانا محمد اعظمی نے ڈاکٹر وہبہ زحیلی کی اس عبارت سے استدلال کیا ہے، جس میں مجلس عقد کی تعریف اس طرح کی گئی ہے: **مجلس العقد هو الحال التي يكون المتعاقدان مشتغلين فيه بالتعاقد**، مولانا محمد شوکت قاسمی نے بحر کی اس عبارت کو اپنا مستدل بنایا ہے: **بان يتحد مجلس الإيجاب والقبول لا مجلس المتعاقدين**، مولوی مجتبی حسن، مولوی محمد نافع عارفی اور مولوی محمد عمر عابدین نے فتح القدیر، بحر، اور شامی وغیرہ کی اس عبارت اور اس کے سیاق سے استدلال کیا ہے: "**شرط الارتباط اتحاد الزمان**"۔

راقم الحروف کا خیال ہے کہ مجلس کی تعریف اور مجلس کے اتحاد واختلاف کے سلسلہ میں یہ دوسرا نقطۂ نظر زیادہ درست اور شریعت کے اصول وقواعد سے ہم آہنگ ہے، اور اس کے حسب ذیل وجوہ ہیں:

(۱) نصوص میں عقد کے لئے بنیادی شرط تراضی طرفین کی ذکر کی گئی ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**ولا تاكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم**" (سورۂ نساء: ۲۹)۔ رضا چونکہ قلب کا فعل ہے جس

مفصل مقالات

جدید ذرائع اتصال کے ذریعہ معاملات کرنے کا حکم

ڈاکٹر وہبہ مصطفی زحیلی

مقدمہ:

جدید دنیا میں جدید ترین ذرائع مواصلات کے ذریعہ مالی اور دوسرے معاملات انجام دیئے جارہے ہیں، ان ذرائع میں فون، تار، ٹیلکس، فیکس، ٹیلی فیکس اور انٹرنیٹ اور وائرلیس وغیرہ ہیں۔ اب یہ ضروری ہوگیا ہے کہ ان ذرائع سے جو معاملات انجام دیئے جاتے ہیں ان کے شرعی حکم کو معلوم کیا جائے، اس بارے میں ہمارے فقہاء نے جو کچھ لکھا ہے مثلاً صیغہ عقد، ایجاب وقبول کی شرطیں اور ایجاب وقبول ساتھ ساتھ ہونے کے حکم کی تفصیل، مجلس واحد کیا ہے؟ وغیرہ کو سامنے رکھا گیا ہے، تاہم چونکہ یہ چیزیں جامعات میں عام طور پر معروف ہیں اس لئے ان کا ذکر مختصرا ہوگا تاکہ وہ موضوع بحث کی تمہید بن جائیں۔

صیغۃ العقد:

متعاقدین معاملہ پکا کرنے کے لئے جو الفاظ ادا کرتے ہیں وہ ان کے باطنی ارادہ پر دلالت کرتے ہیں، اور ان کا ارادہ جو بواسطہ لفظ یا قول ہوتا ہے، لین دین، اشارہ یا تحریر کے قائم مقام ہوتا ہے، صیغۃ العقد ایجاب وقبول ہی کو کہتے ہیں، جو تراضی جانبین کی دلیل ہے کہ انہوں نے معاملہ پکا کرلیا ہے، قانون دانوں کے نزدیک صیغہ تعبیر عن الارادہ کا نام ہے۔

معاملہ پختہ کرنے کی تعبیر ہر اس صیغہ سے ممکن ہے جو عرفا یا لغتا انشاء عقد پر دلالت کرے چاہے قول سے ہو یا فعل سے یا اشارہ سے یا تحریر سے(۱)۔ یہ قول یا لفظ یوں ہوتے ہیں: ''بعت''، ''اشتریت''، ''رہنت''، ''ارتھنت''، ''وہبت''، ''قبلت''، ''تزوجت'' یا ''زوجت''۔ لین دین بالفعل تبادلہ عقد کا نام ہے، جو لفظا یا قولا ایجاب وقبول کے بغیر تراضی پر دلالت کرے(۲)۔ اس طرح کہ خریدار مال لے لے اور بائع کو قیمت دے دے اور فریقین کچھ بھی بات چیت نہ کریں، چاہے مال حقیر و معمولی ہو یا نفیس ہو۔ یہ چیز معروف ہونے کی وجہ سے جمہور کے نزدیک جائز ہے، سوائے شافعیہ

کے۔ البتہ بعض شافعیہ مثلاً امام نووی نے لین دین کے جواز کا فتوی دیا ہے، لیکن عقد زواج بالا جماع عمل سے اور مہر وغیرہ دے کر نہ منعقد ہوگا نہ صحیح، اسی طرح گواہوں کے سامنے جدید ذرائع معاملات کے ذریعہ بھی نہیں ہوگا، اس کی اہمیت، نزاکت اور عورت پر اس کے دائمی اثرات کی وجہ سے اور شرعاً عزت وآبرو کی حفاظت کی وجہ سے اس میں ایجاب وقبول کو زبان سے ادا کرنا ضروری ہے۔

البتہ عقد گونگے اور زبان بند کے ایسے اشارہ سے منعقد ہوجائے گا جو سمجھ میں آجائے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، تاکہ گونگے معاملہ کرنے کے حق سے محروم نہ رہیں، فقہی قاعدہ ہے: "الإشارات المعهودة للأخرس كالبيان باللسان" (۳) جس کا اشارہ سمجھ میں آتا ہو اور عرفاً متداول ہو اس کے اشارہ سے اپنا ارادہ بتانے کو مالکی اور حنبلی فقہاء نے جائز قرار دیا ہے؛ کیونکہ لین دین میں جو فعل ہوتا ہے اور اس سے عقد صحیح ہوجاتا ہے، اس کے مقابلہ میں اشارہ کی دلالت زیادہ قوی ہے (۴)۔

تحریر کے ذریعہ معاملہ کرنا:

حنفیہ اور مالکیہ کی رائے میں لکھا پڑھی کے ذریعہ معاملہ کرنا درست ہوگا چاہے فریقین بول سکتے ہوں یا گونگے ہوں، ایک مجلس میں موجود ہوں یا موجود نہ ہوں، زبان کوئی بھی استعمال کی جاسکتی ہے جسے دونوں سمجھتے ہوں، اس شرط کے ساتھ کہ تحریر واضح ہو جس کے نقوش محفوظ رہیں، معروف طریقہ پر لکھی جائے، مرسل کی دستخط اور مرسل الیہ کا ذکر ہو، اگر تحریر واضح نہ ہوئی جیسے یہ کہ پانی پر لکھا، یا ہوا میں لکھا، یا غیر معروف طریقہ پر ہو جیسے یہ کہ دستخط نہ ہوں (۵) تو اس سے معاملہ منعقد نہ ہوگا، اس سلسلہ میں فقہی ضابطہ یہ کہتا ہے کہ "الكتاب كالخطاب" (۶) اس کی مثال یہ ہوگی کہ ایک شخص دوسرے کو خط بھیج کر یہ کہے کہ "بعتک سیارتی بکذا" دوسرے کو خط مل جائے اور جس جگہ پڑھا جائے وہیں وہ کہے کہ میں نے قبول کرلیا، تو اس طور پر بیع درست ہوجائے گی، ہاں اگر مجلس چھوڑ دی یا وہاں پر کچھ ایسا اظہار کیا کہ ایجاب کی نفی ہوتی ہو اور بعد میں قبول کیا تو اس کا قبول کرنا معتبر نہ ہوگا۔

مراسلت کے ذریعہ معاملہ کرنا:

ایک آدمی دوسرے کے پاس پیامبر بھیجے جس کے مضمون سے ایجاب ہوتا ہو تو یہ بھی خط بھیجنے کی مثل سمجھا جائے گا، اور جس مجلس میں پیغام بر پہنچے گا اسی کو مجلس عقد سمجھا جائے گا اور اس میں ہی قبول کرنا لازم ہوگا، لہٰذا اگر قبول کرنے سے پہلے ہی مجلس سے اٹھ گیا تو ایجاب کا اثر ختم ہوجائے گا، یعنی اعتبار اس مجلس کا ہوگا جس میں خط یا پیغام پہنچا ہو، مثلاً ایک آدمی

دوسرے کو بھیج کر کہے کہ میں نے فلاں کو فلاں چیز بیچ دی تم اس سے یہ جا کر کہہ دو، وہ جائے اور خبر کر دے، اور خریدار اپنی اسی مجلس میں قبول کرلے تو معاملہ صحیح ہو جائے گا۔

پیغامبر کا کام وکیل کے کام سے کمزور ہوتا ہے کیونکہ وہ بغیر کسی زیادتی کے بس مرسل کی تعبیر پہنچانے کا مکلف ہے، جبکہ وکیل اپنے الفاظ میں معاملہ کرتا ہے، وکالت مطلقہ میں وہ اسی طریقہ کا پابند ہوگا جو متعارف ہے، لیکن وکالت مقیدہ میں جس میں مکان، زبان، شخص محل عقد یا بدل عقد وغیرہ کی قید ہو تو اس میں معاملہ وکیل اور قبول کرنے والے کے بیچ اس وکیل کی عبارت میں ہوگا، جو قیود وکالت کا پابند ہے، حقوق عقد یعنی اس کے التزامات سب وکیل کو کرنے ہوں گے، برعکس قاصد کے جو کسی چیز کا پابند نہیں ہوتا، معاملہ اصل حکم یعنی نقل ملکیت موکل اور مرسل کو یکساں طور پر ملے گا۔

تحریر کے ذریعہ نکاح جبکہ مجلس عقد میں طرفین موجود ہوں صرف اسی صورت میں ہوگا جب بولنے سے عجز یعنی گونگا پن پایا جارہا ہو، کیونکہ نکاح میں عادل گواہوں کا موجود ہونا اور فریقین کی بات سننا ضروری ہے، تحریر کی شکل میں یہ شرط پائی جائے گی، شافعیہ اور حنابلہ نے کتابت یا پیغام بری کے واسطہ ہر معاملہ کو صرف اسی صورت میں صحیح قرار دیا ہے جب فریقین موجود نہ ہوں، موجودگی کی صورت میں تحریر کی ضرورت نہیں، کیونکہ عقد کرنے والا قادر علی النطق ہے، اس کے بغیر عقد درست نہ ہوگا (۷)۔

ایجاب وقبول کی شرطیں:

معاملہ کے انعقاد کے لئے فقہاء نے ایجاب وقبول کے بارے میں تین شرطیں عائد کی ہیں، جو مندرجہ ذیل ہیں (۸)۔

۱۔ ایجاب وقبول کی دلالت واضح ہو، یعنی ایجاب وقبول دونوں واضح ہوں، عاقدین کی مراد واضح ہو، جو لفظ دونوں کے لئے استعمال کئے جائیں، وہ لغتاً یا عرفاً عقد مقصود کی نوعیت کو بتاتے ہوں، کیونکہ ارادہ باطنی مخفی ہوتا ہے، اور موضوع واحکام میں عقود ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں، اگر یقینی طور پر معلوم نہ ہو کہ عاقدین نے کوئی عقد معین مراد لیا ہے تو ان کو اس کے احکام کا پابند بنانا مشکل ہوگا، اس دلالت کا کوئی لفظ یا شکل متعین نہیں، کیونکہ عقد زواج، جس میں دو گواہوں کا ہونا ضروری ہے، اور وہ عقود خاصہ جن میں عقد کی انجام پذیری کے لئے قبضہ کی شرط ہوتی ہے مثلاً امانت، اعارہ، رہن، ہبہ اور قرض وغیرہ کے علاوہ معاملات میں شکلیت فقہی طور پر مطلوب نہیں کہ عقود میں اعتبار معانی کا ہوتا ہے، الفاظ واشکال کا نہیں، لہذا عوض کے ساتھ لفظ ہبہ استعمال کیا جائے تو بیع درست ہوگی، عقد زواج ہبہ بول کر درست ہوگا جبکہ مہر بھی دی جائے۔

۲۔ ایجاب وقبول مطابق ہوں: اس طرح کہ قبول ایجاب کے موافق ہو، ایجاب کرنے والا جہاں اور جیسے ایجاب

کرے، اس کا جواب دیا جائے محل عقد پر بھی اور معاملہ معاوضات کی صورت میں بدل کی مقدار پر بھی، موافقت حقیقی ہو، یا ضمنی، حقیقی یہ ہوگی کہ بائع کہے: میں نے فلاں چیز ۱۰ میں بیچی، تو خریدار کہے میں نے اسے ۱۰ میں خرید لیا، ضمنی یہ ہوگی کہ بائع کہے کہ میں نے ۱۵ میں بیچا یا عورت کہے: میں نے اپنے آپ کو تیرے نکاح میں دے دیا سو کے بدلہ، تو شوہر کہے کہ میں نے عقد نکاح ۱۵۰ میں قبول کر لیا، اس طرح موافقت ضمنی حاصل ہوگی، یہ مخالفت موجب خیر ہے لیکن عقد لازم نہیں ہوگا مگر اسی مقدار میں جو موجب نے واجب کی ہے، یعنی دوسری مثال میں ۱۰۰ ہی لازم ہوں گے اور زیادتی مجلس عقد میں موجب کے قبول پر موقوف ہوگی، اگر موجب قبول کرلے تو قبول کرنے والے پر لازم ہوگا، کیونکہ مال بغیر کسی آدمی کے اختیار کے بس میراث میں ہی انسان کی ملک میں داخل ہوتا ہے، یہی حنفیہ کا مذہب ہے، لیکن شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ کوئی بھی مخالفت ایجاب کی نفی سمجھی جائے گی (۹)۔

اگر قبول ایجاب کے موافق نہ ہو اور دونوں کے بیچ مخالفت ہو جائے تو عقد منعقد نہ ہوگا، جیسے یہ کہ قبول کرنے والا محل عقد میں مخالفت کردے، اس کے علاوہ کو یا اس کے بعض کو قبول کرلے، مثلاً بائع کہے: میں نے تجھے فلانی زمین بیچ دی، تو خریدار کہے کہ میں نے اس کے پاس کی زمین کی خرید منظور کی، یا آدھی زمین آدھی قیمت میں یا بدلہ میں قبول کی، جس پر اتفاق ہے، تو محل عقد کی مخالفت کی وجہ سے، یا بائع کا مال متفرق ہونے کی وجہ سے بیع نہ ہوگی۔ کیونکہ خریدار اس کو متفرق اور ٹکڑے ٹکڑے نہیں کرسکتا کہ بعض کو قبول کرے بعض کو نہ کرے۔ اور جب مقدار ثمن میں مخالفت ہو کہ بائع سے کم میں خریدار قبول کرے تب بھی عقد نہ ہوگا، ایسے ہی اگر قیمت کی مقدار میں نہیں وصف میں اختلاف کرے اس طرح کہ بائع موجودہ نقدی میں قیمت لگائے، اور خریدار تاخیر کی قیمت پر قبول کرلے، یا بائع ایک متعین مہینہ کی بات کرے اور خریدار اس کے بعد کی مدت قبول کرے تو دونوں حالتوں میں بیع نہ ہوگی کیونکہ ایجاب و قبول میں تطابق نہیں ہوا، اس لئے اس میں نئے ایجاب کی ضرورت پڑے گی۔

۳- ایجاب و قبول ایک ساتھ ہو: یعنی ایجاب و قبول ایک مجلس میں ہو اور فریقین موجود ہوں یا ایسی مجلس میں جس میں غیر حاضر فریق ایجاب کو جانتا ہو۔ اتصال یوں بھی حاصل ہوتا ہے کہ فریقین ایک دوسرے کی بات کو جانیں، مثلاً یہ کہ ایجاب کو سن کر سمجھ لے اور بائع یا مشتری کی طرف سے کوئی ایسی چیز صادر نہ ہو جو عقد نہ کرنے پر دلالت کرے۔

مجلس عقد:

مجلس عقد اس حالت کو کہتے ہیں جس میں معاملہ کرنے والے فریق معاملہ کرتے ہیں، یا معاملہ کے موضوع پر اتحاد کلام کا نام ہے، ایجاب و قبول ساتھ ساتھ ہونے کی یہ شرط ہے کہ:

۱- وہ دونوں ایک ہی مجلس میں ہوں۔
۲- طرفین میں سے کوئی بھی عقد سے اعراض کا اظہار نہ کرے۔
۳- موجب دوسرے فریق کے قبول کرنے سے پہلے ایجاب سے رجوع نہ کرے۔

ایجاب وقبول کی مجلس ایک ہونے کی شرط میں یہ بھی شامل ہے کہ ایجاب ایک مجلس میں اور قبول دوسری مجلس میں نہ ہو، ایجاب معاملہ کا ایک جز اسی وقت سمجھا جائے گا جب قبول بھی اس کے ساتھ ہو، لہٰذا اگر بائع یوں کہے: میں نے تجھے یہ گھر اتنے میں بیچا یا گھر اتنے میں کرایہ پر دیا پھر وہ اس مجلس سے دو میٹر یا تین میٹر دور یا دوسرے کمرہ میں چلا جائے تو پہلی مجلس ختم سمجھی جائے گی، اور نقل مکان کے بعد اگر طرف ثانی قبول کرے تو عقد نہ ہوگا، اور ایجاب جدید کی ضرورت ہوگی، کیونکہ ایجاب کلام اعتباری ہے، باقی نہیں رہتا جب تک ایک ہی مجلس میں قبول بھی ساتھ نہ ہو۔

فوراً قبول کرنا:

شافعیہ کے علاوہ تمام جمہور کے نزدیک فوراً قبول کرنا ضروری نہیں (۱۰)، کیونکہ قبول کرنے والے کو غور وفکر کے لئے کچھ وقت چاہئے، فوریت کی شرط لگانے سے اس کے لئے غور وفکر کرنا ممکن نہ ہوگا، ہاں مجلس کا ایک ہونا کافی ہے، اگرچہ آخر مجلس تک وقت دراز ہو جائے، کیونکہ ایک مجلس ضرورتاً مختلف چیزوں کی جامع ہوتی ہے، فوریت کی شرط لگانے سے قبول کرنے والے کے لئے تنگی ہوگی، اور بغیر کسی راجح مصلحت کے سودا فوت ہو جائے گا، اگر فوراً انکار کرتا ہے تو سامان کے ضیاع کا اندیشہ، اور اگر فوراً قبول کرتا ہے تو عقد میں اسے نقصان کا امکان، جس کے لئے اسے تامل کی ضرورت ہے کہ لینے نہ لینے پر غور کر سکے، اور نفع ونقصان کی سوچ سکے، کیونکہ مجلس میں اس سب کی گنجائش ہے، لوگوں کی آسانی کے لئے اس کا زمانی دائرہ ایک وحدت سمجھا جائے گا تنگی وحرج اور عاقدین سے بقدر الامکان دفع ضرر کے مقصد سے۔

شافعیہ میں سے الرملی کہتے ہیں: ایجاب کے فوراً بعد قبول ضروری ہے، اگر بیع سے غیر متعلق معمولی سالفظ بھی آ گیا جو معاملہ کے تقاضے، مصلحت یا مستحبات میں سے نہ ہو تو قبول وایجاب میں اتصال نہ پایا جائے گا، اس لئے بیع نہ ہوگی، لیکن ایجاب کے بعد خریدار اگر بسم اللہ، الحمد للہ اور الصلاۃ والسلام علی رسول اللہ کہہ دے، پھر کہے میں نے بیع قبول کی، تو بیع ہو جائے گی (۱۱)۔ قبولیت کے سلسلہ میں جو اصل ہے یعنی یہ کہ قبول ایجاب سے متصل اور فوراً بعد ہو، یہ رائے اس کے مطابق ہے، لیکن رملی کے علاوہ دوسرے شافعیہ اتصال القبول بالایجاب کی یوں تعبیر کرتے ہیں کہ وہ عرف عام کے مطابق ہوگا، اس لئے تھوڑا فصل نقصان دہ نہ ہوگا، لمبا فصل نقصان دہ ہوگا، یعنی اس میں قبولیت سے اعراض جھلکے گا۔ اس صورت میں شافعیہ کا مسلک بھی جمہور کی رائے سے قریب ترین ہو جائے گا۔ شرط ثانی سے مراد یہ ہے کہ عاقدین میں سے کسی سے بھی ایسی بات

کا اظہار نہ ہو جو بیع سے اعراض پر دلالت کرنے والا ہو، لہذا کلام معاملہ کے بارے میں ہی رہے، اور بیچ میں کوئی ایسی بات نہ چھڑ جائے جس سے بیع سے اعراض کا اظہار ہوتا ہو، لہذا اگر بائع مشتری کے قبول کے بعد مجلس عقد چھوڑ دے، یا ایجاب کے بعد فریق ثانی مجلس چھوڑ دے یا دونوں معاملہ سے غیر متعلق کسی بات میں لگ جائیں تو ایجاب باطل ہو جائے گا، اب اگر دوسرا قبول بھی کرتا ہے تو اس کے قبول کرنے سے بیع مکمل نہ سمجھی جائے گی، کیونکہ ایجاب ختم ہو گیا، اس کا وجود نہ رہا، اس کے ختم ہو جانے کا سبب یہی ہے کہ وہ اعتباری چیز ہے، اگر قبول ساتھ نہ ہو تو وہ بے کار ہے، جب تک مجلس رہے اس وقت تک اسے برقرار رکھنا طرفین کے لئے آسانی پیدا ہو جانے کے لئے ہے، تاکہ مشکل کو دور کیا جا سکے، قبولیت بھی ساتھ میں ہو جائے گی معاملہ بھی منعقد ہو جائے گا۔

تغیر مجلس:

لوگوں کے درمیان جو عرف رائج ہے وہی اتحاد مجلس یا تغیر مجلس کے بارے میں فیصلہ کن ہوگا، اتحاد مجلس کی صورت میں قبول واقع ہوا تو عقد صحیح ہوگا، تغیر مجلس کے بعد ہوا تو عقد درست نہ ہوگا اور اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ اس کا قاعدہ یہ ہے کہ جب تک مجلس قائم ہے، ایجاب وقبول کے بیچ عقد سے اعراض والی کوئی بات پیش نہ آئی تو قبول معتبر ہوگا، اس کی مثال حنفیہ کے یہاں یوں ہے کہ مثلاً اگر ایک فریق نے بیع واجب کر دی، دوسرا قبول کرنے سے پہلے مجلس سے اٹھ کھڑا ہوا، یا کسی اور کام میں مشغول ہو گیا جس سے تغیر مجلس لازم آتا ہو، اس کے بعد قبول کیا تو بیع منعقد نہ ہوگی، کیونکہ کھڑا ہونا اعراض اور رجوع عن العقد کی دلیل ہے (۱۲)، شافعیہ جو فوریت قبول کے قائل ہیں یہ کہتے ہیں کہ مجلس سے عاقدین کے تفرق میں اعتبار عرف کا ہوگا جسے لوگ اختلاف وتفریق سمجھیں گے اسی کا اعتبار ہوگا، جسے نہ سمجھیں اس کا اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ لغت اور شرع میں جس کی کوئی تعریف نہ ہو اس کے لئے عرف سے رجوع کیا جاتا ہے، تفرق کی مثال یہ ہے کہ گھر اور کمرہ سے صحن میں نکل آنا یا اس کے برعکس کرنا، یا چھوٹے گھر سے سڑک پر نکل آنا، چھت پر چڑھ جانا، تین قدموں سے زیادہ چلنا جبکہ زمین پر ہی کھڑا ہو، ہاں اگر دونوں چلتے رہیں اور معاملہ کے بارے میں ہی بات چیت جاری ہے تو کتنا ہی لمبا وقت ہو جائے مجلس ایک ہی شمار ہوگی۔ شرط ثالث یعنی موجب ایجاب سے رجوع نہ کرے اس سے پہلے کہ خریدار اسے قبول کرے، پر یہ بھی مرتب ہوگا کہ موجب اپنے ایجاب پر قائم رہے اور اس سے انحراف نہ کرے، کیونکہ اس نے ایجاب سے انحراف کیا تو قبول صحیح نہ ہوگا۔

معاملہ سے رجوع کرنا:

مالکیہ کے علاوہ جمہور کے نزدیک مجلس عقد میں عقد سے رجوع کرنا صحیح ہے، موجب فریق ثانی کے قبول سے پہلے

ایجاب کو واپس لے سکتا ہے، اس صورت میں ایجاب باطل ہوجائے گا، کیونکہ عقد کا التزام ابھی تک پیدا نہیں ہوا، اور وہ ایجاب وقبول کے ارتباط کے بغیر پیدا بھی نہیں ہوسکتا، کیونکہ موجب اپنی ملکیت اور حقوق میں تصرف کے لئے آزاد ہے، اپنے ایجاب سے ہی وہ فریق ثانی کے لئے حق تملک ثابت کرسکتا ہے، حق ملک حق تملک سے زیادہ قوی ہے، تعارض کی صورت میں وہ اس پر مقدم ہوگا کہ اول اصالۃ ثابت ہے اور دوسرا فریق اول کی رضا سے ثابت ہوسکتا ہے، جانبین کی تراضی ہی صحت عقود کی اساس ہے (۱۳)۔

اکثر مالکیہ کہتے ہیں کہ موجب اپنے ایجاب سے رجوع نہیں کرسکتا، وہ اپنے ایجاب پر باقی رہنے کا التزام اس وقت تک کرے گا جب تک فریق ثانی اعراض نہ کرلے یا مجلس ختم نہ ہوجائے، کیونکہ موجب نے فریق ثانی کے لئے قبول وتملک کا حق ثابت کردیا ہے، وہ اسے استعمال بھی کرسکتا ہے، ترک بھی کرسکتا ہے۔ اگر قبول کرلیا تو عقد ثابت ہوگا اور اگر ایجاب سے اعراض کیا تو عقد ہوگا ہی نہیں، لہذا رجوع ایجاب کو باطل نہیں کرسکتا (۱۴)۔

مدت قبول کی تعیین:

جب موجب فریق ثانی کے لئے قبول کی مدت متعین کردے، تو وہ فقہاء مالکیہ کے نزدیک اس کا التزام کرے گا، کیونکہ جیسا کہ گذرا، وہ کہتے ہیں کہ موجب اپنے ایجاب سے رجوع نہیں کرسکتا جب تک کہ فریق ثانی اعراض نہ کرے، لہذا اگر وہ قبول کے لئے کوئی مدت متعین کردے تو بدرجہ اولی اپنے ایجاب پر باقی رہنا ضروری ہوگا، یعنی موجب یوں کہے کہ میں اپنے ایجاب پر ایک دن، دو دن یا کچھ گھنٹے تک رہوں گا، تو اب اسے اس پابندی کا لحاظ رکھنا ہوگا گرچہ مجلس ختم ہوجائے، یہ شریعت کے عمومی اصول "المسلمون علی شروطهم" (اخرجه الترمذی عن عمرو بن عوف وقال: هذا حدیث حسن صحیح) سے بھی مطابقت رکھتا ہے، اس جیسی شرط مقتضائے عقد کے منافی نہیں۔

وہ معاملات جن میں اتحاد مجلس کی شرط نہیں ہے:

اتحاد مجلس تین معاملات وصیت، ایصاء اور وکالت کے علاوہ تمام عقود میں شرط ہے:

وصیت (جو مابعد موت تصرف کا نام ہے) میں اتحاد مجلس ممکن ہی نہیں، کیونکہ وصیت کرنے والے کی حیات میں موصی لہ کی جانب سے قبول درست نہیں، وہ تو اس کی وفات کے بعد ہی وصیت کے لئے اصرار کرے گا۔

ایصاء (غیر کو اپنی اولاد کا وصی بنادینا کہ وہ اس کی موت کے بعد ان کی خبر گیری کرے) اس کو قبول کرنا بھی موصی کی

حیات میں لازم نہیں، اس کی وفات کے بعد ہی وہ درست ہوگا، اور کسی بھی حال میں وصی موصی کی وفات کے بعد ہی ہوگا گرچہ اس کی زندگی میں ہی قبول کرلیا ہو۔

وکالت (اپنی زندگی میں تصرف وحفاظت کے اختیارات وکیل کو دینا) توسع، یسر اور دریادلی پر مبنی ہے، اس میں اتحاد مجلس کی ضرورت نہیں کیونکہ اس کی قبولیت کبھی تو لفظ (قول) سے ہوگی، اور کبھی بالفعل ہوگی اس طرح کہ وکیل اپنے حوالہ کیا گیا کام شروع کردے، اس میں غائب کو وکیل بنانا درست ہوگا (یعنی مجلس عقد سے غیر موجود کو) اور صرف وکالت کا علم رکھنے کی بناء پر ہی وہ اپنے کام کو انجام دینے کا مجاز بھی ہوگا (۱۵)۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ وکالت کی طرح ہی ہر اس جائز عقد کو بھی سمجھا جائے گا جو غیر لازم ہو، اور اس میں کچھ دیر کے بعد قبول صحیح ہو، مثلاً شرکت، مضاربت، مزارعت، مساقات، امانت اور کمیشن وغیرہ۔

فون اور وائرلیس وغیرہ کے ذریعہ معاملات کرنا:

ہر عقد میں مطلوب اتحاد مجلس کا مطلب یہ نہیں کہ متعاقدین ایک ہی مکان میں ہوں، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ دونوں الگ اور مختلف مقام پر ہوں، جب دونوں کے بیچ ذریعہ اتصال پایا جائے، جیسے فون، وائرلیس یا مراسلت (کتابت) کے ذریعہ معاملات انجام دینا، اتحاد مجلس سے مراد زمانہ اور اس وقت کا اتحاد ہے جس میں عاقدین عقد کریں، لہذا مجلس عقد اس حالت کا نام ہے جس میں عاقدین عقد کی گفتگو کریں۔ اسی بنیاد پر فقہاء کا قاعدہ ہے کہ 'إن المجلس يجمع المتفرقات" (۱۶) چنانچہ ٹیلی فون پر گفتگو یا وائرلیس پر بات چیت میں مجلس عقد زمانہ اتصال کا نام ہوگا جب تک کلام عقد کے بارے میں ہو، لیکن جب وہ دوسری بات شروع کردیں تو مجلس ختم ہوجائے گی۔ کوئی پیغام بر بھیج کر یا خط یا تار یا ٹیلکس یا فیکس وغیرہ کے ذریعہ تعاقد کی صورت میں مجلس عقد وہ مجلس ہوگی جس میں خط، پیغام، تار یا ٹیلکس یا فیکس پہنچے، کیونکہ پیغامبر مرسل کا سفیر وترجمان ہے، اس لئے ایسا سمجھا جائے گا کہ جیسے وہ خود آیا اور ایجاب کا مخاطب بنایا گیا اور اس نے قبول کرلیا۔ چنانچہ عقد ہوجائے گا، کہ غائب کو خط یا تار وغیرہ سے پیغام دینا اسے گویا خود مجلس میں حاضر کرنا ہے، اور ایجاب کا مخاطب بنانا ہے، اگر مجلس میں قبول کرلے گا تو معاملہ پورا ہوجائے گا، اور اگر قبول دوسری مجلس تک مؤخر ہوا تو پورا نہ ہوگا، اس سے ظاہر ہوا کہ حاضر عاقدین کے لئے مجلس وہ ہوگی جس میں ایجاب صادر ہو، اور غائب عاقدین کے لئے وہ جس میں پیغام، خط یا ٹیلی فون کی گفتگو پہنچے۔

لیکن مرسل یا کاتب کو حق ہے کہ وہ گواہوں کے سامنے اپنے ایجاب سے رجوع کرے، شرط یہ ہوگی کہ رجوع دوسرے کے قبول اور خط یا تار وغیرہ کے پہنچنے سے پہلے ہو۔ جمہور مالکیہ کہتے ہیں کہ موجب قبول کرنے والے کو عرف کے

مطابق ایک مہلت دیئے بغیر ایجاب سے رجوع نہیں کرسکتا۔ اتحاد مجلس کے علاوہ ایجاب وقبول کی دوسری تمام شرائط کا جدید آلات ووسائل اتصال کے ذریعہ عقد میں بھی ہونا ضروری ہے۔ البتہ انٹرنیٹ ان تمام وسائل میں زیادہ نازک ہے کیونکہ اس میں اچانک آدمی کے ویب سائٹ میں مداخلت کا امکان ہے، کوئی نامعلوم آدمی بیچ میں گھس کر اسے شکار بناسکتا ہے، یا خطرات ومشکلات سے دوچار کرسکتا ہے، اس لئے اہم معاملات میں اس سے احتراز واجب ہے، یہ بھی ملحوظ رہے کہ عقد زواج میں حنفیہ کے نزدیک مرد وعورت کے ایجاب وقبول کو سننے کے لئے دو گواہوں کی شہادت کی ضرورت ہوتی ہے، اور جمہور فقہاء کے نزدیک عورت کے ولی کی ضرورت ہوتی ہے، لہذا عقد زواج کی اہمیت، نزاکت اور مخصوص طبیعت کی بناپر اسے جدید وسائل کے ذریعہ انجام دینا درست نہیں ہوگا، اس کی نزاکت نئے وسائل کے احکام سے اسے مستثنی کردیتی ہے، اور اس میں مرد وعورت کے بیچ مناسب طور پر تعارف بھی ممکن نہیں، اس لئے اس میں ان جدید وسائل سے احتراز کیا جانا چاہئے۔

دوغیر حاضر فریقوں کے بیچ معاملہ میں اتمام عقد کا زمانہ:

فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ دو غائبوں کے بیچ عقد محض قبول کے اعلان سے ہوجائے گا جیسے کہ اتصال ورابطہ کے جدید ترین آلات کے ذریعہ عقد ہو، اس میں فریق موجب کو قبولیت کا علم ہونے کی شرط نہیں (۱۷)، تو اگر عاقدین فون یا وائرلیس پر بات چیت کررہے ہوں اور ایک دوسرے سے کہے کہ میں نے تمہیں گھر یا فلانی کار بیچ دی، اور دوسرا کہے کہ میں نے قبول کرلیا، تو اس سے بیع ہوجائے گی، اگرچہ موجب کو قبول کا علم نہ ہوا ہو، مثلاً یہ کہ دونوں کے بیچ رابطہ منقطع ہوجائے، ایسے ہی طرفین میں سے ایک نے دوسرے کو پیغام بھیجا یا تار یا ٹیلکس یا فیکس، یا اور کسی چیز کی بیع کا ایجاب کیا، یا عقد زواج کا پکا فیصلہ کردیا تو دوسرے کو تار وغیرہ موصول ہونے اور اس کے قبول کرنے کا اعلان کرنے کے ساتھ ہی عقد پورا ہوجائے گا، موجب کو اسے جاننے اور قبولیت کی خبر سننے کی کوئی ضرورت نہ ہوگی، تاہم ہر ابہام وغموض کو دور کرنے اور عقد کی تکمیل کی تحقیق وتاکید کی خاطر عرف موجودہ میں ہوتا یہ ہے کہ پہلے پیش کش کا ٹیلکس یا فیکس کیا جاتا ہے پھر قبولیت کا فیکس یا ٹیلکس بھیجا جاتا ہے، پھر بیع کی تکمیل کا ٹیلکس، اس عرف کو بعض وضعی قوانین کی دفعات نے بھی مؤکد اور راسخ کردیا ہے، مثلاً مصری سول قانون جس میں کہا گیا ہے کہ'' دو حاضر شخصوں کے بیچ معاملات میں دفع نمبر (۹۱) کہتی ہے کہ ارادہ کی تعبیر کا اثر اس وقت ہوجاتا ہے جب فریق موجہ الیہ اسے جان لے، تعبیر کی موصولی اس کے علم کا قرینہ ہوگی جب تک اس کے خلاف کوئی دلیل نہ ملے۔ ملحوظ رہے کہ حاضر فریقین کے درمیان سننے اور قبولیت کا علم ہونے کی شرط کا اعتبار بعض حنفی فقہاء نے بھی کیا ہے، مثلاً النسفی اور ابن کمال پاشانے۔

دو غائبوں کے بیچ تعاقد کے سلسلہ میں دفعہ نمبر (۹۷) یہ کہتی ہے کہ: غائبین کے مابین عقد کے اتمام کا اعتبار اس

زمان ومکان میں ہوگا جس میں موجب کوقبول کا علم حاصل ہوجائے ،جب تک اس کے برعکس کی کوئی معاہدہ یا قانونی صراحت نہ پائی جائے یہ فرض کیا جائے گا کہ موجب کو اس زمان ومکان کا علم ہوگیا ہے جس میں یہ قبول ہوا ہے اور اسے پہنچا''۔

میری رائے یہ ہے کہ دو غائبین کے مابین تعاقد میں موجب کو قبولیت کا علم ضروری ہے، کیونکہ معاملات بہت پیچیدہ ہیں اور جدید ذرائع اتصال کافی ترقی کر چکے ہیں، یہ اس لئے کہ تعامل صحیح ہو اور موجب کو تشویش نہ ہو، عقد زیادہ مضبوط ہو اور قبول کرنے والے کو پابند کیا جائے، کیونکہ موجب کا قبولیت کو نہ جاننا اسے شدید حرج میں ڈال دے گا۔ یہی استاذ ڈاکٹر عبدالرزاق السنہوری کی بھی رائے ہے(۱۸)۔

حواشی:

۱- مجلۃ الاحکام العدلیہ، دفعہ ۱۷۳، ۱۷۴۔

۲- المجلۃ، دفعہ ۱۷۵۔

۳- المجلۃ ۷۰۔

۴- الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۳، المغنی ۵/ ۵۶۲۔

۵- الدر المختار ورد المحتار لابن عابدین ۴/ ۱۰ اور اس کے بعد، فتح القدیر ۵/ ۷۹، البدائع ۵/ ۱۳۷، الشرح الکبیر للدردیر مع الدسوقی ۳/ ۳۔

۶- المجلۃ: دفعہ ۶۹۔

۷- المہذب ۱/ ۲۵۷، غایۃ المنتہی ۲/ ۴۔

۸- البدائع ۵/ ۱۳۶، فتح القدیر ۵/ ۸۰، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵، نہایۃ المحتاج ۳/ ۸، ۱۰، مغنی المحتاج ۲/ ۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

۹- مغنی المحتاج ۲/ ۶۔

۱۰- البدائع ۵/ ۱۳۷، فتح القدیر ۵/ ۷۸، مواہب الجلیل للحطاب ۴/ ۲۴۰، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۳/ ۵، الشرح الصغیر و حاشیۃ الصاوی ۳/ ۱۷، الشرح الکبیر مع المغنی ۴/ ۴، غایۃ المنتہی ۲/ ۴۔

۱۱- نہایۃ المحتاج ۳/ ۸، مغنی المحتاج ۲/ ۶۔

۱۲- البدائع ۵/ ۱۳۷، فتح القدیر مع العنایہ ۵/ ۷۸، ۸۰۔

۱۳- البدائع ۵/ ۱۳۳، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰، غایۃ المنتہی ۲/ ۲۹۔

۱۴- مواہب الجلیل للحطاب ۴/ ۲۳۱۔

۱۵- المدخل الفقہی العام للاستاذ مصطفی الزرقاء: ف ۱۷۱۔

۱۶- البدائع ۷/ ۵۳۱۳۔

۱۷- التعبیر عن الارادۃ فی الفقہ الاسلامی للدکتور وحید سوار ص ۱۱۸ طبع الجزائر۔

۱۸- مصادر الحق ۲/ ۵۷۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ عقود ومعاملات

ڈاکٹر محمد محروس المدرس

پہلی بحث:

لغت اور اصطلاح میں مجلس کا معنی:

مجلس (لام کے زیر کے ساتھ) مفعل کے وزن پر اسم مکان ہے۔ اسم مکان وہ اسم مشتق ہے جو وقوع فعل کی جگہ اور اس کے معنی پر دلالت کرتا ہے (۱)، کبھی کبھی مفعل کے وزن پر مصدر میمی آتا ہے۔ مصدر میمی وہ اسم ہے جس کی ابتداء میں وہ میم زائدہ مفتوحہ ہو جس سے تقابل مقصود نہیں ہوتا ہے۔ مصدر میمی محض وقوع پر دلالت کرتا ہے (۲)۔

فقہاء کی اصطلاح (۳) میں مجلس عقد اس اجتماع کو کہتے ہیں جو عقد بیع کے لئے ہو (۴)۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ مجلس وہ ہے جس میں بیع سے اعراض پر دلالت کرنے والی کوئی بات نہ ہو اور نہ کسی ایسی چیز میں مشغولیت پائی جائے جس سے بیع فوت ہو جائے، اور یہ کہ وہ اعراض کے لئے نہ ہو۔ اس کا یعنی ایجاب کا ذکر صاحب "النہر" نے کیا ہے، لہذا اگر اعراض پایا جائے تو عقد اتحاد مکان کے باوجود باطل ہو جائے گا (۵)۔

ابن عابدین کی نقل کردہ عبارت سے سمجھ میں آتا ہے کہ اتحاد مکان ہی بذات خود مقصود نہیں بلکہ مقصد یہ ہے کہ ایجاب کرنے والا اپنے ایجاب پر برقرار رہے، لہذا اگر وہ اتحاد مجلس کے باوجود منع کر دے تو صرف اتحاد سے کام نہ چلے گا۔

ان کی یہ بات ایجاب کو باطل کر دینے والے امور کے سلسلے میں ان کی ذکر کردہ تفصیل کے خلاف ہے۔ انہوں نے ایجاب کو باطل کرنے والے سات امور ذکر کئے ہیں (۶):

۱- رجوع صریح یا ضمنی جو اعراض پر دلالت کرے۔

۲- دونوں میں سے کسی ایک کی موت ہو جانا۔

۳- قطع ید (ہاتھ کاٹنے) کی بنا پر مبیع میں تغیر واقع ہو جانا مثلاً یہ کہ استحقاق یا شبہ استحقاق کی بنا پر مبیع بائع کے ہاتھ سے نکل جائے کیونکہ ملکیت کے سبب کی تبدیلی عین کی تبدیلی کے قائم مقام ہے (۷)۔

۴- جوس کا سرکہ بن جانا۔

۵-پیدائش کے ذریعہ افزائش۔
٦-مبیع کی ہلاکت۔
٧-قبضہ سے پہلے ثمن ہبہ کرنا۔

دوسری بحث:

فقہ حنفی کی رو سے معاملات میں اتحاد مجلس کی شرط:

معاملات میں اتحاد مجلس کی شرط کسی صریح نص شرعی میں وارد نہیں ہوئی ہے، بلکہ یہ اشارۃ النص سے معلوم ہوتی ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "المتبایعان بالخیار مالم یتفرقا" (آپس میں خرید و فروخت کرنے والے دو اشخاص کو اختیار ہے جب تک وہ دونوں ایک دوسرے سے جدا نہ ہوں)۔ ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں: "**البائعان بالخیار مالم یتفرقا**" (٨)۔

لہذا نص یہ ثابت کرنے کے لئے لائی گئی ہے کہ جب تک فریقین جدا نہ ہوں ان کا اختیار باقی رہتا ہے۔ فقہاء نے جدا نہ ہونے سے اتحاد مجلس سمجھا پھر ان امور کی وضاحت کی جن سے مجلس وجود میں آتی اور ختم ہوتی ہے تا کہ اس کی روشنی میں ایجاب یا قبول کا ساقط ہونا متعین ہو، لہذا اگر یہ دونوں ساتھ ساتھ ہوں تو عقد منعقد ہوگا اور عقد کے انعقاد کے بعد اختیار باقی نہیں رہے گا (٩)۔

حدیث میں مذکور ما مصدر یہ ظرفیہ ہے، جس کا مفہوم مدت ہے، اس کے "لم" نافیہ پر آنے سے ہم اس حدیث کی تاویل یوں کر سکتے ہیں: "البیعان بالخیار مدۃ عدم تفرقھما" میں سمجھتا ہوں کہ مجلس سے ان کی مراد محدود نہ تھی کہ مخصوص مکان کو مجلس قرار دیں، بلکہ مجلس ایسی حالت سے عبارت تھی جس میں ایک فریق دوسرے کی مراد کو جان سکے، اسی لئے فقہاء نے بالمشافہ گفتگو کے علاوہ پیغام رسانی کو جائز قرار دیا، یعنی کسی قاصد کے ذریعہ زبانی پیغام بھیجنا۔ اسی طرح انہوں نے تحریر کے ذریعہ معاملہ کرنے کو جائز قرار دیا (١٠) یعنی ایجاب کرنے والا ایجاب تحریراً بھیجے۔ انہوں نے ضمنی طور پر معاملات کے جاری ہونے کو جائز قرار دیا (١١)۔ ان کے نزدیک دونوں فریق دور ہوں لیکن ایک دوسرے کو دیکھ رہے ہوں تو دونوں کے درمیان عقد ہو سکتا ہے، بشرطیکہ دوری سے ان دونوں کی گفتگو میں اشتباہ و التباس (١٢) نہ پیدا ہو۔ اسی طرح انہوں نے تعاقد (باہمی معاملہ) پر دلالت کرنے والے تعاطی (لین دین) کی اجازت دی، یعنی یہ کہ بغیر ایجاب کے بالفعل معاملہ ہو جائے (١٣)، نیز انہوں نے بالفعل بیع کی اجازت دی، جس میں ایجاب ہو اور جواب میں ایسا فعل ہو جو قبول پر دلالت کرے (١٤)۔

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ اس باب میں قابل استناد اصل یہ ہے کہ:

۱-ایجاب کے وقت ایجاب کرنے والے کی نیت کی ترجمانی صحیح ہو۔

۲-قبول کے وقت کرنے والے کی نیت کی ترجمانی صحیح ہو۔

۳-ایجاب وقبول میں ایسی مطابقت ہو اس کے ساتھ کہ انعقاد کا وصف پایا جائے، یہ اس لئے ہے کہ نیت دل کا ایک مخفی امر ہے، اس کی تعبیر بعض امور کے ذریعہ ہو سکتی ہے:

۱-الفاظ اور ان کے قائم مقام چیزیں، لہذا گونگے کا اشارہ گفتگو کے درجہ میں متصور ہوگا(۱۵)۔ تحریر خطاب کے درجہ میں ہے(۱۶)، اسی طرح عادت بھی لفظ کے قائم مقام ہے، کیونکہ کسی چیز کا عرف جاری ہونا اس کے بولنے کی طرح ہے(۱۷)۔

۲-فعل جیسے تعاطی۔

۳-جنایات میں آلہ۔

۴-عرف جیسے طلاق میں کنایوں کے الفاظ۔

فقہاء نے بہت زور دے کر ان صورتوں کو اسی مجلس میں بائع کی طرف سے ہونے والے ہر تصرف کی تفسیر قرار دیا ہے۔ کیونکہ انہوں نے معاملہ سے اعراض کی بہت سی علامتیں ذکر کی ہیں(۱۸)۔

اس بارے میں میں کہتا ہوں کہ یہ صرف ایجاب وقبول کے درمیان مطابقت اور انعقاد عقد کے تیقن کے قبیل سے ہے۔

اسی لئے انہوں نے معاملہ سے اعراض پر دلالت کرنے والی صورتوں کو شمار کرایا ہے۔ یہ تمام صورتیں، اس باب میں احتیاط، تفریع اور جزئیات کی مختلف انواع میں تقسیم شمار کی جائیں گی، اگر ہمیں اس سلسلہ کا قاعدہ کلیہ یا اصول بنانا ہو تو کچھ اس طرح کی تعبیر اپنانی ہوگی: "کل ما یدل علی عدم توافق الإرادتین فی التعاقد لا یعد التعاقد معه قائما" (ہر ایسی چیز جو معاملہ میں فریقین کے ارادوں کے درمیان ناموافقت پر دلالت کرے اس کی موجودگی میں معاملہ منعقد نہیں مانا جائے گا)

"النہر" کی عبارت سے اس کی تائید ہوتی ہے جیسا کہ ابن عابدین نے نقل کیا ہے: "فالمراد بالمجلس مالا یوجد فیه ما یدل علی الإعراض وان لا یشتغل بمفوت له، وأن لم یکن للإعراض" (مجلس سے مراد وہ چیز ہے جس میں بیع سے اعراض پر دلالت کرنے والی کوئی بات نہ ہو اور نہ کسی ایسے کام میں مشغولیت ہو جس سے بیع فوت ہو جائے نیز یہ کہ وہ اعراض کے لئے نہ ہو)۔

قاعدہ سازی متاخرین نے اس لئے اختیار کی تھی کہ اس سے فقہ کے فہم کو آسان کیا جائے، اور نئے مسائل کے لئے جدید احکام کی تخریج کا کام آسان ہو، اس طرح انہوں نے بہت سی مشکلات کو آسان کیا اور دشواریوں کا ازالہ کیا، بعد میں یہی چیز طلسم کی صورت اختیار کر کے ایک معمہ بن گئی!!

جب ہمیں یہ معلوم ہے کہ فقہ امت میں مسائل کی جہت سے پیدا ہوئی، پھر امام اعظم ابوحنیفہؒ نے مسائل فرض کرنے میں توسع سے کام لیتے ہوئے اسے ایک زندگی اور تازگی بخش دی، اور نئے واقعات وحوادث کے مقابلہ کے قابل بنادیا، تو ہمارے لئے کسی بھی مسلک کے نصوص میں حرف پرستی برتنی ٹھیک نہ ہوگی، بلکہ اس سے آگے بڑھتے ہوئے ہمیں قاعدہ کی طرف رجوع کرنا ہوگا، پھر ہم مسائل کی تخریج اس معتمد اصل کے مطابق کریں گے جس کی تائید کسی بھی مسلک کے نصوص سے ہوتی ہوگی۔

نئے مسائل میں اس طرح کی تخریج کی بہت سی مثالیں ہیں، مثلاً بیع وفاء یا کوئی ایسی چیز جو بہت عام ہو، نصوص اس کے بارے میں مدونہ کرتے ہوں یعنی عموم بلوی کی صورت ہو جیسے بیع الاستجرار (۱۹)۔

بیع کی پہلی قسم کے سلسلہ میں فقہاء نے اس کے تعامل کو قبول کیا ہے اور اسے معروف معاملات ہی میں سے کسی ایک پر تخریج کرنا چاہا ہے، چنانچہ اس بیع کی شرعی حیثیت سے متعلق ان کے نو اقوال ہیں (۲۰)۔ دوسری قسم میں انہوں نے تعامل کو بطور استحسان قبول کیا ہے، پھر متعدد اقوال کے مطابق اس کی تخریج کی ہے جن میں اسے ایک معروف معاملہ سے مشابہت دی، حالانکہ وہ ایسا قیاس ہے جو یہاں جائز نہیں۔ البتہ بعض لوگوں کو اس کا احساس ہوگیا اور انہوں نے اس کی طرف متوجہ کیا (۲۱)۔

اہم بات یہ ہے کہ انہوں نے پہلے ہی مرحلہ میں اسے باطل نہیں ٹھہرادیا، لیکن اس کے برعکس ہم مجلس کے معاملہ میں دیکھتے ہیں کہ انہوں نے دائرہ کو تنگ کردیا ہے، نصوص نے یہاں کام نہیں دیا!

مجھے حیرت ہے کہ فقہاء نے استحساناً اسے کیسے قبول کرلیا جس کا نصوص ساتھ نہیں دیتیں؟، اور اس بنیاد پر لوگوں کا تعامل ہے۔

مجھے اس پر بھی حیرت ہے کہ اتحاد مجلس اور اس کو باطل کرنے والے امور کی توسیع سے متعلق مسئلہ میں فقہاء نے کیسے اس چیز کا انکار کردیا جس کے انکار پر نصوص مدد نہیں دیتیں؟

ایک دوسرے زاویہ سے ہمیں یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ عقود میں اصل رضامندی ہے، محض ظاہری شکل نہیں (اس سلسلہ میں بعض نصوص آگے آئیں گی)۔ یہ ہماری شریعت کی بات ہے، محض ظاہری شکل تو رومی قانون کا خاصہ ہے، فقہ اسلامی کا خاصہ رضامندی ہے، اس کے برعکس دونوں میں کم ہی ہوتا ہے، جیسے کہ عین کی عین سے خرید وفروخت کے بعض معاملات میں ربا کے شبہ کو دفع کرنے کے لئے دست بدست حوالگی کی بات کہی جاتی ہے، جبکہ عقد صرف میں نقدین کا حوالہ کرنا اور وصول کرنا آج کے دور میں بالکل دشوار ہوگیا ہے، کیونکہ افراط زر ہوتا ہے اور اسے ایک ہی وقت میں بدلنا اور بدلوانا ہوتا ہے۔

اس مسئلہ کے حل کے لئے ہمارے سامنے دو طریقے ہیں:

نمبر ایک تبدیلی کی کاروائی سے متعلق سرٹیفکیٹ کو ید اً بید قبضہ کے مانند تسلیم کیا جائے، دوسرے یہ کہ تعامل جس چیز کا

ہوا سے ایک غیر منقسم کل سمجھ کر قبول کیا جائے، یہ ایسا نیا مسئلہ ہے جو پہلے نہ تھا، ہاں اگر سود کا شبہ ہو تو اس کا ایسا فقہی بدل ڈھونڈ کر مسئلہ حل کرنا ہوگا جو تجارتی تعامل کے مطابق بھی ہو اور اس میں ناگزیر حالات کے مطابق مسلمانوں کی مصلحت کی رعایت بھی کی جائے۔

لہذا مجلس کا جو ذکر آیا وہ بذات خود مقصود نہیں، ایسا ہوتا تو اس میں توسع کی بات قابل قبول نہیں ہوتی، کیونکہ قاعدہ ہے: "الاستثناء لا يتوسع فيه، ولا ينقلب اصلاً" (استثناء میں نہ توسع ہوتا ہے اور نہ وہ اصل میں تبدیل ہوتا ہے)۔ اسی لئے ہمارے یہاں استحسان کی بات کہی جاتی ہے، اس کی حقیقت اس کے علاوہ کچھ نہیں کہ وہ اس چیز کا بیان ہے جو خلاف اصل آئے، اسی لئے اس پر اس کے علاوہ کو قیاس نہیں کیا جاتا، کیونکہ قاعدہ ہے: "ماجاء على خلاف القياس فغيره عليه لايقاس" (جو خلاف قیاس آئے اس کے علاوہ کو اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا) (۲۲)۔ اسی طرح ایک اور قاعدہ ہے: "ماجاز لعذر بطل بزواله" (۲۳) (جو چیز عذر کی وجہ سے جائز ہو وہ عذر کے ختم ہوتے ہی باطل ہو جائے گی)، لہذا یہ مسئلہ اپنے استثناء پر باقی رہے گا، مقصود اس بات کو یقینی بنانا ہے کہ ایجاب کرنے والا اپنے ایجاب پر باقی رہے، اسی طرح یہ مقصود ہے کہ ایجاب کے ساتھ قبول کا اتصال صحیح ہو، اس سے پہلے ہم "النہر" سے ایک فقہی نص بیان کر چکے ہیں، لیکن "النہر" میں اتحاد مجلس کے لئے جو یہ شرط ہے کہ کسی دوسرے کام میں مشغول نہ ہو، اس میں لوگوں کے لئے بڑا حرج ہے، اور اس سے لوگ ایک موہوم ممنوع عمل میں مبتلا ہو جائیں گے، کیونکہ فروخت کنندہ ایک سے زائد سے معاملہ کرے گا، کبھی اس سے بات کرے گا، کبھی اس سے، اگر پہلے والا قبول کرلے تو ان کے قول کے مطابق بیع صحیح نہیں ہونی چاہئے!! مجلس کو ساقط کرنے کے لئے اتنی شدید بے تابی استثنائی احکام ہی میں ہوتی ہے، جیسے شفعہ، کیونکہ شفعہ کو شارع حکیم نے ایسی شکلیات سے گھیر دیا ہے کہ اگر ان میں سے ایک میں بھی تاخیر ہو تو حق ختم ہو جائے گا، جبکہ بیع کا حق استثنائی نہیں بلکہ یہ حق اصل ہے اور یہ بہت سے معروف نصوص سے معلوم ہوتا ہے (۲۴)۔

حنفیہ فقہی دقت نظر میں بہت ہی ممتاز مقام کے حامل تھے، کیونکہ وہ صرف نص شرعی کے ظاہر پر نہیں ٹھہرتے تھے بلکہ اس کے مفہوم کو پیش نظر رکھتے تھے، جب شرعی نصوص میں ایسا ہے تو یہ فقہی نصوص میں تو بدرجہ اولی ہوگا۔

دیکھئے حنفیہ نے احادیث "لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب" اور "لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل" کے سلسلہ میں دلالت الاقتضاء کی بات کہی ہے۔

اسی طرح انہوں نے حدیث "إن الله لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم" کا مفہوم یہ بیان کیا ہے کہ اللہ نے شفاء کو صرف حرام چیزوں تک ہی محدود نہیں رکھا ہے بلکہ اس نے مباح غذاؤں اور دواؤں کے ذریعہ ہمیں حرام چیزوں سے مستغنی کر دیا ہے، تاکہ ہمارے دنیوی امور میں حرام قرار دی جانے والی چیزوں کے دستیاب نہ ہونے سے ہمیں نقصان نہ ہو (۲۵)۔

اسی طرح ان کا قاعدہ ہے: "تخصيص الشي بالذكر لا ينفي ماعداه" (۲۶) (کسی چیز کے بطور خاص ذکر سے اس کے علاوہ کی نفی نہیں ہوتی ہے)۔ دوسرا قاعدہ ہے: "التنصيص لا يدل على التخصيص" (صراحت تخصیص پر دلالت نہیں کرتی ہے) (۲۷) ان دونوں قاعدوں کی تطبیقات بہت ہیں، مثلاً:

الف- آیت کریمہ "حرمت عليكم......وربائبكم اللاتي في حجوركم من نساء كم اللاتي دخلتم بهن" (۲۸) تو کیا وہ سوتیلی لڑکیاں جو ماں کے شوہر کی پرورش میں نہ ہوں اس شوہر پر حرام نہ ہوں گی؟۔

ب- آیت کریمہ "يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم" (۲۹)۔

امام آلوسی بغدادی حنفی اپنی تفسیر "روح المعانی" میں لکھتے ہیں کہ تجارت کا بطور خاص ذکر اس وجہ سے ہے کہ اس کا چلن زیادہ ہے، اور یہ غیور لوگوں کے لئے زیادہ مناسب ہے۔ اس میں یہ معنی لینا جائز ہے کہ تجارت سے مراد شرعی طریقہ پر دوسرے شخص کی طرف سے مال کی منتقلی ہے چاہے یہ تجارت ہو یا میراث، یا ہبہ وغیرہ یعنی خاص کا استعمال کر کے اس سے عام مراد لیا گیا ہے (۳۰)۔

ج- اسی طرح اللہ کے رسول ﷺ کے ارشاد "الماء من الماء" (احتلام سے غسل واجب ہوجاتا ہے) کا مطلب یہ نہیں کہ بغیر انزال کے التقاء ختانین سے غسل واجب نہیں ہوگا (۳۱)۔ اس کی بنیاد وہ قاعدہ ہے جو اس باب میں ان کی طرف سے طے کیا گیا ہے۔ اسی قبیل سے حدیث "البيعان بالخيار مالم يتفرقا" بھی ہوگی، یہ حدیث لوگوں کے کثیر الوقوع معاملات کی تشریح وتوضیح کے لئے ہے، یعنی یہ کہ زیادہ تر ایسا ہوتا ہے کہ فریقین کے معاملات کی ایک ہی مجلس میں جمع ہوتے ہیں، ورنہ زبانی پیغام رسانی اور تحریر کے ذریعہ معاملہ کرنے کے بارے میں کیا کہیں گے؟

ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ انہوں نے پیغام رساں اور تحریر پہنچانے والے کو اصیل کے درجہ میں رکھا ہو لیکن ان میں سے کوئی بھی خرید وفروخت کا معاملہ کرنے والا نہیں ہے۔

گذشتہ تفصیلات کی روشنی میں حدیث کا اجمالی مفہوم یہ ہوگا:

۱- جدا نہ ہونے کے وقت تک ہر فریق کو اختیار حاصل ہوگا۔

۲- بیع کا معاملہ صرف دو اشخاص کے بیچ نہیں ہوتا، اس لئے حدیث میں "المتبایعان" (فروخت کنندہ اور خریدار) کے ذکر کا مطلب یہ نہیں کہ عقد دو آدمیوں کے درمیان ہی ہوسکتا ہے، بلکہ یہ کئی فریقوں کے درمیان بھی ہوسکتا ہے، اس پر اجماع ہے۔

۳-اسی طرح عقد مجلس لغوی پر موقوف نہیں بلکہ اس سے مراد ہر وہ معاملہ ہے جو عقد چاہنے والے متعدد فریقوں کے مابین ہو اگر چہ وہ دور ہوں۔

۴-اسی طرح حدیث کا دائرہ صرف بیع تک محدود نہ ہوگا بلکہ اجارہ، ہبہ اور دیگر عقود سب اس میں شامل ہوں گے۔

ہمارے اس خیال کی تائید کئی نصوص سے ہوتی ہے، مثلاً آیت کریمہ: "**والشمس تجری لمستقر لها ذلک تقدير العزيز العليم**"(۳۲) کو لیں، آج کئی صدیوں بعد یہ معلوم ہوا کہ سورج نہیں چلتا بلکہ زمین ہی چلتی ہے!! اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالی نے لوگوں کو ان کے اپنے علم اور تصور کے مطابق مخاطب کیا، اگر اس کا الٹا کہا جاتا تو نبی ﷺ کی عمر گذر جاتی لیکن ان کی سمجھ میں یہ بات نہیں آتی۔ اسی طرح آیت: "**يا أيها الناس إنا خلقنا كم من ذكر و انثى وجعلنا كم شعوبا و قبائل**"(۳۳) کو لیجئے، ہم دیکھتے ہیں کہ آدم بغیر ماں باپ کے بنائے گئے، حوا بغیر عورت کے صرف مرد سے، عیسی بغیر کسی باپ کے صرف ماں سے اور آج کلوننگ کے ذریعہ صرف مرد سے یا صرف عورت سے انسان ڈھالے جارہے ہیں!!! اگر یہ بات قرآن اس وقت کہتا تو کیا لوگ مان لیتے، اس کو ثابت کرنے میں شارع کا کتنا وقت لگتا؟

اسی لئے ہم کلوننگ کے جواز کی بات کہہ سکتے ہیں۔ یہ آیت حرمت کے قائلین کی دلیل نہیں بن سکتی (۳۴)۔

اسی طرح آیت: "**إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام**" کی بات ہے (۳۵) لوگ کہتے ہیں کہ یہ غیبی امور میں سے ہے، آج لوگوں کے لئے اس کا پتہ چلانا ممکن ہے، لیکن اس کا ذکر اس لئے آیا ہے کہ اس وقت زیادہ تر ایسا ہی ہوتا تھا۔ نصوص اس سے مانع نہیں کہ لوگوں کو یہ معلوم ہو (۳۶)، اسی طرح دیکھئے: آیت کریمہ "**يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع**" (۳۷) مقصود ہر وہ چیز ہے جو جمعہ کے لئے سعی سے مانع ہو سکتی ہو، بیع کا ذکر اس لئے کیا گیا کہ اس وقت بیع لوگوں کو زیادہ غافل کرنے والی تھی ورنہ واجب تو ہر قسم کے معاملات کو چھوڑنا ہے، ہاتھ کے کام، ٹیلی ویژن کا دیکھنا سب اس میں آتا ہے۔ لہذا کسی شی کے خاص ذکر سے دوسرے کی نفی نہیں ہوتی (۳۸)، لہذا اجتماع سابق کے بعد تفرق کا ذکر یہ معنی نہیں رکھتا کہ عقود ان ہی لوگوں کے بیچ میں ہوں گے جو ایک مجلس میں موجود ہوں۔

مجلس کے بارے میں ہم نے جو یہ کہا کہ وہ عارض ہے نہ کہ اصل، اس کی تائید جصاص کے قول سے بھی ہوتی ہے۔ انہوں نے آیت کریمہ "**يا ايها الذين آمنوا لا تاكلو أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم**" کے بارے میں کہا ہے کہ مجلس کا اختیار بیع کے انعقاد یا الفاظ کے ذریعہ جدائیگی سے ختم ہو جاتا ہے، ان کی عبارت ہے: "**قوله تعالى لا تأكلوا أموالكم..... يقتضي جواز الأكل بوقوع البيع عن تراضٍ قبل الافتراق، إذ كانت التجارة هي الإيجاب والقبول في عقد البيع و ليس التفرق والاجتماع من التجارة في شي ولا**

يسمى ذلك تجارة في شرع ولا لغة" (اللہ تعالی کے ارشاد: "لا تأكلوا أموالكم..... " کا تقاضا ہے کہ اگر جدائیگی سے پہلے باہمی رضامندی کے ذریعہ بیع ہوجائے تو کھانا جائز ہو، کیونکہ تجارت بیع کے معاملہ میں ایجاب وقبول ہی سے عبارت ہے، ملنے اور جدا ہونے سے تجارت کا کوئی تعلق نہیں، اس کو نہ شریعت میں تجارت قرار دیا جاتا ہے اور نہ لغت میں)(۳۹)۔

میں کہتا ہوں کہ اصل تراضی (باہمی رضامندی) ہے، جیسا کہ قرآن میں آیا ہے، یہ اپنے ثبوت ودلالت میں قطعی ہے، جس کی تخصیص یا تنسیخ خبر واحد سے نہیں ہوسکتی، کیونکہ وہ اس کے ہم رتبہ نہیں، تخصیص کی شرط موازنہ ہے، اور نسخ کی شرط تراخی ہے۔ پھر لفظ "تراضی" مطلق ہے اور مطلق اپنے اطلاق پر رہتا ہے جب تک کہ صراحۃً یا ضمناً تخصیص کی دلیل نہ مل جائے (۴۰)۔ ہمارے مسلک کا قاعدہ یہ ہے: "المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين مختلفين" (دو مختلف احکام میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا) (۴۱)۔ یہی بات دو مختلف واقعات کے بارے میں بھی کہی جائے گی جیسا کہ علم الاصول سے معلوم ہوتا ہے (۴۲)، ہاں کچھ شرطوں کے ساتھ بطور استثناء مطلق کو مقید پر محمول کیا جاسکتا ہے، وہ شرطیں یہ ہیں: محل ایک ہو، حکم ایک ہو اور حکم کے وارد ہونے کا سبب ایک ہو۔ یہ شرطیں آیت اور حدیث کے مابین موجود نہیں ہیں، کیونکہ آیت مطلق تراضی کی ضرورت بیان کرنے کے لئے ہے، اور حدیث ایجاب کرنے والے کے ایجاب سے رجوع کرنے کے حق کو ثابت کرنے کے لئے ہے، لہذا دونوں کا سبب مختلف ہے۔

آیت ثبوت ودلالت کے دونوں پہلوؤں میں قطعی ہے، اور حدیث ان دونوں پہلوؤں میں ظنی ہے، ثبوت کا ظنی ہونا بھی واضح ہے، اور دلالت کا ظنی ہونا بھی واضح ہے، کیونکہ فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ اسے بدنی تفرق پر محمول کیا جائے گا یا لفظی تفرق پر۔ زیادہ سے زیادہ جو بات کہی جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ حدیث شریف سے ایجاب سے رجوع کا حق ثابت ہوتا ہے، کیونکہ تراضی صرف اسی سے وجود میں نہیں آسکتی، اس لئے کہ تراضی مقابلہ پر دلالت کرتی ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ کم سے کم دو فریقوں کی طرف سے فعل کا صدور ہو، یہی مطلوب بھی ہے، لہذا فقہاء نے جسمانی اتحاد کے سلسلہ میں جو شدت اختیار کی ہے وہ بے محل ہے، کیونکہ مطلوب دونوں ارادوں میں اتحاد ہے۔

اس کی دلیل یہ آیت بھی ہے: "والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس إلا وسعها لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك فإن أرادا فصالاً عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما" (۴۳) (مائیں اپنی اولاد کو دو سال کامل دودھ پلائیں جن کا ارادہ دودھ پلانے کی مدت بالکل پوری کرنے کا ہو، اور جن کے بچے ہیں ان کے ذمہ ان کا روٹی کپڑا ہے جو مطابق دستور کے ہو، ہر شخص پر اتنا ہی بوجھ ڈالا جاتا ہے جتنی اس کی طاقت

ہو، ماں کو اس کے بچہ کی وجہ سے یا باپ کو اس کی اولاد کی وجہ سے کوئی ضرر نہ پہنچایا جائے، وارث پر بھی اسی جیسی ذمہ داری ہے پھر اگر دونوں (ماں باپ) اپنی رضامندی اور مشورہ سے دودھ چھڑانا چاہیں تو دونوں پر کچھ گناہ نہیں۔

تراضی کی تفسیر میں آلوسی نے جو لکھا ہے اس سے ہماری اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ فریقین کی طرف سے باہمی رضامندی کو دوسرے کسی بھی تصور سے آزاد ہونا چاہئے، ان کے الفاظ ہیں: "والمراد بالتراضي: مراضاة المتبايعين بما تعاقدا عليه في حال المبايعة وقت الإيجاب عندنا" (ہمارے نزدیک تراضی سے مراد باہمی بیع کی صورت میں ایجاب کے وقت فریقین کا آپس کے طے کردہ معاملہ پر باہم رضامند ہونا ہے) (۴۴)۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حنفیہ نے الفاظ سے جدا ہونے کا اعتبار کیا ہے نہ کہ جسم سے جدا ہونے کا۔ یعنی جب فریقین عقد سے دلالۃً یا صراحۃً اعراض کریں اس طور پر کہ قبول کرنے والے کا قبول ایجاب کرنے والے کے ایجاب کے مطابق نہ ہو تو یہ ایجاب سے اعراض سمجھا جائے گا، اس طرح ہمارے مسلک کے مطابق حدیث سے مراد یہ ہوگی کہ ایجاب یقینی طور پر صحیح ہوگا اور تفرق کلامی (بات کے ذریعہ جدائیگی) جس کو فقہاء "خیار مجلس" کہتے ہیں، سے دونوں یا ایک ایجاب سے اعراض کریں تو ایجاب ساقط نہ ہوگا (۴۵)۔

اسی طرح حکم کا محل بھی مختلف ہے، آیت رضامندی کو ثابت کرتی ہے، ناجائز طریقہ پر کسی کا مال کھانے سے منع کرتی ہے اور حدیث مجلس کے حکم کو بیان کرتی ہے، لہٰذا آیت اور حدیث دونوں کا حکم الگ الگ ہے۔

علاوہ ازیں جس بات کا دین سے بداہتًا ہونا معلوم ہے وہ یہ کہ ہمارا دین کامل ہے اور ہر طرح کے واقعات کے احکام کو محیط ہے (۴۶)، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ہماری ضرورت کی ساری چیزیں بیان کر دی ہیں یا تو نص صریح سے یا دلالت کے ذریعہ، کوئی بھی چھوٹا بڑا ایسا واقعہ نہیں جس میں اللہ کا حکم نص یا دلیل سے ثابت نہ ہو (۴۷) جب اجتہاد مطلق مثلاً اصحاب مذاہب کا اجتہاد، ختم ہو گیا، اور مذاہب کے اندر رہتے ہوئے اجتہاد بھی ختم ہوا، مثلاً ائمہ مذاہب کے تلامذہ کا اجتہاد، تو علماء نے اس کا سہارا لیا کہ ائمہ کے اقوال کو نصوص شارع جیسا قرار دیں اور پھر ان پر تخریج کریں، اس طرح فقہ نے نئے مسائل کے حل کا بہترین راستہ نکال لیا اور اس مفید نہج کے اختیار کرنے کے بعد وہ جدید مسائل کے سامنے عاجز نہ رہی۔

تاہم یہ بات واضح رہے کہ معاملات کی جتنی قسموں پر سلف کے ہاں بحث ملتی ہے وہ انتہا نہیں، نہ ایسا ہے کہ ان پر اضافہ نہیں کیا جاسکتا، یہ ایک بڑا دعویٰ ہے اور اس کے مدعی پر اپنی بات ثابت کرنا لازم ہے، ویسے اسے ثابت کرنا آسان نہیں ہے۔

اور یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں نے:

۱- اراضی کے انتظام کے لئے مفتوحہ ممالک کی تنظیمات کو قبول کیا بلکہ اس کا ایک نیا طریقہ نکالا جو کتاب وسنت

میں مذکور نہیں، لیکن کتاب وسنت کی طرف سے اس کا انکار بھی ثابت نہیں، مثلاً حضرت عمر بن الخطابؓ نے فاتحین کے درمیان زمینوں کو تقسیم نہیں کیا، جیسا کہ معلوم ہے۔

۲-اسی طرح مسلمانوں نے محکموں کی ترتیب اور مستقل لشکر کی تشکیل کو قبول کیا، جن کے اخراجات بیت المال سے پورے کئے جاتے تھے۔

۳-تعامل اور آسانی کی وجہ سے بیع الاستجرار کو قبول کیا(۴۸)۔

۴-عہد عثمانی کے آخر میں، بحری ٹرانسپورٹ میں جو نئی شکلیں پیدا ہوئیں ان کو قبول کیا مثلاً بحری جہاز کے مال کی بلٹی اور نقل وحمل کی کمپنیاں وغیرہ۔

۵-پہلے ڈھلے سکے اور بعد میں کاغذی کرنسی یعنی بینک نوٹ قبول کئے۔

۶-احکام کی دفعہ وار تدوین قبول کی، بلکہ ہر موضوع کو الگ الگ دفعہ وار مرتب کیا، میں تو اسے اپنے زمانہ میں نادر اجماعات میں سے سمجھتا ہوں۔

۷-اشخاص کو چھوڑ کر کمپنیوں کو ٹھیکہ دے کر کام کرانا بھی منظور کیا، حرمین کی صفائی اور خدمت اسی طریقہ پر ہو رہی ہے۔

۸-اسی طرح دستوری اور ادارہ جاتی تنظیمات کو قبول کیا جس پر کسی بھی زمانہ میں عمل نہیں ہوا تھا۔

۹-اسی طرح جامعات اور کالجوں میں پڑھنا اور سرٹیفکیٹ دینا قبول کیا، اگر اس طرح کی چیزوں کا استقصاء کیا جائے تو حد شمار سے باہر ہو جائے گا۔

لہذا جب مسلمانوں نے جدید امور وتنظیمات کو جوں کا توں تسلیم کر لیا تو کیا ہمارے لئے مناسب نہ ہوگا کہ جن چیزوں کے بارے میں نص وارد نہ ہوئی ہو، جن کا تعامل نہ ہوا ہو تو انہیں ہم بالکل نئے معاملات قرار دے کر حکم لگائیں اور جو معاملات پہلے سے موجود ہیں مثلاً بیع واجارہ وغیرہ ان ہی میں ان کو جوڑ دیں، لہذا بینک کے معاملات کو مستقل طور پر لیں، انہیں ودیعت اور قرض وغیرہ سے لاحق نہ کریں، ہاں اگر حرمت پائی جاتی ہو تو حرمت کا عنصر نکال دیں یا بالکل ہی حرام ہوں، تو انہیں چھوڑ دیں۔ ان معاملات کو قدیم معاملات سے مشابہت دینے کی کیا ضرورت ہے؟ جدید وسائل، فیکس، ای میل، ٹیلکس، تار اور ٹیلیفون وغیرہ کے ذریعہ معاملات کرنے کو ہم قبول کریں، عقود اذعان کو بھی ہم قبول کرتے ہیں جن میں طرفین میں سے ایک کی رضامندی معدوم ہوتی ہے، اور اسے صرف عقد کرنے اور نہ کرنے کا ہی اختیار ہوتا ہے مثلاً جدید آلات نقل وحمل کے ذریعہ سفر، فون کرنا انٹرنیٹ سے کام لینا وغیرہ ... اس میں ایک فریق طاقتور ہے جو اپنی شرائط منوا سکتا ہے، وہ ان آلات کا مالک یا چلانے والا ہوتا ہے، دوسرا فریق کمزور ہے جو کام چاہتا ہے، اسے معاملہ کی تمام شرائط بغیر کسی بحث کے ماننا ہوگا یا

معاملہ کو بالکلیہ چھوڑنا ہوگا! یہاں نہ مجلس ہے نہ کامل رضامندی جو ارادہ کی تعبیر کرے، اس کے باوجود ہم بغیر استثناء کے اسے قبول کرتے ہیں، نہ کریں تو زندگی دشوار ہو جائے بلکہ ضرورت پڑنے پر معطل بھی۔ اگر کسی اعتبار سے ان کو ہم مانتے ہیں تو کئی سارے اعتبارات سے انٹرنیٹ کے تعامل کی بھی اجازت دینی ہوگی!! اسی طرح ہم امپورٹ اور سپلائی کے معاملات کو بھی جائز قرار دیتے ہیں اور ان کے علاوہ اور بھی بہت سے معاملات ہیں۔

ان بالکل نئے معاملات کو قدیم تعاملات سے تشبیہ دینے کی کوشش میں تنگی بھی ہے اور بہت سے امور کے منافع کو ضائع کرنا بھی، اور جو لوگ ایسا کرتے ہیں ان کے پاس کوئی دلیل بھی نہیں!!

جسے ہم "متبادل کی فقہ" کہہ سکتے ہیں اس میں مشغول لوگ یہ بھول جاتے ہیں کہ سلبی موقف کا مطلب ان تمام جدید معاملات کا انکار ہے جن کا اوپر ذکر آیا۔ انہیں یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ جدید کے فوائد کیا ہیں، ان میں حرمت کا کوئی پہلو ہو تو اس میں کوتاہی سے کام نہ لیں، اس حرمت کے پہلو کو ساقط کریں تاکہ اس سے فائدہ اٹھایا جا سکے، یا ہمیں ایسا مجوزہ متبادل دیں جس میں متروک کے تمام فائدے ہوں، اسلامی طریقہ پر معاملات میں اساسیات نظر انداز نہ ہوں، مثلاً کتاب المخارج لمحمد بن الحسن الشیبانی کو سامنے رکھئے کہ امام صاحب نے یہی کام کیا ہے۔

موجودہ دور کے اس اہم پہلو پر اس سرسری نظر کے بعد اب ہم اصل موضوع پر گفتگو کرتے ہیں، اور وہ یہ ہے:

انٹرنیٹ اور جدید وسائل کے ذریعہ معاملات کرنا۔

میرے خیال میں موضوع کے دائرہ کو وسیع کرتے ہوئے اسے اس طرح کر دینا چاہئے: "موجودہ تجارتی اصولوں کے مطابق کاروبار" تاکہ اس میں ایجنٹ کے ذریعہ بیع بھی شامل ہو جائے جس میں ایجنٹ کو سامان پیش کیا جاتا ہے، حالانکہ اس میں بھی وہی مشکلات ہیں جو جدید ذرائع سے کاروبار میں پائی جاتی ہیں اور وہ یہ ہیں:

الف- ایجاب کا باقی رہنا اور اس کی تجویز کردہ قیمت میں مالک یا صنعت کار کی طرف سے تبدیلی کی صورت میں اس کے ساقط ہونے کا وقت۔

ب- بیع کے منعقد ہونے کا زمانہ۔

ج- بیع کے منعقد ہونے کی جگہ۔

ان چیزوں سے اور کئی مسائل پیدا ہوتے ہیں، مثلاً:

الف- ملک کے اس قانون کی تعیین جو اس معاملہ میں چلے گا۔

ب- اس کورٹ کی تعیین جو اس موضوع پر فیصلہ کر سکے گا۔

ج- جو قانون اس ملک میں چلتا ہے اس کی تعیین، اور یہ اس صورت میں ہوگا جب عقد ہونے کے وقت رائج

قانون سے متصل کئی قوانین جاری ہوں یا ایسے قوانین جاری ہوں جن کی رو سے عقد کے وقت کے رائج قانون میں ترمیم ہوتی ہو۔

د-فریقین میں سے ہر ایک کی شہریت کی تعیین، تا کہ اس قانون کی تعیین ہو سکے جس کا نفاذ ہوتا ہے۔

اور اوپر ذکر کئے گئے وہ امور جن پر عالمی قانون کے ماہرین اپنی مخصوص قانونی تحقیقات میں بحث کرتے ہیں یعنی بین الاقوامی قانون۔ ہم پہلے ہی بغیر کسی اعتراض کے قانون کی دفعہ وار اور موضوعاتی تدوین کو قبول کر چکے ہیں، نیز اس بات کو کہ ہم ہر ملک کے فقہی احکام میں یکسانیت نہیں پیدا کر سکتے، بلکہ کبھی ایسا ہو سکتا ہے کہ پورے ملک میں مسلمانوں کا اقتدار ہو، ولی امر اپنے اختیار سے زمان و مکان اور نوعیت کی بنیاد پر عام فیصلوں سے ہٹ کر فیصلہ کرائے، اس صورت میں مختلف امور میں اختلاف رونما ہوگا اور اس لئے ان مسائل کو طے کرنا بہت ضروری ہوگا۔

جہاں تک میں جانتا ہوں اس سلسلہ میں مسلمانوں کے ہاں بحث نہیں پائی جاتی، نہ قدیم ذخیرہ میں نہ جدید میں۔

۲- قیمتوں کی تحدید جس سے عالمی سطح پر ادائیگیوں میں جہالت اور غرر کی نفی ہو۔ کسی بھی سکہ سے ان کی تحدید سے ضرر اور غرر بھی ہو سکتا ہے۔ اگر کوئی مملکت اپنی کرنسی کی قیمت گھٹا دے تا کہ متعین فائدہ حاصل کر سکے، تو کیا متفق علیہ ثمن یا قیمت لازم ہوگی حالانکہ طرفین کی جانب سے دونوں میں سے کوئی بھی مقصود نہیں، کبھی عالمی افراط زر جو مقصود نہیں ہوتا، کے سبب بھی نرخوں اور کرنسیوں کی قیمت میں تبدیلی آتی ہے جس سے فریقین میں سے ایک کو نقصان پہنچتا ہے۔

اس کی تلافی کے لئے حکومتیں کئی طریقے اپناتی ہیں ان میں سے چند یہ ہیں:

(الف) کرنسی باسکٹ کی ایجاد۔

(ب) ادائیگی کے لئے سونے کو اصل بنانا اور اس کی قیمت سے سودا کرنا۔

(ج) ری شیڈولنگ کرنا، جس کے ذریعہ قرض خواہ سے نقصان دور کیا جاتا ہے۔ اس پر زیادہ تر عمل حکومتوں کے مابین معاملات میں کیا جاتا ہے۔ مذہب کے اصولیات توازن پیدا کرنے کے ان طریقوں کے خلاف نہیں ہیں، چنانچہ امام ابو یوسفؒ نے قرضوں کی ادائیگی قیمت سے نہ کہ عدد سے کرنے کی بات کہی ہے (۴۹)۔

مبحث ثالث:

انٹرنیٹ کے ذریعہ معاملات کرنا:

اس میں درج ذیل امور بحث طلب ہیں:

اول: یہ کہ انٹرنیٹ کیا ہے؟

انٹرنیٹ ایک ایسا جدید وسیلہ ہے جس کے ذریعہ بین الاقوامی سطح پر افراد و اداروں کے بیچ رابطہ کیا جاسکتا ہے، یہ رابطہ کے ایک نیٹ کے ذریعہ ہوتا ہے اور اس نیٹ سے جڑے بھی لوگ رابطہ کر سکتے ہیں، یہ رابطہ کبھی تحریر سے اور کبھی آواز اور کبھی ایک ساتھ ان دونوں سے ہوتا ہے، کبھی انٹرنیٹ کا استعمال محض ان معلومات کے حصول کے لئے ہوتا ہے جنہیں افراد اور ادارے پیش کرتے ہیں، انہیں حاصل کیا جاسکتا ہے، کبھی عوض دینا پڑتا ہے کبھی نہیں۔

انٹرنیٹ ایک سے زائد افراد کے مابین راست گفتگو کا موقع فراہم کرتا ہے، آواز سے اور تصویر سے، جس سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ ایک ہی جگہ میں ہیں۔

دوم: انٹرنیٹ کے ذریعہ عقد کے احتمالات:

انٹرنیٹ کے ذریعہ عقد میں کئی احتمال ہوتے ہیں:

پہلا احتمال یہ کہ ایک آدمی انٹرنیٹ کے ذریعہ آفر کرے جو ایجاب کے قائم مقام ہوگا جسے قبول کا انتظار ہوگا۔

دوسرا یہ کہ نیٹ کانفرنس ہو کہ اس کانفرنس میں ہر شرکت کرنے والا دوسروں کو دیکھے اور سنے۔

تیسرا یہ کہ ایک آدمی نیٹ کے ذریعہ اپنے سامان کے بارے میں اعلان کرے، اور جسے سامان مطلوب ہو اسے اپنے سے رابطہ کرنے کو کہے۔

ذیل میں بعض اہم نکات ہیں:

(الف) اثبات واقعہ کے امکان سے صرف نظر کر کے بحث ہوتی ہے، یعنی اثبات واقعہ کے بعد کا مرحلہ ہے، اثبات کی عدم قدرت اس کے یا اس کے حقوق مرتب ہونے میں مانع نہیں ہے، اگر اثبات ممکن نہ ہو تو اس سے اللہ تعالی کے ہاں بھی ثبوت حق کی نفی نہیں ہوتی نہ اخروی ذمہ داری سے بچا جاسکتا ہے، اور اس کے باوجود حالت اقرار میں حق کا پہنچانا ممکن ہوتا ہے۔

(ب) بحث میں اس سے بھی صرف نظر کیا جاتا ہے کہ حق کے حصول یا عدم حصول کا امکان ہے یا نہیں، یہ مسئلہ ثبوت حق کے بعد کا ہے۔

(ج) ہر ملک میں جو قوانین رائج ہیں اور مذکورہ بالا استعمالات کے لئے جو نظام بنایا گیا ہے، جنہیں حقیقت عرفیہ کہتے ہیں انہیں نظر انداز نہیں کیا جائے گا۔

ان نکات کے بعد اب ہم مذکورہ تینوں احتمالوں سے الگ الگ بحث کرتے ہیں:

انٹرنیٹ کے ذریعہ معاملات سے متعلق پہلا احتمال:

ا-ایک شخص یا ادارہ کوئی سامان پیش کرے، اس کی قیمت اور ضروری لوازمات مثلاً کہاں سامان سونپا جائے گا، کورنگ کیسی ہوگی اور ٹرانسپورٹ کا کیا خرچ ہوگا وغیرہ بھی بیان کرے۔

اس پیش کش کو ایجاب سمجھا جاتا ہے، جسے متعین قبولیت کا انتظار ہوتا ہے تاکہ عقد صحیح ہو سکے۔

اس میں یہ بھی ہوسکتا ہے کہ کوئی ایجاب کرنے والے کی آفر میں ترمیم کرے، تو یہ اس شخص کی طرف سے ایک ایجاب ہوگا جس میں دوسرے فریق کی طرف سے جو پہلے پہل ایجاب کرنے والا تھا، قبولیت کی ضرورت ہوگی اور پھر اس کے بعد قبول، انکار یا ترمیم ہوگی، ترمیم کی صورت میں وہ پھر ایجاب کرنے والا ہو جائے گا، اسی طرح بات آگے بڑھے گی۔

کبھی یہ گفتگو ایک مدت تک چل سکتی ہے، تو جب تک فریقین سے ایجاب وقبول نہ ہو جائے مجلس عقد (حکمی) قائم رہے گی۔

یہاں یہ یاد رہے کہ انعقاد کے وقت اور جگہ کی تحدید اور عقد کا اثبات ایسے ضروری امور ہیں جن پر الگ سے بحث ہونی چاہئے۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ معاملات سے متعلق دوسرا احتمال:

دوسرا احتمال انٹرنیٹ کانفرنس ہے، جس میں دو یا دو سے زائد فریق بات چیت کرتے ہیں اور ایک دوسرے کی بات سنتے ہیں۔

میری رائے میں اسے مجلس عقد نہ ماننے کی کوئی وجہ نہیں، لہٰذا اس کے احکام بھی لاگو ہوں گے، لیکن مسئلہ یہ پیدا ہوگا کہ عقود کے ارکان اور ان کی شرائط کے سلسلہ میں قوانین کے اختلاف کی صورت میں اس عقد کو معتبر قرار دینے کے لئے کون سا قانون واجب العمل ہوگا۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ معاملات کا تیسرا احتمال:

اس شکل میں ایک شخص کسی شی کی مانگ کا اعلان کرے گا اور سامانوں کی آفر طلب کرے گا، یہ معاملہ کی دعوت ہے، اس اعلان کو ایجاب نہیں سمجھا جائے گا، اس اعلان کے بعد جو آفر ہوگی اسے ایجاب سمجھا جائے گا، اس کے بعد بقیہ امور سابقہ صورت کی طرح ہوں گے۔

مبحث چہارم:

انٹرنیٹ کے ذریعہ معاملات سے متعلق ممکنہ اشکالات:

چند امور اس سلسلہ میں بحث طلب ہیں:

اول: عقد کے منعقد ہونے کی جگہ اور وقت:

پہلا یہ کہ عقد کے انعقاد کا وقت اور جگہ کیا ہوگی، انعقاد کی جگہ قبول کرنے والے کی جگہ ہوگی اور یہی اس کا وقت بھی ہوگا، قبولیت جب کمپیوٹر پر ڈالی جائے گی تبھی سے اعتبار ہوگا، اس وقت کی تحدید کے لئے جس میں قبول کرنے والا کمپیوٹر میں اپنی قبولیت درج کرے گا، مقامی قوانین کا التزام بھی کیا جاسکتا ہے، وہ تنظیمی امور جو لائحہ عمل اور قوانین میں بیان ہوتے ہیں ان سے بہت سے مسائل حل ہو جاتے ہیں، اثبات کے طریقہ کی تعیین ممکن ہے، اسی طرح ان مسائل کی تحدید بھی ممکن ہے جو کبھی مستقبل میں پیدا ہو سکتے ہیں۔

دوم: اثبات وقائع کا مسئلہ:

اثبات وقائع سے مراد ایجاب کا اثبات، قبولیت صادر ہونے کا اثبات اور وقت انعقاد کی تحدید کا اثبات ہے نیز اس قانون کی تحدید کا اثبات جو عقد کے انعقاد میں واجب العمل ہوگا وغیرہ وغیرہ۔

مختلف ممالک کے قوانین میں ان چیزوں کا ذکر ہونا چاہئے اور ان پر انٹرنیشنل لا کے احکام کی تطبیق کی جانی چاہئے، اسی طرح اگر مختلف ممالک کے قوانین میں اختلاف پیدا ہو جائے تو ان کا کیا حکم ہوگا اس کی تفصیل ہونی چاہئے۔

لیکن ان اشکالات سے یوں بچا جاسکتا ہے کہ فریقین خود ان تمام معاملات کو طے کرلیں۔ کیونکہ ملکی احکام بھی مطلق واجب العمل نہیں ہوتے، جیسا کہ ماہرین قانون کہتے ہیں یعنی یہ کہ یہ ایسے احکام ہیں، جن میں قانون میں صراحتاً ذکر کردہ امور کے خلاف پر اتفاق جائز ہوگا لیکن اگر فریقین اس پہلو کو نظر انداز کردیں تو پھر وہی قوانین نافذ ہوں گے جو ہر ملک میں ہوتے ہیں۔ یہ بھی مناسب ہوگا کہ جن ملکوں کے فریق معاملہ کرنا چاہتے ہیں وہ قانون دانوں سے بھی رائے مشورہ کرلیں کہ اس معاملہ پر کون کون سے احکام مرتب ہوں گے اور اگر معاملہ ایک ہی ملک کے دائرہ میں انجام پا رہا ہے تو نسبتاً آسان ہوگا۔

میں اس بحث کو چھیڑنا نہیں چاہتا کہ قوانین کے اختلاف کی صورت میں کیا ہوگا لیکن بات دور نکل جائے گی، اس لئے میں عراقی قانون کو نمونہ بنالیتا ہوں، ویسے یہ بحث بھی ضروری ہے لیکن میرے لئے یہاں یہی کافی ہے کہ میں نے زیر بحث مسئلہ کے ایک ضروری پہلو کی طرف اشارہ کردیا ہے۔

حواشی:

۱- موسوعۃ النحو والصرف والاعراب، ڈاکٹر امیل بدیع یعقوب ۶۳، ۶۴۳۸۔

۲- حوالہ سابق ۶۳۰، مذکورہ کتاب کے مؤلف نے اس کے مختلف صیغے بھی ذکر کیے ہیں۔

۳- اصطلاح (کسی چیز کے لئے مصطلح وضع کرنا) سے مراد یہ ہے کہ ایک مخصوص طبقہ یا اس کے علاوہ دوسرے لوگ بھی کسی متعین لفظ کے ایک معنی پر اتفاق کرلیں۔

مصطلح: وہ لفظ ہے جس کے ذریعہ وضاحت کے ساتھ ایک متعین معنی کی ادائیگی ہوتی ہے۔ اگر ایک متعین اختصاص کے ماہرین کا اس معنی پر اتفاق ہو تو اس کو اصطلاح عرفی خاص کہتے ہیں، اور اگر عام لوگوں کا اس پر اتفاق ہو، خواہ وہ ابتداءً ہو یا اصطلاح عرفی خاص کے عموم کے ذریعہ ہو تو اسے اصطلاح عرفی عام کہتے ہیں)۔

۴- مجلۃ الاحکام العدلیہ: دفعہ ۱۸۱۔

۵- ردالمحتار لابن عابدین الشامی ۴/۵۲۶۔

۶- ردالمحتار ۴/۵۲۷۔

۷- مجلۃ الاحکام العدلیہ: دفعہ ۹۸۔

۸- احکام القرآن للجصاص ۲/۱۷۹، اس حدیث کی روایت بخاری، احمد، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے حضرت ابن عمر سے اس اضافہ کے ساتھ کی ہے: "او یقول أحدهما لصاحبه اختر" (یا یہ کہ ان میں سے ایک فریق دوسرے سے کہے: تم اختیار کرلو) اس کی روایت احمد، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، نیز اس کی روایت ابن ماجہ اور حاکم نے حضرت سمرہ سے اضافہ کے بغیر کی ہے۔ اس کی روایت نسائی، حاکم اور بیہقی نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "مالم یتفرقا" ، نسائی، حاکم اور بیہقی کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: "حتی یتفرقا، ویاخذ کل واحد منهما من البیع ماهوی، ویتخایر ان ثلاث مرات" (یہاں تک کہ وہ دونوں جدا ہو جائیں اور ان میں سے ہر ایک بیع سے اپنی پسند کی چیز لے لے اور وہ دونوں آپس میں تین مرتبہ ایک دوسرے کو اختیار دے دیں)، امام احمد اور ترمذی نے حضرت ابن عمر سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کی ہے: "البیعان بالخیار مالم یتفرقا" ۔ ایک روایت میں یہ اضافہ ہے: "إلا أن تكون صفقة خيار، ولا يحل له أن يفارق صاحبه خشية أن يستقيله" (دو خرید و فروخت کرنے والوں کو اختیار ہے جب تک وہ جدا نہ ہوں الا یہ کہ عقد خیار ہو، اور ایک فریق کے لئے دوسرے سے اس ڈر سے جدا ہونا جائز نہیں ہے کہ وہ بیع کو ختم کردے گا)، نیز شیخین، احمد، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے حضرت حکیم بن حزام سے اس طرح روایت کی ہے: "البیعان بالخیار مالم یتفرقا)، "فإن صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما، وإن كتما وكذبا محيت بركة بيعهما" (دو خرید و فروخت کرنے والوں کو اس وقت تک اختیار ہے جب تک وہ ایک دوسرے سے جدا نہ ہوں، لہٰذا اگر وہ دونوں سچ بولیں اور حقیقت بیانی سے کام لیں تو ان کے معاملہ میں برکت عطا کی جاتی ہے، اور اگر وہ دونوں حقیقت کو چھپائیں اور جھوٹ بولیں تو ان دونوں کے معاملہ کی برکت ختم کردی جاتی ہے)، دیکھئے: کشف الخفاء ومزیل الالباس عما اشتہر من الاحادیث علی ألسنۃ الناس، للشیخ اسماعیل بن محمد العجلونی الجراحی (متوفی ۱۱۶۲ھ) ۱/ ۲۹۲۔

۹- حوالہ سابق۔

۱۰- مجلۃ الاحکام العدلیہ (دفعہ ۱۷۳) مع شرح درر الحکام ۱/۱۲۱ تا ۱۲۲۔

۱۱- مجلۃ الاحکام: دفعہ ۱۷۸۔

۱۲- درر الحکام شرح مجلۃ الاحکام لعلی حیدر آفندی ۱/ ۲ ۱۳، بحوالہ المو از یہ مجمع لا نہر۔

۱۳-مجلۃ الاحکام دفعہ ۱۷۵ تعاطی میں اجارہ وغیرہ بھی آتے ہیں، اسی لئے یہاں تعاقد سے تعبیر کیا گیا، ردالمحتار للشامی ۴ر ۵۰۳، ۵۰۷۔

۱۴-ردالمحتار والدر المختار ۴ر ۵۰۷۔

۱۵-مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ ۱۰۷، اس کو مختلف عبارتوں میں بیان کیا گیا ہے مفہوم سب کا ایک ہی ہے۔ دیکھئے: دفعہ ۱۷۴۔

۱۶-مجلۃ الاحکام دفعہ ۶۹۔

۱۷-احکام القرآن للجصاص ۲ر ۱۷۳، ۱۷۴۔

۱۸-ردالمحتار ۴ر ۵۲۷۔

۱۹-بیع استجرار یہ ہے کہ آدمی فروخت کنندہ سے سامان خریدے اور ان کے استعمال کے بعد سامان کی قیمت کا حساب کرکے قیمت ادا کرے (الدر المختار مع الحاشیہ ۴ر ۵۱۶۔

۲۰-دیکھئے: ہماری کتاب: مشائخ بلخ من الحنفیۃ وما انفردوا بہ من المسائل الفقہیۃ ۲ر ۸۱۰، بحوالہ البحر الرائق ۱ر ۳۰۸۔

۲۱-ردالمحتار ۴ر ۵۱۶۔

۲۲-مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ ۱۵۔

۲۳-مجلۃ الاحکام دفعہ ۲۳۔

۲۴-مثلاً **وأحل الله البيع وحرم الربا** (سورۂ بقرہ ر ۲۷۵) اور **يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم** (سورۂ نساء ر ۲۹)، تجارت بیع سے وسیع تر ہے، چنانچہ اس لفظ کا اطلاق معاوضات کے ان عقود پر ہوتا ہے جن سے منافع مقصود ہوتے ہیں، دیکھئے: احکام القرآن للجصاص ۲ر ۱۷۳۔

۲۵-احکام القرآن للجصاص ۲ر ۱۷۱۔

۲۶-اسی طرح کسی چیز کے بطور خاص ذکر سے اس کے علاوہ سے حکم کی نفی عام لوگوں کے کلام اور عرف میں ہوتی ہے نہ کہ شارع کے خطاب میں (البرکتی قاعدہ ۷۸)۔

۲۷-احکام القرآن حوالہ سابق۔

۲۸-سورۂ نساء ر ۲۳۔

۲۹-سورۂ نساء ر ۲۹۔

۳۰-تفسیر روح المعانی لابی الثناء الآلوسی ۵ر ۱۹۔

۳۱-قواعد البرکتی قاعدہ ۹۴، ص ۷۳۔

۳۲-سورۂ یٰس ر ۳۸۔

۳۳-سورۂ حجرات ر ۱۳۔

۳۴-دیکھیں: ہماری کتاب ظہور الفضل والمنۃ فی بعض أحکام نقل الأعضاء والأجنۃ، جو بغداد سے ۱۴۲۱ھ مطابق ۲۰۰۱ء میں شائع ہوئی۔

۳۵-سورۂ لقمان ر ۳۴۔

۳۶-دیکھیں: کشف الملثام وبلوغ المرام فی قولہ تعالی...... وینزل الغیث ویعلم ما فی الأرحام، بغداد ۱۴۲۱ھ، ۲۰۰۱ء۔

۳۷-سورۂ جمعہ ر ۹۔

۳۸-اصول المسائل الخلافیۃ لابی زید الدبوسی، بحوالہ ''تاسیس النظر''، البرکتی نے اسے اپنی ''القواعد'' میں نقل کیا ہے، ص ر ۲۸۔

۲۹-احکام القرآن للجصاص ۲/ ۱۷۵۔

۳۰-المجلۃ دفعہ/ ۶۵، درر الحکام لعلی حیدر آفندی ۱/ ۵۶، قواعد البرکتی/ ۱۲۴ مع حاشیہ، قاعدہ نمبر ۳۳۰۔

۳۱-البرکتی/ ۱۲۴ قاعدہ نمبر ۳۲۹۔

۳۲-کشف الاسرار للبزدوی ۲/ ۲۸۹ تا ۲۹۰، ۴/ ۱۲۰۔

۳۳-سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔

۳۴-روح المعانی ۵/ ۱۶۔

۳۵-درر الحکام شرح مجلۃ الاحکام لعلی حیدر آفندی ۱/ ۳۳۔

۳۶-اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الإسلام دینا" سورۂ مائدہ/ ۳۔

۳۷-حوالہ سابق-۱۷۰، اسی کی تائید میں یہ آیتیں ہیں جن سے جصاص نے بھی استدلال کیا ہے: سورۂ نساء/ ۲۶، سورۂ قیامہ/ ۱۹، سورۂ آل عمران/ ۳۸، سورۂ انعام/ ۳۸۔

۳۸-اس کی صورت یہ ہے کہ یہ فریقین کے درمیان بھاؤ تاؤ اور ثمن کی وضاحت کے بغیر ہو، ردالمحتار، بحوالہ درر الحکام ۱/ ۱۵۷۔

۳۹-مجموعہ رسائل ابن عابدین: رسالۃ ایقاظ الرقود فی المسائل المتعلقۃ بالنقود، مشمولہ رد المحتار لابن عابدین الشامی ۴/ ۵۳۳۔ واضح رہے کہ یہ قیمت کی ادائیگی اس وقت ہوگی جب نقود جو اصلاً سونے، چاندی کے ہوتے ہیں کساد بازاری کا شکار ہوں، اس صورت میں یہ تجارتی سامان میں بدل جائیں گے، ان کی حیثیت کا تعین عدد سے نہیں قیمت سے لگایا جائے گا، اور عام رائج سکوں میں بدل دیا جائے گا، جنہیں بینک نوٹ بھی کہتے ہیں، کیونکہ بینک نوٹ اصلاً سامان میں سے ہیں، سونے چاندی میں سے نہیں ہیں۔

فقہ اسلامی کی روشنی میں جدید وسائل کے ذریعہ معاملات کا مسئلہ

ڈاکٹر محمد رواس قلعہ جی
کلیۃ الشریعۃ جامعۃ الکویت

شریعت اسلامی آخری شریعت ہے، آخری شریعت کی شان یہ ہے کہ وہ ہر طرح کے ظروف واحوال کے لائق ہو اور قیامت تک کے لئے پیش آمدہ مسائل کا حل پیش کرے۔ کیونکہ وہ اس علیم وحکیم کے پاس سے صادر ہوئی ہے جو قوموں کے انجام اور ان کے احوال ومعاملات کو جانتا ہے۔ اور یہ ہر مسلمان کا عقیدہ ہے، جو یہ عقیدہ نہ رکھے وہ مسلمان ہی نہ ہوگا، کیونکہ اس صورت میں وہ اللہ کی طرف جہل یا تصرف میں عدم حکمت کی نسبت کرتا ہے جو اللہ سبحانہ وتعالی سے محال ہے، آج معاملات وسائل کے نئے طریقے دریافت ہو گئے ہیں، مثلاً ٹیلی فون، فیکس یا انٹرنیٹ وغیرہ دوسرے طریقوں سے معاملات کر لینا، لہذا فقہ اسلامی کی روشنی میں ان وسائل کے ذریعہ معاملات کے حکم کو بیان کرنا ضروری ہے، معاملہ کرنے کی صورت میں یہ بھی ممکن ہے کہ ایک عاقد دوسرے کے نزدیک مجہول ہو، اور اگر معلوم ہو تو اسے دیکھا نہ ہو۔ یہ ایک مشکل مسئلہ ہے، ان وسائل کے ذریعہ معاملات کے جواز کے سلسلہ میں شرعی حکم بیان کرنے کے لئے بعض مقدمات کا بیان کرنا ضروری ہے، کیونکہ حکم اسی کی طرف منسوب ہے، آگے ہم اس کو بیان کرتے ہیں۔

مقدمات:

وہ اصول کیا ہیں جو فقہ المعاملات کی بنیاد ہیں، اگر ہم قرآن کی آیات احکام اور حدیث میں جو احکام آئے ہیں ان کو جمع کریں تو معلوم ہوگا کہ فقہ معاملات سے متعلق چیزیں کم ہیں، کیونکہ شارع نے بہت سی چیزیں لوگوں کے اوپر چھوڑ دی ہیں تاکہ تدبیر معاش میں لوگوں کو آسانی ہو، ابن تیمیہؒ نے اس بارے میں تصرفات کی دو قسمیں قرار دی ہیں: عبادات — جن میں شریعت سے ہی کوئی چیز ثابت ہوگی، اور عادات (انہیں میں معاملات بھی ہیں)، اصل اس میں اباحت ہے اور اس میں حرام وہی ہوگا جو نص سے حرام ہو، شریعت عادات حسنہ لے کر آئی ہے، اور جس چیز میں فساد ہو اسے حرام قرار دیا ہے، جو

ضروری ہیں انہیں واجب کیا ہے، جو مناسب نہ ہوا سے مکروہ قرار دیا ہے، ان عادات، مقدار اور صفات کی قسموں میں جس میں مصلحت راجح ہوا سے راجح قرار دیا۔

چونکہ فقہ المعاملات میں قرآن وسنت کے نصوص کم ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ شارع نے معاملات میں اجتہاد کو وسعت دی ہے، یہیں سے ہم دیکھتے ہیں کہ عام فقہاء نے اس میں توسع برتا ہے، قاری کے سامنے یہ آئے گا کہ فقہ المعاملات کی اکثر شروط وقیود اجتہادی ہیں اور روح شریعت اور اس کے عام مزاج سے ماخوذ ہیں۔

تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہ المعاملات ذیل کے اصول پر مبنی ہے:

الف- عاقدین کے مقاصد پورے ہوں، اسی لئے عقد بیع اور اجارہ میں قبضہ لازم ہے، کیونکہ خریدار یا کرایہ دار نے مبیع اور مؤجر سے انتفاع کے لئے ہی معاملہ کیا ہے، اور انتفاع بغیر قبضہ کے ممکن نہیں، مقاصد کی تکمیل کے لئے وسائل کی تبدیلی جائز ہے، لہذا اگر شریعت میں کسی مقصد کے حصول کے لئے کسی وسیلہ کو مشروع کیا گیا ہو اور وہ وسیلہ کسی سبب سے اس مقصد کا حصول نہ کرتا ہو تو اس کے بدلے کسی دوسرے مشروع وسیلہ کو اختیار کیا جائے گا، یہی صحابہ کرام کا مذہب تھا، چنانچہ بہت سی صحیح روایات سے ثابت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے کنوارے زناکار کے لئے ایک سال کی جلاوطنی اور ۱۰۰ کوڑوں کا حکم دیا، اسی پر حضرت ابوبکرؓ نے عمل کیا، لہذا ایک سال جلاوطنی کے ساتھ انہوں نے ۱۰۰ کوڑے لگوائے، ایک بار یوں ہوا کہ حضرت ابوبکرؓ کے دور میں ایک شخص نے ایک کنواری دوشیزہ سے زنا کرلیا اور وہ حاملہ ہوگئی، وہ کنوارا تھا، اس نے اعتراف کرلیا، ابوبکرؓ نے اس کو سو کوڑوں اور جلاوطنی کا حکم دیا، اسی پر حضرت عمرؓ نے عمل کیا اور اسی پر حضرت عثمانؓ نے عمل کیا، ان کے زمانے میں ایک عورت نے زنا کیا تو آپ نے اسے سو کوڑے لگوائے اور ایک سال کے لئے خیبر جلاوطن کردیا، اسی پر حضرت علیؓ نے بھی عمل کیا، پھر انہوں نے خیال کیا کہ اس سے شریعت کا مقصد یعنی مجرم کی اصلاح حاصل نہیں ہو پارہی ہے، بلکہ جلاوطنی اسے اور بگاڑ دیتی ہے تو حضرت علیؓ نے اس کے بجائے اسے جیل میں ڈال دیا اور زانی کی سزا جلاوطنی کی جگہ ایک سال کی قید کردی، اس واقعہ میں حضرت علیؓ نے اصلاح کے منصوص وسیلہ کو بدل دیا کیونکہ اس سے ان کی نظر میں مقصود حاصل نہ ہو رہا تھا، اور اس کی جگہ دوسرا وسیلہ اختیار کرلیا، جو مقصد کے حصول کے لئے زیادہ مناسب تھا، رسول اللہ ﷺ نے ایک اقتصادی پالیسی اختیار فرمائی، اور اس کی رو سے زراعت کی ترقی واصلاح کے لئے زمین کے احیاء اور جاگیر پر دینے کا طریقہ اختیار فرمایا۔ جن کو زمینیں دی گئیں ان میں بلال بن الحارث بھی تھے جنہیں عقیق کی وسیع زمین دی گئی تھی، یہ زمین حضرت عمرؓ کے زمانہ تک ان کے ہاتھ میں رہی، جب حضرت عمرؓ کو یہ معلوم ہوا کہ بلالؓ زمین سے فائدہ نہیں اٹھاتے تو آپ نے انہیں بلوا بھیجا: اور کہا جتنی زمین تم کاشت کرسکتے ہو وہ رکھو بقیہ ہمیں دے دو ہم اسے مسلمانوں میں تقسیم کردیں، بلالؓ بولے: واللہ جو زمین مجھے رسول اللہ ﷺ نے دی ہے وہ میں نہیں دوں گا، عمرؓ کہنے لگے کہ تمہیں دینی پڑے گی، چنانچہ عمرؓ نے بقیہ زمین ان سے لے کر مسلماں میں بانٹ

دی، اس طرح جب انہوں نے دیکھا کہ بلال اس مقصد کو پورا نہیں کر رہے ہیں جس مقصد سے انہیں زمین دی گئی تھی تو ان سے واپس لے لی تا کہ مکمل مقصد حاصل ہو۔

ب-عرف:

عرف شریعت کے عام مصادر میں ہے، فقہ المعاملات میں اس کا کافی اعتبار کیا جاتا ہے، اور مختلف واجبات کے ثبوت کے لئے اس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، قرآن کی یہ آیت پڑھئے:

"**ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف**" (سورۂ بقرہ ۲۲۸)۔

یعنی اتنی مقدار جو لوگوں کے نزدیک متعارف ہو ان کو ملے گی۔

"**وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف**" (سورۂ بقرہ ۲۳۶)۔

یعنی انہیں اتنا دو جو تمہارے جیسے لوگ دیتے ہوں۔

"**من كان فقيرا فليأكل بالمعروف**" (سورۂ نساء ۶)۔

یعنی ولی فقیر کے لئے جائز ہے کہ جس کا وہ سرپرست ہے اس کے مال سے بھی اتنا کھالے جتنا رائج ہو، اس میں زیادتی نہ کرے۔

"**وعاشروهن بالمعروف**" (سورۂ نساء ۱۹)۔

یعنی اس کا برتاؤ جو عام طور پر چلتا ہو۔

جمہور فقہاء نے اس غرر کو بھی جائز رکھا ہے، جس کا عرف میں رواج ہو، اسی لئے ان کے نزدیک کھانے پینے پر نوکر رکھنا جائز ہے، کیونکہ عرف اس کی اجازت دیتا ہے، حمام کی اجرت بھی لینا جائز ہے، عرف کی وجہ سے، حالانکہ اس میں غرر کا اندیشہ ہے، مرغینانی کہتے ہیں کہ ایسا عرف کی بنا پر ہے۔ ان کی عبارت ہے:

"**ويجوز أخذ اجرة الحمام لتعارف الناس، ولم تعتبر الجهالة لإجماع المسلمين قال ﷺ: ما راه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن**"، فقہاء نے یہ بھی اجازت دی ہے کہ دائی کو معلوم اجرت پر رکھا جائے، یا صرف کھانے اور کپڑے پر، حالانکہ اس میں غرر کا اندیشہ ہے، مرغینانی کہتے ہیں کہ اس کی دلیل اللہ تعالی کا قول: "**فإن ارضعن لكم فآتوهن اجورهن**" ہے کیونکہ اس کا تعامل عہد نبوی سے پہلے اور آپ ﷺ کے زمانہ میں بھی تھا، اور آپ نے اس کی اجازت دی تھی، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عرف کے ذریعہ غرر دور ہو جاتا ہے، کیونکہ اس صورت میں تنازعہ نہیں ہوتا بلکہ عرف میں اگر شرط بیٹی ہو تو شریعت بھی اس کی اجازت دے، حنفیہ نے شرط صحیح کی تعریف میں کہا ہے کہ شرط صحیح

وہ ہے جس کا تقاضا عقد کرتا ہو، یا جو اس کے مناسب ہو، یا شریعت میں وارد ہو، یا عرف میں رائج ہو۔ شرط فاسد وہ ہے جسے نہ عقد چاہے، نہ اس کے مناسب ہو، نہ شرع میں وارد نہ ہو، اور نہ عرف میں رائج ہو اور جس میں صرف ایک فریق کی رعایت ہو۔

ج- تراضی:

یہ تمام تر معاملات میں شرط ہے، عام احوال میں کوئی بھی عقد اس کے بغیر نہیں ہوتا۔ ہاں اگر تراضی کسی حرام پر ہو جیسے سود کے معاملہ پر، یا کسی ایسی چیز پر جو عقد کے مقصد میں مخل ہو تو وہ لغو ہوگا، جیسے نکاح پر بغیر مہر کے تراضی ہو، کیونکہ مہر ایک ہدیہ ہے جسے شوہر اپنی بیوی کو پیش کرتا ہے، اور وہ دونوں کے بیچ محبت وسکون کا قاصد ہوتا ہے، جیسا کہ سورۂ روم ۲۱ میں ارشاد ہے:

"ومن آياته أن خلق لكم من انفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة"۔

اور جو اس کے علاوہ ہو تو جن پر عاقدین راضی ہوں وہ جائز ہے، لیکن ان کو اپنا ارادہ بتادینا ضروری ہے، جو ایجاب وقبول سے ہوگا۔ ایجاب وقبول صحت عقود کے لئے شرط ہے۔

الف- "تعبير عن الإرادة" کے وسائل:

تعبیر عن الارادہ کے وسائل چار ہیں: زبان سے کہنا مثلاً "بعت"، "اجرت"، "قبلت" اور "اشتریت" وغیرہ۔

کتابت: فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ غائب جو کلام نہ کرسکتا ہو، اس کی طرف سے کتابت کے ذریعہ غیر کلامی عقود جائز ہوں گے، قواعد فقہیہ میں سے یہ ہے: "الكتاب ممن نأى كالخطاب ممن دنا" حاضر کی بیع کی بھی فقہاء نے اجازت دی ہے کہ وہ کلام کی قدرت کے باوجود کتابت کے ذریعہ بیع کرسکتا ہے، کیونکہ کتابت بھی کلام کی طرح ارادہ بتاتی ہے، بغیر کسی کی کے، لیکن شافعیہ نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ حاضر کے معاملات کتابت کے ذریعہ کسی ضرورت پر ہی درست ہوں گے ورنہ نہیں، مثلاً یہ کہ وہ گونگا ہو، کیونکہ کتابت کلام کا بدل ہے، اور اصل کے ہوتے ہوئے بدل درست نہ ہوگا۔

اشارہ: جمہور کہتے ہیں کہ جو شخص نطق یا کتابت پر قادر ہے اس کے اشارہ سے معاملات نہ ہوں گے، کیونکہ اشارہ بھی بدل ہے، مبدل کے ہوتے بدل درست نہ ہوگا، مالکیہ کہتے ہیں کہ قدرت کلام کے باوجود اشارہ سے عقد ہوجائے گا کیونکہ اشارہ بھی کتابت اور کلام کی طرح اپنی بات پہنچانے کا ذریعہ ہے۔

لین دین: مالکیہ اور حنابلہ معاطاۃ (لین دین) کے ذریعہ عقود کو درست سمجھتے ہیں، چاہے معقود علیہ گھٹیا ہو یا نفیس، حنفیہ کہتے ہیں کہ (معاطاۃ) لین دین کے ذریعہ عقد اسی وقت صحیح ہوگا جب معقود علیہ گھٹیا ہو، نفیس ہونے کی صورت میں نہ ہوگا،

شافعیہ کہتے ہیں کہ معقود علیہ گھٹیا ہو یا نفیس دونوں صورتوں میں عقد نہ ہوگا، یہاں ہم وسائل تعبیر میں صرف دو یعنی کلام اور کتابت پر بحث کریں گے۔

ب- تعبیر عن الارادہ کی شرطیں:

تعبیر ارادہ کی صحت کے لئے تین چیزیں ضروری ہیں:

۱-تکمیل پر دلالت کرنے والا صیغہ ہو۔

۲-ایجاب وقبول ساتھ ساتھ ہو۔

۳-ایجاب وقبول میں مطابقت ہو۔

ایجاب وقبول کے اتصال کے سلسلہ میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر مجلس عقد میں ہوں تو ایجاب وقبول کا متصل ہونا ضروری ہے، مجلس عقد کیا ہے اس پر گفتگو آ رہی ہے۔ اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب موجب فریق ثانی کے قبول سے پہلے ایجاب سے رجوع کرلے گا تو ایجاب باطل ہوجائے گا، اسی طرح اس وقت بھی باطل ہوجائے گا جب عاقد ثانی ایجاب کو ٹھکرا دے، یا موجب کی اہلیت ہی ختم ہوجائے، مثلاً یہ کہ قبول سے پہلے وہ پاگل ہوجائے، یا ہلاک ہوجائے یا قبولیت سے پہلے سامان ہی ختم ہوجائے، شافعیہ اور حنابلہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ بغیر سودے پر اتفاق کے مجلس عقد سے عاقدین متفرق ہوجائیں تو بھی ایجاب باطل ہوجائے گا، اسی طرح شافعیہ کا یہ بھی کہنا ہے کہ ایجاب وقبول میں طویل فصل ہو یا کوئی گفتگو بیچ میں آ جائے جو عقد سے متعلق نہ ہو تب بھی یہ شرط پوری نہ ہوگی۔

ج- تعبیر ارادہ کی جگہ:

مجلس عقد کی تشریح فقہاء نے مادی طور پر کی ہے اور اسے صحت عقد کی شرط قرار دیا ہے، پھر اسی تشریح کے مطابق انہوں نے اس کے نتائج مرتب کئے یہاں تک کہ معاملہ غیر معقول حد تک پہنچ گیا، مثلاً شافعیہ کہتے ہیں کہ جب عاقدین مکان عقد میں اکٹھے ہوں، دونوں کے بیچ پردہ ڈال دیا جائے، یا ایک شخص مچھر دانی میں داخل ہوجائے، دوسرا باہر رہے یا اس جگہ کے بیچ دونوں کے درمیان دیوار کردی جائے، تو خیار مجلس ختم ہوجائے گا، حنفیہ نے بھی دور از کار مسائل فرض کئے ہیں، مثلاً کہا اگر کسی نے کسی عورت کو لکھ کر پیغام بھیجا کہ وہ اپنے کو اس کے نکاح میں دے دے، اس نے ایک مجلس میں پیغام پڑھا پھر دوسری مجلس میں اس سے نکاح کرلیا تو جائز ہوگا۔ لیکن اس کے برعکس اگر زبانی پیغام بھیجا، ایک مجلس میں اسے پیغام ملا، اور دوسری مجلس میں اس نے نکاح کیا تو جائز نہ ہوگا۔ انہوں نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ لکھا ہوا پیغام مادی وجود کی بنا پر اس شخص کے قائم مقام ہوگا،

اس لئے نکاح جائز ہوگا۔ لیکن زبانی پیغام مادی وجود نہ ہونے کے باعث اس کا قائم مقام نہ ہوگا، اس لئے جائز نہ ہوگا۔ اس مادی معنی کے لحاظ سے مجلس عقد عاقدین کے ایسی جگہ اکٹھے ہونے کا نام ہے جن کے بیچ کوئی چیز حائل نہ ہو۔ صحت عقد کے لئے اس کی شرط فقہاء کا اجتہاد ہے، جس کی قرآن وسنت میں کوئی دلیل نہیں، اس بارے میں حدیث میں جو کچھ آیا ہے وہ یہ ہے کہ: "البیعان بالخیار مالم یتفرقا" اس حدیث سے صرف یہ پتہ چلتا ہے کہ عاقدین میں کوئی اگر مجلس عقد سے نکل جائے تو خیار مجلس ساقط ہو جائے گا، یہ نہیں کہ عاقدین کے جسموں کے بیچ حائل کے آجانے سے بیع منعقد نہ ہوگی۔ عدم صحت عقد اور سقوط خیار مجلس کے مابین زبردست فرق ہے۔ میری رائے میں مجلس عقد اسی نشست کو قرار دیا جانا چاہئے جس میں عاقدین عقد کے سلسلہ میں بات چیت کریں اور وہ عقد کے منعقد ہونے یا نہ ہونے تک چلے۔ اس صورت میں مجلس برخواست ہوسکتی ہے، عاقدین جدا ہو سکتے ہیں لیکن مجلس عقد باقی رہے گی، مثلاً یہ کہ آرام کے لئے یا مشورہ کے لئے نشست سے اٹھ جائیں۔ مجلس عقد کی اس تعریف سے مجلس عقد کے روایتی مفہوم سے پیدا ہونے والی ساری الجھنیں رفع ہو جاتی ہیں۔

د - تعبیر ارادہ کا زمانہ:

پہلے گذر چکا کہ قبولیت کے ارادہ کی تعبیر کا وقت اسی وقت تک رہے گا جب تک ایجاب درست ہے، مبطلات ایجاب کا ذکر بھی گذرا، لیکن ایک سوال یہ رہ گیا کہ کیا زمانہ ایجاب کو پھیلانا اور مجلس عقد کے ختم ہونے تک اسے دراز کرنا ممکن ہے؟ شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ قبول سے پہلے مجلس عقد کی برخواستگی ایجاب کو باطل کر دیتی ہے، کیونکہ حدیث نبوی: "البیعان بالخیار مالم یتفرقا" کا مفاد یہی ہے، تفرق سے یہاں تفرق بالأبدان مراد لیا گیا ہے، لیکن یہ ان کے نزدیک مجلس عقد کے حکم کو دو حالتوں میں مزید وسعت دینے سے مانع نہیں ہے:

۱- عاقدین اس پر اتفاق کرلیں کہ تفرق بالابدان کے باوجود مجلس عقد برقرار رہے گا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"**یا أیها الذین آمنو أوفوا بالعقود**" (سورۂ مائدہ/۱) اور حدیث نبوی ہے: "**المسلمون علی شروطهم**" (مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہیں)۔

۲- عرف میں ایسا کوئی رواج ہو مثلاً عاقدین میں سے ایک کو پیشاب لگ گیا، وہ پیشاب کے لئے مجلس چھوڑ دے، یا کسی نے دروازہ کھٹکھٹایا وہ اسے کھولنے کے لئے اٹھ گیا وغیرہ، اگر چہ ان باتوں کی شرط نہ لگائی ہو۔ کیونکہ معروف مشروط کی مانند سمجھا جاتا ہے، اور اس لئے بھی کہ تفرق ابدان کے باوجود یہاں مجلس عقد ابھی برخواست نہیں ہوئی، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اصل مذہب میں معاملہ طے شدہ ہے، کیونکہ ان کے نزدیک مجلس عقد باقی ہے اور اس وقت تک چلے گی جب

تک متعاقدین انکار یا قبول کا فیصلہ کر کے نہیں اٹھتے، کیونکہ ان کے نزدیک خیار مجلس ثابت نہیں، انہوں نے گزشتہ حدیث "البیعان بالخیار مالم یتفرقا" کی تشریح یوں کی ہے کہ تفرق بالاقوال ہو، قبول ہو یا انکار۔

ھ- عاقدین کی معرفت:

عقد میں معاملہ کرنے والوں کی معرفت ضروری نہیں، لیکن اگر وہ خود محل عقد ہوں تو معرفت ضروری ہے، لہذا غیر معروف شخص کو گھر بیچنا جائز ہے، گھر کی صفائی کے لئے نامعلوم کو اجرت پر لانا جائز ہے، نامعلوم شخص کے ساتھ مشارکت بھی صحیح، جیسے شیئروں کی شرکت میں ہوتا ہے، لیکن کسی نامعلوم سے نکاح کرنا جائز نہ ہوگا، جب تک اس کی شناخت نہ ہو، کسی نامعلوم دائی کو اجرت پر لانا جائز نہ ہوگا، کیونکہ محل کی ناواقفیت سے عقد فاسد ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر دونوں عاقدین عقد میں مقصود ہوں تو بھی ان کی معرفت ضروری ہوگی، اسی لئے مجہول کے حوالہ کرنا درست نہ ہوگا۔

جدید ذرائع سے معاملہ کرنے کا حکم:

۱- سمعی وسائل سے معاملہ کرنا:

سمعی وسائل جن سے معاملات ہوتے ہیں وہ ہیں فون، ٹیپ رکارڈ کہ ایک عاقد دوسرے کی آواز سنتا ہے، اسے دیکھتا نہیں، کلام بھی تعاقد میں بنیادی وسیلہ ہے، اس پر جو سوالات وارد ہوتے ہیں وہ یہ ہیں:

الف- فون سے معاملہ کرنے میں عاقدین کے بیچ کئی رکاوٹیں ہوتی ہیں، جیسا کہ مقدمہ میں ہم نے کہا تھا کہ یہ حواجز مجلس عقد میں اس وقت تک مخل نہ ہوں گے جب دونوں ایک دوسرے کی آواز سن رہے ہوں۔

ب- متکلم کی آواز کو نہ جاننا یا اس میں اشتباہ ہو جانا، اس صورت میں درج ذیل صورتیں ہوں گی، اگر عاقد اول عاقد ثانی سے پہلی بار کلام کر رہا ہے، اور اس وجہ سے دونوں ایک دوسرے کی آواز کو نہیں جانتے، تو عقد تب تک جائز نہ ہوگا جب تک دونوں اس کا اطمینان نہ کرلیں کہ متکلم فریق ثانی ہی ہے۔ یہ اطمینان یوں ہوگا کہ فریق ثانی کی جانب سے کوئی معروف آدمی شہادت دے یا کوئی قرینہ ایسا ہو جو بتائے کہ متکلم عاقد ثانی ہی ہے، اگر دونوں ایک دوسرے سے پہلے بھی بات چیت کر چکے ہوں تو پھر دو حالتیں ہوں گی: ۱- عاقد اول کو قطعی یقین ہو جائے کہ متکلم عاقد ثانی ہی ہے، اس حالت میں عقد جائز ہوگا، اس ضمن میں جو غلطیاں ممکن ہیں ان کا اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ ایسی غلطیاں کم ہوتی ہیں اور نادر چیز کو غالب سے ہی جوڑ دیا جاتا ہے، دوسری حالت یہ ہوگی کہ عاقدین میں سے کسی کو شک ہو جائے کہ بات کرنے والا عاقد ثانی ہے یا اور کوئی، اس صورت میں عقد جائز نہ ہوگا جب تک یہ دلیل نہ ملے کہ بات کرنے والا فریق ثانی ہی ہے، آج عرفاً ٹیلی فون پر معاملات ہوتے ہیں جیسا کہ تفصیل گذری، اس بنیاد پر میں ٹیلی فون سے عقد کے جواز کی رائے رکھتا ہوں۔

۲-تحریری وسائل سے معاملات کرنا:

اس سے پہلے گزر چکا کہ تحریر بھی تعبیر ارادہ کے طریقوں میں سے ایک ہے، جو زبانی گفتگو میں بات ہوتی ہے وہی تحریر سے ہوسکتی ہے۔ آج تحریری وسائل میں یہ ہے کہ تحریری پیغام بھیج کر معاملہ کیا جائے، یہ ایک قدیم ذریعہ ہے، اور قدیم فقہاء نے اس پر خاصی تفصیلی گفتگو کی ہے، ان کا اتفاق ہے کہ جب عاقدین ایک دوسرے کی تحریر اور دستخط پہچان جائیں تو تحریر سے معاملہ ہو جائے گا، ان کا کہنا ہے: "الکتاب ممن نأی کالخطاب ممن دنا"۔ اور جس وقت تحریر پہنچے گی اسی کو مجلس عقد اعتبار کیا جائے گا، اسی مجلس میں اس نے تحریر پڑھ کر کہا کہ میں نے قبول کیا تو معاملہ پکا ہو جائے گا، حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر آدمی نے عورت کو پیغام بھیجا اور گزارش کی کہ وہ اس سے نکاح کرلے، اس نے مجلس میں پیغام پڑھا پھر دوسری مجلس میں گواہوں کی موجودگی میں، جنہوں نے پیغام کو سنا اور عورت کے کلام کو سنا اپنے کو اس کے نکاح میں دیدیا تو نکاح درست ہو جائے گا، موجودہ زمانہ کے تحریری وسائل میں جن سے معاملات ہوتے ہیں ان روایتی طریقوں کے علاوہ جن میں قاصد پیغام لے کر جاتا ہے، یہ ہیں: تار، ٹیلکس، فیکس، انٹرنیٹ، ای میل وغیرہ۔ یہ سارے آلات پیغامبر کے قائم مقام ہوتے ہیں، کیونکہ یہ براہ راست یا کسی امانت دار شخص کے ذریعہ پیغام مرسل الیہ کو پہنچا دیتے ہیں، بالواسطہ یوں کہ کوئی شخص تار وغیرہ کو پوسٹ آفس سے مرسل الیہ کو پہنچائے۔ جب ہم ان عقود کو جائز قرار دیتے ہیں جو زبانی پیغام سے انجام پاتے ہیں، جسے ایک شخص لے کر جاتا ہے، پھر مرسل الیہ کو اپنی زبان میں پہنچا دیتا ہے، اور اس تحریری پیغام کے ذریعہ عقد کو بھی، جسے ایک شخص دوسرے کو پہنچاتا ہے، تو ہمیں تار، ٹیلکس، فیکس وغیرہ سے عقود کی اجازت تو دینی ہی پڑے گی، کیونکہ ان سے مقصود ومطلوب یہی ہے کہ پیغام مرسل الیہ کو بغیر کسی تبدیلی کے پہنچ جائے، اور یہ چیز متحقق ہوتی ہے۔

۳-سمعی بصری وسائل سے معاملات کرنا:

موجودہ دور کے سمعی بصری وسائل میں مرئی انٹرنیٹ ہے، یعنی جس میں بات کرنے والے کی صورت ظاہر ہوتی ہے، اور ویڈیو کیسٹ ہیں، اگر ہم صرف سمعی وسائل سے انعقاد عقود کو درست سمجھتے ہیں تو سمعی بصری وسائل سے تو اس کی اجازت بدرجہ اولی دینی ہوگی، کیونکہ ان میں بالکل بھی اشتباہ نہیں ہوتا۔

*****

انٹرنیٹ اور جدید وسائل کے ذریعہ عقود ومعاملات

ڈاکٹر نورالدین مختار الخادمی

انٹرنیٹ کی تعریف(۱):

انٹرنیٹ غیر عربی لفظ ہے، یہ ایک سائنسی اصطلاح ہے جو بیسویں صدی کے اواخر میں رائج ہوئی۔ اس لفظ کی اصل انٹرنیشنل نیٹ ورک ہے، جسے اختصار کے ساتھ انٹرنیٹ کہنے لگے۔ مختصراً یہ کمپیوٹرز کا ایک عالمی نیٹ ورک ہے جو باہم مربوط ہے، اور اس نیٹ ورک سے جڑے کسی بھی کمپیوٹر کے ذریعہ اس سے رابطہ کیا جاسکتا ہے، اس لئے اسے عالمی معلوماتی نیٹ ورک بھی کہتے ہیں(۲)۔

انٹرنیٹ ثقافت، معاش، معلومات، تحقیق، تعلیم، صحت، سیاست، امن، سیاحت اور تفریح کے میدانوں میں متنوع سرگرمیاں انجام دیتا ہے(۳)، معاشی، تجارتی اور مالیاتی کام انٹرنیٹ کے اہم استعمالات میں سے ہیں، اور یہی خاص عوامل واسباب ہیں جنہوں نے انٹرنیٹ کے قیام وارتقاء میں اہم رول ادا کیا، چنانچہ آج تجارت، مارکٹنگ اور عقد بیع کے نفاذ سے متعلق معروف امور کا انٹرنیٹ کے ذریعہ انجام دیا جانا ممکن بن چکا ہے، خواہ ایجاب کے بعد فوراً ہی بالمشافہ قبول کا اظہار کرکے ہو، یا ایجاب کے فوراً بعد ہی کتابت کے ذریعہ قبول حاصل کرکے ہو، اور اس کی صورت یہ ہے کہ انٹرنیٹ پر دستخط، خطاب اور رسائل (پیغامات) کے تبادلہ کے ذریعہ متعاقدین کے درمیان ایجاب وقبول پایا جائے۔ یہ واضح رہے کہ انٹرنیٹ کے ذریعہ بیع وشراء براہ راست آپسی گفتگو کے ذریعہ بھی ہوتی ہے اور لکھے ہوئے پیغامات کے باہم تبادلہ کے ذریعہ بھی(۴)، ذیل میں ہم انٹرنیٹ کے ذریعہ باہمی ارتباط کے انہیں دونوں قسموں یعنی براہ راست آپسی گفتگو اور مکتوب پیغامات کا باہم تبادلہ کی روشنی میں انٹرنیٹ کے ذریعہ عقد بیع وشراء کے نفاذ سے متعلق شرعی حکم بیان کریں گے۔

انٹرنیٹ پر بیع وشراء مکتوب پیغام (ای میل) کے ذریعہ:

انٹرنیٹ پر ای میل کے ذریعہ عقد بیع کرنے کو فقہاء کے نزدیک معروف عقد بالکتابۃ یا عقد بالرسالہ کے قبیل سے

شمار کیا جاتا ہے، لیکن یہ اسی وقت جبکہ اس میں بیع کی شرطیں اور ضوابط پائی جائیں، عقد بالکتابة یا عقد بالرسالہ کی صحت وانعقاد پر فی الجملہ فقہاء کا اتفاق ہے، اگر ایجاب وقبول ہوجائے، سوائے عقد نکاح کے (۵)، مرغینانی نے کہا ہے: "الکتاب کالخطاب" (۶)، الدسوقی نے باب البیع میں لکھا ہے کہ بیع جانبین کے قول یا کتابت سے یا ایک کے قول اور دوسرے کی کتابت سے درست ہوگی (۷) لہذا کتابت مستبینہ (واضح کتابت) جو ارادہ کے اظہار کا ایک ذریعہ اور متعاقدین کے درمیان رضامندی کی ایک دلیل سمجھی جاتی ہے، بالکلیہ نطق کی طرح ہے، حاشیۃ الدسوقی میں آیا ہے: "ینعقد البیع بما یدل علی الرضا من العاقدین کالکتابة والإشارة والمعاطاة" (۸)۔ یہی رائے فقہاء کے ذکر کردہ دلائل کی وجہ سے راجح ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ یہ معاملات کے ان اصول ومقاصد سے ہم آہنگ ہے جن کا تعلق عاقدین کے درمیان رضا کے تحقق اور غبن، غرر اور ضرر کے نہ پائے جانے سے ہے، اور جن کا تعلق تعامل کی تسہیل اور منافع کے فوری تبادلہ اور عقد کے مصالح کے حصول اور عقد کے باطل یا اہمال کی صورت میں مفاسد کے ازالہ سے ہے، نیز یہ رائے اس لئے بھی راجح ہے کہ روح عصر سے قریب تر اور جدید ترقیوں کا ساتھ دینے والی ہے، جن سے اسلامی ترقیاتی نظام کو بڑھوتری اور افزائش ملے گی اگر حقیقی زندگی میں مثبت اور تعمیری شکل میں اور ایسے طریقے سے وہ داخل ہوجائے جس میں معتبر شرعی ضوابط کا لحاظ کیا گیا ہو، اور اگر اس کا الٹا ہو یعنی اس رائے کو ترجیح نہ دی جائے اور ای میل کے ذریعہ بیع وشراء کی ممانعت کا حکم لگایا جائے تو پورے اسلامی ترقیاتی نظام میں تراجع، جمود اور پسپائی کی کیفیت پیدا ہوجائے گی، اس لئے کہ انٹرنیٹ کے ذریعہ تعامل بطور خاص تجارتی اور اقتصادی میدانوں میں عموم بلوی کی قبیل سے ہوگیا ہے، اور یہ قوموں اور ملکوں کی اقتصادیات پر زبردست اثر ڈال رہا ہے۔

مجمع الفقہ الاسلامی جدہ نے اپنے درج ذیل فیصلہ میں اسی رائے کو ترجیح دی ہے (۹):

"مجلس مجمع الفقہ الاسلامی نے اپنے چھٹے سیمینار منعقدہ جدہ سعودی عرب مؤرخہ ۱۷ تا ۲۳ رشعبان المعظم ۱۴۱۰ھ مطابق ۱۴-۲۰ مارچ ۱۹۹۰ء میں جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود ومعاملات کے موضوع پر اکیڈمی کو موصول ہونے والے مباحث کو دیکھنے کے بعد، اور ذرائع مواصلات میں ہونے والی زبردست ترقی اور عقود ومعاملات کے طے کرنے میں ان کے استعمال کو دیکھنے کے بعد تاکہ مالی معاملات وتصرفات تیزی سے انجام پائیں، اور عقود کی تکمیل سے متعلق فقہاء نے جن امور کا ذکر کیا ہے یعنی خطاب، کتاب، اشارہ، قاصد، اور یہ کہ متعاقدین حاضر ہوں تو اس وقت شرط یہ ہوگی کہ اتحاد مجلس ہو، ایجاب وقبول میں زمانی لحاظ سے تطابق ہو، متعاقدین میں سے کسی کی طرف سے عقد سے اعراض پر دلالت کرنے والا کوئی امر پیش نہ آئے اور عرف کے مطابق ایجاب وقبول کے درمیان تسلسل پایا جائے، ان سب پر غور وفکر کرنے کے بعد یہ فیصلہ کیا کہ:

۱- جب دو ایسے غائب افراد کے مابین معاملہ طے پائے جو ایک جگہ پر جمع نہ ہوں، نہ ایک دوسرے کو دیکھ رہے ہوں اور نہ گفتگو کر رہے ہوں، اور دونوں کے بیچ رابطہ کا ذریعہ کتابت، رسالہ یا قاصد ہو، اور اس کا انطباق تار، ٹیلکس، فیکس

اور کمپیوٹر اسکرین پر ہوتا ہے، توایسی صورت میں جب ایجاب موجہ الیہ کو پہنچے اور وہ اسے قبول کر لے تو عقد منعقد ہو جائے گا۔

۲- جب معاملہ ایک وقت میں دو فریقوں کے بیچ طے ہو اور وہ دونوں دور اور الگ مقام پر ہوں، اور اس کا انطباق ٹیلی فون اور وائرلیس پر ہوتا ہے، تو دونوں کے بیچ عقد کا معاملہ دو حاضر افراد کے بیچ عقد کے معاملہ کی طرح سمجھا جائے گا، اور اس حالت پر وہ اصل احکام منطبق ہوں گے جو ان فقہاء کے نزدیک معتبر ہیں۔

۳- ان وسائل کے ذریعہ اگر کوئی شخص کسی متعینہ مدت تک کے لئے ایجاب کرے تو اس مدت تک اس کے لئے اپنے ایجاب پر باقی رہنا ضروری ہوگا اور اس سے رجوع کا حق اس کو نہیں ہوگا۔

۴- قواعد سابقہ میں نکاح شامل نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں گواہوں کی شرط ہوتی ہے اور نہ ہی بیع صرف شامل ہوگا کہ اس میں قبضہ کی شرط ہوتی ہے، اور نہ ہی بیع سلم شامل ہوگا کہ اس میں رأس المال کو پہلے ہی دینے کی شرط ہوتی ہے۔

۵- جس معاملہ میں کھوٹ یا دھوکہ یا غلطی کا احتمال ہو اس میں اثبات کے عام قواعد کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ لکھے جانے والے رسائل کے لئے شرطیں:

انٹرنیٹ کے ذریعہ جو پیغام بھیجے جائیں اس میں شرط یہ ہے کہ وہ واضح وظاہر ہوں، تا کہ ان کی مراد سمجھ میں آ جائے، اور غلطی، دھوکہ، غبن اور دوسرے کے مال کو باطل طریقہ سے کھانے کا احتمال ختم ہو جائے، چنانچہ اس میں مرسل اور مرسل الیہ کا نام مذکور ہو، دستخطیں ہوں اور مہر وغیرہ بھی لگے ہوں۔ الموسوعہ الفقہیہ (۳۰/ ۲۱۵) میں آیا ہے:

''عقد کے منعقد ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ ایجاب وقبول ایک ہی مجلس میں انجام پائے، اگر مجلس مختلف ہو تو عقد منعقد نہیں ہوگا، اور مجلس عقد متعاقدین کی حالت، عقد کی نوعیت اور تعاقد کی کیفیت کے فرق سے علاحدہ علاحدہ ہوتی ہے، فریقین کی موجودگی والی مجلس عقد ان کی غیر موجودگی والی مجلس عقد سے مختلف ہوگی، اسی طرح الفاظ وعبارت کے ذریعہ ایجاب وقبول والی مجلس عقد تحریر و پیغام رسانی والی مجلس عقد سے مختلف ہوگی''۔

اگر کتابت واضح نہ ہو، مثلاً روشنائی صاف نہ ہو، کاغذ خراب ہو یا پرنٹ اچھی نہ آئے، یا بجلی منقطع ہو جائے یا انٹرنیٹ کام کرنا بند کر دے یا اور کوئی سبب ہو تو اس صورت میں مذکورہ بالا شرط معدوم متصور ہوگی، ایسے ہی اگر رائٹنگ صحیح نہ ہو، اس کے نقوش درست نہ ہوں، اور جلد ختم ہو جانے والے ہوں اس طرح کہ کاغذ اور روشنائی خراب ہوں، آلات میں بگاڑ ہو جائے تو بھی یہی حکم ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں حقوق ضائع ہو جائیں گے کیونکہ ان حقوق ومنافع کے سرٹیفکیٹ ہی تلف ہو گئے۔

الیکٹرانک دستخط کا حکم:

دستخط ایک شخصی ممیز علامت ہوتی ہے، دستخط کنندہ کسی بھی ذریعہ سے اپنی قبولیت کے وثیقہ پر اسے کرتا ہے(۱۰)، وہ یا تو لکھ کر یا رمز سے یا انگوٹھے کے ٹھپہ سے کی جاتی ہے، یا ان کے علاوہ وہ طریقے جو وثیقہ کے التزام اور اسے تسلیم کر لینے پر دلالت کرتے ہوں۔ موجودہ دور میں ایک طریقہ الیکٹرانک دستخط کا بھی ہے۔ یعنی اس میں انٹرنیٹ یا فیکس وغیرہ کے ذریعہ دستخط ہوتی ہے، کوئی خفیہ کوڈ یا متعین اشارہ کیا جاتا ہے جو اس کے ارادہ و رضامندی کی دلیل ہوتا ہے(۱۱)۔ اس دستخط کو استحقاق والتزام میں معتبر حجت مانا جاتا ہے، کیونکہ ارادہ و رضا کے اظہار میں وہ روایتی دستخط کے مانند ہوتی ہے، اور اس لئے بھی کہ اس طرح کے ذرائع مواصلات سے جو لوگ تعامل کرتے ہیں ان کے بیچ یہ دستخط متعارف ہو چکی ہے۔ اور عرف میں جو چیز معروف ہے وہ مشروط کی طرح ہے۔ تاجروں میں جو معروف ہو وہ مشروط کی طرح ہے۔ الشرح الکبیر اور اس کے حاشیہ میں آیا ہے: "ينعقد البيع بما يدل على الرضا من قول أو كتابة أو إشارة منهما أو من أحدهما" (بیع ہر ایسے قول یا تحریر یا فریقین کے اشارہ یا کسی ایک فریق کے اشارہ سے منعقد ہو جاتی ہے جو رضامندی پر دلالت کرے)(۱۲)۔

انٹرنیٹ پر تحریری پیغام کے ذریعہ عقد بیع کی مجلس:

الموسوعۃ الفقہیہ میں آیا ہے کہ "فقہاء کے نصوص سے ظاہر ہے کہ عاقدین کے غائبانہ میں مجلس عقد اس شخص کی مجلس قبول کو سمجھا جائے گا جس کو پیغام بھیجا گیا ہے، تحریراً یا قاصد کے ذریعہ"(۱۳)۔ بہوتی نے لکھا ہے: اگر مشتری مجلس سے غائب ہو اور بائع نے اس سے خط و کتابت کی ہے یا پیغام بھیجا ہو کہ میں نے تجھے اپنا گھر اتنے میں بیچ دیا، خریدار کو جب یہ خبر پہنچے اور خریدار بیع قبول کر لے تو عقد صحیح ہو جائے گا(۱۴)، تو انٹرنیٹ پر تحریراً مجلس عقد مجلس قبول ہوگی یعنی مرسل نے انٹرنیٹ کے ذریعہ جسے پیغام بھیجا ہے وہ قبول کر لے، اور اس کا پیغام کی اطلاع پاتا ہی وصولی ایجاب سمجھا جائے گا، گویا کہ ایجاب کرنے والا خود وہاں آیا اور اس نے اسی وقت عقد واجب کر دیا، تو جب مرسل الیہ پیغام کے مضمون سے موافقت کر لے وہ قبولیت سمجھی جائے گی اور بیع منعقد اور تام ہوگی۔ لیکن اگر اس کی طرف سے کوئی ایسی بات صادر ہو جو عرفاً اعراض عن القبول پر دلالت کرتی ہو یا مجلس ختم ہو جائے تو بیع نہ ہوگی۔ اس طرح ایجاب اس وقت ہوگا جب انٹرنیٹ کے ذریعہ پیغام پہنچ جائے اور قبولیت پیغام کے وصول کر لینے کے فوراً بعد ہوگی، صرف مرسل الیہ کے کمپیوٹر اور میموری میں پیغام پہنچنے سے ایجاب نہیں ہوگا۔ اور چونکہ ممکن ہے کہ کمپیوٹر میں پیغام پہنچا اور اسے ایک زمانہ کے بعد اس کی اطلاع ہو، اس سے مرسل کے بہت سے حقوق پر ضرب پڑ سکتی ہے، اس لئے مرسل کو حق ہے کہ قبولیت صادر ہونے کے لئے ایک مدت متعین کر لے، اس مدت کے ختم ہونے کے پہلے وہ ایجاب

سے رجوع نہیں کرسکتا۔ یہ مدت ختم ہو جائے اور مرسل الیہ اسے قبول نہ کرے تو ایجاب کرنے والا اپنی پیشکش سے رجوع کرسکتا ہے(۱۵)۔

اس میں یہ شرط نہیں کہ انٹرنیٹ پر پیغام بھیجنے والا (موجب) مرسل الیہ کے اس پیغام کے قبول کرنے سے باخبر ہو۔ کیونکہ عقد تو محض مرسل الیہ کی پیشکش کو قبول کرنے سے ہی ہو جائے گا۔ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ غائبین کے درمیان عقد مجلس میں محض قبول کرنے سے ہی ہو جائے گا(۱۶)۔

اسی بنیاد پر انٹرنیٹ پر تحریری پیغام کے ذریعہ عقد بیع کی مجلس وہی ہوگی جس میں مرسل الیہ کو انٹرنیٹ کا پیغام مل جائے اور وہ اسے قبول کرلے، اس میں یہ شرط نہیں کہ مرسل بھی اس کے قبول کو جان لے۔ مرسل اپنے ایجاب اور پیشکش کے لئے تین دن یا ہفتہ وغیرہ کی مدت بھی متعین کرسکتا ہے، چونکہ عقود میں شرعی شرطوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہے اس لئے شرط کی اجازت ہے، کیونکہ مدت کی شرط سے عقد کے مقصود اور جوہر میں کوئی خلل نہیں پڑتا ہے، بلکہ اس کا مقصود یہ ہے کہ قبولیت کی تاخیر سے مرسل کو بچایا جاسکے۔ اعلان قبول اور موافقت کی کارروائی میں عرف عام کا اعتبار ہوگا، مثلاً عرف اگر یہ ہے کہ مکتوب الیہ اپنے قبول کے بارے میں جوابی خط سے مطلع کرے یا یہ کہ عرفاً جوابی پیغام مدت متعینہ میں ہونا چاہئے یا اس کے علاوہ کوئی ایسا طریقہ ہو جو انٹرنیٹ اور جدید ذرائع اتصال کے ذریعہ تعامل کرنے والوں کے عرف میں ہو تو اس کا اعتبار ہوگا، کہ اس سلسلہ میں عادات اور اعراف معتبرہ کو صحیح اور حکم سمجھا جاتا ہے۔

انٹرنیٹ پر تحریری پیغام بھیجنے والے فریقین کو اختیار:

اس اختیار کا مطلب یہ ہے کہ ایجاب کرنے والے اور قبول کرنے والے کے مابین انٹرنیٹ پر جو تحریری پیغام جاتا ہے اس کو فسخ کرنے یا جاری کرنے کا اختیار حاصل ہو۔ فقہ اسلامی میں خیار کے احکام اپنی جگہ میں معروف و مفصل ہیں، اور وہ اجمالی طور پر خیار مجلس، خیار شرط، خیار غبن، خیار تدلیس اور خیار عیب وغیرہ میں منقسم ہیں(۱۷)، یہ خیار مرسل یا کاتب (ایجاب کرنے والے) کو بھی حاصل ہے اور مرسل الیہ یا مکتوب الیہ (قبول کرنے والے) کو بھی، اس کی تفصیل یوں ہے:

انٹرنیٹ کے ذریعہ تحریری پیغام بھیجنے والے کا اختیار:

انٹرنیٹ سے پیغام بھیجنے والا ایجاب کرنے والا ہوتا ہے، اور اس کو جمہور فقہاء کے نزدیک اپنی پیشکش سے رجوع کا حق ہے جب تک مرسل الیہ اسے قبول نہ کرے، لیکن فقہاء مالکیہ کہتے ہیں کہ اسے اپنی پیشکش اور ایجاب سے رجوع کا حق نہیں ہے، خواہ فریق ثانی یا مکتوب الیہ کے اتفاق سے پہلے ہی ہو۔ کیونکہ ایجاب کرنے والے نے قبول کرنے والے کے لئے

قبول وتملک یا رفض واعراض کا حق ثابت کیا ہے، اس لئے رجوع ایجاب کو باطل کرنے والا نہ ہوگا (۱۸)۔ یہاں یہ قابل ذکر ہے کہ صیغہ ماضی سے ایجاب کی صورت میں یا معاملہ تبرعات سے متعلق ہو، ایجاب کرنے والے کے اختیار کی اور بھی تفصیلات ہیں، اس کی مزید تفصیل کے لئے فقہ مالکی کی کتابیں دیکھی جائیں۔

مکتوب الیہ یا تحریری خط پانے والے کا اختیار:

مکتوب الیہ انٹرنیٹ کے ذریعہ جو پیغام وصول کرتا ہے، جب تک مجلس قائم رہے وہ اس سے نہ اٹھے اور جب تک موجب یا مرسل قبول اور موافقت سے پہلے رجوع نہ کرے مکتوب الیہ کو رد و قبول کا حق ہوگا (۱۹)۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ بھیجے گئے پیغام کی تجدید:

قدیم فقہاء اور معاصر علماء دوسری مجلس میں ایجاب بالکتابہ کی تجدید سے متعلق مسئلہ کا ذکر کرتے ہیں، ابن عابدین کے حاشیہ میں آیا ہے (۲۰):

شیخ الاسلام خواہر زادہ نے اپنی ''مبسوط'' میں لکھا ہے: خطاب اور تحریر یکساں ہیں سوائے ایک فرق کے، وہ یہ کہ اگر شخص حاضر ہو اور اس نے نکاح کے متعلق عورت کو خطاب کیا، اس نے مجلس خطاب میں جواب نہ دیا، دوسری مجلس میں جواب دیا تو نکاح صحیح نہ ہوگا، لیکن پیغام کی شکل میں جب عورت کو پیغام پہنچے، وہ خط کو پڑھ لے اور اسی مجلس میں قبول نہ کرے، لیکن دوسری مجلس میں گواہوں کی موجودگی میں قبول کرلے، اس کے کلام کو گواہ سن لیں اور خط کے مضمون کو بھی، تو نکاح صحیح ہوگا، کیونکہ غائب اسے پیغام دے گا تحریر کے ذریعہ، اور تحریر اپنی جگہ باقی ہے دوسری مجلس میں بھی، جیسے کہ حاضر کا خطاب دوسری مجلس میں دوبارہ ہوگیا ہو۔ اور حاضر ہونے کی صورت میں اسے کلام کے ذریعہ پیغام دے گا، جو دوسری مجلس میں باقی نہ رہے گا، ابن عابدین کہتے ہیں: اس کا ظاہر یہ ہے کہ بیع بھی اسی طرح ہو، اور یہ ہدایہ کے قول ظاہر کے خلاف ہے، اس پر غور کیجئے۔

دوسری مجلس میں تحریر کے ذریعہ ایجاب کی تجدید میں علماء معاصرین کی دو رائیں ہیں (۲۱):

پہلی رائے یہ ہے کہ دوسری مجلس میں ایجاب کی تحریراً تجدید نہ ہوگی، یہ رائے استاذ محمد ابوزہرہ اور ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ کی ہے۔

دوسری رائے شیخ علی الخفیف نے ہدایہ اور فتح القدیر کی رائے پر اپنے تبصرہ میں کہا ہے: میری رائے میں عقد بیع وغیرہ مالی عقود نکاح کے مقابلہ میں اس حکم کا بدرجہ اولیٰ مستحق ہیں، کہ عقد بیع وغیرہ میں ان چیزوں کی چھوٹ ہوتی ہے جن کی

عقد نکاح میں نہیں ہوتی، اسی بنیاد پر جو تحریراً ایجاب موصول ہوا ہے جب اسے پڑھے اور اول مجلس میں قبول نہ کرے اسے یہ حق ہونا چاہئے کہ دوسری مجلس میں پڑھے پھر قبول کرے، ہر بار پڑھنا ہی مجلس عقد ہوگی (۲۲)۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ مرسلہ پیغام کی تجدید کی صورت یہ ہوگی کہ مرسل (ایجاب کرنے والا) انٹرنیٹ کے ذریعہ تحریری پیغام بھیجے اور اس میں پیشکش کرے، پھر قبول کرنے والا اس مجلس میں قبول کیے بغیر پڑھے، پھر دوسری مجلس میں پڑھے اور قبول کرے، کیا اس قبول سے بیع ہوجائے گی یا نہیں؟ ہماری رائے میں ہر بار پڑھنے کی مجلس میں عقد ہوجائے گا جیسا کہ شیخ علی خفیف کا کہنا ہے کہ مجلس عقد ہر بار پڑھنے کی مجلس ہوگی، کیونکہ انٹرنیٹ کے سرعت اتصال کے باعث تجدید ایجاب سے وہ تاخیر نہ ہوگی جس سے نقصان ہو، البتہ اس سے بہت زیادہ تاخیر مستثنیٰ ہوگی جس سے غالباً اور عرفاً مرسل (ایجاب کرنے والے) کو ضرر لاحق ہو۔

اسی طرح مالی صرفہ کم ہونے اور آسانی و سہولت کی وجہ سے انٹرنیٹ کے ذریعہ رابطہ اور بار بار رابطہ آج کا معمول بن چکا ہے۔ اس لئے بار بار ایجاب کے اعادہ میں کوئی حرج نہیں جب کہ مرسل کو کوئی ضرر نہ پہنچے، اور اس کا کوئی حق یا مصلحت فوت نہ ہو رہا ہو۔ انٹرنیٹ سے تحریری پیغام کی تجدید کی قبیل سے ہی یہ ہوگا کہ مرسل الیہ کو مثلاً فون یا قاصد کے ذریعہ پیغام بھیجے جانے کی یاد دہانی کرے اور اسے دوبارہ پڑھنے اور اس پر غور کرکے موافقت یا انکار کی گذارش کرے۔

فون کے ذریعہ بیع وشراء کرنا:

فون بھی جدید ذرائع اتصال میں سے ہے، وہ فوراً اور راست طور پر دو مخاطبوں کے بیچ گفتگو پہنچاتا ہے، اور فون پر بات کرنے والوں کے بیچ گرچہ بعد المشرقین ہو لیکن مکانی فاصلہ کے علاوہ فون کی بات چیت بھی راست گفتگو کے مثل ہی ہوتی ہے۔ ٹیلی فون کی موجودہ دور میں دو قسمیں ہیں: وہ فون جو صرف بات نقل کرتا ہے، یہ قسم سب سے قدیم اور دنیا بھر میں سب سے زیادہ پھیلی ہوئی ہے، اور دوسرا وہ فون جو آواز کے ساتھ تصویر بھی نقل کرتا ہے، یہی قسم جدید ہے اور دن بدن پھیلتی جارہی ہے، لہٰذا اگلی سطور میں ہم ان دونوں قسموں کے ذریعہ ہونے والے مالی معاملات پر بات کریں گے۔

آواز منتقل کرنے والے فون سے بیع وشراء:

صحیح اور صاف آواز فون منتقل کرے تو اس سے بیع وشراء کرنی جائز ہوگی، اس کا قیاس فقہاء کے اس قول پر ہے کہ دو دور رہنے والے افراد کے بیچ تعاقد جائز ہوگا اگر دونوں آواز دیں اور ایک فریق دوسرے کی آواز سن لے گرچہ ایک دوسرے کو نہ دیکھے (۲۳)۔ اور اسی طرح ایسے عاقدین کے بیچ جائز ہے جن کے درمیان پردہ اور آڑ ہو (۲۴)، دوری، عدم موجودگی، پردہ

اور ٹیلی فون وغیرہ کی وجہ سے عدم رویت عقد کی صحت پر اثر انداز نہیں ہوتی اور نہ فریقین کے بیچ رضامندی کے تحقق اور حصول ارادہ میں مانع ہوتی ہے، ٹیلی فون صرف نکلنے والی آواز کو دوسرے تک پہنچانے کا ذریعہ ہے، ارادہ کے اظہار کا کوئی نیا آلہ نہیں ہے(۲۵)۔

اور معلوم ہے کہ عرف وعادت کا معاوضات ومعاملات میں اعتبار ہوتا ہے، اور افراد، کمپنیوں، مملکتوں اور اداروں کے بیچ ٹیلی فون سے گفتگو کا عام رواج ہے، اور اس کی بنیاد پر مالی حقوق والتزامات عرفاً مرتب ہوتے ہیں۔ اور کتاب وسنت کے نصوص یا دین کے ثوابت اور ضوابط شرعیہ میں سے کوئی چیز ایسی نہیں جو عرف وعادت سے معارض ہو، بلکہ یہ عرف ان مقاصد شریعت کے مطابق ہے جو تعامل کو آسان بنانے، منافع کے حصول اور حقوق کو اصحاب حقوق تک پہنچانے سے متعلق ہیں، اور تدلیس، ظلم، غبن، غرر اور زیادتی وغیرہ مفسدات عقود کو روکتے ہیں۔

ٹیلیفون کے ذریعہ بیع وشراء میں مجلس عقد:

اس مسئلہ میں مجلس عقد ٹیلی فونی بات چیت میں ایجاب صادر ہونے سے قبول صادر ہونے تک ہوگی۔ اس حالت میں ایجاب کرنے والے یا قبول کرنے والے کے لئے رجوع کرنا درست نہ ہوگا گرچہ گفتگو چل ہی رہی ہو۔ یا گفتگو دونوں کی طرف سے یا ایک کی طرف سے اختیاری یا اضطراری طور پر منقطع ہوجائے تو اس حالت میں عقد لازم وملزم ہوگا۔ جتنے عرصہ بات ہوگی وہ مجلس عقد نہ سمجھا جائے گا بلکہ جتنی دیر میں ایجاب اور قبول صادر ہوا بس وہی عرصہ مجلس عقد میں شمار ہوگا، زائد وقت مجلس سے خارج ہوگا۔ اسے عقود فوریہ کی جتنی بھی قسمیں ہیں مثلاً دو پیدل چلنے والوں یا سواروں کے بیچ عقد پر قیاس کیا جائے گا جن میں قبول کرنے والے کے لئے خیار نہیں ہوتا، دو بیٹھے ہوئے افراد کے عقد کے برخلاف (۲۶)۔ بات چیت ٹوٹ جائے اور قبول کرنے والے کی طرف سے قبولیت کا صدور نہ ہوا ہو لیکن وہ عقد کرنا چاہتا ہو تو دوبارہ رابطہ کیا جاسکتا ہے، اس صورت میں وہ ایجاب کرنے والا ہوگا اور فریق ثانی کی قبولیت پر معاملہ موقوف رہے گا۔ یہ ان لوگوں کی رائے پر مبنی ہے جو اس کے قائل ہیں کہ فریقین میں سے کوئی بھی فریق ایجاب کرسکتا ہے(۲۷)۔

اس رائے میں تھوڑا توسع اور ہوسکتا ہے کہ مجلس عقد پوری ٹیلی فونی گفتگو کو قرار دیا جائے جب تک وہ اسی معاملہ کے بارے میں ہو، اور جس میں ایجاب وقبول ساتھ ساتھ ہی ہو، کلام اسی موضوع پر ہو اور کوئی ایسا فصل نہ پایا جائے جو عقد سے انصراف سمجھا جائے (۲۸)، اور اسی طرح تھوڑا سا فصل مضر نہ ہوگا بس اعراض والی بات نہ ہو۔ کسے اعراض سمجھا جائے گا اور کسے عقد کی طرف توجہ اس کا مدار عرف پر ہوگا جیسا کہ فقہاء کے کلام سے صراحتاً معلوم ہوتا ہے(۲۹)۔

ٹیلی فون کے ذریعہ بیع وشراء کی مجلس عقد کا خیار:

راجح یہ ہے کہ فون پر بیع کرنے والوں کے لئے خیار مجلس ہے، یہ خیار تفرق سے ختم ہوگا، اور اس صورت میں تفرق اقوال سے ہوگا جسموں سے نہیں۔ کیونکہ فون پر گفتگو کرنے والے باہم مکانی دوری کی وجہ سے فی الواقع متفرق ہیں۔ جمہور فقہاء نے بیع میں خیار کے جواز کو اختیار کیا ہے، اور اس سلسلہ میں حدیث "**البیعان کل واحد منهما بالخیار علی صاحبه مالم یتفرقا، إلا بیع الخیار**" سے استدلال کیا ہے، یہ حنفیہ اور مالکیہ کے خلاف ہے، جنہوں نے خیار کو ساقط کردیا ہے، سوائے اس صورت کے کہ اس کی شرط لگی ہو، تفرق یہاں اقوال کا ہوگا، یعنی فون پر بیع کی مجلس عقد اس صورت میں ختم ہوجائے گی۔

آواز اور تصویر دونوں کو منتقل کرنے والے فون کے ذریعہ عقد بیع:

تعاقد کی یہ قسم جائز ومباح ہے جبکہ اتحاد مجلس ہو اور اعراض وانصراف پر دلالت والی کوئی چیز نہ پائی جائے، اس قسم کو اس معاملہ کی مثل سمجھا جائے گا جو دو ایسے دور رہنے والے افراد کے درمیان ہو جو ایک دوسرے کو دیکھتے بھی ہوں اور سنتے بھی ہوں، اور یہ جائز ہے اس شرط کے ساتھ کہ اس میں اتحاد مجلس، ایجاب اور قبول کے ساتھ ہونے اور اعراض وتفرق پر دلالت کرنے والی کوئی چیز نہ ہو، اس میں یہ سہولت دی جائے گی کہ عقد سے متعلق چیز کو لانے کے لئے مجلس چھوڑ دے، اور مجلس عقد اس سلسلہ میں تین حالات میں سے کسی ایک حالت میں ختم ہوجائے گی (۳۰)۔

فون پر گفتگو ختم ہوجائے۔ دونوں کے بیچ گفتگو جاری رہنے کے باوجود اعراض عن العقد کی دلیل پائی جائے۔ متعاقدین ایک دوسرے کو مجلس چھوڑتا ہوا دیکھ لیں گرچہ دونوں کے بیچ گفتگو جاری ہو، اس سے مجلس کا وہ چھوڑنا مستثنیٰ ہوگا جو معاملہ کی تیاری کے سلسلہ میں ہو۔

انٹرنیٹ اور فون وغیرہ کے ذریعہ عقد نکاح کرنا:

انعقاد نکاح میں اصل یہ ہے کہ ایجاب وقبول کے لئے لفظی صیغہ ہو، کیونکہ لفظ ہی کے ذریعہ عقد کرنے، نہ کرنے اور اس کے نتائج کو قبول کرلینے کے لئے عاقدین کے ارادہ کی بدرجہ اولی تعبیر ہوسکتی ہے، جمہور فقہاء یہی کہتے ہیں، نطق سے عاجز رہ جانے والے کے سلسلہ میں یہ ہے کہ اس کا نکاح صاف تحریر سے ہوجائے گا، کیونکہ اس کے حق میں تحریر ناطق کے نطق کے قائم مقام ہوگی، یہی تمام جمہور کی متفقہ رائے ہے، ایسے ہی انعقاد نکاح میں اصل یہ ہے کہ طرفین مجلس عقد میں حاضر ہوں، اور یہی مقاصد نکاح، تحقیق تعارف، تعلقات کی مضبوطی اور حقوق کی حفاظت وتوثیق میں زیادہ اولی، انسب اور محتاط بات ہے۔

تحریر کے ذریعہ غائب کے عقد نکاح کا حکم:

وہ غائب جو قادر علی النطق ہو تحریر سے اس کے نکاح کے انعقاد کے بارے میں دو قول ہیں:

پہلا قول: یہ ہے کہ نکاح منعقد نہ ہوگا، اور نہ غائب کی تحریر سے صحیح ہوگا، یہ مالکیہ کا قول ہے(۳۱)، شافعیہ کا بھی قول صحیح یہی ہے(۳۲)، اور حنابلہ کا بھی ایک قول یہی ہے(۳۳)، اس کی دلیلیں مختصراً یوں ہیں:

۱-تحریر نکاح کے کنایوں میں سے ایک کنایہ ہے، جس میں نکاح کا بھی احتمال ہے دوسری چیز کا بھی، اور نکاح تو اس لفظ صریح سے منعقد ہوگا جس پر گواہی دی جاسکے۔

۲-عقد نکاح میں دوسرے عقود کی بہ نسبت زیادہ احتیاط برتی جاتی ہے، اس لئے اس میں کتابت کے برخلاف تلفظ کے ذریعہ یہ احتیاط حاصل ہوگی۔

دوسرا قول: کتابت سے نکاح منعقد ہوگا اور صحیح ہوگا، یہ حنفیہ کا قول ہے(۳۴)، شافعیہ کا بھی ایک قول ہے(۳۵)، اور یہی ایک روایت حنابلہ کی بھی ہے(۳۶) اور اجمالاً اس قول کی دلیل یہ ہے کہ شدید ضرورت کے وقت تحریر خطاب کے مثل ہوتی ہے، اور کاتب کی تحریر اس کی رضامندی کی تعبیر ہوتی ہے۔

قول راجح:

دوسرا قول ہی راجح ہے، یعنی عقد نکاح، غائب کی تحریر سے منعقد ہوگا اور صحیح ہوگا، اس شرط کے ساتھ کہ پیغام کے مضمون سے گواہ واقف ہو جائیں اور قبولیت کی شہادت دیں، کیونکہ شہادت صحت زواج کی شرط ہے، لہٰذا اس نکاح کی صحت کی شرط ایجاب وقبول کو سننا ہے، اور اگر صرف ایک ہی فریق کی بات سنی تو شرط حاصل نہ ہوگی، تاہم یہ ترجیح خلاف اولی اور خلاف انسب ہے، کہ اولی تو یہی ہے کہ ایک ہی زمان ومکان اور حال میں ایجاب وقبول کے دونوں فریق موجود ہوں، اس سے نکاح کے مقاصد، دواعی، مقدمات، قربت تعارف اور میل جول وغیرہ زیادہ مناسب اور مضبوط طریقہ پر حاصل ہوں گے، کہ لوگ بذات خود موجود ہوں گے دیکھیں گے، متباعد مکان میں صرف اپنے تصور وخیال سے موجود ہوسکیں گے کہ شنیدہ کے بود مانند دیدہ۔ تاہم تحریر کے ذریعہ عقد نکاح کا سہارا بعض حاجتوں اور ضرورتوں کا لحاظ کر کے لیا جاتا ہے، اس میں مناسب یہ ہے کہ ایجاب وقبول پر گواہی واقعۃً دی جائے بایں طور کہ ایجاب میں دو گواہ حاضر ہو کر گواہی دیں کہ فلاں نے ایجاب کیا ہے، اور قبول میں بھی دو گواہ حاضر ہوں اور نکاح کا تحریری پیغام بھیجنے پر قبول وموافقت کو وہ سنیں، اس صورت میں پیغام بھیجنے والا انکار نہیں کرسکتا کہ اس نے نہیں بھیجا یا بیچ میں کسی نے اچک کر تبدیلی کردی وغیرہ۔

یہ رائے شافعیہ کی ہے جنھوں نے یہ اجازت دی ہے کہ ایجاب وقبول میں دو الگ الگ گواہ حاضر ہوں(۳۷)، ہم

سمجھتے ہیں کہ شافعیہ کی رائے زیادہ احتیاط والی ہے تاکہ مرسل کے انکار کی نفی کی جائے، اس لئے کہ پیغام کے مضمون پر گواہی دلوانے سے مرسل کے انکار کا احتمال ختم نہیں ہوتا، برخلاف اس کے کہ عرض اور ایجاب وقبول کے بیچ ہی گواہی دی جائے۔

تحریر کے ذریعہ عقد نکاح کی مجلس:

یہ وہ مجلس ہوگی جس میں گواہ حاضر ہوں، پیغام کا مضمون سنایا جائے اور گواہوں کے سامنے مرسل الیہ کے قبول کا اعلان ہو۔ پیغام کا پہنچنا اور موجب الیہ کا اسے جاننا مجلس عقد نہ کہلائے گا، کیونکہ عقد نکاح گواہوں پر موقوف ہوتا ہے، اس بنیاد پر مرسل الیہ کے لئے اگر اس کے پاس خطاب پہنچا ہے، جائز ہے کہ وہ اس مجلس سے جس میں خطاب پہنچا ہے نکل کر جائے اور اپنے قبول وموافقت کے لئے گواہوں کو لے کر دوسری مجلس میں آئے (۳۸)۔

انٹرنیٹ اور فون وغیرہ پر عقد نکاح کا حکم:

عقد نکاح انٹرنیٹ پر ہونے کی صورت میں تحریر، آواز اور تصویر کے ذریعہ ہوگا، اور فون پر ہونے کی صورت میں تصویر اور آواز کے ذریعہ ہوگا، انٹرنیٹ پر تحریر کی صورت یہ ہوگی کہ پہلے تحریری پیغام کمپیوٹر سے بھیجا جائے گا جو ریسیو کرنے والے کی اسکرین پر ظاہر ہوگا، یا تحریر شدہ کاغذ پر کمپیوٹر سے نکل آئے گا۔

بہر حال انٹرنیٹ میں تصویر اور آواز کی صورت یہ ہوگی کہ چیٹنگ کے کمرہ میں متخاطبین کے مابین راست گفتگو ہوگی، یا ویب سائٹ کے ذریعہ، جس میں آواز بھی نقل ہوتی ہے اور آواز کے ساتھ صورت بھی نقل ہوتی ہے، اس کے لئے جدید ٹیکنالوجی کا استعمال ہوتا ہے اور فون پر عقد کی صورت میں صورت اور آواز بھی آئے گی یا صرف آواز نقل ہوگی، راست گفتگو اور صورت وآواز کے لئے رابطہ کی معروف ٹیکنالوجی سے استفادہ کرنا ہوتا ہے۔

ملحوظ رہے کہ ان تمام اتصالات (انٹرنیٹ، فون، فیکس اور تار) کے درمیان مشترک یہ ہے کہ وہ دو غیر موجود دور رہنے والے لوگوں کے بیچ رابطہ کا کام کرتے ہیں، فون اور انٹرنیٹ سے براہ راست رابطہ کے ذریعہ یہ دونوں زمانا متحد بھی ہو سکتے ہیں اور انٹرنیٹ وغیرہ کے ذریعہ بالواسطہ تحریری پیغام بھیجنے کی صورت میں زمانا غیر متحد بھی، کیونکہ اس پیغام کو مرسل الیہ کچھ وقفہ کے بعد ہی جان سکتا ہے، اس بنیاد پر انٹرنیٹ اور فون وغیرہ کے ذریعہ تحریراً نکاح کے انعقاد کا معاملہ مشہور فقہی مسئلہ "انعقاد النكاح بين الغائبين بالكتابة" سے متعلق ہے، جسے حنفیہ اور بعض دوسرے فقہاء نے جائز قرار دیا ہے، اور یہ شرط لگائی ہے کہ ایجاب کے مضمون پر اور موجب الیہ کے قبول کی اطلاع پر گواہی دلوائی جائے، تحریری پیغام نقل کرنے والے جدید وسائل اتصال، فیکس، ای میل، ٹیلکس اور تار پر بنیادی طور پر یہی حکم منطبق ہوگا، ایسے ہی یہ صورت وآواز کو راست طور پر نقل

کرنے والے وسائل اتصال پر بدرجہ اولی منطبق ہوگا، کیونکہ اس میں راست ہونے کا عنصر پایا جاتا ہے، جس کی وجہ سے مجلس عقد ایسی ہوجاتی ہے کہ گویا وہ حاضرین کی مجلس ہو، کیونکہ اسے سن بھی سکتے ہیں، دیکھ بھی سکتے ہیں، اس سے جعل سازی، مغالطہ اور انکار کا احتمال کمزور ہوجاتا ہے۔

بہوتی کی ''کشاف القناع'' میں اس سے مشابہ ایک مسئلہ آیا ہے، اور وہ یہ کہ کچھ لوگ ایک آدمی کے پاس جائیں اور اس سے کہیں کہ فلاں سے شادی کردو، تو وہ کہے: میں نے ایک ہزار پر شادی کردی، پھر وہ لوگ شوہر کے پاس جاکر خبر دیں، تو وہ کہے: ''میں نے قبول کیا''، تو اس صورت میں بہوتی نے فقہاء حنابلہ میں سے ابو طالب کا قول نقل کیا ہے کہ یہ نکاح صحیح ہوگا (۳۹)۔

انٹرنیٹ اور فون وغیرہ کے ذریعہ عقد نکاح کی مجلس:

ان ذرائع اتصال سے عقد نکاح کی مجلس وہ ہوگی جس میں قبولیت کا اعلان ہوگا۔ اگر پیغام دینے والا شخص فیکس، ٹیلکس یا فون اور انٹرنیٹ سے اپنے چہرہ اور آواز کے ساتھ تحریری پیغام بھیجے اور مرسل الیہ سے کہے: میں آپ کی بیٹی سے شادی کرنا چاہتا ہوں، اور دوسرا کہے: میں اس سے اتفاق کرتا ہوں اور قبول کرتا ہوں، تو محض اس اعلان سے ہی نکاح منعقد ہوجائے گا، البتہ ایجاب وقبول پر گواہوں کو حاضر کرنا ضروری ہوگا۔

فیکس، تار، ٹیلکس اور ڈاک (خطوط) کے ذریعہ عقد بیع وشراء کرنا:

فیکس دور سے نقل کرنے والا آلہ ہے (۴۰) جو فون کی طرح سرعت رکھتا ہے، اور یہ صلاحیت رکھتا ہے کہ اصل وثیقہ و سرٹیفکیٹ کے مطابق اس کی کاپی کرے، فیکس کے ذریعہ بیع وشراء کا تعاقد ایسے شمار ہوگا جیسے دو غائب عاقدین کے بیچ تحریر کے ذریعہ تعاقد ہو، اس میں شرط یہ ہوگی کہ تحریر محفوظ و واضح ہو، اس میں دستخط اور مہر بھی ہو، اور اس کے علاوہ وہ ساری شرطیں ہوں گی جو عقد اور متعلقات عقد کے لئے لازم ہیں، معاصر علماء نے ڈاک، تار اور ٹیلکس وغیرہ کے ذریعہ عقد بیع پر گفتگو کی ہے اور اسے اس عقد کے مانند قرار دیا ہے جو غائب عاقدین کے مابین تحریر یا مراسلت کے ذریعہ انجام پاتا ہے، انہوں نے اس کی ساری تفصیلات اور نوعیت بھی بیان کی ہے، میں یہاں اس کی تفصیل بیان کرنے کی ضرورت نہیں سمجھتا۔

ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ عقد بیع وشراء کرنا:

ویڈیو کانفرنس ان لوگوں کے بیچ ملاقات کا نام ہے جو اس ویڈیو کے ذریعہ رابطہ کرتے ہیں جو آواز اور شکل دونوں کو

نقل کرتا ہے، یہ ملاقات کبھی براہِ راست ہوتی ہے جیسا کہ آواز اور شکل دونوں کو منتقل کرنے والے فون میں ہوتا ہے اور جیسا کہ انٹرنیٹ اور سٹلائٹ کے ذریعہ رابطہ ہوتا ہے۔ اور کبھی یہ ملاقات براہِ راست نہیں ہوتی جیسا کہ رکارڈ شدہ ویڈیو کیسٹ میں ہوتا ہے جسے بروقت نشر نہیں کیا جاتا، بلکہ ضرورت پڑنے پر کیا جاتا ہے، ذیل میں ہم ان عقد بیع وشراء کا حکم بیان کرتے ہیں۔

راست ویڈیو کانفرنس کے ذریعہ عقد بیع وشراء کا حکم:

اس قسم کے عقد میں عاقدین زماناً متحد اور مکاناً مختلف ہوتے ہیں، یعنی وہ ایک دوسرے کو دیکھتے، سنتے اس کے ساتھ گفتگو کرتے اور اس کا کلام سنتے ہیں، اس قسم کا عقد تعاقد من المتباعدین کے حکم میں ہے، جس میں سے ایک شخص دوسرے کو سنتا اور دیکھتا ہے، فقہاء نے صراحت کی ہے کہ یہ تعاقد صحیح ہوگا، المجموع میں آیا ہے:

"لو تناديا وهما متباعدان و تبايعا صح البيع بلا خلاف" (۴۱)۔

ابن قدامہ نے لکھا ہے:

"ولو أقاما المجلس وسدلا بينهما سترا أو بنيا بينهما حاجزا... فالخيار بحاله وإن طالت المدة" (۴۲)۔

لہٰذا جب فقہاء ایسے دور دور رہنے والے عاقدین کے معاملہ کو جائز قرار دیتے ہیں جن میں سے ایک دوسرے کو نہ دیکھتا ہو تو ایسے دور دور رہنے والوں کے مابین تعاقد تو بدرجہ اولی جائز ہوگا جن میں سے ایک دوسرے کو دیکھتا ہو، کیونکہ اس میں مشاہدہ اور رویت کا عنصر ہے، جس سے رضا بین العاقدین اور مؤکد ہو جاتی ہے، پہلے میں یہ عنصر نہیں، لہٰذا اس قسم کا معاملہ عدم اتحاد مکان اور دوری کے باوجود عقد مشروع اور تعامل مباح کے درجہ میں ہوگا، کیونکہ لوگوں کے مابین معاملات میں اساس یہ ہے کہ رضامندی ہو، ظلم، غبن اور دھوکہ اور مال الغیر کو باطل سے کھانا نہ پایا جائے، موجودہ زمانے کے رجحانات اور مطالبات اور لوگوں کی ضرورتوں و مصلحتوں اور ان کے معتبر عرف وعادت وغیرہ کا تقاضا یہی ہے کہ جواز کا حکم ہو، کیونکہ یہ معلوم ہے کہ صحیح عادات واعراف کی رعایت کی جاتی ہے، المجموع میں آیا ہے کہ عرف کی طرف رجوع واجب ہے، اور جسے لوگ بیع سمجھتے ہیں وہ بیع ہوگی (۴۳)۔

راست ویڈیو کانفرنس کے ذریعہ عقد بیع کی مجلس اور اس میں خیار کا معاملہ:

اس سے قبل آواز اور شکل نقل کرنے والے فون اور انٹرنیٹ کے بارے میں جو کچھ مجلس عقد اور اس میں خیار کے سلسلہ میں کہا گیا ہے وہی یہاں کہا جائے گا، یہاں اسے دہرانے کی ضرورت نہیں، کیونکہ جدید آلات اتصال ایک ہی جیسا کام انجام دیتے ہیں اور راست آواز وغیرہ کو نقل کرنے میں ایک جیسے ہیں۔

ریکارڈ شدہ ویڈیو کانفرنس کے ذریعہ عقد بیع وشراء کا حکم:

ریکارڈ شدہ ویڈیو کانفرنس میں آواز وشکل راست طریقہ پر نقل نہیں ہوتی، بلکہ ایجاب کرنے والے کی رائے اور پیشکش ریکارڈ ہوتی ہے، اور فریق ثانی کو اس کی رائے جاننے کے لئے دی جاتی ہے، الگ جگہوں کے علاوہ اس میں زمانی اختلاف بھی پایا جاتا ہے، حق یہ ہے کہ اس طرح کا معاملہ غائبین کے بیچ تحریر یا مراسلت کے ذریعہ عقد جیسا ہی سمجھا جائے، ساتھ ہی اس میں رؤیت اور مشاہدہ کا عنصر بھی ہے، اس لئے ان علماء کی رائے زیادہ راجح اور قوی ہے جو غائبین کے درمیان تحریر کے ذریعہ عقد کو مباح قرار دیتے ہیں، اسی طرح ویڈیو کیسٹ کو محفوظ رکھنا اور ضرورت کے وقت بسہولت حاصل کرنا بھی ممکن ہے، اس لئے کہ موجودہ مواصلاتی طریقہ سے معاملہ کرنا زیادہ اطمینان کا باعث بنتا ہے، بشرطیکہ ایجاب وقبول، عاقدین اور شیٔ معقود علیہ وغیرہ سے متعلق لازم تمام شرطیں پوری ہوں۔

مجلس عقد، اتحاد مجلس اور اختلاف مجلس:

اصل یہ ہے کہ عقد حاضرین کے بیچ ہو اور الفاظ کے ذریعہ ہو، غائبین کے بیچ نہ ہو، اشارہ اور تحریر کے ذریعہ نہ ہو۔
حاضرین کے درمیان تعاقد کی صورت میں مجلس عقد تین عناصر سے بنتی ہے:
۱-مکان، ۲-وقت، ۳-عاقدین کے اجتماع وانصراف کی حالت۔
مجلس عقد زماناً ومکاناً اور حالاً متصل ایجاب وقبول کی تشکیل کرتی ہے، مطلب یہ کہ ایک ہی جگہ ایک وقت میں اور عاقدین کی باہمی رغبت سے ایجاب وقبول ہوتا ہے، جن میں اعراض یا فصل نہیں ہوتا ہے۔ تاہم کبھی مکان کا عنصر نہیں ہوتا، اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب عقد غائبین کے درمیان ہو، بعض علماء اس عقد کی اجازت دیتے ہیں، جبکہ مجلس متحد ہو، اتحاد مجلس کا معنی مجلس واحد میں ایجاب وقبول کا ساتھ ہوتا ہے جو عقد کے منعقد ہونے اور اس کی صحت کی شرط ہے، اسی بنیاد پر فقہاء کہتے ہیں کہ مجلس عقد کا اتحاد عاقدین کی موجودگی وغیر موجودگی سے مختلف ہو جاتا ہے:

۱-عاقدین کی موجودگی میں مجلس عقد کا اتحاد:

اس کا مطلب یہ ہے کہ ایجاب وقبول ایک ہی جگہ ایک وقت میں ہو، اس میں اعراض اور فصل نہ ہو۔

۲-عاقدین کی غیر موجودگی میں مجلس عقد کا اتحاد:

اس کا مطلب یہ ہے کہ ایجاب وقبول مجلس عقد میں ہو، اور اس صورت میں مجلس عقد اس شخص کے قبول کرنے کی

مجلس ہوگی جسے پیغام بھیجا گیا ہے یا خط بھیجا گیا ہے، اوراس میں عقد سے غیر متعلق کلام کے ذریعہ تھوڑی سی فصل درست ہے، جیسا کہ حطاب مالکی نے ذکر کیا ہے(۴۴)، شافعیہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ ایجاب وقبول کے بیچ سکوت کے ذریعہ فصل لمبانہ ہو، چاہے بھول کر ہو یا انجانے میں، معتمد قول کے مطابق، ان کا کہنا ہے کہ جو گفتگو عقد کے تقاضوں، مصلحتوں اور مستحبات میں سے نہ ہو وہ تھوڑی بھی ہوگی تو نقصان دہ ہوگی(۴۵)۔

ایجاب سے قبول کے متصل ہونے میں یعنی اتحاد مجلس میں یہی مجلس معتبر ہوگی، لہذا جب ایجاب مخاطب کو موصول ہوتو یہ سمجھا جائے گا کہ ایجاب کرنے والا خود آیا اور اس نے ایجاب کیا، اور جب مجلس برخواست ہوجائے یا فریق ثانی کی طرف سے ایسی کوئی بات پائی جائے جو عرف میں قبولیت سے اعراض سمجھی جائے تو عقد منعقد نہ ہوگا(۴۶)۔

قبول میں تراخی یا فوریت کا مسئلہ:

کیا ایجاب وقبول کے درمیان فصل اتحاد مجلس میں مخل مانا جائے گا یا نہیں؟ جمہور فقہاء کہتے ہیں کہ فوریت قبول کی شرط نہیں ہے، ایجاب وقبول اگر ایک ہی مجلس میں ہوجائیں تو تراخی یعنی ایجاب وقبول میں فاصلہ مضر نہ ہوگا، اس لئے کہ قبول کرنے والے کو تامل اور غور کی ضرورت ہوگی، بہوتی نے لکھا ہے: "**وإن تراخى القبول عن الإيجاب صح ماداما في المجلس**"(۴۷)۔

مجلس عقد کا اختلاف(۴۸):

اختلاف مجلس کا مطلب ہے اتحاد مجلس کا نہ ہونا، یعنی اسی مجلس عقد میں ایجاب وقبول کا ساتھ ساتھ نہ ہونا، بعض معاملات ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں اتحاد واتصال کی شرط نہیں ہوتی، ان میں سے کچھ درج ذیل ہیں:

۱-عقد وصیت (جو مابعد موت مالک بناتا ہے)، وصیت کو موصی کی وفات کے بعد قبول کیا جاتا ہے۔

۲-عقد وصایۃ یا ایصاء: اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کو اپنی وفات کے بعد اپنی نابالغ اولاد کے معاملات کا نگراں بنادے، اس عقد میں بھی قبولیت وفات کے بعد ہی ہوگی۔

۳-عقد وکالت: اس میں وکیل کے لئے مجلس عقد کے علاوہ میں قبول کرنا جائز ہے، اور موکل اسے باطل بھی کرسکتا ہے، کیونکہ وہ عقد غیر لازم ہے۔

حواشی:

۱- دیکھئے: الانترنیت، الشبکۃ الدولیۃ للمعلومات: حسین فاروق السید، ص ۸۲، الانترنیت وآفاق البحث العلمی العربی: مفید الزیدی، ص ۵۲، الوسائل

التعليمیہ ومستجدات التکنولوجیا: جمال الشرہان رص ۲۳۵، ۲۳۹۔

۲- دیکھئے: الانترنیت ومقاصد الشریعۃ وأصولہا وقواعدہا: نورالدین مختارالخادمی رص ۱۰۔

۳- الانترنیت ثروۃ الثقافۃ والتعلیم: أ.د، شذی سلمان الدرکزلی رص ۷۲، ۷۳، الانترنیت فی خدمۃ الاسلام: عبدالمنعم حسن المہدی رص ۱۱، الانترنیت وسیلۃ واسلوب للتعلیم المفتوح داخل حجرۃ الدراسۃ من بعد: أ.د، ہادی کمال عزیز رص ۸۹، ۹۰، الوسائل التعلیمیہ ومستجدات تکنولوجیا التعلیم: دجمال الشرہان رص ۱۴۱، ۱۴۳۔

۴- انٹرنیٹ کے ذریعہ راست گفتگو کا طریقہ وہ ہے جو چیٹنگ روم وغیرہ میں ہوتا ہے، اور تحریری پیغامات کا باہمی تبادلہ ای میل کے معروف طریقہ کے ذریعہ ہوتا ہے۔

۵- الموسوعۃ الفقہیہ ۳۰/ ۲۰۹۔

۶- الہدایہ مع فتح القدیر ۵/ ۷۹۔

۷- حاشیۃ الدسوقی وبہامشہ الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۳۔

۸- حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳، کچھ تصرف کے ساتھ۔

۹- مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی (جدہ) چھٹا اجلاس، شمارہ ۶: ۲/ ۱۲۶۷، ۱۲۶۸۔

۱۰- مجلۃ شئون اجتماعیۃ: شمارہ ۸ ۴، سن ۱۲، ص ۸۸، بحوالہ التوثیق بالکتابۃ: دعبداللہ المشعل ۲/ ۶۵۸۔

۱۱- التوثیق بالکتابۃ ......: دعبداللہ المشعل ۲/ ۶۶۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

۱۲- الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۔

۱۳- الموسوعۃ الفقہیہ ۳۰/ ۲۱۷۔

۱۴- کشاف القناع ۳/ ۱۴۸۔

۱۵- دیکھئے: فیصلہ مجمع الفقہ الاسلامی جدہ ۵۴/ ۳/ ۶، بدائع الصنائع ۶/ ۲۹۹۴۔

۱۶- فتح القدیر ۵/ ۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات، بدائع الصنائع ۵/ ۱۳۸، کشاف القناع ۳/ ۱۴۸۔

۱۷- الملخص الفقہی: صالح الفوزان ۲/ ۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

۱۸- مواہب الجلیل للحطاب ۴/ ۲۳۱، الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲/ ۱۷۵۔

۱۹- یہ حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، شافعیہ نے خیار قبول کے لئے فوریت کی شرط لگائی ہے، مالکیہ نے تھوڑی تاخیر کی اجازت دی ہے جو اعراض کی دلیل نہ ہو، دیکھئے: فتح القدیر ۵/ ۷۸، ۷۹، المجموع ۹/ ۱۷۹، الفروق ۳/ ۱۷۲، ۱۷۳۔

۲۰- حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۱۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

۲۱- دیکھئے: التوثیق بالکتابۃ فی الفقہ الاسلامی وتطبیقاتہ المعاصرۃ: عبداللہ محمد ابراہیم المشعل ۲/ ۳۴۸۔

۲۲- احکام المعاملات المالیۃ: علی الخفیف ۱/ ۱۷۹، بحوالہ مرجع سابق۔

۲۳- المجموع ۹/ ۱۹۳، مغنی المحتاج للخطیب الشربینی ۲/ ۵۔

۲۴- المغنی ۳/ ۸۴۔

۲۵- حکم التعاقد عبر أجہزۃ الاتصال الحدیثۃ فی الشریعۃ الاسلامیہ: دعبدالرزاق الہیتی رص ۱۸۔

۲۶- مرجع سابق رص ۲۵، ۲۶، ۲۰۔

۲۷- الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۱۵۷/۲۔

۲۸- الموسوعۃ الفقہیہ ۲۱۳/۳۰۔

۲۹- مرجع سابق۔

۳۰- حکم التعاقد عبر اجہزۃ الاتصال الحدیثہ ص ۱۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

۳۱- مواہب الجلیل للحطاب ۲۱۹/۳۔

۳۲- المجموع ۱۷۷/۹، ۱۷۸۔

۳۳- کشاف القناع للبہوتی ۳۹/۵۔

۳۴- حاشیہ ابن عابدین ۱۲/۴، بدائع الصنائع ۱۳۰/۵۔

۳۵- المجموع ۱۷۷/۹، ۱۷۸۔

۳۶- الانصاف للمرداوی ۵۰/۸۔

۳۷- المجموع ۱۷۸/۹، حنفیہ کے یہاں یہ شرط نہیں کہ گواہ ایجاب کرنے والے کی طرف سے پیغام صادر ہونے کی مجلس میں بھی حاضر ہوں، ان کے نزدیک یہ کافی ہے کہ مجلس قبول میں وہ دونوں گواہ ایجاب کے مضمون کو سنیں اور اس پر گواہ بنیں۔ حاشیہ ابن عابدین ۱۲/۳، ۱۳، بدائع الصنائع ۱۳۳۰/۳۔

۳۸- حاشیہ ابن عابدین ۵۱۲/۴ اور اس کے بعد کے صفحات، مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی، چھٹا اجلاس، عدد سادس، جزء ثانی، ص ۹۵۵، ۹۵۶۔

۳۹- کشاف القناع ۱۴۸/۳۔

۴۰- تکنولوجیا المعلومات: ڈاکٹر عبد الرزاق یونس جمعہ، ص ۳۵، بحوالہ التوثیق بالکتابۃ: ڈاکٹر عبد اللہ المشعل ۶۴/۲۔

۴۱- المجموع للنووی ۱۹۳/۹۔

۴۲- المغنی ۳۸۴/۳۔

۴۳- المجموع ۱۹۳/۹، نیز دیکھئے: المغنی ۵۶۱/۳، ۵۶۲۔

۴۴- مواہب الجلیل ۲۳۱/۳۔

۴۵- مغنی المحتاج ۵/۲-۶، اور حاشیۃ القلیوبی ۱۵۳/۲۔

۴۶- الموسوعۃ الفقہیہ ۲۱۸/۳۰، اس میں مذاہب اربعہ کے متعدد فقہی مصادر کا حوالہ دیا گیا ہے۔

۴۷- کشاف القناع ۱۴۸/۳، ۱۴۷۔

۴۸- الموسوعۃ الفقہیہ ۲۱۸/۳۰، نیز مجمع الفقہ الاسلامی کے فیصلے۔

جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
(المعہد العالی الاسلامی، حیدرآباد)

شریعت میں انسان کو جن احکام کا مکلف کیا گیا ہے، وہ دو طرح کے ہیں: عبادات اور عادات، عبادات سے وہ افعال مراد ہیں جو براہ راست بندہ اور خدا کے تعلق کو ظاہر کرتے ہیں، جیسے نماز، روزہ، حج، زکاۃ، قربانی وغیرہ، اور عادات وہ افعال ہیں جو ایک انسان کا دوسرے انسان کے ساتھ کیا رویہ ہونا چاہئے؟ خواہ ملک کے ایک شہری کا دوسرے شہری کے ساتھ، یا فرد کا حکومت یا حکومت کا فرد کے ساتھ، اس کو واضح کرتے ہوں، عبادات کی بنیاد نصوص پر ہے اور اس کی کیفیت شارع کی ہدایت و رہنمائی کے بغیر نہیں جانی جاسکتی، چنانچہ احکام سے متعلق نصوص کا مناسب حصہ ہمیں حدیث میں ملتا ہے اور احادیث احکام میں کم وبیش تین چوتھائی حصہ عبادات ہی سے متعلق ہے، اسی لئے عبادت کے باب میں اپنی طرف سے کمی اور اضافہ کی گنجائش نہیں بلکہ ایسا کرنا بدعت ہے، اور اصل ان احکام میں حظر وممانعت ہے، جب تک کہ اباحت وجواز پر کوئی دلیل فراہم نہ ہوجائے، معاملات کی بنیاد مصالح پر ہے، جو بات معاملہ کرنے والوں کے مفاد میں ہو اور جن امور سے کسی مصلحت کی تکمیل ہوتی ہو وہ جائز ہے، سوائے اس کے کہ کوئی دلیل اس کے خلاف آجائے، اس لئے معاملات کے باب میں توسع ہے اور اصل ان میں جواز واباحت ہے۔

معاملات میں کچھ اصول وقیود شریعت نے متعین کردیئے ہیں، ان کے دائرہ میں رہتے ہوئے جو طریقہ کار بھی اختیار کیا جائے درست ہے، اس سلسلہ میں بنیادی طور پر چند باتوں سے منع کیا گیا ہے، ربا، قمار، ایسی چیز کی خرید وفروخت جو شریعت کی نظر میں مال اور قابل قیمت نہیں ہے، عقد میں کسی بھی پہلو سے دھوکہ اور معاملہ کی ایسی صورتیں جو اپنے ابہام واجمال کی وجہ سے آئندہ فریقین کے درمیان نزاع کا باعث بن سکتی ہیں، اور بنیادی طور پر ایک بات کو ضروری قرار دیا گیا ہے اور وہ ہے طرفین کی طرف سے رضامندی کا اظہار، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم**" (۱)۔

"تراضی" قلب کا فعل ہے اور ایک انسان دوسرے انسان کے بارے میں اس بات سے واقف نہیں ہوسکتا کہ اس معاملہ میں اس کی رضا کیا ہے؟ اس لئے اس سے آگاہ ہونے کی دو ہی صورتیں ہیں: الفاظ سے رضامندی کا اظہار ہو یا عمل سے، شارع نے اظہار تراضی کے لئے کوئی خاص کیفیت یا طریقہ متعین نہیں کیا ہے، فقہاء نے عقود و معاملات کی اہمیت کے اعتبار سے کیفیت مقرر کی ہے، نکاح کا معاملہ چونکہ عصمت انسانی سے متعلق ہے اور اس پہلو سے اس کی خاص اہمیت ہے، اس لئے اس میں الفاظ وکلمات سے رضامندی کا اظہار ضروری ہے، جسے اصطلاح میں "ایجاب وقبول" کہا جاتا ہے، اور مالی معاملات میں کسی اور مناسب ومعروف عمل کے ذریعہ بھی رضامندی کا اظہار کیا جاسکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اکثر فقہاء کے نزدیک ہر طرح کی اشیاء کی خرید وفروخت اور بعض فقہاء کے نزدیک معمولی اشیاء کی خرید وفروخت "تعاطی" کے ذریعہ بھی انجام پاسکتی ہے۔

پھر الفاظ وکلمات کے ذریعہ رضامندی کے اظہار کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں: ایک قول کے ذریعہ، اور یہی طریقہ اکثر معاملات میں مروج ہے، دوسرے تحریر وکتابت کے ذریعہ، قول کے ذریعہ معاملات کو طے کرنا تو خود رسول اللہ ﷺ سے بھی ثابت ہے اور ہمیشہ سے اس کا توارث وتعامل رہا ہے، تحریر وکتاب کے ذریعہ عقد کا ثبوت بھی حدیث میں موجود ہے۔

اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ بعض اقوام کو دعوت اسلام دینے کے لئے آپ ﷺ نے تحریر وکتابت ہی کا طریقہ اختیار فرمایا ہے اور ظاہر ہے کہ نبی کی طرف سے فریضۂ نبوت کی ادائیگی اور تبلیغ رسالت سے بڑھ کر اہم اور کیا امر ہوسکتا ہے، جب اس کے لئے تحریری ذریعہ کو اختیار کرنا کافی ہے تو دوسرے امور میں یہ کیوں کر کافی نہ ہوگا؟، کتابت وتحریر اور "قلم" کی کوئی خاص ہیئت شریعت کی طرف سے متعین نہیں، اسلام دنیا میں جس وقت آیا اس وقت لکڑی کا قلم اور ہڈیوں، جھلیوں اور پتھروں کا "صفحہ" اظہار کا ذریعہ تھا، اب اس قلم نے ترقی کرکے کمپیوٹر کی صورت اختیار کی ہے، اور مستقبل میں نہ جانے اور کیا کیا صورتیں صفحۂ ہستی پر جلوہ فرما ہوں، صدیوں پہلے ترسیل وابلاغ کا ذریعہ صرف انسانی فرستادہ تھا اور اب انٹرنیٹ کی صورت میں ایک ایسا فرستادہ انسان کے قابو میں ہے جو لمحوں میں مشرق سے مغرب تک ہمارا پیغام پہنچا سکتا ہے۔

پس حاصل یہ ہے کہ:

(۱) خرید وفروخت معاملات وعادات کے قبیل سے ہے، جس میں اصل اباحت وجواز اور مصلحت کی رعایت ہے، جب تک کوئی بات شریعت کے خلاف نہ ہو۔

(۲) عبادات میں مقصد اور طریقۂ کار دونوں شارع کی طرف سے متعین ہوتا ہے، جس میں کسی کمی اور اضافہ کی گنجائش نہیں ہوتی، معاملات میں مقاصد متعین ہیں، طریقہ کار متعین نہیں۔

(۳) معاملات میں بنیادی اہمیت ''تراضی طرفین'' کی ہے، جس کا اظہار زبان سے بھی ہوسکتا ہے، قلم سے بھی اور کسی اور مناسب ومروج فعل سے بھی۔

(۴) کمپیوٹر تحریر کے حکم میں ہے اور انٹرنیٹ، سادہ فون یا ویڈیو فون تحریر وآواز کی ترسیل وابلاغ کا ایک ذریعہ ووسیلہ ہے۔

ان تمہیدات کی روشنی میں ان سوالات کے جوابات دیئے جاتے ہیں:

مجلس کی تعریف اور مجلس کے اتحاد واختلاف سے مراد:

''جلوس'' کے معنی بیٹھنے کے ہیں، ''مجلس'' اسی سے اسم ظرف ہے، جس کے معنی بیٹھنے کی جگہ کے بھی ہو سکتے ہیں اور بیٹھنے کے وقت کے بھی، عام طور پر معاملات کے طے کرنے کے لئے گفت وشنید اور تبادلۂ خیال کی بیٹھک ہوا کرتی ہے، اس لئے کسی معاملہ کے وجود میں لانے کے لئے تبادلہ خیال کی صورت کو فقہاء ''مجلس'' سے تعبیر کرنے لگے، عقود کے علاوہ عبادات میں بھی بعض مسائل سجدہ، تلاوت وغیرہ کے احکام ''مجلس'' سے متعلق ہیں، مجلس چونکہ ایک معروف ومروج لفظ ہے، اس لئے عام طور پر فقہاء کے یہاں اس کی تعریف نہیں ملتی، موجودہ دور کے اہل علم نے مجلس کی اصطلاحی تعریف کرنے کی کوشش کی ہے، غالباً مجلس کی باضابطہ تعریف سب سے پہلے ''مجلۃ الاحکام العدلیہ'' کے فاضل مرتبین نے کی ہے:

"مجلس البيع هو الاجتماع الواقع لعقد البيع" (۲) (مجلس بیع وہ اجتماع ہے جو عقد بیع کے لئے منعقد ہو)۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی فرماتے ہیں: "مجلس العقد هو الحال التي يكون فيها المتعاقدان مشتغلين فيه بالتعاقد وبعبارة أخرى اتحاد الكلام في موضوع التعاقد" (۳) (مجلس عقد فریقین کی وہ حالت ہے، جس میں وہ معاملات کے سلسلہ میں مشغول ہوتے ہیں، دوسرے الفاظ میں معاملات کے موضوع پر گفتگو میں اتحاد کا نام مجلس عقد ہے)۔

فقہاء کی ۔۔ ان دو قیود اور مجلس سے متعلق احکام کو سامنے رکھتے ہوئے ڈاکٹر عبدالرزاق سنہوری نے اس کو مزید واضح کیا ہے: "مجلس العقد هو المكان الذي يوجد فيه المتعاقدان ويبدأ من وقت صدور الإيجاب ويبقى مادام المتعاقدان منصرفين إلى التعاقد ولم يبدأ إعراض من أي منهما" (۴) (مجلس عقد وہ جگہ ہے، جس میں فریقین پائے جاتے ہیں اور یہ ایجاب کے صادر ہونے سے شروع ہوتی ہے اور اس وقت تک باقی رہتی ہے جب تک فریقین معاملات میں منہمک ہوتے ہیں اور ان میں سے کسی کی طرف سے اعراض ظاہر نہیں ہوتا ہے)۔

ان تعبیرات میں گہرائی کے ساتھ غور کیا جائے تو سنہوری نے مجلس کی تعریف میں مکان کی قید کو ملحوظ رکھا ہے، مجلۃ الاحکام میں ''اجتماع عاقدین'' کو مجلس کا مصداق قرار دیا گیا ہے، لیکن یہ وضاحت نہیں کی گئی کہ ایک ہی مکان میں اجتماع

عاقدین ضروری ہے یا اختلاف مکان کے باوجود بھی اجتماع کا تحقق ہوسکتا ہے؟، لیکن غالب گمان یہی ہے کہ ان حضرات کے نزدیک بھی " اجتماع مکان" ہی مراد ہوگا، کیونکہ اس زمانہ میں اتحاد مکان کے بغیر اجتماع کا شاید تصور بھی نہیں تھا، ڈاکٹر زحیلی کی تعریف میں " مجلس" اس حالت وکیفیت کو قرار دیا گیا ہے، جس میں فریقین ایجاب وقبول میں مشغول ہوں، گویا " اتحاد مکان" کا نام مجلس نہیں بلکہ مجلس سے مراد عقد کی بابت اتحاد کلام ہے۔

یہ تعریف زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتی ہے، کیونکہ:

(الف) کتاب وسنت میں کہیں عقود کے لئے مکان کے ایک ہونے کی شرط مذکور نہیں۔

(ب) عقد میں بنیادی اہمیت فریقین کی جانب سے رضامندی کی ہے اور یہ تراضی طرفین فی نفسہ مجلس کے متعدد ہونے سے متعلق نہیں۔

(ج) فقہاء کے یہاں ایسی جزئیات ملتی ہیں جن میں ایک گونہ اختلاف مکان کے باوجود ایجاب وقبول کو درست مانا گیا ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ فقہاء متقدمین کے یہاں مجلس کی حقیقت میں اتحاد مکان کا تصور پایا جاتا ہے، لیکن یہ اس لئے ہے کہ اس عہد میں مشافہۃً ایک ہی وقت میں ایجاب وقبول کی اس کے سوا کوئی اور صورت ممکن نہ تھی، اس لئے یہ تعبیر حکایت واقعہ کے درجہ میں ہے۔

مجلس کا اختلاف واتحاد:

ایجاب وقبول کے ایک ہی مجلس میں مکمل ہونے کی شرط کا اصل مقصد عاقدین کے کلام میں اتصال وارتباط ہے، اصل تو یہ ہے کہ ایجاب وقبول میں حقیقی اتصال ہو، یعنی جوں ہی ایجاب کیا جائے دوسرے فریق کی طرف سے قبول کا اظہار ہو جائے، لیکن اس میں حرج اور تنگی ہے، اس لئے فقہاء کی رائے ہے کہ جب تک دوسرے فریق کی طرف سے کوئی ایسا فعل صادر نہ ہو جو اس کے اعراض کو بتاتا ہو اس وقت تک قبول کو ایجاب سے متصل اور مربوط سمجھا جائے گا، گویا یہ قبول حکماً ایجاب سے متصل ہے، اعراض وگریز کا اظہار کبھی تو جگہ کی تبدیلی سے ہوتا ہے اور کبھی اس طرح کہ ایک فریق کی طرف سے ایجاب کے بعد دوسرا فریق جس فعل میں مشغول تھا، اس کو چھوڑ کر کسی اور فعل میں مشغول ہو جائے: "حتی لو أوجب **أحدهما البيع فقام الآخر عن المجلس قبل القبول أو اشتغل بعمل آخر يوجب اختلاف المجلس ثم لو قبل لا ينعقد**" (۵) (یہاں تک کہ اگر ان میں سے ایک بیع کا ایجاب کرے اور دوسرا قبول سے پہلے مجلس سے اٹھ جائے یا کسی ایسے کام میں مشغول ہو جائے جو اختلاف مجلس کا باعث ہو پھر قبول کرے تو بیع منعقد نہ ہوگی)۔

کیونکہ اگر دوسرے فریق کی طرف سے "اعراض" کے باوجود ایجاب باقی رہتا اور دوسرے فریق کے لئے قبول کی گنجائش ختم نہ ہوتی تو اس سے بڑی دشواری پیدا ہو جاتی اور فریق اول کو عرصہ تک فریق ثانی کے رویہ کا انتظار کرنا پڑتا، اور جب تک وہ صراحۃً انکار نہ کر دیتا وہ کہیں اور معاملہ طے نہیں کر پاتا۔

پس مجلس کے اتحاد سے مراد قبول کا ایجاب سے مربوط ہونا اور اختلاف سے مراد قبول کا ایجاب سے مربوط نہ ہونا ہے، اور اس ارتباط کے لئے دو باتیں ضروری ہیں: اول یہ کہ ایجاب وقبول کا زمانہ ایک ہی ہو، دوسرے ایجاب کے بعد دوسرے فریق کی طرف سے کوئی ایسی بات صادر نہ ہو جو اس کے گریز کو بتاتی ہو، چنانچہ فقہاء نے اتحاد مجلس کے لئے "ایجاب وقبول کے ارتباط" کو ضروری قرار دیا ہے، اور اس ارتباط کے لئے اتحاد زمان کو شرط ٹھہرایا ہے۔

ردالمحتار میں ہے:

"لو اختلف المجلس لم ينعقد فلو أوجب أحدهما فقام الآخر أو اشتغل بعمل آخر بطل الإيجاب لأن شرط الارتباط هو اتحاد الزمان" (٦) (اگر مجلس مختلف ہو جائے تو بیع منعقد نہ ہوگی، تو اگر ان میں سے ایک نے ایجاب کیا اور دوسرا کھڑا ہو گیا یا کسی دوسرے کام میں مشغول ہو گیا تو ایجاب باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ ارتباط کی شرط زمانہ کا اتحاد ہے)۔

ابن نجیم کے یہاں یہ صراحت بھی ملتی ہے کہ اتحاد مجلس سے مراد ایجاب وقبول کی مجلس کا اتحاد ہے، نہ کہ متعاقدین کی مجلس کا اتحاد، چنانچہ فرماتے ہیں: "اتحاد المجلس إذا كان العاقدان حاضرين: وهو أن يكون الإيجاب والقبول في مجلس واحد بأن يتحد مجلس الإيجاب والقبول لا مجلس المتعاقدين، لأن شرط الارتباط اتحاد الزمان فجعل المجلس جامعا لأطرافه تيسيرا على العاقدين" (٧) (اتحاد مجلس اس وقت ہوگا جب فریقین موجود ہوں اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایجاب وقبول ایک ہی مجلس میں ہو، بایں طور کہ ایجاب وقبول کی مجلس متحد ہو، نہ کہ فریقین کی، اس لئے کہ ارتباط کی شرط اتحاد زمانہ ہے، لہذا فریقین کی سہولت کے لئے مجلس کو اس کے تمام پہلوؤں کا جامع قرار دیا گیا)۔

ابن نجیم نے تو یہ بات عقد بالرسالہ اور عقد بالکتابہ وغیرہ کے پس منظر میں کہی ہوگی، لیکن انٹرنیٹ وغیرہ کے مسئلہ میں بھی ہم اس اصول سے استفادہ کر سکتے ہیں کہ متعاقدین کی مجلس کا متحد ہونا ضروری نہیں، ایجاب وقبول میں اتحاد ضروری ہے۔

نیز معاملات کے انعقاد کی کیفیت کے سلسلہ میں فقہاء کی ذکر کی ہوئی جزئیات کو جمع کیا جائے تو متعدد مواقع پر اختلاف مکان کے باوجود ایجاب وقبول میں زمانہ کی وحدت کی وجہ سے ایجاب وقبول کو ایک ہی مجلس میں مانا گیا ہے۔

(الف) "وعلى اشتراط اتحاد المجلس ما إذا تبايعا وهما يمشيان أو يسيران لو كانا على

دابة واحدة فأجاب علی فور كلامه متصلا جاز، وفي الخلاصة عن النوازل: إذا أجاب بعد ما مشی خطوة أو خطوتين جاز، ولا شک أنهما إذا کانا يمشيان مشياً مثلا لايقع الإيجاب إلا في مكان آخر بلا شبهة" (۸)(اتحاد مجلس ہی کی شرط پر وہ مسئلہ متفرع ہے جب فریقین پیدل چل رہے ہوں یا وہ دونوں ایک ہی سواری پر چل رہے ہوں تو اگر اس کے کلام کے فوراً بعد متصلا ایجاب کرے تو جائز ہے۔ اور خلاصہ میں نوازل کے حوالہ سے ہے کہ اگر ایک قدم یا دو قدم چلنے کے بعد ایجاب کرے تو جائز ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر وہ دونوں مثلاً کچھ چلیں تو بلاشبہ ایجاب دوسری ہی جگہ میں واقع ہوگا)۔

(ب)"رجل في البيت فقال للذي في السطح بعته منک بکذا فقال: اشتريت، صح إذا كان كل منهما يرى صاحبه ولا يلتبس الكلام للبعد" (۹)(ایک شخص جو گھر میں ہو چھت پر موجود شخص سے کہے کہ میں نے اسے تمہارے ہاتھ اتنے میں فروخت کیا اور وہ کہے: میں نے خریدا تو بیع صحیح ہے بشرطیکہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کو دیکھ رہا ہو اور دوری کی وجہ سے کلام میں التباس نہ پیدا ہو رہا ہو)۔

(ج)"ولو تعاقد البيع وبينهما النهر المزدحصائي يصح البيع" (۱۰)(اگر وہ دونوں بیع کا معاملہ کریں اور ان دونوں کے درمیان نہر مزدحصائی ہو تو بیع صحیح ہوگی)۔

اس طرح کی متعدد جزئیات نقل کرنے کے بعد علامہ ابن نجیم رقمطراز ہیں:

"وقد تقرر رأيي في أمثال هذه الصورة على أنه إن كان البعد بحال يوجب التباس ما يقول كل واحد منهما لصحابه يمنع وإلا فلا" (۱۱)(اس طرح کی مثالوں میں میری رائے یہ طے پائی ہے کہ اگر دوری ایسی ہو جو فریقین میں سے ہر ایک کے کلام میں التباس پیدا ہونے کا موجب ہو تو بیع ممنوع ہوگی، ورنہ درست ہوگی)۔

غرض کہ اتحاد مجلس کے لئے ضروری ہے کہ ایجاب وقبول کا زمانہ ایک ہو، خواہ اس طرح کہ عاقدین ایک ہی جگہ ہوں یا وہ الگ الگ مقامات پر ہوں لیکن کوئی اور ذریعہ ان کے ایجاب وقبول کو مربوط کردے۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت:

انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

اول: یہ کہ عاقدین بہ یک وقت انٹرنیٹ پر موجود ہوں اور ایک فریق دوسرے فریق کو مخاطب کر کے کہے کہ میں نے فلاں شئ تمہارے ہاتھ فروخت کی اور دوسرا فریق کہے کہ میں نے قبول کیا، اس صورت میں بیع منعقد ہو جائے گی اور سمجھا جائے گا کہ ایجاب وقبول ایک ہی مجلس میں ہوا ہے، کیونکہ زمانہ ایک ہے اور ایجاب وقبول کا صیغہ مکمل ہے۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ ایک شخص نے انٹرنیٹ پر کسی شخص کو خطاب کرتے ہوئے ایجاب کیا، لیکن مخاطب اس وقت انٹرنیٹ پر موجود نہیں تھا، بعد میں جب اس نے انٹرنیٹ کھولا تو اسے یہ پیغام دستیاب ہوا تو یہ صورت عقد بالکتابہ کی ہے، اگر یہ تحریر پڑھنے کے بعد دوسرا فریق اسی وقت قبول کرلے تو بیع منعقد ہوجائے گی، فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں چونکہ ایجاب سے متصل قبول پایا گیا ہے، اس لئے ایجاب کرنے والے کے لئے اپنے ایجاب سے رجوع کی گنجائش نہیں رہی اور دوسری صورت میں جب تک دوسرا فریق انٹرنیٹ آن نہ کرے اور اس پیغام کو نہ پڑھے، ایجاب مکمل نہیں ہوا ہے، اس لئے دوسرے فریق کی طرف سے قبولیت کا پیغام انٹرنیٹ پر آنے تک اسے اپنے ایجاب سے رجوع کرنے کا حق حاصل ہوگا۔

تحریر کے ذریعہ بیع کے سلسلہ میں علامہ کاسانی رقمطراز ہیں:

"وأما الكتابة فهي أن يكتب الرجل إلى الرجل أما بعد: فقد بعت عبدي فلانا منك بكذا فبلغه الكتاب فقال في مجلسه اشتريت لأن خطاب الغائب كتابه فكأنه حضر بنفسه وخاطب بالإيجاب وقبل الآخر في المجلس ولو كتب شطر العقد ثم رجع صح رجوعه لأن الكتاب لا يكون فوق الخطاب ولو خاطب ثم رجع قبل قبول الآخر صح رجوعه فههنا أولى" (١٢) (جہاں تک تحریر کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ ایک شخص ایک شخص کو لکھے: میں نے اپنا فلاں غلام تم سے اتنے میں فروخت کیا، یہ تحریر اس شخص تک پہنچ جائے اور وہ اپنی مجلس میں کہے: میں نے خریدا، اس لئے کہ غیر موجود کو مخاطب کرنا کتابت ہے، گویا وہ خود موجود ہوا اور اس نے ایجاب کے ذریعہ خطاب کیا اور دوسرے نے مجلس میں قبول کیا۔ اور اگر عقد کا ایک جز تحریر کرے اور رجوع کرلے تو اس کا رجوع کرنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ تحریر خطاب سے بڑھ کر نہیں ہے، اور اگر خطاب کرے پھر دوسرے کے قبول کرنے سے پہلے رجوع کرلے تو اس کا رجوع کرنا صحیح ہوتا ہے تو یہاں رجوع کرنا بدرجہ اولی صحیح ہوگا)۔

موجودہ دور کے اہل تحقیق علماء میں ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے صراحۃً ٹیلی فون یا اس کے مماثل ذریعہ مواصلت سے ایجاب کو معتبر مانا ہے: "وكذالك الحال إذا صدر الإيجاب من شخص إلى آخر بطريق التليفون أو بأي طريق مماثل" (١٣) (یہی حکم اس وقت ہوگا جب ایجاب ایک شخص کی طرف سے ٹیلیفون یا اسی جیسے کسی طریقہ سے صادر ہوکر دوسرے تک پہنچے)۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ نکاح:

بہ مقابلہ دوسرے عقود و معاملات کے نکاح کا مسئلہ زیادہ اہم ہے، چنانچہ عام معاملات میں تو اصل اباحت ہے: "الأصل في الأشياء الإباحة" لیکن عصمت انسانی کے معاملہ میں ممانعت اصل ہے: "الأصل في الأبضاع

التحریم"، اس لئے نکاح کے منعقد ہونے کے لئے جہاں ایجاب وقبول کا اتصال ضروری ہے، وہیں گواہان کی موجودگی بھی ضروری ہے اور شہادت کی یہ شرط نص سے ثابت ہے: "عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ "لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل، وما كان من نكاح على غير ذلك فهو باطل فإن تشاجروا فالسلطان ولي من لا ولي له" (۱۴) (حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: نکاح درست نہیں ہے مگر ولی اور دو عادل گواہوں کے ذریعہ اور جو نکاح اس کے علاوہ کسی طریقہ پر ہوگا وہ باطل ہے، تو اگر لوگ آپس میں اختلاف کریں تو حاکم وقت اس کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہ ہو)۔

اور گو یہ نص خبر واحد ہے، لیکن چونکہ شرط شہادت پر فقہاء (۱۵) کا اجماع ہے (۱۶)، اس لئے یہ قطع ویقین کا فائدہ دیتی ہے، اور شاہد کہتے ہی ہیں اس کو جو مجلس نکاح میں خود بجسدہ حاضر ہو، عاقدین کے کلام کو سن سکتا ہو، تا کہ بوقت ضرورت گواہی دے سکے: "ولا يصح النكاح ما لم يسمع كل واحد من العاقدين كلام صاحبه ويسمع الشاهدان كلامهما معا" (۱۷) (اور نکاح درست نہیں ہوگا جب تک کہ فریقین میں سے ہر ایک اپنے مقابل کے کلام کو نہ سنے اور جب تک دونوں گواہ ان دونوں کے کلام کو ایک ساتھ نہ سنیں)۔

اور بہتر ہے کہ دیکھ بھی سکتا ہو، اس لئے کہ بعض فقہاء کے یہاں تو شہادت اعمیٰ سے نکاح ہی منعقد نہیں ہو (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۷/۶۷)، نیز مجرد انٹرنیٹ کے ذریعہ ایجاب وقبول میں التباس کا بھی اندیشہ ہے کہ کوئی اور شخص کسی اور شخص کی طرف سے ایجاب وقبول کردے اور گواہان اسی کو درست سمجھ کر ایجاب وقبول کی شہادت دے دیں، اس طرح کا اندیشہ گو بیع میں بھی ہے، لیکن ایک تو بیع عقد مالی ہے اور نکاح عقد علی النفس اور دونوں میں جو فرق ہے وہ محتاج اظہار نہیں، دوسرے انٹرنیٹ میں بائع اپنا سامان کمپنی کے واسطے سے ارسال کرتا ہے اور اس کی بنیاد پر بنک وغیرہ کے ذریعہ رقم خریدار کے کھاتہ سے بائع کو منتقل ہوتی ہے، اس لئے اس میں دھوکہ کا امکان کم ہے اور ہو تو اس کی تلافی ممکن ہے، نکاح کا معاملہ اس سے مختلف ہے، اس لئے عقد نکاح میں براہ راست انٹرنیٹ پر ایجاب وقبول معتبر نہیں، البتہ نکاح یا لکتابہ کے طریقہ پر انٹرنیٹ کی مدد سے نکاح کیا جاسکتا ہے کہ ایک شخص انٹرنیٹ پر دوسرے فریق کو یا کسی تیسرے شخص کو اپنی طرف سے نکاح کا وکیل بنادے اور وہ بہ حیثیت وکیل اس کا نکاح کردے یا انٹرنیٹ پر ایک فریق نکاح کا پیغام لکھ دے، دوسرا فریق گواہان کے سامنے اسے سنائے اور پھر اپنی طرف سے قبول کرے، ایسی صورت میں وکالۃً یا رسالۃً ایجاب اور اصالۃً قبول دونوں گواہان کے سامنے ہوگا اور نکاح منعقد ہوجائے گا، جیسا کہ فقہاء نے کتابۃً یا رسالۃً نکاح کی صورت تحریر فرمائی ہے: "ولو أرسل إليها رسولا أو كتب إليها بذلك كتابا فقبلت بحضرة شاهدين سمعا كلام الرسول وقراءة الكتابة جاز ذلك باتحاد المجلس من حيث المعنى لأن كلام الرسول كلام المرسل لأنه ينقل عبارة المرسل وكذا الكتابة

بمنزلة الخطاب من الكاتب فكان سماع قول الرسول وقراءة الكتاب سماع قول المرسل و كلام الكاتب معنىً وإن لم يسمعا كلاما" (۱۸) (اور اگر مرد عورت کے پاس کوئی قاصد بھیجے یا اس سلسلے میں اس کے نام کوئی تحریر لکھے اور وہ عورت دو ایسے گواہوں کی موجودگی میں اسے قبول کرلے جنہوں نے قاصد کے کلام اور تحریر کے پڑھنے کو سنا ہو تو یہ نکاح اس لئے درست ہو جائے گا کہ معناً اتحاد مجلس پایا گیا، اس لئے کہ قاصد کا کلام بھیجنے والے کا کلام ہے، کیونکہ قاصد بھیجنے والے ہی کی عبارت نقل کرتا ہے، اسی طرح تحریر بھی لکھنے والے کی طرف سے خطاب کے درجہ میں ہے تو قاصد کے قول کو سننا اور تحریر کو پڑھنا معناً بھیجنے والے کے قول اور لکھنے والے کے کلام کو سننا ہے اگرچہ ان دونوں نے کوئی کلام نہیں سنایا)۔

اس طرح فقہاء نے جو بات کہی ہے کہ ایجاب وقبول کا سننا نکاح کے درست ہونے کے لئے شرط ہے، "لأن سماع الشطرين شرط صحة النكاح" (۱۹) (اس لئے کہ دونوں اجزاء کا سننا نکاح کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے) وہ پوری ہو جاتی ہے، یہ تفصیل حنفیہ کے مسلک پر ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک "کتابت" کنایہ کے درجہ میں ہے اور نکاح کے منعقد ہونے کے لئے صریح تعبیر ضروری ہے، کنایہ کافی نہیں، اس لئے ان کے نزدیک تحریر یا انٹرنیٹ کے ذریعہ نکاح منعقد نہیں ہوسکتا: "وقال المالكية والشافعية والحنابلة لا ينعقد الزواج بكتابة في غيبة أو حضور" (۲۰) (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ غیر موجودگی یا موجودگی کی صورت میں تحریر سے نکاح منعقد نہیں ہوگا)۔

تیسرے شخص کی طرف سے خفیہ معلومات کا حصول:

اگر انٹرنیٹ پر خریدار اور بیچنے والے نے ایسے نظام کا استعمال کیا ہے جس سے کوئی تیسرا شخص واقف نہ ہو سکے تو اس سے ظاہر ہے کہ وہ اس معاملہ کی تفصیلات کو مخفی رکھنا چاہتا ہے اور ہر شخص کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے نجی امور و معاملات کو پوشیدہ اور محفوظ رکھے، اس لئے کسی تیسرے شخص کا اس راز کو چرانا درست نہیں، رسول اللہ ﷺ نے کسی کے گھر میں جھانکنے سے منع فرمایا ہے، بلکہ یہ بھی ارشاد فرمایا کہ کسی کے گھر میں جھانکا جائے اور کنکری پھینکے اور اس جھانکنے والے کی آنکھ پھوٹ جائے تو اس پر کوئی تاوان واجب نہیں۔

حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من اطلع في بيت قوم بغير إذنهم فقد حل لهم أن يفقأوا عينه" (۲۱) (اگر کوئی لوگوں کے گھر میں ان کی اجازت کے بغیر جھانکے تو گھر والوں کے لئے جائز ہے کہ اس کی آنکھیں پھوڑ دیں)۔

اس لئے انٹرنیٹ کے خفیہ سسٹم سے خرید و فروخت کے راز کو حاصل کرنا جائز نہیں اور خیانت کی قبیل سے ہے۔

ویڈیو کانفرنس کے ذریعہ خرید وفروخت:

جب انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ طے کیا جا سکتا ہے اس لئے کہ اس کے ذریعہ سے ایجاب وقبول ایک ہی وقت میں ممکن ہے، تو ویڈیو کانفرنس کے ذریعہ بدرجہ اولی خرید وفروخت منعقد ہوگی، کیونکہ انٹرنیٹ میں بہرحال التباس واشتباہ کا امکان ہے، ویڈیو کانفرنس میں اشتباہ کا پہلو نہیں یا بہت کم ہے، ہاں خود ویڈیو گرافی کا مسئلہ محل نظر ہے کہ آیا شرعاً یہ صورت گری کے دائرہ میں آتا ہے یا نہیں؟

فون کے ذریعہ خرید وفروخت:

تحریر کے ذریعہ خرید وفروخت کو فقہاء نے درست قرار دیا ہے، علامہ شامی کا بیان ہے: "یکون بالکتابة من الجانبین فإذا کتب اشتریت عبدک فلانا بکذا و کتب إلیه البائع فقد بعت فهذا بیع" (۲۲)۔

لہذا فون پر بھی خرید وفروخت درست ہوگی۔

فون پر نکاح:

نکاح میں شہادت کے مقاصد دو ہیں: ایک شاہدین کا ایجاب وقبول کو سننا، دوسرے ایجاب اور قبول کرنے والے کا اس کے سامنے ہونا، اس لئے ایجاب وقبول کی سماعت کے ساتھ ساتھ فقہاء نے شاہدین کے حضور کی بھی شرط لگائی ہے: "وشرط حضور شاهدین حرین مکلفین سامعین قولهما جمیعا" (۲۳) (دو آزاد مکلّف گواہوں کا موجود رہنا شرط ہے جو ایک ساتھ دونوں کے قول کو سن رہے ہوں)۔

دوسرے فقہاء نے بھی گواہ کی موجودگی کو ضروری قرار دیا ہے (۲۴)۔

لہذا فون کو حاضرین کے لئے قابل سماعت ہو پھر بھی صرف فون کی آواز کا سن لینا "شہادت" کی شرط پوری کرنے کے لئے کافی نہیں، اس کے لئے نکاح کا وکیل بنانا ضروری ہوگا، وکیل بنانے کی ایک صورت یہ ہے کہ لڑکا لڑکی کو وکیل بنائے، دوسری صورت اس کے برعکس ہے کہ لڑکی لڑکے کو وکیل بنائے کہ وہ اس کا نکاح اپنے آپ سے کردے، تیسری صورت یہ ہے کہ عاقدین میں سے کوئی تیسرے شخص کو وکیل بنائے کہ وہ اس کا نکاح فلاں شخص سے کردے، اگر لڑکا اور لڑکی شرعاً خود نکاح کرنے کا اہل نہ ہو تو اس کے ولی کی طرف سے وکیل بنانا ضروری ہوگا، بہرصورت وکیل دو گواہوں کے سامنے کہے گا کہ فلاں نے مجھے اس بات کا وکیل بنایا ہے، اس لئے میں اس کا اپنے آپ سے نکاح کرتا ہوں، یا فلاں شخص سے نکاح کا وکیل بنایا ہے، لہذا میں اس شخص سے اس کا نکاح کرتا ہوں اور وہ شخص ان گواہان کے سامنے کہے کہ میں نے اس نکاح کو قبول کیا، یہ ضروری

ہے کہ گواہان اس فریق سے متعارف ہوں جو مجلس میں موجود نہ ہو اور متعارف نہ ہو تو اس کا اور اس کے والد کا نام ذکر کرنا ضروری ہوگا، فقہاء نے تو دادا کا نام لینے کو بھی ضروری قرار دیا ہے، لیکن یہ دراصل اس زمانے کے عرف پر مبنی ہے، کیونکہ اس زمانے میں تعارف کے لئے دادا کا نام بھی ذکر کیا جاتا تھا، برصغیر میں تعارف کے لئے صرف والد کا نام ذکر کرنا معروف ہے، اس لئے وکیل بنانے والے کا اور اس کے والد کا نام ذکر کردیا جائے تو کافی ہے۔

چنانچہ علامہ عبدالرشید طاہر بخاری فرماتے ہیں: "امرأة وكلت رجلا بان يزوجها من نفسه فقال الوكيل اشهدوا أني قد تزوجت فلانة من نفسي إن لم يعرف الشهود فلانة لا يجوز النكاح ما لم يذكر اسمها واسم أبيها وجدها وإن عرف الشهود فلانة وعرفوا أنه أراد به تلك المرأة يجوز" (۲۵) (اگر کوئی عورت کسی شخص کو اس بات کا وکیل بنائے کہ وہ اس کی شادی اپنی ذات سے کرائے اور وکیل کہے: تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے اپنی شادی فلاں عورت سے کرائی تو اگر گواہ فلاں عورت کو نہ جانتے ہوں تو نکاح درست نہیں ہوگا۔ جب تک کہ عورت کا، اس کے باپ کا اور اس کے دادا کا نام ذکر نہ کیا جائے اور اگر گواہ اس فلاں عورت کو جانتے ہوں اور وہ جانتے ہوں کہ اس نے اس سے فلاں عورت ہی مراد لی ہے تو نکاح درست ہے)

خلاصۂ بحث:

۱-(الف) مجلس سے مراد وہ حالت ہے جس میں عاقدین کسی معاملہ کو طے کرنے میں مشغول ہوں۔

(ب) مجلس کے اتحاد سے مراد قبول کا ایجاب سے مربوط و متصل ہونا اور اختلاف سے مراد ایجاب وقبول کے درمیان ارتباط واتصال کا نہیں پایا جاتا ہے۔

۲-اگر بیک وقت فریقین انٹرنیٹ پر موجود ہوں اور اسی وقت ایجاب اور دوسری طرف سے قبول بھی ہو جائے تو بیع منعقد ہو جائے گی، اور اگر ایجاب کے وقت دوسرا فریق انٹرنیٹ پر موجود نہ ہو بعد میں وہ بائع کے پیغام کو انٹرنیٹ کے ذریعہ پڑھے تو یہ صورت عقد بالکتابۃ کی ہوگی اور عقد بالکتابۃ کی جو تفصیل فقہاء نے لکھی ہے اس کے مطابق خریدار کی طرف سے بیع کو مکمل کرنے کی گنجائش ہوگی۔

۳-انٹرنیٹ پر نکاح کا ایجاب وقبول معتبر نہیں ہوگا، البتہ انٹرنیٹ کے واسطہ سے دوسرے فریق یا کسی تیسرے شخص کو وکیل بنا کر غائبانہ نکاح منعقد ہو سکتا ہے۔

۴-خریدار اور بیچنے والے کی اجازت کے بغیر تیسرے شخص کا انٹرنیٹ کی ان معلومات تک پہنچنا درست نہیں۔

۵-ویڈیو کانفرنس کے ذریعہ خرید وفروخت درست ہے۔

۶۔تحریر کے ذریعہ بھی خرید و فروخت درست ہے۔

۷-ٹیلیفون پر نکاح کا ایجاب و قبول درست نہیں، گو گواہان فون کی آواز سن سکتے ہوں، البتہ فون پر نکاح کا وکیل بنایا جاسکتا ہے اور وکالۃً نکاح منعقد ہوسکتا ہے۔

حواشی:

۱-سورۂ نساء:۲۹۔

۲-مجلۃ الأحکام العدلیہ مادہ:۱۸۱،ص:۳۸۔

۳-الفقہ الإسلامی وأدلتہ ۴/۱۰۶۔

۴-مصادر الحق فی الفقہ الإسلامی ۲/۶۔

۵-بدائع الصنائع ۴/۳۲۴۔

۶-رد المحتار ۴/۶۹۔

۷-البحر الرائق ۴/۸۳۔

۸-فتح القدیر ۵/۴۶۱، نیز دیکھئے: بدائع الصنائع ۴/۳۲۵، خلاصۃ الفتاوی ۳/۱۵، ہندیہ ۳/۱۷، البحر الرائق ۵/۲۷۲۔

۹-البحر الرائق ۵/۲۵۶۔

۱۰-أیضاً۔

۱۱-أیضاً۔

۱۲-بدائع الصنائع ۴/۳۲۶۔

۱۳-الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۴/۳۲۱۔

۱۴-نصب الرایۃ لاحادیث الہدایہ ۳/۱۶۷، کتاب النکاح۔

۱۵-اس مسئلہ میں اختلاف صرف اس قدر ہے کہ جمہور کے یہاں تو شاہدین کا ایجاب و قبول کے وقت ہونا ضروری ہے اور مالکیہ کے یہاں اگر عقد کے وقت گواہان نہ ہوں اور بناء سے پہلے گواہ بنالئے جائیں تو یہ بھی کافی ہے (دیکھئے: الشرح الصغیر ۲/۳۳۵ومابعد)۔

۱۶-دیکھئے: الفقہ الإسلامی وأدلتہ ۷/۷۰،۷۱۔

۱۷-قاضی خاں علی ہامش الہندیہ ۱/۳۳۲۔

۱۸-بدائع الصنائع ۲/۲۹۱، نیز دیکھئے: تاتارخانیہ ۳/۷۵، فتح القدیر ۳/۱۰۹، ہندیہ ۱/۲۶۹، رد المحتار ۲/۲۶۔

۱۹-رد المحتار ۴/۴۷۳، ہدایہ ۲/۲۸۶۔

۲۰-الفقہ الاسلامی وادلتہ ۷/۳۶۔

۲۱-مسلم ۲/۲۱۲، باب تحریم الخمر فی بیت غیرہ۔

۲۲-رد المحتار ۷/۲۶۔

۲۳-الدر المختار مع رد المحتار ۴/۸۷۔

۲۴-دیکھئے: المجموع شرح المہذب ۶/۱۷۳، المغنی ۷/۳۳۱۔

۲۵-خلاصۃ الفتاوی ۳/۱۵۔

عقود ومعاملات اور نئے وسائل ارتباط

مولانا عتیق احمد بستوی
دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

انٹرنیٹ اور دیگر جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ کئے گئے عقود ومعاملات کے سلسلہ میں اٹھائے گئے سوالات کا متعین جواب دینے سے پہلے یہ بات واضح کردینا ضروری ہے کہ معاملات اور تجارت کے مسائل میں کتاب وسنت نے عموماً زیادہ جزئیات اور تفصیلات میں جانے کے بجائے چند اصولی ہدایات پر اکتفا کیا ہے اور جزئیات وتفصیلات کو عرف اور حالات کے حوالہ کیا ہے، اس کے برخلاف اسلام کے عائلی مسائل (نکاح، طلاق، میراث وغیرہ) کے بارے میں کتاب وسنت میں اصولی ہدایات کے ساتھ جزئی مسائل اور تفصیلات کا بھی بڑا حصہ پایا جاتا ہے۔

تجارت اور باہمی لین دین کے مسائل (ربا اور صرف کے مسائل کو چھوڑ کر) میں شریعت نے عموماً تفصیلات میں جانا پسند نہیں کیا، بلکہ کچھ اصولی ہدایات جاری کرکے ان کے مطابق معاملات کی صورت گری کو عرف اور حالات پر چھوڑ دیا کہ ہر دور کے لوگ اپنے زمانہ کے حالات اور ضرورتوں کو مدنظر رکھتے ہوئے معاملات کی صورتیں بروئے کار لائیں، علامہ ابن قدامہ حنبلی لکھتے ہیں:

"البيع على ضربين، أحدهما الإيجاب والقبول...، الضرب الثاني المعاطاة مثل أن يقول: أعطني بهذا الدينار خبزا فيعطيه مايرضيه، أو يقول: خذ هذا الثوب بدينار فيأخذه فهذا بيع صحيح، نص عليه أحمد...... وقول مالک نحو من هذا فإنه قال: يقع البيع بما يعتقده الناس بيعا، وقال بعض الحنفية: يصح في خسائس الأشياء وحكى عن القاضي مثل هذا، قال: يصح في الأشياء اليسيرة دون الكبيرة، ومذهب الشافعي رحمه الله أن البيع لا يصح إلا بالإيجاب والقبول وذهب بعض أصحابه إلى مثل قولنا۔

ولنا أن الله أحل اللبيع ولم يبين كيفية فوجب الرجوع فيه إلى العرف كما رجع إليه في

القبض والإحراز والتفرق والمسلمون في أسواقهم وبياعاتهم على ذلك ...... ولأن الإيجاب والقبول إنما يرادان للدلالة على التراضي فإذا وجد مايدل عليه من المساومة والتعاطي قام مقامهما وأجزأ عنهما لعدم التعبد فيه" (المغنی ۶/۷،۸،۹)۔

(بیع کی دو قسمیں ہیں: ان میں سے ایک ایجاب وقبول ہے...... دوسری قسم معاطاۃ (لین دین) ہے، مثال کے طور پر یہ کہے کہ مجھے اس دینار کے عوض ایک روٹی دو، چنانچہ وہ اس کو وہ چیز دے جو اس کو پسند آئے، یا وہ کہے کہ: یہ کپڑا ایک دینار کے عوض لے لو تو وہ اسے لے لے، تو یہ بیع صحیح ہے۔ امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے...... امام مالک کا قول بھی اسی طرح ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا: اس چیز سے بیع واقع ہو جائے گی جسے لوگ بیع سمجھیں۔ بعض حنفیہ نے کہا: معمولی اشیاء میں بیع صحیح ہو جائے گی۔ قاضی سے اسی کے مثل منقول ہے۔ وہ کہتے ہیں: چھوٹی چیزوں میں بیع صحیح ہوگی، بڑی چیزوں میں نہیں۔ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ بیع صرف ایجاب وقبول ہی کے ذریعہ صحیح ہوگی اور ان کے بعض اصحاب کی رائے ہمارے قول کی طرح ہے)۔

(ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے بیع کو حلال قرار دیا ہے اور اس کی کیفیت نہیں بیان فرمائی ہے، لہذا اس سلسلے میں عرف کی طرف رجوع کرنا واجب قرار پایا، جیسا کہ اس کی طرف قبضہ، حصول اور الگ ہونے میں رجوع کیا گیا ہے۔ اور مسلمانوں کا اپنے بازاروں اور اپنی خرید وفروخت میں اسی پر عمل ہے...... نیز اس لئے کہ ایجاب وقبول کی ضرورت باہمی رضامندی کو بتانے کے لئے پڑتی ہے، لہذا جب باہمی رضامندی پر دلالت کرنے والی چیز پائی گئی یعنی بھاؤ تاؤ اور لین دین تو یہ ایجاب وقبول کے قائم مقام ہوئی اور ان دونوں کی طرف سے کافی ہوگئی، کیونکہ اس میں عبادت کا پہلو نہیں ہے)۔

مثلاً شریعت نے ایک دوسرے کا مال لینے اور تجارت وتبادلہ کی تمام صورتوں کے جواز کے لئے یہ شرط لگادی کہ آپس کی رضامندی سے معاملہ طے پائے، اس میں جبر واکراہ کا عنصر شامل نہ ہو، بلکہ کتاب وسنت نے یہ صراحت کردی کہ کسی کے لئے دوسرے کا مال اس کی رضامندی اور خوش دلی کے بغیر جائز نہیں ہے۔

اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "یا أیها الذین آمنوا لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلا أن تکون تجارة عن تراض منکم" (سورۂ نساء/ ۲۹) (اے ایمان والو نہ کھاؤ مال ایک دوسرے کے آپس میں ناحق، مگر یہ کہ تجارت ہو آپس کی خوشی سے)۔

"وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا" (سورۂ نساء/ ۴) (اور دے ڈالو عورتوں کو مہر ان کے خوشی سے، پھر اگر وہ اس میں کچھ چھوڑ دیں تم کو اپنی خوشی سے ......)۔

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "لا یحل لامرئ مسلم أن یأکل مال أخیه إلا عن طیب نفسه" (کسی مرد مسلم کے لئے جائز نہیں کہ اپنے بھائی کا مال اس کی خوش دلی کے بغیر کھائے)۔

مالی عقود میں باہمی رضامندی کو لازم قرار دینے ہی کی وجہ سے شریعت نے دور جاہلیت کے ان عقود پر پابندی عائد کی، انہیں ممنوع قرار دیا جن میں فریقین کی باہمی رضامندی کا عنصر پورے طور پر نہیں پایا جاتا تھا مثلاً بیع منابذہ، بیع ملامسہ، بیع القاء الحجر وغیرہ۔ مالی عقود میں باہمی رضامندی لازم قرار دینے کے باوجود شریعت نے باہمی رضامندی کی کوئی مخصوص شکل متعین نہیں فرمائی، بلکہ اسے عرف اور حالات پر چھوڑ دیا۔

اسی طرح باہمی لین دین اور مالی عقود میں شریعت نے فریب دہی، غلط بیانی اور تدلیس وغیرہ کو ناجائز قرار دیا، ایسی جہالت کو عقد کا فاسد کرنے والا قرار دیا جس کے نتیجہ میں نزاع اور کشاکش کا قوی اندیشہ ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ تجارت اور مالی لین دین کے معاملات میں شریعت اسلامی نے عموماً کچھ اصولی ہدایات جاری کر کے ان کی تفصیل وتطبیق کا کام ہر دور کے بالغ نظر علماء، اور اصحاب افتاء کے حوالہ کیا ہے۔

مجلس عقد اور اتحاد مجلس کے بارے میں فقہاء کرام کی تحریروں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل مقصود ومطلوب ایجاب وقبول کا باہمی اتصال ہے، کیونکہ ایجاب وقبول کے باہم متصل اور مربوط ہونے ہی سے عقد وجود میں آتا ہے، اسی سے عقد و تبادلہ پر دونوں فریقوں کی کامل رضامندی ظاہر ہوتی ہے، اور دور قدیم میں اس اتصال کا سب سے بڑا ذریعہ یہ تھا کہ ایک ہی مجلس میں ایجاب وقبول انجام پائیں، اس لئے فقہاء نے عقود میں مجلس عقد اور اتحاد مجلس کو غیر معمولی اہمیت دی، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہر عقد کے وجود میں آنے کے لئے ایجاب وقبول کی مجلس کا حقیقی اتحاد ناگزیر اور ضروری ہے، اگر ایسا ہوتا تو عقد کے دونوں فریقوں کے روبرو ہوئے بغیر کوئی عقد وجود میں نہ آتا، جبکہ ایسا نہیں ہے، بلکہ جمہور فقہاء نے عام مالی عقود کو دو غائب شخصوں کے درمیان بھی متصور اور منعقد مانا ہے اور اس پر تفصیلی بحثیں کی ہیں، دور قدیم میں دو غائب شخصوں کے درمیان رابطہ کا ذریعہ عموماً تحریری ہوتی تھی، یا پھر قاصد کے ذریعہ رابطہ قائم ہوتا تھا، فقہاء نے ان دونوں ذرائع پر تفصیل سے کلام کیا ہے اور دونوں کے ذریعہ ایجاب وقبول کے اتصال وارتباط کو تسلیم کیا ہے، ذیل میں اس کی تفصیل دی جاتی ہے:

دونوں عقد کرنے والے اگر آمنے سامنے موجود ہوں تو ان کے تئیں مجلس عقد کا تصور بہت واضح ہے، لیکن عقد کرنے والے دونوں افراد اگر دو مختلف جگہوں پر ہوں تو دونوں کے درمیان مشترک مجلس عقد کی کیا صورت ہوگی، ایجاب وقبول میں اتصال کس طرح ہوگا؟ اس کا تخیل وتصور اتنا آسان نہیں ہے، حقیقی اتحاد مجلس تو اس صورت میں نہیں پائی جائے گی، حکمی مجلس عقد ہی بروئے کار آسکتی ہے۔

فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ عقد کے ایک فریق نے جب تحریر کے ذریعہ یا قاصد کے ذریعہ اپنی طرف سے عقد کی پیشکش (ایجاب) بھیجی تو جس مجلس میں یہ پیشکش دوسرے فریق تک پہنچی اور اس کے علم میں آئی اسی کو مجلس عقد قرار دے کر اسی مجلس میں دوسرے فریق کی طرف سے قبول کا وجود میں آنا ضروری ہے۔

صاحب ہدایہ علامہ مرغینانی فرماتے ہیں: "والکتاب کالخطاب وکذا الإرسال حتی اعتبر مجلس بلوغ الکتاب وأداء الرسالۃ" (ہدایہ مع فتح القدیر ۵/۶۱، ۴ طبع المکتبۃ الرشیدیہ پاکستان)۔

(تحریر مخاطب ہونے کی طرح ہے، یہی حکم بھیجنے کا بھی ہے یہاں تک کہ تحریر پہنچنے اور پیغام وصول ہونے کی مجلس کا اعتبار کیا گیا ہے)۔

علامہ کاسانی تحریر کے ذریعہ عقد بیع کا طریقہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "واما الکتابۃ فھي أن یکتب الرجل إلی رجل: أما بعد فقد بعت عبدي فلانا منک بکذا فبلغہ الکتاب، فقال في مجلسہ: اشتریت، لأن خطاب الغائب کتابۃ، فکأنہ حضر بنفسہ وخاطب بالإیجاب وقبل الآخر في المجلس" (بدائع الصنائع ۵/۱۳۸)۔

(جہاں تک تحریر کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کو لکھے: میں نے اپنے غلام فلاں کو تم سے اتنے میں فروخت کیا اور یہ تحریر اس شخص تک پہنچے اور وہ اپنی مجلس ہی میں یہ کہے: میں نے خرید لیا، کیونکہ غائب سے خطاب تحریر ہے، گویا وہ خود موجود ہوا اور اس نے ایجاب کے ذریعہ اس کو مخاطب کیا ہو اور دوسرے نے مجلس ہی میں اسے قبول کیا ہو)۔

علامہ ابن ہمام اس مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "فلما بلغہ الکتاب وفھم ما فیہ وقال: قبلت في المجلس انعقد......" (فتح القدیر ۵/۴۶۲)۔

(جب اسے خط پہنچ جائے اور وہ اس کے مضمون کو سمجھ لے اور مجلس ہی میں کہے: میں نے قبول کیا تو بیع منعقد ہوجائے گی)۔

مالی عقود (بیع وغیرہ) میں مالکیہ اور حنابلہ بھی تحریر کے ذریعہ انعقاد عقد کو درست قرار دیتے ہیں، اور مجلس عقد اسی مجلس کو قرار دیتے ہیں جس میں ایک فریق کی طرف سے دوسرے کو عقد کی تحریری پیشکش پہنچتی ہے اور اس کے علم میں آتی ہے، ایک فریق کی طرف سے تحریری ایجاب آنے کے بعد اسی مجلس میں دوسرے فریق کی طرف سے زبانی یا تحریری قبول کا پایا جانا انعقاد عقد کے لئے ضروری ہے۔

"واشترط المالکیۃ الفوریۃ في الإیجاب حین العلم" (الموسوعۃ الفقہیہ ۱/۲۰۸ بحوالہ الرہونی ۳/۱۹۱)۔

(مالکیہ نے معلوم ہونے کے وقت ایجاب میں فوری ہونے کی شرط لگائی ہے)۔

صاحب کشاف القناع علامہ بہوتی لکھتے ہیں: "وإن کان المشتري غائبا عن المجلس فکاتبہ البائع أو راسلہ: إني بعت داري بکذا فلما بلغہ الخبر قبل البیع صح العقد" (۳/۱۴۸)۔

(اور اگر مشتری مجلس میں موجود نہ ہو اور بائع اس سے خط وکتابت یا مراسلت کرے کہ میں نے اپنا گھر اتنے میں فروخت کیا اور جب اسے خبر پہنچے اور وہ بیع کو قبول کرے تو عقد منعقد ہو جائے گا۔

شافعیہ کے یہاں اس سلسلہ میں دو نقطۂ نظر پائے جاتے ہیں: ایک رائے یہ ہے کہ نطق پر قدرت کے باوجود تحریر سے عقد منعقد نہیں ہوگا، دوسری رائے یہ ہے کہ تحریر سے عقد منعقد ہو جائے گا، ابواسحاق شیرازی نے پہلی رائے کو اور نووی نے دوسری رائے کو ترجیح دیا ہے۔

"أبواسحاق شیرازی المہذب میں لکھتے ہیں: "وإن كتب رجل إلى رجل ببيع سلعة فوجهان: أحدهما: ينعقد البيع لأنه موضع ضرورة، والثاني: لا ينعقد وهو الصحيح فإنه قادر على النطق" (المہذب ۱/ ۲۵۷)۔

(اگر کوئی شخص کسی کو کوئی سامان بیچنے کے لئے لکھے تو اس سلسلے میں دو اقوال ہیں: ایک یہ کہ بیع منعقد ہو جائے گی۔ کیونکہ یہ ضرورت کا مقام ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ بیع منعقد نہیں ہوگی اور یہی صحیح ہے۔ کیونکہ وہ نطق پر قادر ہے)۔

امام نووی لکھتے ہیں: "الأصح أنه يصح البيع ونحوه بالمكاتبة لحصول التراضي وقد صرح الغزالي في الفتاوى والرافعي في كتاب الطلاق بترجيح صحة البيع ونحوه بالكتابة، قال أصحابنا: وإن قلنا يصح، فشرطه أن يقبل المكتوب إليه بمجرد اطلاعه على الكتاب هذا هو الأصح" (المجموع ۹/ ۱۶۷)۔

(اصح یہ ہے کہ تحریر سے بیع اور دیگر معاملات صحیح ہو جائیں گے۔ کیونکہ باہمی رضامندی پائی جارہی ہے۔ غزالی نے فتاوی میں اور رافعی نے کتاب الطلاق میں تحریر سے بیع وغیرہ کے صحیح ہونے کی صراحت کی ہے۔ ہمارے اصحاب نے کہا: اگر ہم کہیں کہ بیع صحیح ہوگی تو اس کی شرط یہ ہے کہ مکتوب الیہ تحریر کی اطلاع پاتے ہی قبول کرے۔ یہی اصح ہے)۔

خلاصہ یہ ہے کہ حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ کے نزدیک اگر دو شخصوں میں سے ایک نے دوسرے کو عقد مالی کی تحریری پیشکش کی (یعنی ایجاب کیا) اور صورت حال یہ ہے کہ دونوں دو مختلف جگہوں پر ہیں اور دوسرے شخص کو جس مجلس میں یہ پیشکش پہنچی اور اس کے علم میں آئی اسی مجلس میں اس نے زبانی یا تحریری طور پر اس پیشکش کو قبول کر لیا تو عقد منعقد ہو جائے گا، لیکن شافعیہ کے یہاں یہ بھی شرط ہے کہ قبول فوری طور پر پایا جائے، ایجاب کے علم میں آنے کے بعد قبول میں تاخیر نہ کی جائے، ورنہ ایجاب کے ساتھ قبول مربوط نہیں ہوگا اور عقد وجود میں نہیں آئے گا۔

مذکورہ بالا تفصیل مالی عقود کے بارے میں ہے، دو غائب شخصوں کے درمیان تحریر کے ذریعہ عقد نکاح کا مسئلہ مالی عقود سے کافی مختلف ہے، عقد نکاح دوسرے عقود سے زیادہ اہمیت اور تقدس کا حامل ہے، اسی لئے شریعت نے اس کے لئے کچھ مزید شرطیں اور احکام رکھے ہیں، مثلاً عقد نکاح میں دو گواہوں کی موجودگی شرط ہے اور کسی عقد میں یہ شرط نہیں ہے۔

اس لئے دوغائب شخصوں کے درمیان بذریعہ تحریر نکاح کے بارے میں بعض فقہاء کا موقف کافی سخت ہے، اس سلسلہ میں مسالک کی تفصیل یہ ہے:

مالکیہ کے نزدیک بذریعہ تحریر نکاح درست نہیں ہے۔

الشرح الصغیر میں ہے: "ولا تكفي الإشارة ولا الكتابة إلا لضرورة خرس" (الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۲/۱۷)۔

(اشارہ اور تحریر کافی نہیں ہے گونگے پن کی ضرورت کے پیش نظر)۔

شافعیہ کا بھی راجح قول یہی ہے کہ تحریر کے ذریعہ نکاح درست نہیں، شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ تحریری نکاح درست ہے، اس قول کی تفصیل کرتے ہوئے امام نووی لکھتے ہیں:

"وحيث حكمنا بانعقاد النكاح بالمكاتبة فليكتب: زوجتك بنتي ويحضر الكتاب عدلان ولا تشترط أن يحضرهما بل لو حضرا بأنفسهما كفى، فإذا بلغ الكتاب الزوج فليقبل لفظا أو يكتب القبول، ويحضر القبول شاهدا عدل، فإن شهد آخران فوجهان، أصحهما: لا يصح، لأنه لم يحضره شاهداه، والثاني الصحة، لأنه حضر الإيجاب والقبول شاهدان" (الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۳۳۴)۔

(چونکہ ہم نے تحریر سے نکاح منعقد ہونے کا حکم لگایا ہے اس لئے اسے چاہئے کہ لکھے: میں نے اپنی بیٹی کی شادی تم سے کرائی اور دو عادل شخص تحریر کے وقت موجود ہوں۔ یہ شرط نہیں ہے کہ وہ ان دونوں کے پاس جائے بلکہ اگر وہ دونوں خود ہی اس کے پاس آ جائیں تو بھی کافی ہے۔ اب جب تحریر شوہر کے پاس پہنچے تو اسے چاہئے کہ زبان سے قبول کرے یا قبول کو تحریر کردے، اور دو عادل گواہ قبول کے وقت موجود ہوں، اگر دوسرے دو آدمی گواہی دے دیں تو اس میں دو اقوال ہیں: اصح قول یہ ہے کہ نکاح صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ نکاح میں اس کے دو گواہ موجود نہیں تھے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ نکاح درست ہوگا، کیونکہ ایجاب وقبول میں دو گواہ موجود تھے)۔

حنابلہ اور حنفیہ دوغائبوں کے درمیان تحریری نکاح کو درست قرار دیتے ہیں، حنفیہ کے یہاں اس مسئلہ کی زیادہ تفصیل ملتی ہے، اسے یہاں درج کیا جاتا ہے۔

حنفیہ دو حاضر اشخاص کے درمیان تحریری ایجاب وقبول کو نکاح کی طرح عقود مالیہ میں بھی درست نہیں قرار دیتے ہیں، اور اگر دونوں عقد کرنے والے دو مختلف مقامات پر ہوں تو بھی دونوں کی طرف سے نکاح میں تحریری ایجاب وقبول کافی نہیں ہے بلکہ یہ ضروری ہے کہ ایجاب تحریری اور قبول زبانی ہو، ابن ہمام کے حوالہ سے علامہ شامی تحریری نکاح کی تفصیل یوں قلمبند کرتے ہیں:

"وصورته أن يكتب إليها يخطبها فإذا بلغها الكتاب أحضرت الشهود وقرأته عليهم وقالت زوجت نفسي منه أو تقول إن فلانا كتب إليّ يخطبني فاشهدوا إني زوجت نفسي منه أما لو لم تقل بحضرتهم سوى زوجت نفسي من فلان لا ينعقد لأن سماع الشطرين شرط صحة النكاح وبإسماعهم الكتاب أو التعبير عنه منها قد سمعوا الشطرين بخلاف ما إذا انتفيا" (ردالمحتار ۳/۱۲، ۱۳)۔

(اس کی صورت یہ ہے کہ مرد عورت کو پیغام نکاح دیتے ہوئے اس کے نام تحریر لکھے، پھر جب تحریر عورت کے پاس پہنچے تو وہ گواہوں کو حاضر کرے اور ان کے سامنے تحریر پڑھے اور کہے: میں نے اپنی شادی اس سے کرائی یا کہے: فلاں نے مجھے پیغام نکاح دیتے ہوئے تحریر لکھی ہے لہذا تم گواہ رہو کہ میں نے اپنی شادی اس سے کرائی۔ اگر گواہوں کی موجودگی میں صرف اتنا کہے کہ میں نے اپنی شادی فلاں سے کرائی تو نکاح منعقد نہیں ہوگا، اس لئے کہ دونوں اجزاء کا سننا نکاح کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے اور اگر ان کو تحریر سنادی جائے یا اس عورت کی طرف سے اس کی تعبیر کردی جائے تو وہ دونوں اجزاء کو سن لیں گے برخلاف اس صورت کے جب یہ دونوں چیزیں نہ پائی جائیں)۔

حنفیہ کے نقطۂ نظر سے دو گواہ بنانے کی شرط اس مرحلہ میں نہیں ہے جب نکاح کا تحریری ایجاب لکھ کر ایک فریق روانہ کر رہا ہے بلکہ دوسرا فریق جس مجلس میں قبول کے الفاظ کہہ رہا ہے اس میں دو گواہوں کا ہونا ضروری ہے، دوسرے مالی عقود کی طرح یہ بھی ضروری نہیں کہ جس مجلس میں ایجاب کی تحریر پہنچے اسی میں قبول کیا جائے، بلکہ اس کے بعد اگر کسی دوسری مجلس میں گواہوں کی موجودگی میں اس عورت نے مرد کی تحریر پڑھ کر یا اس کا مضمون بتا کر قبول نکاح کے الفاظ کہہ دے تو نکاح منعقد ہو جائے گا۔

ایسے دو افراد جو ایک ساتھ ایک مجلس میں موجود نہ ہوں، ان کے درمیان مالی اور غیر مالی عقود کو تحریری طور پر بروئے کار لانے کی تفصیل یہ بتانے کے لئے درج کی گئی کہ ہمارے قدیم فقہاء نے اس پر اصرار نہیں کیا کہ ہر حال میں دونوں عقد کرنے والوں یا ان کے نائبین کا ایک مجلس عقد میں روبرو جمع ہونا ضروری ہے، بلکہ ان حضرات کے زمانہ میں ایجاب وقبول کے اتصال وارتباط کی جو دوسری شکلیں موجود تھیں ان کو بھی ہمارے فقہاء نے اصولی ہدایات کے دائرے میں سند جواز عطا کی، مذکورہ بالا تفصیلات سے یہ بات واضح ہو چکی کہ اصل مطلوب ایجاب اور قبول کرنے والوں کا ایک مجلس میں جمع ہونا نہیں بلکہ ایجاب وقبول کا باہمی اتصال وارتباط ہے۔

تجارتی معاملات کا پھیلاؤ اور انسانوں کی نت نئی تجارتی ضروریات اس بات کا تقاضا کرتی ہیں کہ مجلس عقد کے حقیقی اتحاد پر اصرار کرنے کے بجائے، ایجاب وقبول کے باہمی ارتباط کو زیادہ اہمیت دی جائے اور سائنس وٹکنالوجی کی ترقیوں سے ارتباط کی جو نت نئی شکلیں وجود میں آئی ہیں ان کا حتی الامکان اعتبار کیا جائے۔

یہ بات بھی مدنظر رہنی چاہئے کہ ٹیلیفون، فیکس، انٹرنیٹ وغیرہ تعبیر کے نئے ذرائع نہیں بلکہ ارتباط کے نئے ذرائع ہیں، دورِ قدیم میں دو آدمیوں کے کلام کے مربوط ہونے کی شکل یہی تھی کہ دونوں کے درمیان مکانی فاصلہ نہ ہو، دونوں ایک جگہ اکٹھا ہوکر گفتگو کریں، یا فاصلہ اتنا محدود اور مختصر ہو کہ اس فاصلہ کے باوجود دونوں ایک دوسرے کی بات سن رہے ہوں، چنانچہ امام نووی نے لکھا ہے کہ اگر دو اشخاص ایک دوسرے سے دور ہیں اور زور زور سے چلا کر خرید وفروخت کر لیتے ہیں اس طور پر کہ دونوں ایک دوسرے کے الفاظ سن رہے ہیں تو فروختگی درست ہے، دورِ جدید کی ایجادات نے ہزاروں میل کے فاصلہ پر بیٹھے ہوئے دو اشخاص کے کلام کو مربوط کرنا آسان بنادیا ہے، آج ہندوستان کا ایک تاجر سکنڈوں میں امریکہ کے دوسرے تاجر سے گھر بیٹھے بڑے سے بڑا سودا کرسکتا ہے، دونوں ایک دوسرے کی گفتگو اچھی طرح سنتے اور سمجھتے ہیں، اس طرح اتنے طویل مکانی فاصلہ کے باوجود دونوں کا ایجاب وقبول فوری طور پر مربوط ہوجاتا ہے۔

فیکس کے ذریعہ دونوں کا تحریری ایجاب وقبول مربوط ہوجاتا ہے، فیکس کے ذریعہ تحریری ایجاب وقبول انجام پاتا ہے اور بذریعہ تحریر عقد کے بارے میں ہمارے فقہاء نے مفصل بحثیں کی ہیں۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ نہ صرف زبانی اور تحریری رابطہ قائم ہوتا ہے بلکہ دونوں عقد کرنے والے ایک دوسرے کو دیکھ بھی سکتے ہیں اور عقد کی پیشکش پر فوری طور پر زبانی اور تحریری قبول کا اظہار بھی کرسکتے ہیں۔

جواب (۲): انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ شرعاً منعقد ہوجائے گا۔

اگر ایک فریق نے انٹرنیٹ کے ذریعہ خریداری یا فروختگی کی پیشکش کی (ایجاب کیا) اور دوسرے فریق نے فوری طور پر یا انٹرنیٹ کے اسی رابطہ میں قبول کا اظہار کردیا تو شرعاً خرید وفروخت کا معاملہ مکمل ہوگیا۔

جواب (۴): کوئی تاجر اپنے جن معاملات کو دوسروں سے راز رکھنا چاہتا ہے ان رازوں سے واقف ہونے کی کوشش کرنا خواہ اس کی تجارتی ڈاک چرا کر ہو یا انٹرنیٹ وغیرہ کے ذریعہ ہو درست نہیں ہے۔

جواب (۵): ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ خرید وفروخت، لین دین اور تجارت شرعاً درست ہے، کیونکہ دونوں معاملہ کرنے والے نہ صرف یہ کہ ایک دوسرے کی بات پورے طور پر سنتے ہیں بلکہ ایک دوسرے کو دیکھتے بھی ہیں، لہذا ایجاب وقبول میں حقیقی اتصال پایا گیا۔

جواب (۶): فون پر خرید وفروخت بھی شرعاً درست ہے، بشرطیکہ دونوں عقد کرنے والے ایک دوسرے کی آواز پہچان رہے ہوں۔

جواب (۳): اگر انٹرنیٹ کے ذریعہ دونوں طرف سے نکاح کا صرف تحریری ایجاب وقبول ہوا ہے تو نکاح منعقد نہیں ہوگا خواہ دونوں طرف دو دو گواہ بیٹھے اس تحریری ایجاب وقبول کو دیکھ رہے ہوں، انٹرنیٹ کے ذریعہ تحریری طور پر نکاح

منعقد ہونے کی صرف یہ صورت ہے کہ نکاح کا تحریری ایجاب موصول ہونے اور اس کے علم میں آنے پر دوسرا فریق دو گواہوں کی موجودگی میں زبانی طور پر نکاح کی پیشکش کا ذکر کرے اور قبول کے الفاظ کہے۔

جواب (ے): ٹیلیفون پر نکاح کا ایجاب وقبول اس طرح ہوسکتا ہے کہ ایجاب وقبول دونوں کو عاقدین کے پاس بیٹھے ہوئے دو گواہان سن رہے ہوں یا کم از کم قبول کرنے والے کے پاس بیٹھے ہوئے دو گواہ سن رہے ہوں اور گواہان دونوں عاقدوں کی آوازیں پہچانتے ہوں۔

لیکن نکاح کے معاملہ کی نزاکت وتقدس اور شہادت شرط ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ ٹیلیفون وغیرہ پر نکاح کرنے سے گریز کیا جائے، نکاح بار بار ہونے والے مالی لین دین کی طرح نہیں ہے، اگر عاقدین کا یکجا ہونا کسی وجہ سے مشکل ہے تو ان میں سے ایک دوسرے کے شہر میں رہنے والے کسی شخص کو اپنا وکیل بنا سکتا ہے، وکیل بنانا خط لکھ کر بھی ہوسکتا ہے، اور فون، فیکس، انٹرنیٹ وغیرہ کے ذریعہ سے بھی ہوسکتا ہے۔

***

انٹرنیٹ اور معاملات

مولانا محمد عبید اللہ الاسعدی
جامعہ عربیہ ہتھورا، باندہ

۱- اتحاد مجلس واختلاف مجلس:

مختلف احکام کی نسبت فقہاء نے مجلس کے اتحاد واختلاف کی جو بات کی ہے، اس کے مطابق ایک کام جس کی طرف آدمی متوجہ ہو، تسلسل کے ساتھ اس میں اور اس کے متعلقات میں رہنا، اتحاد مجلس مانا جاتا ہے اور دوسرے کسی کام کی طرف متوجہ ہو جانا اختلاف مجلس ہے، اگر چہ جگہ میں فرق نہ ہو۔

معاملات میں اس کا حاصل یہ ہے کہ فریقین وعاقدین میں سے اس نے پہل کی جس کی بات کو ایجاب کہتے ہیں، دوسرے کو جس مجلس میں اس کا علم ہوا، اسی میں اس کے قبول کا اظہار واعلان اگر ہو تو اس کو اتحاد مجلس کہتے ہیں اور اگر فرق وفصل ہوا تو اختلاف مجلس۔ یعنی مدار "اتحاد مکان" پر نہیں اور نہ اتحاد زمان پر، ہر حال میں۔ بلکہ مدار ہے دوسرے فریق کا علم اور اس کی مجلس علم۔

۲- انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ:

درست ہے بشرطیکہ دوسرے فریق کے سامنے جب پہلے فریق کی بات، پیشکش وایجاب آئے تو وہ اسی مجلس میں قبول کا اظہار کردے، دلیل خط وکتابت کے ذریعہ خرید وفروخت وغیرہ کے معاملات کا جواز ہے، جو کم از کم حنفیہ کے یہاں معروف ہے۔

بلکہ انٹرنیٹ کا معاملہ فون کی طرح خط وکتابت سے یوں فائق ہے کہ دوسرے فریق تک یہ خط کے پہنچنے میں اور اس کی طرف سے جواب کی وصولیابی میں کافی وقت لگتا ہے۔ اور انٹرنیٹ وغیرہ میں بروقت بھی جواب دیا وارلیا جاسکتا ہے، جانا بھی جاسکتا ہے اور سنا بھی جاسکتا ہے جیسے کہ اس میں مشاہدہ کی سہولت بھی میسر ہے۔

۳-انٹرنیٹ پر ایجاب وقبول کا مشاہدہ:

اگر اس مشاہدہ کا مطلب یہ ہے کہ ایک فریق کے پاس دو گواہ موجود ہیں اور وہ سارے معاملات کو دیکھ وسن رہے ہیں تو کتابت والی شکل پر قیاس اس کے جواز کو چاہتا ہے، اور اگر یہ مراد ہے کہ جیسے فریقین دو مقامات پر ہیں گواہ کسی تیسرے مقام پر ہیں یا چند گواہ الگ الگ چند مقامات پر ہیں تو درست نہیں، گواہوں کو مجلس قبول میں اور بوقت قبول دوسرے فریق کے پاس موجود ہونا چاہئے۔

۴-انٹرنیٹ پر کئے جانے والے معاملہ سے تیسرے فریق کا استفادہ:

دو آدمی انٹرنیٹ کے ذریعہ کوئی معاملہ کریں یا فون پر اور تیسرے فریق کو علم ہو جائے اور وہ اس سے فائدہ اٹھائے جبکہ اس کی اس حرکت سے فریقین یا کسی ایک کا کوئی نقصان ہو تو یہ جائز نہیں ہے۔

۵-ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ خرید وفروخت:

ویڈیو کانفرنسنگ بظاہر انٹرنیٹ کا معاملہ ہے جو بواسطہ مائکروفون اور کیمرہ ہوتا ہے، اور فریقین اس طرح ایک دوسرے کی حرکات وسکنات سے واقف ہوتے ہیں جیسے ایک کمرے میں اور ایک جگہ بیٹھے ہوں، پیچھے آچکا ہے کہ انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کے معاملات درست ہیں۔

۶-فون پر خرید وفروخت کا حکم:

آواز کی شناخت اور معاملہ کی نوعیت وتفصیلات پر اطمینان ہو جائے تو فون پر خرید وفروخت درست ہے، کیونکہ فون میں تو ایجاب وقبول کا زمانہ ایک ہی ہوتا ہے، مکان کا فرق ضرور ہوتا ہے (فتاوی محمودیہ ۱۳/ ۳۲۹، اس میں اس بابت کچھ تھوڑی بات بھی آئی ہے)۔

۷-ٹیلیفون کے ذریعہ نکاح:

پیچھے آچکا ہے کہ اتحاد مجلس کے لئے اتحاد مکان اور ایک ہی جگہ فریقین کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، بلکہ ضروری مدار ہے جس حال ومکان وزمان میں دوسرے فریق نے ایجاب کو جانا اور سنا وہیں قبول کا اظہار کرنا۔
لہذا اگر فون سے ایجاب ہوا اور فریق ثانی نے یا اس کے وکیل نے ایجاب کو سنا اور اس وقت اس کے پاس گواہ

موجود ہیں جو خود بھی ایجاب کو سن رہے ہیں یا جان رہے ہیں، اور پھر ان کے سامنے فریق ثانی فون پر جواب میں قبول کا اظہار کر رہا ہے جس کو موجود لوگ سن رہے ہیں تو درست ہے، اب فون کا ایسا نظام موجود ہے کہ بیک وقت متعدد لوگ اور ایک مجمع فون کی بات سن سکتا ہے اور وکیل کے واسطے سے ایجاب وقبول میں تو کوئی اشکال ہی نہیں ہے (محمودیہ ۱۱/ ۱۶۲، میں وکیل بنانے کی بات آئی ہے فون یا خط کے ذریعہ)۔

کتابت وغیرہ کے ذریعہ صحت معاملات کی عبارات وصراحتیں:

"القاعدة الأصلية في هذا أن أحد شطري العقد الصادر من أحد العاقدين في البيع، يتوقف على الآخر في مجلس العقد، ولا يتوقف على الشطر الآخر من العاقد الآخر فيما وراء المجلس بالاتفاق إلا إذا كان عنه قابل أي وكيل أو كان بالرسالة أو الكتابة۔

أما الكتابة فهي أن يكتب رجل إلى آخر أما بعد، فقد بعت فرسي منك بكذا، فبلغه الكتاب فقال في مجلسه أي مجلس بلوغ الكتاب: "اشتريت أو قبلت" ينعقد البيع – لأن خطاب الغائب كتابة يجعله كأنه حضر بنفسه وخطب بالإيجاب فقبل في المجلس فإن تأخر القبول إلى مجلس ثان لم ينعقد البيع" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ص ۳۶۴، ۳۶۵ والبدائع ۴/ ۳۲۵ طبع زکریا دیوبند)۔

✡✡✡✡

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود ومعاملات

مولانا نذیر احمد قاسمی
جامعہ عربیہ اشرف العلوم، سیتامڑھی

میں نے اپنے غور وفکر کے بعد اب تک جو کچھ سمجھا ہے، وہ یہی ہے کہ وہ تمام عقود ومعاملات جن میں طرفین کی جانب سے کسی نہ کسی روپ یعنی مال یا غیر مال کی شکل میں عوض ادا کیا جاتا ہے، اس کی صحت اور انعقاد کے لئے اصل بنیادی چیز طرفین کی رضامندی ہے، جس کا اظہار بلا کسی جبر واکراہ کے بوقت معاملہ ایجاب وقبول کی شکل میں ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ معاملات کا ان تمام جہالتوں سے صاف ستھرا رہنا ضروری ہے جو کسی کے ضرر وغرر کا ذریعہ بن کر آئندہ کسی باہمی جھگڑے کا سبب بن سکتا ہو۔ چنانچہ عوضین کی تعیین وشناخت، اس کی تسلیم وسپردگی کے اوقات ومکان کی صراحت وغیرہ بعض معاملہ میں اسی محتملہ نزاع کے سدباب کے لئے ضروری کہا جاتا ہے۔

ایجاب کے ساتھ قبول کا اتصال حقیقی (زمانًا) یا حکمی (مع اتحاد المجلس) بھی اسی لئے عند القضاء ضروری ہے کہ بصورت دیگر ایجاب کرنے والا فریق یہ کہہ سکتا ہے کہ اپنے ایجاب سے جب میں نے اپنی عقد پر رضامندی ظاہر کیا تو تم نے فورًا یا اس پوری مجلس میں قبول نہ کر کے گویا اعراض کیا تھا، اور اب میری رائے بدل چکی ہے، اب میں ہی راضی نہیں ہوں وغیرہ وغیرہ، اب بھی اگر فریق آخر کے قبول کا اعتبار کیا جائے تو ظاہر ہے کہ ایک نزاعی صورت پیدا ہوگی۔

اسی طرح طرفین عاقدین کے درمیان حسی طور پر ایسی بعد مسافت ہو یا دونوں کے درمیان کوئی ایسی چیز حائل ہو جو عمومًا ایک دوسرے کی بات سننے سنانے اور سمجھنے سمجھانے میں رکاوٹ یا نقص وفتور کا سبب بن جاتا یا بن سکتا ہے تو ہمارے بعض فقہاء کہتے ہیں کہ اختلاف مجلس کی بنا پر معاملہ میں ایجاب وقبول کا اتصال نہیں ہوا، عقد صحیح نہیں ہوا، لیکن میرا خیال ہے کہ اس صورت میں جو فقہاء اختلاف مجلس کے عنوان سے عقد کے عدم صحت وانعقاد کی بات کہتے ہیں وہ دراصل محض ایک عنوان ہے، حقیقی عنون یہی ہے کہ اس صورت میں وہ صحیح ایجاب وقبول جو دلیل تراضی ہوتی ہے متصل نہ ہو سکا اور بعد مسافت یا حیلولت شیٔ کی بنا پر نفس ایجاب وقبول ہی میں نقص وفتور آ گیا یعنی معاملات کی تفصیلات اور ضروری ارکان وشرائط کو مکمل اور صحیح طور پر نہ

سمجھ سکنے یا نہ سمجھا سکنے کی بنا پر ضرر وغرر اور وقوع نزاع کے احتمال پیدا ہو جانے کی وجہ سے گویا طرفین کی طرف سے عقد پر رضا ہی مشتبہ بن گئی تھی۔

بہر حال میرا خیال یہ ہے کہ عقود میں اصل چیز تراضی طرفین ہے، اور تراضی طرفین کا مکمل ظہور اسی وقت سمجھ میں آسکتا ہے جب دلیل تراضی یعنی ایجاب وقبول میں زماناً حقیقتاً اتصال رہے، یا پھر اتصال حکماً ہی موجود ہو جائے یعنی اتحاد مجلس ہو، اب اگر بظاہر اختلاف مجلس کے باوجود زماناً ایجاب وقبول متصل ہو جائے تو تراضی طرفین کے متحقق ہو جانے سے اس عقد کو صحیح اور منعقد کہا جانا چاہئے۔

گویا صحت عقد کے لئے اصل بنیاد تو طرفین کا اس عقد پر رضامند ہونا ہے، اور مکمل رضامندی اسی وقت کہی جاسکتی ہے جب ایجاب کے ساتھ ہی حکماً یا حقیقتاً اتصال قبول ہو جائے، اگر ایجاب وقبول میں مجلس کے بدل جانے سے حقیقتاً انفصال ہو جائے تو عقد منعقد نہیں ہوگا، لیکن بظاہر تعدد مجلس اور بعد مسافت وغیرہ کے باوجود ایجاب وقبول میں واقعی اور حقیقی اتصال کسی نو ایجاد ذرائع مواصلات کے ذریعہ ہو رہا ہے اور طرفین کی مکمل رضامندی اس عقد پر ظاہر ہو رہی ہے، ساتھ ہی کسی ضرر وغرر کا امکان اور جھگڑے کا احتمال بھی باقی نہیں رہ رہا ہے تو سمجھ میں نہیں آتا کہ ایسے عقود کو صحیح اور منعقد کیوں نہیں مانا جائے۔

اس کے بعد ضابطہ کا جواب حسب ذیل ہے: "إن أصبت فمن الله وإلا فمني ومن الشيطان"۔

۱- قدیم فقہاء کی اصطلاح میں تو مجلس سے مراد وہی خاص جگہ ہے جہاں عاقدین بیٹھتے اور بالمشافہ ایجاب وقبول اور گفتگو کرتے ہیں، اور اتحاد مجلس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جس بیٹھک اور جس جگہ میں ایجاب ہوا ہو بس اسی نشست و بیٹھک میں اسی جگہ قبول بھی ہو جائے۔ اگر ایسا نہ ہو بلکہ بلا قبول کئے دوسرا فریق اس جگہ سے اٹھ کر چلا جائے یا اسی جگہ و نشست پر رہتے ہوئے ایجاب کو سنی اَن سنی کر کے دوسرے ایسے کام ومشغلہ میں لگ جائے کہ اس ایجاب سے کھلا ہوا اعراض ہی سمجھ میں آنے لگے تو گویا اختلاف مجلس ہو چکا، اور فریق اول کا وہ ایجاب، قبول سے متصل نہ ہونے کی بنا پر کالعدم ہو چکا۔

۲- انٹرنیٹ پر بظاہر بعد مسافت اور تعدد مکان کے باوجود اگر فریقین کا ایجاب وقبول زماناً متصل ہو جائے اور کسی طرف سے بھی کسی ضرر وغرر وغیرہ کا کوئی امکان نہ ہو تو خرید وفروخت کا معاملہ ہماری سمجھ کے مطابق شرعاً منعقد کیا جاسکتا ہے۔

۳- عقد نکاح میں جس طرح فریقین کا ایک دوسرے کے ایجاب وقبول کو سننا ضروری ہے اسی طرح اس کے دو گواہوں کا بھی ایجاب وقبول کو سننا شرط ہے۔ انٹرنیٹ پر کسی تحریری ایجاب وقبول کو دیکھنا اور پڑھنا آنکھ وزبان کا فعل ہے، کانوں کا کام سننا نہیں پایا گیا اس لئے یہ نکاح صحیح نہیں ہوگا، اس کی نظیر جیسے کہ کوئی عورت ومرد تنہائی میں ایجاب وقبول کر کے اس کو کسی کاغذ پر لکھ کر رکھ دے۔

اور اس کے بعد اس تحریر کو گواہ از خود یا زوجین میں سے کسی کے دکھانے سے دیکھ لیں اور پڑھ لیں تو ایسے نکاح کو بھی صحیح نہیں کہا جاسکتا۔

ہاں اگر ایسا ہو کہ اولاً انٹرنیٹ پر ایجاب وقبول کی یہ تحریر مرتسم ہو جائے، اس کے بعد زوجین میں سے کوئی دو گواہ کو بلا کر لائے اور یہ تحریر دکھلا کر زبان سے کہے کہ فلاں نے ہم سے نکاح کا ایجاب کیا ہے میں اس کو قبول کرتا یا کرتی ہوں تو پھر نکاح منعقد اور صحیح ہوسکتا ہے، اس کی نظیر جیسے کہ تحریری طور پر بشکل خط کسی کا ایجاب کسی کے پاس پہنچے اور وہ مکتوب الیہ دو گواہوں کو خط پڑھ کر یا زبانی اس تحریری ایجاب کو سناتا ہے اور پھر کہتا ہے کہ میں نے قبول کیا، تو نکاح منعقد وصحیح ہوتا ہے۔

۴- انٹرنیٹ پر دو افراد کے مابین ہونے والے خرید وفروخت کے معاملہ کی تفصیل کوئی تیسرا فرد حاصل کر کے ذاتی طور پر زیادہ فائدہ حاصل کرنے کے لئے کوئی ایسا عمل ومعاملہ کرتا ہے جس سے بالواسطہ اس بائع مشتری کو زک اور نقصان پہنچانا ہو یا نتیجۂ نقصان پہنچ جائے گا تو اس فرد ثالث کے لئے ایسا عمل کرنا جائز نہیں ہوگا، "لا ضرر ولا ضرار في الإسلام" کی واضح ہدایت شرعیہ کی خلاف ورزی کا مجرم وگنہگار کہلائے گا، لیکن اگر اس کے عمل سے ان دونوں کا کسی طرح کا کوئی نقصان نہ ہو تو گنجائش ہوگی۔

۵- ویڈیو کانفرنسنگ جس میں دو معاملہ کرنے والے ایک دوسرے کو دیکھتے بھی ہیں اور ہر دونوں ایک دوسرے کی بات بھی سنتے سمجھتے ہیں تو ایسے ذرائع مواصلات کے توسط سے خرید وفروخت اور دیگر تجارتی معاملے اور معاہدہ طے کرتے ہوئے ایجاب وقبول کر لینے سے سارے عقود شرعاً صحیح اور منعقد کیے جاسکتے ہیں، بلکہ ایسے ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ اگر عقد نکاح کیا جائے اور وہاں گواہ بھی موجود ہوں جو عاقدین کو دیکھتے پہچانتے اور دونوں کی بات بھی سنتے ہوں تو ان کی موجودگی میں عاقدین کا ایجاب وقبول اور گواہوں کا ایجاب وقبول سننا سب کچھ متحقق ہوسکتا ہے، ایسی صورت میں میرا خیال ہے کہ اس نکاح کو منعقد نہ کہنے کی کوئی وجہ معقول نہیں رہ جاتی، اس لئے ویڈیو کانفرنسنگ پر کیا ہوا نکاح بھی صحیح قرار دیا جاسکتا ہے۔

۶- فون پر بات کرنے والے کو قرائن وشواہد اور تجربہ سے یہ ظن غالب حاصل ہو کہ دوسری طرف سے بات کرنے والا فلاں معین شخص ہی ہے تو ایسی صورت میں فون پر کئے ہوئے اور سنے ہوئے ایجاب وقبول کے بعد عقد بیع وشراء کو ہمارے خیال میں صحیح ہی کہنا چاہئے۔

****

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود ومعاملات

مفتی ذاکر حسن نعمانی
جامعہ عثمانیہ پشاور (پاکستان)

وہ عقود اور معاملات جن میں طرفین کی طرف سے مالی یا غیر مالی عوض ادا کیا جاتا ہے، ان میں عاقدین کی رضامندی شرط ہے، بیع وشراء کا عقد ہو یا عقد نکاح ہو، ان عقود میں اصل چیز عاقدین کی رضامندی ہے، مثلاً بیع وشراء میں مال کے تبادلہ کے ساتھ فقہائے کرام نے "إلا أن تکون تجارة عن تراض منکم" مگر یہ کہ تجارت ہو آپس کی خوشی سے (سورۂ نساء) کی وجہ سے آپس کی خوشی کی قید لگائی ہے، اس قید کی رعایت ہر معاملہ میں ہوگی خواہ معاملہ قولی ہو، فعلی ہو، تحریری ہو، یا قاصد کے ذریعہ یا ٹیلیفون وغیرہ پر ہو۔ قولی معاملہ کو ایجاب اور قبول کہتے ہیں، اور فعلی معاملہ کو تعاطی کہتے ہیں۔

زبانی اور قولی معاملہ یہ ہے: میں نے فروخت کیا، میں نے خرید لیا، یا میں فروخت کرتا ہوں، میں خریدتا ہوں، فعلی اور عملی معاملہ کو بیع تعاطی کہتے ہیں، اس میں بائع اور مشتری یا دونوں زبان سے ایجاب وقبول نہیں کرتے ہیں یا صرف ایک زبان استعمال کرتا ہے اور دوسرا عملاً اپنی رضا کا اظہار کرتا ہے مثلاً بائع خریدار کو شئی دکھائے اور خریدار بائع کو قیمت دے دے۔

مجلس عقد:

(Place of Contract) محل عقد اور اتحاد مکان زبانی ایجاب وقبول کے لئے اتحاد مجلس شرط ہے، علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں: "وأما الذي يرجع إلى مكان العقد فواحد وهو اتحاد المجلس بأن كان الإيجاب والقبول في مجلس واحد فإن اختلف المجلس لا ينعقد" (بدائع ۱۳۷/۵)۔

مجلس عقد کی وجہ شرط:

جیسا کہ پہلے مذکور ہوا کہ بیع کے لئے اصل چیز آپس کی خوشی ہے، اس آپس کی خوشی پر دلیل ایک مجلس میں ایجاب

وقبول ہے، اگر ایجاب کے بعد اور قبول سے پہلے مجلس کسی طرح بدل جائے تو بیع کا انعقاد نہ ہوگا، اس لئے کہ اب تراضی کا پتہ لگانا مشکل ہوگیا، یہ اتحاد مجلس صرف زبانی ایجاب وقبول کے لئے ہے، جب دونوں جانب حاضر ہوں، اگر عاقدین کی بیع قولی نہ ہو بلکہ فعلی ہو اور یا عملی (تعاطی) ہو، یا جانبین میں کوئی غیر حاضر ہو تو اتحاد مجلس ضروری نہیں، بیع تعاطی میں تو اس لئے ضروری نہیں کہ دونوں جانب سے قولی ایجاب وقبول نہیں ہوتا یا صرف ایک جانب سے زبانی ایجاب یا قبول ہوتا ہے، مثلاً ٹیلی فون بوتھ سے ٹیلی کارڈ یا کائن (سکہ) کے ذریعہ فون کرنا، یا کسی بازار میں نصب شدہ شیلف میں مختلف قسم کی مشروبات ہوتی ہیں، مقررہ رقم داخل کر کے مطلوبہ مشروب حاصل کر لینا، اسی طرح تحریری یا قاصد کے ذریعہ ایجاب وقبول میں بھی اتحاد مکان شرط نہیں۔ مبادلہ میں اصلی شئی تو لین دین ہے، بائع اور مشتری کا زبانی اقرار تو اس لین دین کی دلیل ہے۔

علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں: "وحقيقة المبادلة بالتعاطي وهو الأخذ والإعطاء وإنما قول البيع والشراء دليل عليهما" (بدائع ۵/ ۱۳۴) فرماتے ہیں: "والتجارة عبارة عن جعل الشيء للغير ببدل وهو التفسير للتعاطي" بدل اور عوض کی وجہ سے کوئی شئی کسی کو دینا بیع تعاطی کی حقیقت ہے، گویا عقد بیع کا اصل طریقہ تعاطی یعنی فعلی اور عملی بیع ہے، اس کے لئے زبانی ایجاب وقبول اس بیع تعاطی کی دلیل ہے، اور ایجاب وقبول کے لئے اتحاد مجلس ضروری ہے تاکہ جانبین کی رضامندی معلوم ہو سکے، حاصل یہ نکلا کہ اتحاد مجلس جانبین کی رضامندی کی دلیل ہے، یعنی جانبین کی رضامندی کا حصر صرف اتحاد مجلس میں نہیں، اگر کسی اور طریقہ سے جانبین کی صحیح رضامندی معلوم ہو سکے تو پھر بھی بیع کا انعقاد ہوگا، جیسے بیع تعاطی یا تحریری میں۔ بعض فقہی عبارتوں سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اتحاد مکان اس وقت ضروری ہے جب عاقدین حاضر ہوں اور ایجاب وقبول زبانی ہو، علامہ کاسانیؒ نکاح کی بحث میں فرماتے ہیں: "وأما الذي يرجع إلى مكان العقد فهو اتحاد المجلس إذا كان العاقدان حاضرين وهو أن يكون الإيجاب والقبول في مجلس واحد" عقد میں اتحاد مکان اس وقت ہے جب عاقدین دونوں حاضر ہوں اور وہ یہ کہ ایجاب وقبول ایک مجلس میں ہو (بدائع ۲/ ۲۳۲)۔

مجلس کے اتحاد واختلاف کی حقیقت:

عقود میں اصل چیز جانبین کی رضامندی ہے، رضامندی کے اظہار کے لئے قول، فعل، تحریر اور رسالت وغیرہ ہے، قولی رضامندی میں ایجاب کے ساتھ قبول کا اتصال ضروری ہے، اگر حقیقتاً اتصال کو ضروری قرار دیا جائے تو ایک جانب کو غور وفکر کا موقع ملنا ہی دشوار ہے، جس کی وجہ سے عقد کی اصل روح تراضی سرے سے حذف ہو جائے گی، اس طرح عقد نا جائز بن جائے گا۔

اگر ایجاب کے بعد دوسری جانب کے خیار کو ماوراء المجلس پر موقوف رکھیں تو بائع کو انتہائی دشواری ہوگی، نہ جانے بیع

کب تام ہوگی، اس لئے فقہاء نے دونوں جانبوں کے لئے اتحاد مکان شرط قرار دیا، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: "لأن المجلس جامع للمتفرقات فاعتبرت ساعاته ساعة واحدة دفعاً للعسر وتحقيقا لليسر"، مجلس متفرقات کو جمع کرنے والی ہے، دشواری دور کرنے کے لئے اور سہولت پیدا کرنے کے لئے (ہدایہ)، اس عبارت سے معلوم ہوا کہ اصل چیز ایجاب وقبول میں اتصال ہے جوایک ساعۃ میں یعنی فوری طور پر ہو، لیکن دشواری دور کرنے اور سہولت پیدا کرنے کے لئے ایک مجلس جوکئی ساعات پر مشتمل ہوتی ہے کو بمنزلہ ایک ساعہ کے قرار دیا، لہذا مجلس کا اعتبار جانبین کے اقوال کے اتصال کے لئے ہے، اس لئے کہ عقد کے لئے اصل چیز اتحاد اقوال یعنی ایجاب وقبول ہے لیکن دشواری کی وجہ سے اتحاد اقوال کی جگہ اتحاد مکان اور مجلس کو شرط قرار دے دیا۔

عاقدین جب آمنے سامنے اور حاضر ہوں تو اتحاد مکان اور اتحاد مجلس کے علاوہ ایجاب وقبول کے لئے کوئی صورت نہیں، جب کسی مجلس میں عرف کے لحاظ سے ایک جانب کی طرف سے یا دونوں جانبوں سے قولی یا فعلی اعراض پایا جائے تو یہ اختلاف مجلس ہوگا، اگرچہ اتحاد مکان موجود ہو، مثلاً کسی کمرہ میں بیٹھے ہوئے دو افراد میں ایک نے ایجاب کیا اور قبول سے پہلے چائے وغیرہ کی مجلس شروع ہوگئی تو یہ اختلاف مجلس ہوگا، کیونکہ یہ فعلی اعراض ہے، اگر عاقدین ایک دوسرے سے دور ہوں اور آپس میں کوئی عقد کرنا چاہیں تو اس کے لئے فقہاء کرام نے اپنے دور میں دو طریقے بتلائے ہیں، خط وکتابت اور رسالت یعنی پیغام رسانی۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: "والكتاب كالخطاب وكذا الإرسال حتى اعتبر مجلس بلوغ الكتاب وأداء الرسالة" تحریر خطاب کی مانند ہے اور یہی حکم قاصد بھیجنے کا ہے، خط پہنچنے اور پیغام ادا کرنے کی مجلس معتبر ہوگی (ہدایہ)۔

علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں: "وأما الكتابة أن يكتب الرجل إلى رجل أما بعد فقد بعت عبدي فلانا منک بكذا فبلغه الكتاب فقال في مجلسه اشتريت لأن خطاب الغائب كتابة فكانه حضر بنفسه وخاطب بالإيجاب وقبل الآخر في المجلس" ایک شخص نے کسی کو خط لکھا کہ میں نے اپنا فلاں غلام تیرے ہاتھ اتنے عوض پر فروخت کیا، اس کو خط ملا اور اس مجلس میں کہا: میں نے خرید لیا، تو بیع تام ہوجائے گی کیونکہ غائب کے ساتھ تحریری خطاب ایسا ہے گویا وہ خود حاضر ہے اور یہ اس کے ساتھ قولی ایجاب کر رہا ہے، لہذا غائب اس مجلس میں قبول کرے گا تا کہ بیع تام ہوجائے (بدائع ۵/۱۳۸)، یا بائع نے ایک شخص سے کہا کہ میں نے اپنا فلاں غلام فلاں (زید) کو اتنے درہم کے عوض فروخت کیا، تم یہ پیغام فلاں (مشتری) کو پہنچادو، قاصد جب بائع کا پیغام لے کر مشتری کی جس مجلس میں پہنچا اگر مشتری نے اس مجلس میں اشتریت" میں نے خرید لیا" یا قبلت" میں نے قبول کیا" کہا تو بیع تام ہوجائے گی۔

جدید دور میں ٹیلی فون، فیکس اور انٹرنیٹ وغیرہ ایجاد ہوگئے، جو پیغام رسانی کے انتہائی تیز رفتار ذرائع ہیں، انٹرنیٹ کے ذریعہ فریقین یا جانبین میں سکرین پر ایک تو صرف تحریری گفتگو ہوئی جس کو(Chatting) کہتے ہیں، جانبین میں بعد مکانی ہوتا ہے، لیکن ایک جانب سے تحریری ایجاب جب جانب آخر کو پہنچے تو وہ زبان سے قبلت (میں نے قبول کیا) کہہ دے اور پھر اپنے اس قبول کی سکرین پر تحریری اطلاع کردے، سکرین کی تحریر اور کاغذ کی تحریر کا کوئی فرق نہیں، کاغذ کی تحریر دیر سے پہنچتی ہے اور سکرین کی فوری طور پر، جب فقہاء نے کاغذ کی تحریر کے ذریعے دور بیٹھے ہوئے شخص کے لئے بیع کا طریقہ بتلادیا تو انٹرنیٹ کے سکرین کے ذریعہ بھی جائز ہونا چاہئے۔

انٹرنیٹ پر دوسرا طریقہ پیغام رسانی کا ای میل ہے، جس کو برقی ڈاک کہہ سکتے ہیں، جانب آخر کے انٹرنیٹ کے (Main Box) میں پیغام محفوظ ہوجاتا ہے، وہ کسی بھی وقت مین بکس کو کھول کر اپنا پیغام وصول کرسکتا ہے، یہ ڈاک کا جدید اور تیز ترین نظام ہے، اب ممالک میں ای میل کے ذریعہ ڈاک کا نظام شروع ہوگیا، ای میل کے ذریعہ ایجاب کو تحریری ایجاب پر قیاس کرسکتے ہیں، جانب آخر جس مجلس میں پیغام وصول کرے اس مجلس میں "قبلت" (میں نے قبول کیا) کہہ دے تو بیع تام ہوجائے گی۔ تیسرا طریقہ انٹرنیٹ کے ذریعہ رابطہ کا ویڈیو کانفرنسنگ ہے، اس میں فریقین یا جانبین ایک دوسرے کو دیکھ سکتے ہیں، اور ایک دوسرے کی گفتگو بھی سن سکتے ہیں، اس میں کیمرہ مائیک، ہیڈ فون یا سپیکر کی ضرورت ہوتی ہے، یہ طریقہ ممکن ہے لیکن اس میں بہت زیادہ سرمایہ لگتا ہے، کیمرہ کے رینج میں جتنے افراد آجائیں سکرین پر سب کی تصویر آئے گی۔

موجودہ دور کے علماء کرام نے ٹیلی فون اور فیکس کے ذریعہ عقود کو جائز قرار دیا ہے، جس مجلس میں فون کے ذریعہ ایجاب ہو، اس مجلس میں قبول کرلینے سے عقد تام ہوجائے گا، ویڈیو کانفرنسنگ میں تو آواز کے ساتھ ایک دوسرے کی تصویری صورت بھی دیکھ سکتے ہیں، اس طرح تو بطریق اولی عقد جائز ہونا چاہئے، جانبین ایجاب وقبول کرلیں، لیکن ایجاب وقبول اسی گفتگو کی مجلس میں ضروری ہے تا کہ جانبین کی رضامندی معلوم ہوسکے۔

اگر ٹیلی فون کے ذریعہ عقد نکاح کا ایجاب وقبول ہورہا ہے تو یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ عقد نکاح میں گواہوں کی موجودگی ضروری ہوتی ہے، جب کہ بیع وشراء میں یہ شرط نہیں ہے، جانبین کی ٹیلی فونک گفتگو کو گواہ نہیں سن سکتے اگرچہ کسی ایک جانب کے پاس گواہ موجود ہوں، اس لئے کہ ٹیلی فون پر ہر جانب دوسرے سے گواہوں کے حق میں غائب ہوتا ہے، علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں: "ومنها سماع الشاهدين كلام المتعاقدين جميعاً" گواہ عاقدین کے کلام کو سنیں گے ورنہ نکاح منعقد نہ ہوگا (بدائع ۲/۲۵۵)۔

البتہ کسی کو ٹیلی فون پر وکیل بنایا جاسکتا ہے، دوسرے معاملات کی طرح وکالت بھی موکل اور وکیل کے مابین ایک عقد ہے، دونوں زبانی یا تحریری طور پر ایجاب وقبول کرلیں، بالغ مرد یا عورت کسی کو ٹیلی فون پر وکیل بنادے کہ فلاں سے میرا

نکاح کردیں، اب وکیل کی حیثیت سے دو گواہوں کے سامنے ایجاب وقبول کرادے، یا بالغ مرد اور عورت دونوں کسی کو ٹیلیفون پر وکیل بنادیں، "أو كان وكيلا من الجانبين" یا ایک جانب سے کوئی ولی ہو اور دوسرا جانب اس کو ٹیلی فون پر وکیل بنادے أو كان ولياً من جانب وو كيلاً من جانب آخر"، کوئی عورت ٹیلی فون پر کسی مرد کو اختیار دے دے کہ تو اپنے ساتھ میرا نکاح کردے۔

ان صورتوں میں عاقد ایک ہوگا، گواہوں کی موجودگی میں نکاح کردے، بشرطیکہ گواہ لڑکے اور لڑکی کو جانتے ہوں، عالمگیری میں: "امرأة وكلت رجلاً ليزوجها من نفسه فقال الوكيل بحضرة الشهود تزوجت فلانة ولم يعرف الشهود فلانة لا يجوز النكاح ما لم يذكر اسمها واسم أبيها وجدها لأنها غائبة والغائب تعرف بالتسمية" کسی عورت نے مرد کو وکیل بنا کر کہا کہ اپنے ساتھ میرا نکاح کردے، وکیل نے گواہوں کے سامنے کہا کہ میں نے فلاں عورت سے شادی کرلی، اور گواہ فلانی عورت کو نہیں جانتے تو نکاح جائز نہیں، جب تک کہ لڑکی کے باپ دادا کا نام معلوم نہ ہو، کیونکہ عورت غائب ہے اور غائب کا جاننا نام ونسب سے ہوتا ہے (۱؍۲۶۸)۔

انٹرنیٹ پر نکاح:

انٹرنیٹ پر اگر صرف سکرین کے ذریعہ تحریری ایجاب وقبول ہو تو ناجائز ہے، اس لئے کہ گواہ ایک جانب سے بے خبر ہوں گے، اور نہ جانبین کے ایجاب وقبول کو سن سکتے ہیں، حالانکہ ایجاب وقبول میں جانبین کے کلام کو ایک ساتھ گواہوں کا سننا شرط ہے۔

عالمگیری میں ہے: "ومنها سماع الشاهدين كلامهما معاً"، اگر کوئی یہ کہے کہ انٹرنیٹ کے ذریعہ مجلس معنی متحد ہے اگر چہ حساً متحد نہیں ہے، تو پھر اتحاد مجلس اور عاقدین کے آمنے سامنے ہونے کے لئے زبانی ایجاب وقبول شرط ہے، کتابت سے نکاح صحیح نہیں، علامہ شامی فرماتے ہیں: "فلو كتب تزوجتک فكتبت قبلت لم ينعقد" اگر مرد عورت کو لکھ کردے کہ میں نے تجھ سے شادی کی، عورت تحریراً کہے میں نے قبول کیا تو نکاح منعقد نہیں (شامی ۲؍۲۶۵)۔

البتہ فیکس اور انٹرنیٹ پر نکاح کے انعقاد کا طریقہ یہ ہے کہ فیکس اور انٹرنیٹ پر عورت کو لکھ دیں کہ میں تیرے ساتھ نکاح کرتا ہوں، عورت گواہوں کو فیکس یا انٹرنیٹ کی کاغذ اور سکرین والی تحریر کو دکھا کر کہے کہ میں نے اس شخص سے شادی کرلی یا یوں کہے کہ فلاں نے مجھے شادی کی آفر کی ہے، تم گواہ رہو میں نے اس سے شادی کرلی۔ علامہ شامی فرماتے ہیں: "فإنه قال ينعقد النكاح بالكتاب كما ينعقد بالخطاب وصورته أن يكتب إليها يخطبها فإذا بلغها الكتاب احضرت الشهود وقرأته عليهم وقالت زوجت نفسي منه أو تقول أن فلانا كتب إلي يخطبني فأشهدوا إني زوجت نفسي منه"۔

نکاح خط کے ذریعہ ہوجاتا ہے جس طرح زبانی ایجاب وقبول سے، صورت اس کی یہ ہے کہ مرد عورت کو تحریری خطبہ کی اطلاع دے، جب عورت کو خط مل جائے تو گواہوں کو حاضر کرکے تحریر دکھلائے اور کہہ دے کہ میں نے فلاں آدمی کے ساتھ شادی کرلی یا یوں کہے کہ فلاں نے مجھے شادی کی آفر کی ہے تم گواہ رہو میں نے اس کے ساتھ شادی کرلی۔

ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ شادی:

اس طریقہ میں جانبین ایک دوسرے کی آوازیں سننے کے ساتھ ایک دوسرے کو سکرین پر دیکھ بھی سکتے ہیں، جانبین اور گواہ اگر ایک دوسرے کے بارے میں اطمینان کرلیں تو ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ نکاح جائز ہے، اس لئے کہ گواہ عاقدین کے ایجاب وقبول کو بھی سنتے ہیں اور دیکھ بھی سکتے ہیں، اگر چہ ظاہری طور پر عاقدین اور گواہوں کی مجلس متحد نہیں ہے لیکن معنی متحد ہے، اس لئے کہ ایک دوسرے کے کلام سن رہے ہیں۔ اور ایک دوسرے کو دیکھ رہے ہیں، اور ایک دوسرے کو پہچان رہے ہیں، کسی قسم کا خفا نہیں ہے، کیونکہ جانبین کے مابین اصل چیز قابل اطمینان رابطہ ہے، خواہ اس میں بعد مکانی ہو یا نہ ہو، اتحاد مجلس اور مکان کا حاصل بھی اطمینان ہے، اس لئے کہ اصل چیز اتحاد اقوال ہے، اس کے لئے اتحاد مجلس کو شرط قرار دیا، مکان عقد کمرہ بھی ہوسکتا ہے، کھلی فضا بھی ہوسکتی ہے، کوئی کشتی بھی ہوسکتی ہے، کوئی گاڑی وغیرہ بھی ہوسکتی ہے، اتحاد مکان میں یہ ضروری نہیں کہ عاقدین ایک دوسرے کو دیکھ سکتے ہوں، بلکہ اصل چیز قابل اطمینان اور یقینی ایجاب وقبول ہے، جب کہ گواہ عاقدین کا کلام سن رہے ہوں، فقہاء کرام کے اس جزیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اتحاد مجلس میں مکان کی تحدید ضروری نہیں، نہ عاقدین کا ایک دوسرے کو دیکھنا ضروری ہے، قابل اطمینان رابطہ ضروری ہے، اور ویڈیو کانفرنسنگ میں یہ رابطہ یقینی اور قابل اطمینان ہوتا ہے۔ عالمگیری میں ہے: "رجل قال لقوم اشهدوا إني تزوجت هذه المرأة التي في هذا البيت فقالت المرأة قبلت فسمع الشهود مقالتها ولم يروا شخصها فإن كانت في البيت وحدها جاز النكاح وإن كانت في البيت معها أخرى لا يجوز" ایک شخص نے لوگوں سے کہا کہ تم گواہ رہو میں نے اس گھر میں موجود عورت کے ساتھ شادی کرلی، عورت گھر کے اندر سے کہے میں نے قبول کیا، اور گواہ عورت کے اس کلام کو سن لیں اور عورت کو نہ دیکھ پائیں، تو اگر اس گھر میں صرف یہی ایک عورت تھی تو نکاح جائز ہے، اور اگر اس گھر میں اس کے ساتھ کوئی اور عورت بھی تھی تو نکاح ناجائز ہے (۱/۲۶۸)۔

اس جزیہ سے صاف معلوم ہوا ہے کہ اصل چیز عاقدین کا ایسا قابل اطمینان رابطہ ہے جس میں گواہ عاقدین کی گفتگو سن سکیں، ویڈیو کانفرنسنگ میں اگر چہ بعد مکانی زیادہ ہوتا ہے، لیکن عاقدین ایسی گفتگو کرسکتے ہیں جس کو گواہ سن رہے ہوں،

مذکورہ جزئیہ میں ایک عاقد نظروں سے اوجھل ہے، لیکن قرائن کی وجہ سے یہ رکاوٹ مانع عقد نہیں، اس لئے کہ پردہ والے مکان میں صرف ایک عورت تھی، اس لئے اشتباہ پیدا نہیں ہوا۔

انٹرنیٹ پر خرید وفروخت اور دیگر معاملات کرتے وقت جانبین سے تیسرا شخص خبردار ہوسکتا ہے یا نہیں، تو اس کے بارے میں تحقیق یہ ہے کہ فی الحال دوفریق کے مابین کسی معاملہ کو تیسرا شخص تیسرے کمپیوٹر پر نوٹ نہیں کرسکتا، البتہ وہ شخص جو کسی ایک فریق کے ساتھ بیٹھا ہو اس کو پتہ چل سکتا ہے کہ دونوں فریق آپس میں کیا معاملہ طے کررہے ہیں، وہ اگر چاہے تو فائدہ اٹھاسکتا ہے، البتہ مستقبل میں امکان ہے کہ جانبین کے معاملات کو تیسرا شخص کسی طرح تیسرے کمپیوٹر کے ذریعہ جان لے، اگر یہ ممکن ہوگیا تو پھر اس کا حکم یہ ہے۔ ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ نیلام کی شکل میں خرید وفروخت ہوسکتی ہے، اس لئے کہ بیع من یزید جائز ہے، اگر کسی تیسرے شخص کو پتہ چل جائے کہ فلاں فلاں کے مابین خرید وفروخت کا معاملہ ہورہا ہے تو اس کو چاہئے کہ ان دونوں کا انتظار کرے، اگر وہ آپس کی بیع پر راضی ہوگئے ہیں تو تیسرا آدمی بیع کو خراب نہ کرے۔ اس لئے کہ حدیث میں آتا ہے: "لا یسوم أحدکم علی سوم أخیه" اور اگر دوہ دونوں آپس کی بیع پر بھی راضی نہ ہوئے تو تیسرا شخص اس سے فائدہ اٹھانے کا مجاز ہے، اسی طرح اگر ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ جانبین میں عقد نکاح کے بارے میں بات چیت ہورہی ہے، تو تیسرے شخص کو اگر کسی طرح پتہ چل جائے تو ان کے مابین دخل اندازی نہ کرے، ہاں اگر مکمل طور پر پتہ چل جائے کہ جانبین میں بات نہ بن سکی تو پھر اپنے لئے رابطہ شروع کرے، البتہ فریقین کو چاہئے کہ انٹرنیٹ کے ذریعہ اگر برقی پیغام ہو، ای میل کو (Sign Out) تالا کرنا ہوگا خیال رکھنا ہوگا کہ (Open) کھلا تو نہیں، اسی طرح انٹرنیٹ کے ذریعہ کاروباری افراد کا کریڈٹ کارڈ (Credit Card) ہوتا ہے، اس کو محفوظ کرنا ہوگا، اس کے نمبر کا کسی فراڈی کو پتہ نہ چل جائے، ورنہ بدترین فراڈ کا خطرہ ہوگا، فراڈ کے ایسے کئی واقعات پیش آچکے ہیں، پشاور یونیورسٹی کے طلباء کا اس طرح کا فراڈ اخبارات کے ذریعہ منظر عام پر آچکا ہے، کریڈٹ کارڈ اگر کسی کے ہاتھ چڑھ گیا تو بالکل (in cash) چیک کی طرح ہے، پھر فوراً سب کو مطلع کرنا ہوگا تاکہ کسی کو فراڈ کا موقع نہ ملے۔

***

انٹرنیٹ اور جدید نظام مواصلات کے ذریعہ عقود ومعاملات

مولانا اختر امام عادل
جامعہ ربانی، منورہ شریف، سمستی پور

ایسے معاملات جن کی تکمیل دو یا دو سے زائد اشخاص سے ہوتی ہے، ان میں بنیادی چیز باہمی رضامندی ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: "لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم" (سورۂ نساء ۲۹) (اپنے اموال آپس میں غلط طور پر نہ کھاؤ، ہاں باہمی رضامندی سے تجارت کے طور پر ہو تو درست ہے)۔

خواہ وہ خالص مالی معاملہ ہو مثلاً بیع وشراء وغیرہ، یا خالص مالی معاملہ نہ ہو مثلاً عقد نکاح وغیرہ۔

ایجاب وقبول اظہار رضامندی کا ذریعہ:

قرآن نے اس باہمی رضامندی کے حدود یا طریقۂ کار کی تعیین نہیں کی ہے کہ رضامندی کے اظہار کی صورتیں کیا ہیں اور کن ذرائع سے باہم رضامندی کا مظاہرہ کیا جاسکتا ہے؟

البتہ ایک حدیث پاک سے اس پر روشنی پڑتی ہے، بخاری ومسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ نے ارشاد فرمایا: "المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا" (بخاری شریف ۳/ ۳۲۶، حدیث: ۲۱۰۷، ۲۱۱۱، مسلم شریف ۳/ ۱۱۶۳، ۱۵۳۱) کہ دو معاملہ کرنے والے اشخاص کو اس وقت تک اختیار رہے گا جب تک کہ وہ دونوں علیحدہ نہ ہو جائیں۔

اس حدیث سے فقہاء نے مجلس کی قید کا اضافہ کیا ہے اور عقد کی درستگی کے لئے اتحاد مکان کی شرط لگائی ہے، یعنی جو دو افراد یا فریقین باہم کوئی معاملہ کرنا چاہتے ہوں تو ان کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنا معاملہ ایک مجلس ہی میں طے کرلیں، مجلس بدل جانے کے بعد سابقہ مجلس کی کسی بات سے بعد کی مجلس کی کسی بات کا کوئی رابطہ نہیں رہے گا۔

اسی بات کو فقہاء نے اپنی اصطلاح میں "ایجاب وقبول" سے تعبیر کیا ہے، یعنی دو شخص یا دو فریق کسی معاملہ پر بات کرنے کے لئے جب مجلس میں بیٹھتے ہیں تو ایک فریق اپنی طرف سے معاملہ کی پیشکش کرتا ہے اور دوسرے شخص کو اگر اس سے

اتفاق ہوتو اس کو منظور کرتا ہے، معاملہ کی پیشکش کا نام "ایجاب" ہے اور اس کو منظور کرنے کا نام "قبول" ہے۔

حدیث کے مطابق ایجاب وقبول کا عمل دونوں کی باہم علیحدگی سے قبل مکمل ہوجانا ضروری ہے، اور کسی کو معاملہ کے رد یا قبول کرنے کا اختیار اسی دائرے کے اندر اندر ہے، علیحدگی یا مجلس کی تبدیلی کے بعد یہ اختیار باقی نہیں رہے گا، اور جو معاملہ طے پاچکا ہے اس کی پابندی لازم ہوجائے گی: "یا ایها الذین آمنوا أوفوا بالعقود" (سورۂ مائدہ:۱) (اے ایمان والو! باہم طے شدہ معاملات کو پورا کرو)۔

اور اگر مجلس میں معاملہ ادھورا رہ گیا تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اور دوبارہ اس کو طے کرنے کے لئے پھر نئے سرے سے دونوں کو مل بیٹھنا ہوگا۔

ایجاب وقبول کا باہمی ربط:

مطلب یہ ہے کہ ایجاب وقبول کا باہم مربوط ہونا لازم ہے، اور کوئی بھی معاملہ ایک سلسلۂ گفتگو میں طے ہوجانا ضروری ہے اور ایک فریق کی جانب سے معاملہ کی پیشکش کے بعد دوسرے فریق کی طرف سے کوئی ایسی حرکت سرزد نہ ہو جس سے یہ احساس ہو کہ وہ زیر گفتگو معاملہ سے اعراض کررہا ہے۔

اسی لئے بعض فقہاء (مثلاً امام شافعی) نے یہ قید لگائی ہے کہ ایجاب کے فوراً بعد قبول کا ہونا ضروری ہے، ذرا بھی تاخیر کی صورت میں معاملہ درست نہ ہوگا: "وعند الشافعي الفور مع ذلک شرط لا ینعقد الرکن بدونه" (بدائع الصنائع ۵؍۱۳۷، کتاب البیوع)۔

مگر فقہاء حنفیہ نے کچھ توسع سے کام لیا ہے، ان کے نزدیک فوری جواب دینا شرط نہیں ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ایجاب وقبول کے درمیان حقیقی اتصال کے لئے قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ ایجاب کے بعد فوری جواب ملے، لیکن اس حقیقی اتصال کی رعایت مشکل ہے، کیونکہ فریق ثانی کو کچھ غور وفکر کرنے کی مہلت بھی درکار ہے اور کسی بات کا جواب دینے کے لئے اس کو کچھ سوچنے سمجھنے کا موقع دینا بھی ضروری ہے، اس لئے اس نشست یا اس سلسلۂ گفتگو میں اگر وہ اس کا جواب دے دے تو حکماً ایجاب وقبول کو مربوط ہی مانا جائے گا اور معاملہ کو درست قرار دیا جائے گا: "ولنا أن في ترک اعتبار الفور ضرورة لأن القابل یحتاج إلی التأمل ولو اقتصر علی الفور لا یمکنه التأمل" (بدائع الصنائع ۵؍۱۳۷)۔

فقہاء حنفیہ کے موقف کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ مذکورہ بالا حدیث میں معاملہ کو باہم تفرق وعلیحدگی پر موقوف کیا گیا ہے، فوری جواب پر نہیں اور رد وقبول کا اختیار علیحدگی سے قبل تک کے پورے وقفہ میں دیا گیا ہے، اس کو چند منٹوں یا سکنڈوں میں محصور نہیں کیا گیا ہے۔

اتحادِ مجلس کا مفہوم:

پھر فقہاء کے یہاں یہ بحث آئی ہے کہ اتحادِ مجلس کی حد کیا ہے؟ اور باہم علیحدگی کا اطلاق کس صورت پر ہوگا؟، امام شافعی اور امام احمد علیحدگی کا اطلاق جسمانی اور ظاہری علیحدگی پر کرتے ہیں، جبکہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک اس کو سلسلۂ گفتگو کے اختتام اور موضوعِ مجلس کی تبدیلی پر محمول کرتے ہیں (شامی ۷/۷۴)۔ یعنی امام شافعی اور امام احمد کے مسلک کے مطابق ظاہری اور مادی مکان اصل درجہ رکھتا ہے، اور امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے نزدیک یہ ظاہری مجلس اور مادی مکان محض ایک ذریعۂ اتصال اور وسیلۂ ربط ہے، اس کی حیثیت بنیادی نہیں ذیلی ہے، اور ذریعہ اسی وقت تک ذریعہ رہتا ہے جب تک اس کی ضرورت ہے، ضرورت کے ختم ہونے کے ساتھ ذریعہ کی حیثیت بھی ختم ہوجاتی ہے۔

حدیث کے الفاظ پر غور کیا جائے تو حنفیہ کا موقف زیادہ مضبوط نظر آتا ہے، اس لئے کہ حدیث میں فریقین کے لئے ''متبایعان'' کی تعبیر اختیار کی گئی ہے، اور یہ باب تفاعل سے ہے جو باہم اشتراک پر دلالت کرتا ہے، اس کے لفظی معنی ہیں معاملہ میں مشغول دو شخص، اور معاملہ کے ساتھ اشتغال کا حقیقی مصداق وہ صورت ہے جب کہ ایک نے ایجاب کیا ہو اور دوسرے کی جانب سے قبولیت کا انتظار ہو، یہی وہ صورت ہے جس میں حقیقی طور پر فریقین کو کاروبار میں مشغول کہا جاسکتا ہے، معاملہ کے شروع ہونے سے قبل یا معاملہ کے ختم ہونے کے بعد ایک مجلس میں بیٹھے ہوئے فریقین کو ''متبایعان'' حقیقی معنی میں نہیں کہہ سکتے، اس لئے کہ فی الواقع وہ لوگ ابھی کوئی معاملہ نہیں کر رہے ہیں، ان صورتوں میں اگر فریقین کو کبھی متبایعان کہا جاتا ہے تو حقیقی معنی میں نہیں بلکہ مجازی معنی میں، یعنی کبھی مایؤل (یعنی آئندہ) کے اعتبار سے اور کبھی ماکان (یعنی گذشتہ) کے اعتبار سے، یعنی معاملہ کرنے والے ہیں یا کر چکے ہیں، ضابطہ یہ ہے کہ کسی بھی کلام کو اگر اس کے حقیقی مصداق پر محمول کیا جاسکتا ہو تو اسی پر محمول کیا جانا چاہئے۔ اس ضابطہ کی روشنی میں اگر حدیث پاک کو دیکھا جائے تو فریقین کو معاملہ کے رد وقبول کا اختیار اس صورت میں دیا گیا ہے جب کہ وہ ''متبایعان'' کی پوزیشن میں ہوں، اور یہ پوزیشن حقیقی طور پر اسی وقت ہوسکتی ہے جبکہ فریق اول کی جانب سے ایجاب کے بعد فریق ثانی کی طرف سے قبول کا انتظار ہو، لیکن فریق ثانی کی طرف سے جواب مل جانے کے بعد دونوں میں سے کوئی ''متبایعان'' کے دائرے میں داخل نہ رہا۔ اس لئے معاملہ کی تکمیل کے بعد اس معاملہ کے رد وقبول کا اختیار بھی کسی کو حاصل نہ رہا، خواہ دونوں بظاہر اسی مجلس میں موجود ہوں اور جسمانی طور پر دونوں میں علیحدگی عمل میں نہ آئی ہو۔

مجلس محض ایک ذریعۂ اتصال:

اس کا مطلب ہے کہ ایجاب وقبول کے درمیان حکمی اتصال کی جس شرط کو مجلس پورا کرتی ہے وہ اسی وقت تک ہے

جب تک کہ اس اتصال کی ضرورت ہے، قبولیت کے پائے جانے کے بعد چونکہ اتصال کی ضرورت باقی نہیں رہی، اس لئے اب مجلس کو بھی ذریعۂ اتصال ماننے کی ضرورت نہیں رہی۔ مجلس کی اہمیت تو صرف اس لئے ہے کہ ایجاب وقبول کے درمیان حقیقی اتصال پر عمل کرنا مشکل ہے، اس لئے کوئی ایسی چیز چاہئے جو اس حقیقی اتصال کی قائم مقامی کرے اور اسی قائم مقامی کے لئے اتحاد مجلس کی شرط لگائی گئی۔

حدیث میں "مالم یتفرقا" کا لفظ آیا ہے، ظاہری اور جسمانی علیحدگی کو فقہاء نے تفرق ابدان" اور معنوی علیحدگی کو "تفرق اقوال" سے تعبیر کیا ہے، بات نہ بننے کو بھی اصطلاح اور عرف میں "علیحدگی" ہی سے تعبیر کیا جاتا ہے، عرف وشرع میں اس کے کئی نظائر موجود ہیں، مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے: **"وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاء تهم البينة"** (سورۂ بینہ ر ۴) (اور اہل کتاب نے دلائل کے آجانے کے بعد بھی اپنی اپنی الگ راہ بنالی)۔

اسی طرح ارشاد نبوی ہے: **"افترقت بنو إسرائيل على اثنتين وسبعين فرقة وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة"** (ابن ابی عاصم ۱ر ۳۲، الطبرانی فی الکبیر ۱۸ر ۷۵، ابوداؤد حدیث ۵۵۹۶ ۴، ابن ماجہ حدیث: ۳۹۹۲) (بنی اسرائیل بہتر فرقوں میں بٹ گئے اور میری امت تہتر فرقوں میں بٹے گی)۔

مذکورہ دونوں نصوص میں "تفرق" سے جسمانی تفرق نہیں بلکہ معنوی تفرق مراد ہے (ردالمحتار، کتاب البیوع ۷ر ۴۸،۴)۔

مقصود رابطہ ہے مجلس نہیں:

اس تفصیل سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اتصال وافتراق سے اصلاً معنوی اتصال وافتراق مراد ہے، جسمانی یا مکانی اتحاد وافتراق ثانوی درجہ کی چیز ہے، یعنی اس کی اہمیت محض ذریعہ اور وسیلہ ہونے کی بنا پر ہے، کیونکہ بالعموم جسمانی یا مکانی اتحاد کے بعد ہی معنوی اتصال اور رابطہ پیدا ہوتا ہے، بالخصوص آج سے بہت پہلے کا دور جب کہ معنوی اتصال اور رابطہ کا بڑا ذریعہ اتحاد مکانی ہی تھا۔ لیکن اگر اتحاد مکان کے بغیر ہی رابطہ کی کوئی شکل پیدا ہو جائے جیسا کہ آج کل اس کی شکلیں عام ہیں، تو حنفیہ اور مالکیہ کے اصول کے مطابق اس رابطہ کا اعتبار ہونا چاہئے۔ اس لئے کہ اتحاد مکانی ان کے نزدیک محض ذریعہ ہے اور ذریعہ کبھی مطلوب نہیں ہوتا، اس لئے ایجاب وقبول اظہار رضامندی کے دو رکن ہیں اور اس کے لئے رابطہ شرط ہے، اور مجلس اور اتحاد مکان محض اس کا ایک ذریعہ ہے، شرط کے ساتھ اگر رکن پایا جائے اور ذریعہ تبدیل ہو جائے تو میرے خیال میں کم از کم فقہ حنفی کے اصولوں کے مطابق اس سے معاملہ کی صحت پر کوئی فرق نہیں پڑے گا۔

فقہی نظائر:

یہ تو اصولی گفتگو تھی، لیکن اگر جزئیات میں جائیں تو فقہاء کے یہاں کئی ایسے نظائر ملتے ہیں جن میں فریقین کے درمیان مکانی اتحاد نہ پائے جانے کے باوجود محض رابطہ اور معنوی اتصال کو بنیاد بنا کر ان کے جواز کا فتوی دیا گیا، مثلاً:

تحریر یا پیغام رسانی کے ذریعہ معاملہ کرنا:

فقہاء نے خط و کتابت یا قاصد کے ذریعہ معاملہ کے جواز کی صراحت کی ہے، خط و کتابت سے معاملہ کرنے کی صورت یہ لکھی ہے کہ کوئی شخص کسی کو خط لکھے جس میں اس کو مخاطب کر کے یہ تحریر کرے کہ میں نے اپنی فلاں چیز تمہارے ہاتھ اتنی قیمت پر فروخت کی، پھر جب یہ تحریر متعلقہ شخص کو ملے تو جس مجلس میں اسے خط ملے اور پڑھے اس میں وہ اپنی زبان سے کہے کہ میں نے اس چیز کو خریدا۔ تو یہ بیع درست ہوگی باوجودیکہ دونوں کے درمیان ظاہری طور پر اتحاد مکان موجود نہیں ہے، لیکن تحریری رابطہ کو اتحاد مجلس کے قائم مقام قرار دیا گیا۔

قاصد کے ذریعہ معاملہ کرنے کی صورت یہ بیان کی گئی ہے کہ کوئی شخص کسی شخص کے پاس اپنا قاصد یہ پیغام دے کر بھیجے کہ فلاں شخص کو جا کر کہو کہ فلاں نے مجھے تمہارے پاس بھیجا ہے اور مجھے یہ کہنے کے لئے کہا ہے کہ میں نے اپنی فلاں چیز تمہارے ہاتھ اتنی قیمت پر فروخت کی، پھر متعلقہ شخص قاصد کا بیان سننے کے بعد کہے کہ مجھے یہ معاملہ منظور ہے، تو معاملہ درست ہو جائے گا جب کہ اس صورت میں بھی معاملہ کرنے والے فریقین ایک مقام پر موجود نہیں ہیں، وہ ایک قاصد کے واسطے سے آپس میں بات کر رہے ہیں، لیکن فقہاء نے اس پیغامی رابطہ کو اتحاد مکان کے قائم مقام قرار دیا۔

تحریر اور پیغام معنوی طور پر اتحاد مجلس کے قائم مقام:

نکاح اور بیع وشراء دونوں کے لئے مسئلہ یہی ہے، کتاب البیوع میں علامہ کاسانی اس کی وجہ تحریر فرماتے ہیں: "لأن الرسول سفير ومعبر عن كلام المرسل ناقل كلامه إلى المرسل إليه فكأنه حضر بنفسه فأوجب البيع وقبل الآخر في المجلس،...... لأن خطاب الغائب كتابه فكأنه حضر بنفسه وخاطب بالإيجاب وقبل الآخر في المجلس" (بدائع الصنائع ۵/۱۳۸)(اس لئے کہ قاصد اپنے بھیجنے والے کا محض ترجمان ہوتا ہے، جو اس کی بات متعلقہ شخص تک پہنچاتا ہے تو گویا اس واسطہ سے وہ خود حاضر ہوا اور ایجاب کیا اور دوسرے شخص نے مجلس میں قبول کیا، اسی طرح غیر موجود شخص کے لئے تحریر کا وہی درجہ ہے جو موجود کے لئے بالمشافہہ بات چیت کا ہے تو گویا لکھنے والا شخص تحریر کے واسطے سے خود حاضر ہوا اور دوسرے فریق سے مجلس میں ایجاب وقبول کیا)۔

کتاب النکاح میں لکھتے ہیں: "ولو أرسل إليها رسولاً وكتب إليها بذلك كتابا فقبلت بحضرة شاهدين سمعا كلام الرسول وقرأة الكتاب جاز ذلك، لاتحاد المجلس من حيث المعنى لأن كلام الرسول كلام المرسل لأنه ينقل عبارة المرسل وكذا الكتاب بمنزلة الخطاب من الكاتب" (بدائع الصنائع ۲/ ۲۳۳، وکذا فی الہندیہ ۱/ ۲۷۹) (اگر کسی نے عورت کے پاس قاصد بھیجا یا تحریر بھیجی اور عورت نے دو گواہوں کی موجودگی میں جنہوں نے قاصد کی بات اور خط کا مضمون سنا ہو پیغام کو قبول کرلیا تو معنوی طور پر اتحاد مجلس پائے جانے کی بنا پر نکاح جائز ہوگا، اس لئے کہ قاصد یا تحریر بھیجنے والے کی ترجمانی کرتے ہیں (خود ان کا اپنا کوئی وجود نہیں ہوتا))۔

تحریری رابطہ کی قوت:

بلکہ بعض صورتوں میں فقہاء نے تحریر کو بالمشافہہ بات چیت کے بالمقابل زیادہ قوی اور دیرپا تسلیم کیا ہے۔

علامہ شامی نے شیخ الاسلام خواہرزادہ کے حوالہ سے لکھا ہے: "الكتاب والخطاب سواء إلا في فصل واحد وهو أنه لو كان حاضرا فخاطبها بالنكاح فلم تجب في مجلس الخطاب ثم أجابت في مجلس آخر فإن النكاح لا يصح، وفي الكتاب إذا بلغها وقرأت الكتاب ولم تزوج نفسها منه في المجلس الذي قرأت الكتاب فيه ثم زوجت نفسها في مجلس آخر بين يدي الشهود وقد سمعوا كلامها وما في الكتاب يصح النكاح، لأن الغائب إنما صار خاطباً لها بالكتاب والكتاب باق في المجلس الثاني فصار بقاء الكتاب في مجلسه وقد سمع الشهود ما فيه في المجلس الثاني بمنزلة ما لو تكرر الخطاب من الحاضر في مجلس آخر، فأما إذا كان حاضرا فإنما صار خاطباً لها بالكلام وما وجد من الكلام لا يبقى إلى المجلس الثاني وإنما سمع الشهود في المجلس الثاني أحد شطري العقد" (رد المحتار ۷/ ۲۶، کتاب البیوع وکذا فی الہندیہ ۱/ ۲۶۹) (تحریر اور بالمشافہہ گفتگو دونوں حکم میں برابر ہیں، البتہ ایک صورت کا استثناء ہے، وہ یہ کہ بالمشافہہ معاملہ کرنے کی صورت میں اسی مجلس میں ایجاب کی منظوری ملنا ضروری ہے، ورنہ نکاح درست نہ ہوگا، اس کے برخلاف تحریر کا مسئلہ یہ ہے کہ جس مجلس میں تحریر ملی ہے، اسی مجلس میں قبول کرنا شرط نہیں ہے، بلکہ اس کے بعد کسی دوسری مجلس میں بھی خط کا مضمون گواہوں کو سنا کر قبول کیا جاسکتا ہے اور اس طرح بھی نکاح ہوجائے گا، دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ غائبانہ رابطہ کا ذریعہ تحریر ہے اور تحریر ختم نہیں ہوتی، وہ پہلی مجلس کے بعد بھی باقی رہتی ہے، اس لئے دوسری مجلس میں اگر وہ خط کا مضمون سناتی ہے تو یہ سمجھا جائے گا گویا مرد دوسری مجلس میں دوبارہ اپنا ایجاب پیش کررہا ہے، اس لئے عورت اس کو منظور کرسکتی ہے، اس کے برخلاف زبانی گفتگو مجلس گفتگو تک ہی قائم مانی جاسکتی ہے، دوسری مجلس تک اس کے باقی رہنے کا تصور نہیں کیا جاسکتا، اس لئے

پہلی مجلس کے ایجاب کی بنیاد پر اگر عورت گواہوں کے سامنے دوسری مجلس میں اپنی قبولیت کا اظہار کرے تو یہ قبولیت سابقہ ایجاب سے مربوط نہ ہوگی اور یہ عقد کا صرف ایک حصہ ہوگا)۔

اس سے سمجھا جاسکتا ہے کہ تحریری رابطہ مکانی رابطہ کے مقابلہ میں زیادہ پائدار ہے اور اس سے زیادہ دیر تک فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے یعنی ظاہری اتحاد مکان کی صورت میں ایجاب کا جواب اسی مجلس میں ملنا ضروری ہے، جب کہ معنوی اتحاد مجلس (یعنی تحریر) کی صورت میں ایجاب کا جواب تحریر پہنچنے کی مجلس میں ہی ملنا ضروری نہیں، بلکہ بعد میں بھی کسی موقع پر گواہوں کے سامنے تحریر سنا کر اپنی قبولیت کا اظہار کیا جاسکتا ہے، البتہ "قاصد" کی صورت میں یہ گنجائش نہ ہوگی، بلکہ ضروری ہوگا کہ قاصد نے جس مجلس میں خبر سنائی ہے اسی مجلس میں اپنی منظوری کا اظہار کرے (ردالمحتار ۴/۷۶)۔

البتہ ایک گنجائش یہ نظر آتی ہے کہ قاصد کو پیغام سنانے سے روک دے اور مناسب وقت کا انتظار کرے اور مناسب وقت پر کسی مجلس میں گواہوں کے سامنے اس کا بیان سنے اور پھر اپنی منظوری ظاہر کرے۔

صرف تحریری تبادلے کے ذریعہ معاملات طے کرنا:

بلکہ بیع وشراء اور مالی معاملات پر بحث کے ذیل میں فقہاء نے اس سے بھی آگے بڑھ کر محض تحریر کو دونوں جانب سے نمائندہ تسلیم کیا ہے، یعنی کسی کو کسی سے ملنے کی ضرورت نہیں، نہ کسی ایک مقام پر جمع ہونے کی حاجت ہے اور نہ زبان سے الفاظ ادا کرنے کی ضرورت ہے، دونوں جانب سے محض تحریری رابطہ کافی ہے اور تحریری تبادلے کے ذریعہ معاملہ کرنے کی گنجائش ہے۔

فتاویٰ ہندیہ میں فتاویٰ ظہیریہ کے حوالے سے اور شامی میں فتاویٰ تاتارخانیہ کے حوالہ سے یہ جزئیہ ذکر کیا گیا ہے:

"ويكون بالكتابة من الجانبين فإذا كتب اشتريت عبدك فلانا بكذا فكتب إليه البائع قد بعت فهذا بيع كما في التاتار خانية" (ردالمحتار ۷/۲۶، کتاب البیوع، عالمگیری ۳/۹، کتاب البیوع) (یعنی دونوں جانب سے محض تحریر کے ذریعہ بھی معاملہ کیا جاسکتا ہے، اگر کوئی شخص کسی کو لکھے کہ میں نے تمہارا فلاں غلام اتنی قیمت کے بدلے خریدا اور بائع اس کے جواب میں اس کو لکھے کہ میں نے تمہارے ہاتھ اس کو فروخت کیا تو بیع ہوجائے گی)۔

غرض: ہمارے قدیم فقہی ذخیرے میں بھی بعض ایسی جزئیات موجود ہیں جن سے صاف طور پر اشارہ ملتا ہے کہ معاملہ کی صحت کے لئے عاقدین کا کسی ایک مقام پر باہم مل بیٹھنا ہی ضروری نہیں ہے، بلکہ بنیادی چیز رابطہ اور اتصال ہے، رابطہ اور اتصال کسی ذریعہ سے ہوجائے معاملہ کرنا درست ہوگا، البتہ نکاح میں چونکہ شہادت بھی ضروری ہے، اس لئے اس میں اس کا لحاظ رکھنا ہوگا کہ ایک ہی مجلس میں گواہوں کے سامنے معاملہ کی پوری کارروائی ہوجائے، یعنی رابطہ کے لئے فریقین

کا اجتماع ضروری نہیں، دور سے بھی رابطہ قائم کیا جاسکتا ہے، البتہ معاملہ کی کارروائی ایک مجلس میں ہونا ضروری ہے، اس میں تفریق نہیں ہونی چاہئے، اسی لئے فقہاء نے نکاح کے باب میں تحریر اور پیغام رسانی کی صورت میں اگر چہ فریقین کی جسمانی حاضری کو ضروری نہیں قرار دیا ہے۔ مگر یہ لازمی ہدایت دی ہے کہ معاملہ کی پوری کارروائی ایک ہی مجلس میں طے ہوجانی چاہئے، بایں طور کہ گواہ مجلس میں موجود ہوں اور ان کے سامنے تحریر یا پیغام سنایا جائے اور اسی مجلس میں فریق ثانی اپنے جواب کا اظہار بھی کرے۔

یعنی معاملہ کی کارروائی کے لئے اتحاد مکانی ضروری ہے، فریقین کے رابطہ اور ایجاب وقبول کے اتصال کے لئے نہیں۔

موجودہ مواصلاتی مسائل کا حل:

ان تفصیلات کی روشنی میں عصر حاضر کے بہت سے مواصلاتی مسائل حل ہوجاتے ہیں، موجودہ دور جدید ترین ٹکنالوجی اور مواصلاتی انقلاب کا دور ہے، آج ساری دنیا سمٹ کر ایک گھر آنگن بن گئی ہے، ہزاروں میل کے فاصلہ سے آن واحد میں رابطہ قائم کیا جاسکتا ہے اور اپنے احساسات وخیالات چند منٹوں میں دنیا کے ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک پہنچائے جاسکتے ہیں، اس لئے آج کے جدید مواصلاتی نظام کے دور میں رابطہ کے لئے اتحاد مکانی کی کوئی شرط نہیں ہے، چنانچہ آج کے زیادہ تر معاملات ومسائل میں انہیں جدید ترین مواصلاتی نظام سے استفادہ کیا جارہا ہے۔

اسلام ایک ابدی اور آفاقی نظام قانون ہے، یہ تاریخ کے ہر دور میں انسانیت کی رہنمائی کی صلاحیت رکھتا ہے، بلکہ دنیا کا انسانی نظام جس قدر ترقی یافتہ ہوتا جائے گا اسلامی قانون کی وسعت وآفاقیت اسی قدر آشکارا ہوتی جائے گی، اللہ تعالی فقہاء کو جزائے خیر دے، انہوں نے بڑی بصیرت کے ساتھ اسلام کے فقہی ذخیرہ کو مرتب کیا ہے، بالخصوص فقہاء حنفیہ نے کہ ہر دور کے لئے ان میں پوری رہنمائی اور گنجائش موجود ہے، اصول اور جزئیات کی روشنی میں اوپر جو تفصیلات ذکر کی گئی ہیں ان سے عصر جدید کے بہت سے عقود ومعاملات پر روشنی پڑتی ہے، مثلاً:

(۱) حنفیہ اور مالکیہ کے لئے مجلس معنوی رابطہ واتصال کا نام ہے اور اس کے اتحاد واختلاف سے مراد معنوی اتحاد واختلاف ہے، مکانی اتحاد واختلاف اس کا صرف ایک حصہ ہے، البتہ نکاح میں ایجاب کے بعد بوقت قبول معاملہ کی کارروائی کی تکمیل ایک ہی مجلس میں ہونی چاہئے، یعنی کم از کم مجلس قبول میں دو گواہ موجود ہوں جنہوں نے ایجاب کا مضمون بھی سنا ہو۔

(۲، ۳) اس دور میں انٹرنیٹ رابطہ کا بہت اہم اور تیز رفتار ذریعہ ہے، اس لئے اس کے ذریعہ خرید وفروخت اور نکاح کا معاملہ شرعاً درست ہے، البتہ نکاح میں شرط یہ ہے کہ تحریری ایجاب آجانے کے بعد تحریری قبولیت کے وقت دو گواہ

موجود ہوں، انٹرنیٹ چونکہ جدید ترین تحریری رابطہ ہے، اس لئے اس میں جانبین سے انٹرنیٹ ہی پر بیع وشراء اور دیگر مالی معاملہ کرنے کی گنجائش موجود ہے، زبان سے کچھ بولنے کی ضرورت نہیں، بلکہ اس کی بھی گنجائش ہے کہ ایک فریق کی جانب سے انٹرنیٹ پر ایجاب ہو جائے اور فریق ثانی اس کا علم ہو جانے کے باوجود فوری اپنا جواب نہ دے، بلکہ مکمل غور وخوض کے بعد دوسری مجلس میں انٹرنیٹ پر اپنا جواب بھیج دے، اس معاملہ میں بظاہر نکاح اور خرید وفروخت کے معاملات کے درمیان کوئی فرق نہیں، بس ایک فرق یہ ہے کہ نکاح میں شہادت کے پہلو کا لحاظ رکھنا ضروری ہے، اس لئے نکاح کی صورت میں انٹرنیٹ آن کرنے کے بعد گواہوں کو ایجاب کا مضمون دکھانا بھی ضروری ہے اور پھر ان کے سامنے اپنی منظوری انٹرنیٹ پر بھیج دے۔

(۴) نکاح کے علاوہ کوئی بھی کاروباری معاملہ فریقین اور گواہوں کے درمیان راز ہوتا ہے اور اسلام میں دوسروں کے معاملات میں بیجا تجسس اور ٹوہ لینے کی سختی سے ممانعت آئی ہے، اس لئے جو لوگ انٹرنیٹ کے ذریعہ اپنے معاملات کرتے ہیں اور ایک فریق دوسرے فریق کو مطمئن کرنے کے لئے متعلقہ ضروری معلومات ودستاویزات انٹرنیٹ کے ذریعہ بھیجتا ہے، کسی تیسرے غیر متعلق شخص کو شرعی طور پر ہرگز اجازت نہیں کہ وہ ان دونوں کے معاملات کی تفصیلات جاننے کی کوشش کرے، اور کوئی اپنا تجارتی مفاد حاصل کرے، بشرطیکہ فریقین کو اس سے نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو، لیکن کوئی بات تیسرے شخص کے علم میں آجانے سے اگر فریقین کو کوئی نقصان نہ پہنچتا ہو تو میرے خیال میں تیسرے شخص کے لئے گنجائش نکلتی ہے، اس لئے کہ انٹرنیٹ ایک عالمی ذریعہ ابلاغ ہے، اور پورا کا پورا باہم مربوط ہے اور کہیں کا انسان کہیں سے انٹرنیٹ کی کوئی بھی تفصیل معلوم کرسکتا ہے یعنی یہ ایک کھلا نظام اور کھلی کتاب ہے جس کو کوئی بھی کبھی بھی کھول کر دیکھ سکتا ہے اور یہ سب کچھ جانتے ہوئے دو اشخاص اپنے کاروباری راز انٹرنیٹ کے حوالہ کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان کی طرف سے ان تفصیلات کے جاننے کی ممانعت نہیں ہے، اس لئے محض تفصیلات کا علم اور شخصی منافع کی حد تک کوئی بھی شخص انٹرنیٹ میں محفوظ تفصیلات سے فائدہ اٹھا سکتا ہے، البتہ اگر اس سے اصل اہل معاملہ کو کسی طرح کا کوئی نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو تو پھر اس کی اجازت نہیں ہوگی۔

(۵) اسی اصول کی روشنی میں ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ بھی خرید وفروخت، لین دین اور کاروباری معاملہ کرنا درست ہے، اس لئے کہ ویڈیو کانفرنسنگ میں دو معاملہ کرنے والے ایک دوسرے سے نہ یہ کہ صرف بات کرسکتے ہیں بلکہ ایک دوسرے کو دیکھ رہے ہوتے ہیں۔

(۶) ٹیلیفون پر خرید وفروخت کا معاملہ کرنا درست ہے، بشرطیکہ دونوں ایک دوسرے کی آواز پہچان رہے ہوں، اور اس میں کسی قسم کے فریب کا اندیشہ نہ ہو، بہتر ہے کہ ٹیلیفون پر معاملہ کرتے وقت عاقدین میں کسی کے پاس گواہ موجود ہوں اور ٹیلیفون کا وہ سیٹ استعمال کیا جائے جس میں مجلس کے دوسرے لوگ بھی دونوں کی گفتگو سن سکیں۔

(۷) ٹیلی فون پر نکاح کا ایجاب وقبول بھی ہوسکتا ہے، بشرطیکہ ایجاب وقبول کے وقت عاقدین یا ان میں سے ایک

کے پاس دو گواہ موجود ہوں جو ایجاب وقبول سن رہے ہوں، ایسی صورت میں عاقدین اور گواہ معنوی طور پر متحد المجلس تصور کئے جائیں گے۔

(۸) ٹیلیفون پر نکاح کا وکیل بھی بنایا جاسکتا ہے، اس کی صورت فقہاء نے یہ لکھا ہے کہ عاقدین میں سے کوئی شخص فون پر دوسرے سے کہے کہ تم میرا نکاح اپنے آپ سے کردو، ایسی صورت میں دوسرا شخص ایک جانب سے وکیل اور دوسری جانب سے اصل ہوجائے گا اور پھر وکالت کے اصول پر الگ الگ ایجاب وقبول کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی، بلکہ ایک ہی جملہ سے دونوں کا باہم نکاح ہوجائے گا، مثلاً اب وہ دو گواہوں کی موجودگی میں کہے کہ میں نے اپنا نکاح فلاں شخص سے کیا، اس صورت میں گواہوں کو یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ جس شخص سے نکاح کیا جارہا ہے اس کی جانب سے کیا تحریر یا پیغام آیا ہے؟

علامہ شامی لکھتے ہیں: ''أما إذا كان بلفظ الأمر كقوله زوجي نفسک مني لا يشترط إعلامها الشهود بما في الكتاب لأنها تتولي طرفي العقد بحكم الوكالة ونقله عن الكامل وما نقله من نفي الخلاف في صورة الأمر لا شبهة فيه على قول المصنف والمحققين'' (ردالمحتار، کتاب النکاح ۴؍ ۷۴)۔

البتہ شامی نے اس پر ایک مناقشہ یہ پیش کیا ہے کہ اصولی طور پر گواہوں کے سامنے یہ ایجاب بھی آنا چاہئے: ''قال الرحمتي: فيه مناقشة لما تقدم إن من قال إنه توكيل يقول توكيل ضمني فيثبت بشروط ما تضمنه وهو الإيجاب كما قدمناه ومن شروطه سماع الشهود فينبغي اشتراط السماع هنا على القولين'' (ردالمحتار، کتاب النکاح ۴؍ ۷۴)۔

(۹) اگر ٹیلیفون کا سیٹ ایسا ہو جس میں آواز ٹیپ ہوسکتی ہو اور کوئی شخص اس میں ایجاب کو ٹیپ کرلے اور اس کا جواب اس وقت نہ دے بلکہ دوسرے کسی وقت فون کے ٹیپ آن کرکے ایجاب کے الفاظ گواہوں کو سنائے اور پھر انہی گواہوں کے سامنے فون پر متعلقہ شخص کو اپنی منظوری کی اطلاع دے تو یہ صورت شرعاً جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ایجاب کا جواب دوسری مجلس میں دینے کا اختیار صرف تحریر وکتابت والے رابطہ میں ہے، زبانی گفتگو والے رابطہ میں نہیں۔ اس لئے انٹرنیٹ میں تو یہ بات چل سکتی ہے، فون میں نہیں، اس لئے کہ فون بات چیت کا رابطہ ہے، تحریر کا نہیں۔

البتہ ایک صورت اس میں یہ بھی آتی ہے کہ فریقین کو فون کی صورت حال کا علم ہو کہ اس میں آواز ٹیپ ہوسکتی ہے، اور یہ جانتے ہوئے فریق اول اپنا ایجاب اس میں محفوظ کردے، تاکہ دوسرا فریق کسی وقت جب ٹیپ کو آن کرے اور ایجاب سنے تو فون پر اس کا جواب دے، اس صورت میں خیال یہ ہوتا ہے کہ گواہوں کے سامنے ٹیپ کی آواز سنا کر اپنا جواب فون پر فریق اول کو سنائے تو گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود ومعاملات

مولانا ابوسفیان مفتاحی
جامعہ عربیہ مفتاح العلوم، مئو

۱- مجلس سے مراد وہ ہے کہ جس میں بیع سے اعراض پر دلالت کرنے والی کوئی چیز نہ پائی جائے اور یہ بھی کہ مجلس میں کسی ایسے کام میں مشغول نہ ہو جو بیع وشراء کو فوت کرنے والا ہو اگر چہ وہ کام بیع سے اعراض کے لئے نہ ہو، لہذا اگر بیع کو فوت کر دینے والا کوئی کام پایا جائے تو اتحاد مجلس باطل ہو جائے گا اگر چہ جگہ و مکان متحد ہو۔

شامی میں ہے: "حتی لو تکلم البائع مع إنسان في حاجة فإنه يبطل بحر فالمراد بالمجلس ما لا يوجد فيه ما يدل على الإعراض وأن لا يشتغل بمفوت له فيه وإن لم يكن للإعراض أفاده في النهر فإن وجد بطل ولو اتحد المكان" (۲۱/۴)۔

اتحاد مجلس سے مراد یہ ہے کہ متعاقدین میں سے کوئی مشغول نہ ہو، مجلس کے علاوہ کسی کام میں جس کے لئے مجلس منعقد ہوئی ہے، یا کوئی ایسا کام نہ ہو جو اعراض عن المبیع کی دلیل ہو اور کشتی گھر کے مانند ہے لہذا کشتی کے چلنے سے مجلس ختم نہ ہوگی کیونکہ متعاقدین کشتی روکنے کے مالک نہیں ہیں۔

اسی طرح اگر متعاقدین میں سے کوئی کھڑا تھا پھر بیٹھ گیا تو اتحاد مجلس باطل نہ ہوگا اور اسی طرح اگر دونوں بیٹھے ہوئے سوئے تھے اور بیدار ہو گئے تو بھی اتحاد مجلس باطل نہ ہوگا۔

شامی میں ہے: "وفي المجتبى المجلس المتحد أن لا يشتغل أحد المتعاقدين بغير ما عقد له المجلس أو ما هو دليل الإعراض والسفينة كالبيت فلا ينقطع المجلس بجريانها لأنهما لا يملكان إيقافها وفي الجوهرة لو كان قائما فقعد لم يبطل وكذا لو ناما جالسين لا لو مضطجعين أو أحدهما" (۲۲/۴)۔

اختلاف مجلس سے مراد یہ ہے کہ بیع کے علاوہ کسی دوسرے عمل میں مشغول ہو جائے جو بیع سے اعراض پر دلالت

کرے جیسے کھانا کھانے میں مشغول ہونا، ہاں اگر صرف ایک لقمہ ہوتو اس سے مجلس مختلف نہ ہوگی، اور پانی پینا لیکن اگر برتن اس کے ہاتھ میں ہوتو اس سے مجلس مختلف نہ ہوگی، اور سوجانا لیکن اگر دونوں بیٹھے ہوئے ہوں تو مجلس مختلف نہ ہوگی، اور نماز میں مشغول ہوجانا لیکن فریضہ مکمل کرنے سے مجلس مختلف نہ ہوگی، یا نفل دو رکعت پڑھ لے اور بات کرلے اگر چہ بقدر ورت ہی ہو، اور مجلس سے چلا جائے حتی کہ اگر متعاقدین پیدل چلتے ہوئے بیع کریں یا ایک ہی سواری پر سوار ہوکر بیع کریں تو بیع کے لئے یہ اتحاد مجلس صحیح نہیں ہے۔

شامی میں ہے: "قال في النهر واختلاف المجلس باعتراض ما يدل على الإعراض من الاشتغال بعمل آخر كأكل إلا إذا كان لقمة وشرب إلا إذا كان الإناء في يده ونوم إلا أن يكونا جالسين وصلوة إلا إتمام الفريضة أو شفع نفلا وكلام ولو لحاجة ومشي مطلقاً في ظاهر الرواية حتى لو تبايعا وهما يمشيان أو يسيران ولو على دابة واحدة لم يصح، واختار غير واحد كالطحاوي أنه إن أجاب على فور كلامه متصلاً جاز وصححه في المحيط، وقال في الخلاصة لو قبل بعد ما مشى خطوة أو خطوتين جاز وفي مجمع التفاريق وبه نأخذ" (۴/۲۲)۔

۲- انٹرنیٹ کے ذریعہ چونکہ یہ بات ممکن ہے کہ ایجاب کے بعد فوراً دوسرا فریق قبول کا اظہار کردے، بنابریں انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ شرعاً منعقد ہوجائے گا، اور جہاں تک اتحاد مجلس کا سوال ہے تو یہاں اتحاد مجلس کے لئے تحریر میں ایجاب یا قبول کا اظہار کافی ہے۔

شامی میں ہے: "قوله إلا إذا كان بكتابة أو رسالة صورة الكتابة أن يكتب أما بعد فقد بعت عبدي فلانا منك بكذا فلما بلغه الكتاب قال في مجلسه ذلك اشتريت تم البيع بينهما، وصورة الإرسال أن يرسل رسولاً فيقول البائع بعت هذا من فلان الغائب بألف درهم فاذهب يا فلان وقل له فذهب الرسول فأخبره بما قال فقبل المشتري في مجلسه ذلك وفي النهاية وكذا هذا في الإجارة والهبة والكتابة، بحر، قلت ويكون بالكتابة من الجانبين فإذا كتب اشتريت عبدك فلانا بكذا فكتب إليه البائع قد بعت فهذا بيع، قوله فيعتبر مجلس بلوغها أي بلوغ الرسالة أو الكتابة قال في الهداية والكتابة كالخطاب وكذا الإرسال حتى اعتبر مجلس بلوغ الكتابة وأداء الرسالة ......ثم لا يخفى أن قراءة الكتاب صارت بمنزلة الإيجاب من الكاتب فإذا قبل المكتوب إليه في المجلس فقد صدر الإيجاب والقبول في مجلس واحد فلا حاجة إلى قوله إلا إذا كان بكتابة أو رسالة نعم بالنظر إلى مجلس الكتابة يصح فإنه لما كتب بعتك لم يلغ بل توقف على القبول وإذا كان ذلك القبول متوقفا على قراءة الكتاب" (۴/۱۱)۔

۳-   انٹرنیٹ کے ذریعہ تحریری ایجاب وقبول کو دو گواہ دیکھ رہے ہوں تو یہ ایجاب وقبول اور شہادت نکاح منعقد ہونے کے لئے شرعاً کافی نہیں ہے اور نکاح منعقد نہیں ہوگا کیونکہ ایجاب وقبول ایسے دو لفظوں کو کہا جاتا ہے جو تملیک وتملک کے معنی کو بتاتے ہیں اور دونوں ماضی یا حال مضارع بغیر سین وسوف کے ہوں اور انٹرنیٹ کے ذریعہ تحریری ایجاب وقبول کو دو گواہوں کے دیکھنے سے یہ بات حاصل نہیں، اور جب رکن بیع ایجاب وقبول حاصل نہیں ہوں گے تو بیع منعقد نہ ہوگی، اور شہادت نکاح میں دونوں گواہوں کے لئے متعاقدین کے ایجاب وقبول کو ایک ساتھ سننا شرط ہے جو محض دیکھنے سے حاصل نہیں، نیز شرط شہادت حاصل نہیں اس لئے نکاح منعقد نہیں ہوگا۔

شامی میں ہے: "وهما عبارة عن كل لفظين ينبئان عن معنى التملك والتمليك ماضيين كبعت واشتريت أو حالين كمضارعين لم يقرنا بسوف والسين كأبيعك فيقول أشتريه أو أحدهما ماض والآخر حال" (۱۰/۴)۔

"قال الزيلعي وينعقد بكل لفظ ينبيء عن التحقيق والبيع لا يختص بلفظ وإنما يثبت الحكم إذا وجد معنى التمليك والتملك كبعت واشتريت ورضيت وأعطيتك أو خذه بكذا"۔

تنبیہ: "ظاهر قوله عن لفظين أنه لا ينعقد بالإشارة بالرأس ويدل عليه ما في الحاوي الزاهدي في فصل البيع الموقوف فضولي باع مال غيره فبلغه فسكت متأملا فقال ثالث هل اذنت لي في الإجازة فقال نعم فأجازه ينفذ ولو حرك رأسه بنعم فلا لأن تحريك الرأس في حق الناطق لا يعتبر، لكن قد يقال إذا قال له بعني كذا بكذا فأشار برأسه نعم فقال الآخر اشتريت حصل التسليم بالتراضي يكون بيعا بالتعاطي . قلت ولكن رده صاحب التقرير الرافعي حيث قال فيه ان المعتبر إنما هو التسليم ولها مدخل لتحريك الرأس فيه ولذا لو لم يحصل التسليم لا يتم البيع كما ذكره بعد فلا يصلح للاستدراك"۔

۴-   انٹرنیٹ پر خرید وفروخت کے سلسلہ میں ایجابی پہلوؤں کے ساتھ دوسرے پہلوؤں کو سامنے رکھ کر مثلاً دو افراد کے درمیان ہوئے معاملہ کی تفصیل ایک تیسرا شخص حاصل کرے اور وہ اس سے تجارت میں زیادہ فائدہ اٹھائے تو اس سلسلہ میں اگر بیع وشراء کے شرعی منافی کوئی امر درمیان میں نہ آتا ہو تو اس تیسرے شخص کے لئے ایسا کرنا شرعاً صحیح ہوگا۔

۵-   چونکہ ویڈیو کانفرنسنگ میں دو معاملہ کرنے والے ایک دوسرے سے بات کر سکتے ہیں، نیز دیکھ بھی رہے ہوتے ہیں، نیز تمام معاملات کا ریکارڈ بھی محفوظ ہوتا ہے جسے بآسانی حاصل بھی کیا جا سکتا ہے، بنابریں رکن بیع ایجاب وقبول اتحاد مجلس کی

شرط کے ساتھ پایا جاتا ہے، لہذا اوڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ خرید وفروخت، لین دین اور تجارت ممکن ہونے کی وجہ سے اس کی شرعی حیثیت صحت بیع کی ہوگی اور خرید وفروخت لین دین اور تجارت کرنا شرعاً جائز ہے۔

درمختار میں ہے: "ویکون بقول أو فعل أما القول فالإیجاب والقبول وهما رکنه وشرطه أهلیة المتعاقدین ومحله المال ...... فالإیجاب هو ما یذکر أولا من کلام أحد المتعاقدین والقبول ما یذکر ثانیاً من الآخر سواء کان بعت أو اشتریت الدال علی التراضي" (۴/۵)۔

۶- چونکہ صحت بیع کے لئے رکن بیع ایجاب وقبول اور شرط بیع اہلیت متعاقدین اور محل بیع مال پایا جانا چاہئے، اور انعقاد بیع کے لئے شہادت شاہدین کی کوئی قید نہیں ہے اور فون پر یہ ساری چیزیں پائی جاتی ہیں اور آج کی دنیا میں فون پر خرید وفروخت کا ابتلاء عام بھی ہے، لہذا فون پر خرید وفروخت جائز ہے۔

اور اتحاد مجلس سے مراد یہ نہیں ہے کہ متعاقدین حقیقۃً آمنے سامنے ایک جگہ ہوں بلکہ مراد یہ ہے کہ مجلس جس کے لئے منعقد ہوئی ہے تو متعاقدین اس کے علاوہ کسی اور کام میں مشغول نہ ہوں:

شامی میں ہے: "وذکر في البحر أن شرائط البیع أربعة أنواع شرط انعقاد ونفاذ وصحة ولزوم فالأول أربعة أنواع في العاقد وفي نفس العقد وفي مکانه وفي المعقود علیه فشرائط العاقد اثنان العقل والعدد فلا ینعقد بیع مجنون وصبي لایعقل ولا وکیل من الجانبین إلا في الأب ووصیه والقاضي وشراء العبد لنفسه من مولاه بأمره والرسول من الجانبین ولا یشترط فیه البلوغ ولا الحریة فیصح بیع الصبي أو العبد لنفسه موقوفا ولغیره نافذاً ولا الإسلام والنطق والصحو وشرط العقد اثنان أیضاً موافقة الإیجاب للقبول فلو قبل غیر ما أوجبه أو بعضه أو بغیر ما أوجبه أو ببعضه لم ینعقد ...... وشرط مکانه واحد وهو اتحاد المجلس وشرط المعقود علیه ستة کونه موجوداً مالا متقوماً مملوکا في نفسه وکون الملک للبائع فیما یبیعه لنفسه وکونه مقدور التسلیم فلم ینعقد بیع المعدوم وماله خطر العدم ...... وأما الثاني وهو شرائط النفاذ فاثنان الملک أو الولایة وأن لا یکون في البیع حق لغیر البائع" (۴/۵)۔

۷- ٹیلیفون پر نکاح کا ایجاب وقبول نہیں ہوسکتا کیونکہ انعقاد نکاح کے لئے متعاقدین میں سے ہر ایک کے لئے دوسرے کا لفظ ایجاب وقبول کا سننا دونوں کی رضامندی کی تحقیق کے لئے شرط ہے اور دونوں متعاقدین کے ایجاب وقبول کو دو ایسے گواہوں کا حاضر رہ کر سننا شرط ہے کہ وہ دونوں آزاد مرد ہوں یا ایک آزاد مرد اور دو آزاد عورتیں ہوں، اور دونوں مکلف یعنی عاقل وبالغ ومسلمان ہوں، اور دونوں گواہ ایک ساتھ متعاقدین کے قول ایجاب وقبول کو سنیں، لہذا اگر دونوں گواہ الگ الگ سنیں بایں طور کہ ایک گواہ مجلس عقد میں حاضر ہوا پھر غائب ہوگیا اور دوسرے گواہ کی موجودگی میں ایجاب وقبول کا اعادہ

کیا گیا، یا صرف ایک گواہ عقد کو سنے پھر اعادہ کیا گیا تو صرف دوسرا اس عقد کو سنے یا ایک گواہ ایجاب سنے اور دوسرا گواہ قبول سنے پھر ایجاب وقبول کا اعادہ کیا گیا تو ہر ایک اس قول کو تنہا سنے جس کو پہلے نے نہیں سنا اس لئے کہ ان صورتوں میں دو عقد ایسے پائے گئے کہ کسی میں دو گواہ حاضر نہیں تھے، بنابریں ٹیلیفون پر یہ شرط ممکن نہیں ہے، لہذا ٹیلیفون پر ایجاب وقبول نہیں ہوسکتا تو رکن وشرط دونوں مفقود ہوئے لہذا انعقاد نکاح نہیں ہوگا۔

شامی میں ہے: "وشرط سماع كل من العاقدين لفظ الآخر ليتحقق رضاهما وشرط حضور شاهدين حرين أوحر وحرتين مكلفين سامعين قولهما معاً على الأصح فاهمين انه نكاح على المذهب، بحر، مسلمين وخرج بقوله معاً ما لو سمعا متفرقين بأن حضر أحدهما العقد ثم غاب وأ... بحضرة الآخر أو سمع أحدهما فقط العقد فأعيد فسمعه الآخر دون الأول أو سمع احدهما الإيجاب والآخر القبول ثم أعيد فسمع كل وحده ما لم يسمعه أولاً لأن في هذه الصورة وجد عقد ان لم يحضر كل واحد منهما شاهدان" (۲/ ۲۹۴، ۲۹۶)۔

اگر ٹیلیفون پر ایجاب وقبول کے وقت عاقدین یا ان میں سے ایک کے پاس دو گواہ بیٹھے ہوں جو ایجاب وقبول کو سن رہے ہوں تو یہ صورت خارج از امکان ہے، لہذا عاقدین اور شاہدین متحد المجلس تصور نہیں کئے جائیں گے جبکہ انعقاد نکاح کے لئے عاقدین اور شاہدین کا متحد المجلس ہونا شرط ہے۔

درمختار میں ہے: "حضور شاهدين حرين مكلفين سامعين قولهما معاً على الأصح" (۲/ ۲۹۶)۔

ٹیلیفون پر نکاح کا وکیل بنایا جاسکتا ہے، کیونکہ اس کے لئے اتحاد مجلس شرط نہیں ہے اور یہ محض نکاح کی وکالت ہے، محض اس وکالت سے نکاح منعقد نہیں ہوتا تو نکاح کی صورت یہ ہوگی کہ عاقدین اور شاہدین کی مجلس میں موجود رہ کر وکالت کے ذریعہ نکاح کا ایجاب وقبول کرادیں۔

شامی میں ہے: "أما الشهادة على التوكيل بالنكاح فليست بشرط لصحته" (۲/ ۲۹۵)۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ فون پر ایجاب وقبول نہیں ہوسکتا، اور فون پر ایجاب وقبول کے وقت عاقدین یا ان میں سے ایک کے پاس دو گواہ بیٹھے ہوں جو ایجاب وقبول کو سن رہے ہوں تو عاقدین وشاہدین متحد المجلس تصور نہیں کئے جائیں گے اور فون پر نکاح کا وکیل بنایا جاسکتا ہے، اور اس سے نکاح کی صورت یہ ہوگی کہ عاقدین اور شاہدین کی مجلس میں موجود رہ کر وکالت کے ذریعہ نکاح کا ایجاب وقبول کرادیں۔ واللہ اعلم

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود و معاملات

مولانا خورشید احمد اعظمی
المکتب العلمی، رگھوناتھ پورہ، مئو

بیع اور نکاح کے معاملات کے منعقد ہونے کے لئے ایجاب وقبول کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ ایجاب وقبول کا صدور ایک ہی مجلس میں ہو، اور اگر ایجاب کسی مجلس میں ہوا اور قبول کسی دوسری مجلس میں تو پھر اس ایجاب وقبول سے یہ معاملات درست نہ ہوں گے۔

مجلس کا معنی لغت میں "موضع الجلوس" بیٹھنے کی جگہ ہے، اور مجازاً اس کا اطلاق اہل مجلس پر بھی ہوتا ہے، بیع وشراء اور نکاح کے باب میں مجلس سے مراد وہ حالت ہے جس میں عاقدین عقد معاملہ میں معروف ومشغول ہوں: "مجلس العقد هو الحال التي يكون فيها المتعاقدان مقبلين على التفاوض في العقد، فيلغو الإيجاب إذا انفض المجلس قبل القبول، ولا ينعقد العقد بالقبول بعد ذلک، بل يعتبر هذا القبول إيجاباً جديداً يبدأ به مجلس جديد" (المدخل الفقہی العام ۱/ ۳۴۷)۔

اتحاد مجلس کا یہ مطلب ہے کہ ایجاب کے بعد فریق ثانی کی طرف سے ایسی کسی حرکت، حالت یا فعل کا صدور نہ ہو جو ایجاب سے اعراض پر دال ہو جب تک یہ حالت باقی رہے گی فریق ثانی کو قبول کرنے کا حق ہوگا اور اسی طرح فریق اول موجب کو اپنے ایجاب سے رجوع کرنے کا حق حاصل رہے گا۔

"وإذا أوجب أحد المتعاقدين فالآخر بالخيار، وهذا خيار القبول إن شاء قبل وإن شاء رده) وللموجب أيهما كان بائعا ومشتريا أن يرجع قبل قبول الآخر عن الإيجاب" (الہدایہ مع فتح القدیر ۵/ ۴۶۰)۔

"وفي المجتبى: المجلس المتحد أن لا يشتغل أحد المتعاقدين بعمل غير ما عقد له المجلس أو ما هو دليل الإعراض عن العقد" (البحر الرائق ۵/ ۲۷۲)۔

"ومن شرائط الإيجاب والقبول: اتحاد المجلس لو حاضرين وإن طال كمخيرة" (الدر المختار مع رد المحتار ۴/ ۷۶)۔

اور اختلاف مجلس کا مطلب یہ ہے کہ جس مقصد اور منشاء کے لئے مجلس کا انعقاد ہوا ہو اس کے معارض کوئی حرکت عاقدین میں سے کسی ایک کی طرف سے پائی جائے، یعنی ایجاب سے اعراض پر دلالت کرنے والی کوئی حرکت یا فعل عاقدین میں سے کسی کی طرف سے بھی پایا جائے تو اسے تغیر وتبدل مجلس اور اختلاف مجلس سے تعبیر کیا جائے گا۔

"ولابد من كون القبول في مجلس الإيجاب فلو قام أحدهما قبله بطل، وقيل لا، مادام في مكانه، ولو تكلم البائع مع إنسان في حاجة له فإنه يبطل" (البحر الرائق ۵/ ۲۶۷)۔

"فالمراد بالمجلس ما لا يوجد فيه ما يدل على الإعراض وأن لا يشتغل بمفوت له فيه، وأن لم يكن للإعراض أفاده في النهر فإن وجد بطل ولو اتحد المكان" (رد المحتار ۷/ ۳۳)۔

"واختلافه (المجلس) باعتراض ما يدل على الإعراض من الاشتغال بعمل آخر" (فتح القدیر ۵/ ۴۶۱)۔

فقہاء نے بیع وشراء یا نکاح کے باب میں اتحاد مجلس کے ضمن میں جو اتحاد مکانی کا قول کیا ہے، اس کا منشاء یہ معلوم ہوتا ہے کہ "يسمع كل كلام الآخر" یعنی عاقدین میں سے دونوں ایک دوسرے کے کلام کو سننے اور سمجھنے پر قادر ہو سکیں، اور ایجاب وقبول میں کوئی التباس نہ رہے، اسی لئے تو بعد مکانی کے باوجود اس صورت میں جبکہ ایجاب وقبول ایک دوسرے کے لئے واضح اور غیر مبہم ہوں تو بیع درست ہو جاتی ہے، اور اسی طرح خط وکتابت اور مراسلت کے ذریعہ بھی، "رجل في البيت فقال للذي في السطح بعته منك بكذا فقال اشتريت صح إذا كان كل منهما يرى صاحبه ولا يلتبس الكلام للبعد، ولو تعاقدا البيع وبينهما النهر المزدحصائي يصح البيع قلت وإن كان نهرا عظيما تجري فيه السفن، قال رضي الله عنه وقد تقرر رأيي (بح) في أمثال هذه الصورة على أنه إن كان البعد بحال يوجب التباس ما يقول كل واحد منهما لصاحبه يمنع وإلا فلا، فعلى هذا الستر بينهما الذي لا يمنع الفهم والسماع لا يمنع" (البحر الرائق ۵/ ۲۶۷)۔

بنا بریں اتحاد مجلس کی دو صورتیں ہو جاتی ہیں: اتحاد حقیقی اور اتحاد حکمی۔

اتحاد حقیقی سے مراد اتحاد مکانی ہے، جس میں عاقدین ایک دوسرے کے مقابل ہوتے ہیں، ایک دوسرے کو دیکھ رہے ہوتے ہیں اور بالمشافہ ایک دوسرے سے ہم کلام ہوتے ہیں۔

اور اتحاد حکمی سے مراد وہ حالت ہوگی جس میں موجب فریق آخر کے مقابل خود موجود تو نہ ہو لیکن اس کا خط اور تحریر یا اس کا قاصد موجود ہو۔

خط وکتابت اور مراسلت کے ذریعہ بیع کے انعقاد کی صراحت کتب فقہیہ میں موجود ہے: "(والكتاب كالخطاب وكذا الإرسال حتى اعتبر مجلس بلوغ الكتاب وأداء الرسالة) فصورة الكتاب أن يكتب: أما بعد فقد

بعت عبدي منک بکذا فلما بلغه الکتاب وفهم ما فيه قال قبلت، في المجلس انعقد" (فتح القدیر مع ہدایہ ۵/۴۶۱)۔

اور انٹرنیٹ پر یہ سہولت حاصل ہے، لہذا انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ شرعاً منعقد ہو جائے گا۔

"وقال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في کتاب النکاح من مبسوطه: کما ينعقد النکاح بالکتابة، ينعقد البيع وسائر التصرفات بالکتابة أيضا" (رد المحتار ۷/۲۶)۔

"لأن خطاب الغائب کتابة يجعله کأنه حضر بنفسه وخوطب بالإيجاب فقبل في المجلس" (الفقہ الاسلامی ۵/۳۳۳۰)۔

بیع کی طرح نکاح بھی خط وکتابت اور مراسلت کے ذریعہ منعقد ہو جاتا ہے: "ولو أرسل إليها رسولاً وکتب إليها بذلک کتابا فقبلت بحضرة شاهدين سمعا کلام الرسول وقراءة الکتاب جاز ذلک لاتحاد المجلس من حيث المعنى" لأن کلام الرسول وقراءة الرسول کلام المرسل، لأنه ينقل عبارة المرسل وکذا الکتاب بمنزلة الخطاب من الکاتب فکان سماع قول الرسول وقراءة الکتاب سماع قول المرسل، وکلام الکاتب معنى وإن لم يسمع کلام الرسول وقراءة الکتاب لا يجوز عندهما (أي الإمام أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله) (بدائع الصنائع ۲/۴۹۰)۔

"وذکر شيخ الإسلام خواهر زاده في مبسوطه: الکتاب والخطاب سواء إلا في فصل واحد" (رد المحتار ۷/۲۶)۔

مذکورہ فقہی عبارتوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تحریر کے ذریعہ نکاح منعقد ہو جائے گا جس طرح بیع منعقد ہو جاتی ہے، البتہ نکاح میں چونکہ دو گواہوں کی شرط ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ دونوں گواہ رکن عقد یعنی ایجاب اور قبول کو سنیں، "ومنها (شرائط الرکن) الشهادة وهي حضور الشهود" (البدائع ۲/۵۲۲) "ومنها سماع الشاهدين کلام المتعاقدين جميعا" (البدائع ۲/۵۲۷)۔

لہذا انٹرنیٹ پر تحریری ایجاب وقبول ہو رہا ہو اور اس ایجاب وقبول کو دو گواہ دیکھ رہے ہوں تو یہ شہادت انعقاد نکاح کے لئے کافی ہونی چاہئے۔

انٹرنیٹ پر ہو رہے دو افراد کے درمیان معاملہ کو تیسرا شخص دیکھ رہا ہے، اور وہ اس معاملہ کو دیکھ کر تجارت میں زیادہ فائدہ اٹھا رہا ہے، بشرطیکہ ان عاقدین کے معاملہ پر کوئی فرق نہیں پڑتا یا ان کے مابین ہو رہے معاملہ میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا تو اس تیسرے شخص کا تجربہ اور فائدہ اٹھانا درست ہوگا، حدیث شریف میں آتا ہے: "لا يبع الرجل على بيع أخيه، ولا

يخطب على خطبة أخيه إلا أن يأذن له" اور ایک دوسری روایت میں ہے: "أن رسول الله ﷺ نهى أن يستام الرجل على سوم أخيه" (صحیح مسلم کتاب البیوع)۔

لہٰذا اس نہی اور ممانعت کا خیال رکھتے ہوئے دوسرے فوائد اٹھانا درست ہوگا۔

ویڈیو کانفرنسنگ جس میں عاقدین ایک دوسرے کے کلام کو سن رہے ہوتے ہیں، اور ایک دوسرے کو دیکھ بھی رہے ہوتے ہیں تو اس کے ذریعہ خرید وفروخت، لین دین اور تجارت درست ہوگی۔

البحر الرائق کی عبارت گذر چکی ہے کہ اگر عاقدین ایک دوسرے کے کلام کو سن رہے ہوں اور اس میں کوئی التباس یا ابہام نہ ہو تو درمیان میں کسی چیز کا حائل ہونا یا بعد مکانی مانع نہیں ہوگا۔

"إن كان البعد بحال يوجب التباس ما يقول كل واحد منهما لصاحبه يمنع وإلا فلا، فعلى هذا الستر بينهما الذي لا يمنع الفهم والسماع لا يمنع" (البحر ۵ر ۲۷۲)۔

اس صورت میں جبکہ فون پر ہورہے ایجاب وقبول کو دو گواہ بھی سن رہے ہوں تو حضور شاہدین اور سماع الشاہدین کی شرط پوری ہورہی ہے اس ایجاب وقبول کے ذریعہ نکاح منعقد ہونا چاہئے۔

اور اگر ٹیلیفون پر ہورہے ایجاب وقبول کو دو گواہ نہ سن رہے ہوں تو یہ ایجاب وقبول انعقاد نکاح کے لئے کافی نہیں ہوگا "لعدم توفر الشروط"۔

ہاں، ٹیلیفون پر نکاح کے لئے وکیل بنانا درست ہوگا۔

***

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود ومعاملات

مولانا خورشید انور اعظمی
استاذ جامعہ مظہر العلوم، بنارس

اسلام میں عقود ومعاملات کی صحت پر بہت زور دیا گیا ہے، انہیں صحیح ڈھنگ سے کرنے اور برتنے کی خصوصی تاکید فرمائی گئی ہے، نیز اس تعلق سے نہایت ہی جامع، ٹھوس اور دوررس نتائج پر مبنی اصول وضوابط وضع فرمائے گئے ہیں، جن سے ہر دور کے نت نئے مسائل اور طرح طرح کی پیچیدگیوں کے حل کرنے میں مکمل رہنمائی ملتی ہے۔

شریعت اسلامیہ نے عقود ومعاملات کی صحت کے لئے اور چیزوں کے ساتھ تراضی طرفین کو بنیادی طور پر لازم اور ضروری قرار دیا ہے، اسی وجہ سے اس باب میں ایجاب وقبول کو رکن اور اتحاد مجلس کو شرط گردانا ہے کہ جس مجلس میں ایک طرف سے ایجاب ہو اسی مجلس میں دوسری طرف سے قبول کا ہونا امر لازم ہے۔

مجلس اور اس کے اتحاد واختلاف کا مطلب:

مجلس از روئے لغت بیٹھنے کی جگہ کو کہتے ہیں، مگر فقہاء کی اصطلاح میں مجلس سے وہ حالت مراد ہے جس میں عاقدین معاملہ طے کرتے وقت مصروف گفتگو ہوتے ہیں۔

المدخل الفقہی العام میں اس کی وضاحت ان الفاظ میں کی گئی ہے: "مجلس العقد هو الحال التي يكون فيها المتعاقدان مقبلين على التفاوض في العقد فيلغو الإيجاب إذا انفض المجلس قبل القبول ولا ينعقد العقد بالقبول بعد ذلک بل يعتبر هذا القبول إيجاباً جديدا يبدأ به مجلس جديد" (المدخل الفقہی العام ۱/۳۴۷) (مجلس عقد وہ حالت ہے جس میں عاقدین معاملہ کے بارے میں باہم گفتگو کرنے میں مصروف ہوں، چنانچہ اگر قبول سے پہلے مجلس ختم ہو جائے تو ایجاب لغو قرار پائے گا اور اس کے بعد قبول کے ذریعہ عقد نہیں ہوگا، بلکہ یہ مانا جائے گا کہ یہ قبول، نیا ایجاب ہے جس سے ایک نئی مجلس کا آغاز ہو رہا ہے)۔

اور مجلس کے متحد ہونے سے یہ مراد ہے کہ عاقدین میں سے ہر ایک مجلس کے مقاصد انعقاد پر پورے طور پر متوجہ ہو، نہ ان کے علاوہ کسی اور عمل میں مشغول ہو اور نہ کوئی ایسا اقدام کرے جو عقد سے پہلو تہی کا پتہ دیتا ہو۔

البحر الرائق میں ہے: "المجلس المتحد أن لا يشتغل أحد المتعاقدين بعمل غير ما عقد له المجلس أو ما هو دليل الإعراض عن العقد" (البحر الرائق ۵/۲۷۵، رد المحتار ۴/۲۲) (اتحاد مجلس یہ ہے کہ عاقدین میں سے کوئی بھی کسی ایسے عمل میں مشغول نہ ہو جو انعقاد مجلس کے مقاصد کے خلاف ہو یا عقد سے اعراض کا پتہ دیتا ہو)۔

پھر اتحاد مجلس کی دو قسمیں ہیں: حقیقی اور حکمی، حقیقی اتحاد یہ ہے کہ قبول اور ایجاب دونوں کی مجلس ایک ہو اور حکمی یہ ہے کہ قبول کی مجلس، ایجاب کی مجلس کے ماسوا کوئی دوسری ہو مگر وہ دونوں مجلسیں حکماً ایک تصور کی جاتی ہوں، جیسا کہ تحریر و مراسلت کے ذریعہ ہونے والے عقود و معاملات کی صورت میں ہوتا ہے۔

جیسا کہ "الموسوعة الفقهیہ" میں اس کی صراحت موجود ہے: "اتحاد المجلس في العقود وغيرها على قسمين: حقيقي بأن يكون القبول في مجلس الإيجاب وحكمي إذا تفرق مجلس القبول عن مجلس الإيجاب كما في الكتابة والمراسلة ويتحدان حكماً" (الموسوعۃ الفقہیہ ۱/۲۰۲) (عقود وغیرہ میں اتحاد مجلس کی دو قسمیں ہیں: ایک حقیقی، وہ یہ ہے کہ قبول، مجلس ایجاب میں ہو اور دوسری حکمی، وہ یہ ہے کہ مجلس قبول اور مجلس ایجاب ایک نہ ہوں، جیسے تحریر و مراسلت میں کہ یہ دونوں مجلسیں حکماً ایک ہوتی ہیں)۔

اور اختلاف مجلس سے مراد ہے کہ دوران معاملہ کوئی ایسا عمل پایا جائے جس سے اعراض کا پتہ چلتا ہو۔

رد المحتار میں ہے: "واختلاف المجلس باعتراض ما يدل على الإعراض من الاشتغال بعمل آخر" (رد المحتار ۴/۲۲) (اختلاف مجلس یہ ہے کہ اثناء معاملہ کسی دوسرے عمل میں ایسی مشغولیت ہو جائے کہ اس سے اعراض کا پتہ چلتا ہو)۔

اسی طرح فتح القدیر میں ہے: "اختلافه باعتراض ما يدل على الإعراض من الاشتغال بعمل آخر ونحوه" (فتح القدیر ۵/۷۸) (اختلاف مجلس یہ ہے کہ اثنا، معاملہ کسی دوسرے عمل میں ایسا اشتغال ہو جائے جو اعراض پر دلالت کرتا ہو)۔

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ حقیقت بے غبار ہو جاتی ہے کہ عقود و معاملات میں وہ مجلس مطلوب ہوا کرتی ہے جس میں صرف عقد و معاملہ کے تعلق ہی سے گفتگو ہو، نہ اس میں عاقدین کی جانب سے کوئی ایسا اقدام ہو جو عقد سے اعراض کے مترادف ہو اور نہ کسی ایسے عمل میں مشغولیت ہونی چاہئے جو مجلس کے خاتمہ کا باعث ہو، اس لئے کہ اگر ایسا ہوا تو اس مجلس کا اعتبار نہیں ہوگا اور صحت عقد کے لئے اتحاد مجلس کی شرط پوری نہ ہو سکے گی۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت:

انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کی عمومی صورت یہ ہوا کرتی ہے کہ فروخت کرنے والا اپنے سامان کے بارے میں خریدار سے خط وکتابت کرتا ہے، اس کی فروختگی کی بات طے کرتا ہے اور خریدار اس کو اپنی رضامندی سے مطلع کر دیتا ہے، ظاہر ہے کہ خرید وفروخت کی یہ صورت شرعاً جائز اور درست ہے، اس وجہ سے کہ فقہاء نے صراحت فرمائی ہے کہ زبانی خرید وفروخت کی طرح تحریری بھی ہو سکتی ہے۔

ہدایہ میں ہے: "الكتاب كالخطاب" (ہدایہ ۳/۳) (تحریر زبانی گفتگو کے حکم میں ہے)۔

ردالمحتار میں ہے: **"قال شمس الأئمة السرخسي في كتاب النكاح من مبسوطه كما ينعقد النكاح بالكتابة ينعقد البيع وسائر التصرفات بالكتابة"** (ردالمحتار ۱۱/۴) (شمس الأئمہ سرخسی نے اپنی مبسوط کی کتاب النکاح میں تحریر فرمایا ہے کہ نکاح کی طرح بیع اور دیگر تصرفات بھی تحریر سے منعقد ہو جایا کرتے ہیں)۔

کتب فقہ میں خط وکتابت کی صورت بھی بتائی گئی ہے۔

ردالمحتار میں ہے: "صورة الكتابة أن يكتب أما بعد فقد بعت عبدي فلانا منک بكذا فلما بلغه الكتاب قال في مجلسه ذلک اشتريت تم البيع بينهما" (ردالمحتار ۱۱/۴، البحر الرائق ۲۶۹/۵، عالمگیری ۹/۳، کفایہ شرح ہدایہ ۵/۳) (تحریر کی صورت یہ ہے کہ لکھے: بعد از تسلیمات یہ کہ میں نے اپنا فلاں غلام تمہارے ہاتھ اتنی قیمت پر فروخت کیا، جب مکتوب الیہ کو یہ تحریر موصول ہوئی اور اس نے اسی مجلس میں کہا: میں نے خریدا، تو عاقدین کے درمیان بیع تام ہو گئی)۔

اسی طرح اگر خریدار نے یہ لکھ بھیجا کہ میں نے تمہارا فلاں سامان اتنی قیمت میں خریدا اور فروخت کرنے والے نے جواباً یہ تحریر ارسال کر دی کہ میں نے فروخت کیا تو بیع ہو جائے گی۔

چنانچہ علامہ شامی نے اس کی وضاحت فرمائی ہے: "قلت ويكون بالكتابة من الجانبين فإذا كتب اشتريت عبدک فلانا بكذا فكتب إليه البائع قد بعت فهذا بيع" (ردالمحتار ۱۱/۴) (میں نے کہا: تحریری معاملہ دونوں جانب سے صحیح ہوتا ہے، چنانچہ اگر کسی نے لکھا کہ میں نے تمہارا فلاں غلام اتنی قیمت میں خریدا اور بائع نے جواباً یہ لکھ بھیجا کہ میں نے فروخت کیا تو یہ بیع ہو گئی)۔

اس تحریری خرید وفروخت میں یہ ضروری ہے کہ جس مجلس میں یہ تحریر موصول ہوئی ہو اسی میں مکتوب الیہ کی جانب سے قبول ہونا چاہئے۔

ہدایہ میں ہے: "حتى اعتبر مجلس بلوغ الكتاب" (ہدایہ ۲/۳) (حتیٰ کہ تحریر کے پہنچنے کی مجلس کا اعتبار کیا گیا ہے)۔

الدرالمختار میں ہے:"فيعتبر مجلس بلوغها" (الدرالمختار ۴/۱۱)(پس تحریر کے پہنچنے کی مجلس کا اعتبار کیا جائے گا)۔

اسی طرح الفقہ الاسلامی وادلتہ میں ہے:"فإن تأخر القبول إلى مجلس ثان لم ينعقد البيع" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵/۳۳۲۰)(اگر قبول کسی دوسری مجلس میں موخر ہو جائے تو بیع منعقد نہ ہوگی)۔

انٹرنیٹ کی موجودہ صورت حال چونکہ مراسلاتی عقود ومعاملات ہی کی ایک صورت ہے، لہٰذا اس کے درست ہونے میں کوئی قباحت نہیں معلوم ہوتی، رہا مجلس کے اتحاد کا مسئلہ تو وہ بھی اس صورت میں حکماً موجود ہے۔

علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:"ثم لا يخفى أن قراء ة الكتاب صارت بمنزلة الإيجاب من الكاتب فإذا قبل المكتوب إليه في المجلس فقد صدر الإيجاب والقبول في مجلس واحد" (ردالمحتار ۴/۱۱)(پھر یہ امر مخفی نہیں ہے کہ تحریر کا پڑھنا، تحریر کنندہ کے ایجاب کے قائم مقام ہے، لہٰذا اگر مکتوب الیہ نے مجلس میں قبول کرلیا تو ایجاب وقبول کا صدور ایک مجلس میں ہوگیا)۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ نکاح:

جس طرح انٹرنیٹ کے ذریعہ بیع کا انعقاد ہو جاتا ہے، اسی طرح نکاح کا بھی انعقاد ہو جائے گا، کیونکہ شریعت اسلامی میں اس بات کی اجازت دی گئی ہے کہ اگر آدمی مجلس عقد سے دور ہو تو بذریعہ مراسلت نکاح کرسکتا ہے۔

ردالمحتار میں ہے:"ينعقد النكاح بالكتاب كما ينعقد بالخطاب" (ردالمحتار ۲/۲۸۸)(نکاح، زبانی بات چیت کی طرح تحریر سے بھی منعقد ہو جاتا ہے)۔

البتہ اس صورت میں یہ ضروری ہوگا کہ جس مجلس میں وہ خط یا تحریر موصول ہو، اسی میں دو گواہوں کے سامنے وہ تحریر پڑھ کر مکتوب الیہ نے قبول کیا ہو، اس لئے کہ گواہوں کا اس تحریر کے مضمون سے واقف ہونا اور قبول کا سماعت کرنا صحت نکاح کے لئے شرط ہے۔

البحرالرائق میں ہے:"إن انعقاد النكاح بكتاب أحدهما يشترط فيه سماع الشاهدين قراءة الكتاب مع قبول الآخر" (البحرالرائق ۳/۹۵)(عاقدین میں سے کسی ایک کی تحریر سے انعقاد نکاح کی شرط یہ ہے کہ شاہدین نے دوسرے کے قبول کے ساتھ ساتھ جب تحریر پڑھی جارہی ہو تو اسے بھی سنا ہو)۔

مذکورہ توضیح کی روشنی میں دیکھا جائے تو انٹرنیٹ کے ذریعہ ہونے والے ایجاب وقبول گواہوں کی موجودگی میں صحیح ہوں گے اور نکاح منعقد ہو جائے گا۔

بذریعہ انٹرنیٹ ہونے والے معاملہ سے دوسرے کا فائدہ اٹھانا:

انٹرنیٹ کے تعلق سے حاصل شدہ معلومات سے پتہ چلتا ہے کہ اس کے ذریعہ ہونے والا معاملہ بیک وقت بہت سے لوگوں کے علم میں آجاتا ہے، جس سے عین ممکن ہے کہ دوسرے افراد بھی اس موقع سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کریں اور فائدہ حاصل کرلیں، اب اگر اس میں کوئی شرعی قباحت ہوتو قطعاً درست نہ ہوگا۔

ویڈیو کانفرنس کے ذریعہ خرید وفروخت:

ویڈیو کانفرنس کے ذریعہ خرید وفروخت درست ہے، اس وجہ سے کہ عاقدین کے درمیان مکانی بُعد تو ضرور ہے مگر یہ بُعد ایسا نہیں ہے کہ صحت عقد میں حارج ہو، کیونکہ فقہاء نے صراحت فرمائی ہے کہ اگر ایسا بُعد ہو جس سے عاقدین کے کلام میں التباس نہ ہو، بلکہ ہر ایک دوسرے کی بات کو پورے طور پر سن اور سمجھ رہے ہوں تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑے گا اور معاملہ درست قرار پائے گا۔

فتاویٰ بزازیہ میں ہے: "والبعد إن كان بحال يوجب التباس ما يقول كل منهما يمنع وإلا فلا" (فتاویٰ بزازیہ علی ہامش فتاوی ہندیہ ۴/۳۶۶) (اگر بُعد اس طرح کا ہو کہ اس سے عاقدین کے کلام میں التباس ہوتا ہو تو عقد نہیں ہوگا ورنہ ہوجائے گا)۔

ویڈیو کانفرنس میں عاقدین باہم ایجاب وقبول کے ساتھ ایک دوسرے کو دیکھ بھی رہے ہوتے ہیں، اور جانبین کی طرف سے بات واضح طور پر مکمل ہوجایا کرتی ہے، اس لئے اس میں التباس باقی نہیں رہتا، جس سے واضح ہوتا ہے کہ اس کے ذریعہ خرید وفروخت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، پھر اس میں ریکارڈ بھی محفوظ رہتا ہے، جس سے اس مسئلہ کی صحت کے پہلو کو مزید تقویت مل رہی ہے۔

فون پر خرید وفروخت:

اگر عاقدین فون پر خرید وفروخت کا معاملہ اس طرح کریں کہ ان کے کلام میں کسی طرح کا کوئی التباس نہ ہوتو وہ معاملہ درست ہوگا اور دونوں کے درمیان کا مکانی فاصلہ ویڈیو کانفرنس کی طرح اس میں بھی حارج نہیں ہوگا، اس وجہ سے کہ اس طرح کے معاملات میں ایسے حجابات گوارا کرلئے جاتے ہیں، جو عاقدین کے ایجاب وقبول کے سننے اور سمجھنے میں رکاوٹ کا سبب نہ بنتے ہوں۔

البحر الرائق میں ہے: "إن كان البعد بحال يوجب التباس ما يقول كل واحد منهما لصاحبه يمنع

وإلا فلا فعلى هذا الستر بينهما الذي لا يمنع الفهم والسماع لا يمنع" (البحرالرائق ۵؍۲۷۲)(اگر فاصلہ اتنا ہو کہ اس کی وجہ سے عاقدین میں سے ایک کا کلام دوسرے کے لئے واضح نہ ہو پا رہا ہو تو عقد نہیں ہوگا، ورنہ ہو جائے گا، اسی بنیاد پر ان کے درمیان کا وہ پردہ جو سننے اور سمجھنے میں حارج نہ ہو، مانع عقد نہیں ہے)۔

فون پر نکاح:

فون پر نکاح درست نہیں ہوگا، اس وجہ سے کہ صحت نکاح کے لئے صحیح ترین قول کے مطابق گواہوں کا عاقدین کے کلام کو سننا شرط ہے۔

الفتاویٰ الخیریہ میں ہے: "الأصح الذي عليه العامة أن سماع الشهود كلام العاقدين شرط لصحة النكاح" (الفتاوی الخیریہ ۱؍۲۲) (عام علماء کا صحیح ترین قول یہ ہے کہ گواہوں کا عاقدین کے کلام کو سننا، صحت نکاح کے لئے شرط ہے)۔

ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ لڑکا یا لڑکی بذریعہ فون کسی کو اپنا وکیل بنادے اور وہ وکیل اپنے موکل کی جانب سے گواہوں کی موجودگی میں ایجاب وقبول کرے تو نکاح درست ہو جائے گا۔

مولانا محمد یوسف صاحب لدھیانویؒ اس مسئلہ کی وضاحت فرماتے ہوئے رقم طراز ہیں: "نکاح کے لئے ضروری ہے کہ ایجاب وقبول مجلس عقد میں گواہوں کے سامنے ہو اور ٹیلیفون پر یہ بات ممکن نہیں، اس لئے ٹیلیفون پر نکاح نہیں ہوتا، اور اگر ایسی ضرورت ہو تو ٹیلیفون پر یا خط کے ذریعہ لڑکا اپنی طرف سے کسی کو وکیل بنادے اور وہ وکیل لڑکے کی طرف سے ایجاب وقبول کرلے" (آپ کے مسائل اور ان کا حل ۵؍۳۱)۔

❁ ❁ ❁

فون اور انٹرنیٹ پر خرید وفروخت اور نکاح

مولانا عبدالاحد تاراپوری
دارالعلوم تاراپور، گجرات

۱-مجلس سے مراد:

مجلس: یہ اسم ظرف کا صیغہ ہے، جس کا معنی بیٹھنے کی جگہ ہے، نیز بیٹھنے والی قوم اور مجمع والے، جیسا کہ المنجد، المصباح ولغات الحدیث ولغات القرآن سے معلوم ہوتا ہے۔ فقہ کی کتاب میں اس کی تعریف "ما حصل فيه العقد ولو كانا واقفين أو سائرين" (کتاب الفقہ فی المذاہب الاربعہ ۱۶۵/۵) سے کی گئی ہے، یعنی وہ جگہ اور وہ اجلاس جس میں عقد ہو اگرچہ عاقدین ٹھہرنے والے یا چلنے والے ہوں۔

۲-اتحاد مجلس سے مراد:

یہ ہے کہ عاقدین کی مجلس عقد متحد ہو، اور عقد سے چونکہ ایجاب وقبول مراد ہے (جیسا کہ "إلا أن تكون تجارة" سے معلوم ہوتا ہے) یعنی ایجاب وقبول کی مجلس متحد ہو، یعنی (مجلس ظرف ہونے کی وجہ سے) دو اعتبار سے: (۱) زمانہ اور (۲) مکان کے اعتبار سے، پھر ہر ایک میں دو اعتبار ہیں: (۱) حقیقی طور پر متحد ہونا اور مقترن ہونا، (۲) حکمی طور پر متحد ہونا۔ امام شافعی حقیقی اتحاد کے قائل ہیں، "وعند الشافعي لا يمتد إلى آخر المجلس بل هو على الفور" (بدائع الصنائع ۱۳/۷/۵)۔ عینی وفتح سے معلوم ہوتا ہے کہ ایجاب کے فوراً بعد قبول ان کے نزدیک شرط ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اتحاد حکمی مراد ہے، ایجاب کے بعد مجلس کے آخر تک خیار برقرار رہے گا، اور مجلس کی تمام ساعات کو ایک ساعت کا حکم دے کر آخر مجلس تک کے وقت کو حکماً متحد سمجھا جائے گا، جیسا کہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: "إنما يمتد إلى آخر المجلس لأن المجلس جامع للمتفرقات فاعتبرت ساعاته ساعة واحدة دفعاً للعسر وتحقيقا لليسر"۔ امام شافعی کے قول میں حرج ہے کیونکہ قبول کرنے والے کو ایجاب کے بعد اگر غور کا موقعہ نہ دیا جائے تو حرج عظیم ہے، چنانچہ حاشیہ کنز رص

۲۲۷ و فتح القدیر ۵/ ۵۷ میں ہے: "قلنا إن العاقد یحتاج إلی التروی والتفکر فیجعل ساعاته ساعة واحدة، لہذا حنفیہ کے نزدیک زمانہ کے اعتبار سے ایجاب وقبول کے درمیان اقتران مراد نہیں، اور مجلس ایجاب وقبول کے مکمل ہونے کے بعد ختم ہو جائے گی (اس میں بھی شافعی وابوحنیفہ میں بڑا اختلاف ہے) ہاں مستحب ہے کہ جب تک دونوں مجلس میں ہوں تو اگر ان میں سے ایک رجوع کرے تو دوسرا "اقالہ" کرلے بدلیل روایت عمرو بن عاص "لا یحل لأحد من المتعاقدین أن یقوما عن المجلس خشیة أن یستقیله، ومن أقال بیعته أقاله الله عثراته یوم القیامة" (فتح القدیر ۵/ ۷۱، بقیہ بحثیں اعلاء السنن وغیرہ میں ہیں)۔

پھر مکان میں بھی (۱) حقیقی اتحاد، (۲) مجازی اتحاد دونوں ہیں، یہاں بھی حقیقی اتحاد اور اقتران نہیں ہوسکتا کہ ایجاب کرنے والے اور قبول کرنے والے دونوں کا بدن سے بدن ملا کر بیٹھنا ضروری ہو، کیونکہ حضور علیہ السلام نے حضرت جابر سے ایجاب وقبول دو سواریوں میں بیٹھ کر کئے ہیں (کمافی حدیث البخاری)، نیز کتب فقہ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ دو آدمی پیدل چل رہے ہوں یا دو سواریوں میں چل رہے ہوں تو ایجاب کے فوراً بعد یا ایک دو قدم چلنے کے بعد قبول کیا تو صحیح ہو جائے گا (کما أن أجاب علی فور کلامه متصلا جاز، إذا أجاب بعد ما مشی خطوة أو خطوتین جاز) اور عقلاً بھی مستبعد ہے کہ بدن سے بدن ملا کر ایجاب وقبول کرنے والے کو مجلس میں بیٹھنا ضروری ہو، لہذا عاقدین کی مجلس میں مطلق انفصال کا ثبوت ہوا، اب اگر دنیا بھر کے انفصال ودوری کو ثابت کیا جائے تو حرج ہے، اس لئے ایک ہی مجلس اور محفل کے مکان کو حکماً متحد فی الرکان قرار دیا گیا (جیسا کہ المنجد، لغات الحدیث والقرآن وغیرہ اور فقہ کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے)۔

۳- اختلاف مجلس سے مراد:

اعراض پر دلالت کرنے والی چیز پیش آجائے جیسا کہ کسی عمل میں مشغول ہونا وغیرہ، یا جس کے لئے مجلس منعقد کی گئی اس کے علاوہ کے ساتھ مشغول ہو تو اختلاف مجلس ہوگا، **"وافتراقه باعتراض ما یدل علی الإعراض من الاشتغال بعمل آخر وغیرہ"** (فتح القدیر ۵/ ۷۸)، **المجلس المتحد أن لا یشتغل أحد المتعاقدین بغیر ما عقد له المجلس أو ما هو دلیل الإعراض"** (شامی ۴/ ۲۲)۔

۴- انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ درست نہیں ہوگا کیونکہ اس میں عاقدین کی مجلس متحد نہیں ہے، زیادہ سے زیادہ دونوں کے عکس ایک مجلس میں جمع ہو سکتے ہیں، اور عکس کے متحد ہونے کو متحد فی المجلس نہیں کہا جائے گا، اور بیع کے انعقاد کے صحیح ہونے کے لئے ایجاب اور قبول کا ایک ہی مجلس میں ہونا شرط ہے جیسا کہ کتاب الفقہ فی المذاہب الاربعہ ۲/ ۱۶۷ میں ہے: **"ومنها أن یکون الإیجاب والقبول في مجلس واحد فإن اختلف المجلس فإن البیع لا ینعقد"**۔

۵- نکاح میں ایک ہی مجلس میں ایجاب وقبول کا ہونا شرط ہے، اور ایک ہی مجلس میں ایجاب وقبول کا سننا بھی گواہوں کے لئے ضروری ہے، اس کے بغیر نکاح نہیں ہوگا، اور یہاں وہ شرط مفقود ہے کیونکہ ایک ہی مجلس میں ایجاب وقبول کو شاہدین ایک ساتھ نہیں سنتے۔

"ومنها سماع الشاهدين كلامهما معاً" هكذا في فتح القدير "وكذا إذا كان أحدهما غائبا لم ينعقد" (عالمگیری ۲/۱، ۳۰)۔

۶- فون پر خرید وفروخت درست نہیں، اس لئے کہ اس میں اتحاد مجلس نہیں ہوتی، کیونکہ ایجاب کرنے والے اور قبول کرنے والے کی مجلس ایک نہیں ہوتی بلکہ الگ ہوتی ہے، "ومنها أن يكون الإيجاب والقبول في مجلس واحد" (فقہ المذاہب الاربعہ ۲/ ۱۶۷)۔

۷- (۱) ٹیلیفون پر نکاح کا ایجاب وقبول نہیں ہوسکتا۔

(۲) اگر ٹیلیفون پر ایجاب وقبول کے وقت عاقدین یا ان میں سے ایک کے پاس دو گواہ بیٹھے ہوں جو ایجاب وقبول کو سن رہے ہوں تو عاقدین اور شاہدین متحد المجلس تصور نہیں کئے جائیں گے، کیونکہ مجلس دونوں کی الگ الگ ہے، ایک کی کلکتہ میں ہے تو دوسرے کی ممبئی میں ہے، صرف ایک ساتھ فون پر بات کرنے سے مجلس کو ایک تصور نہیں کیا جاسکتا: "ومنها أن يكون الإيجاب والقبول في مجلس واحد حتى لو اختلف المجلس بأن كانا حاضرين فأوجب أحدهما فقام الآخر عن المجلس قبل القبول الخ ومنها سماع الشاهدين كلامهما معا" (بحوالہ فتاوی عالمگیری، فتح القدیر ۳/ ۱، فتاوی رحیمیہ ۱۰/ ۱۹۳)۔

(۳) فون میں نکاح کا وکیل بنانا درست ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ فون کے ذریعہ ایک فریق کسی کو وکیل بنادے، اور وہ وکیل گواہوں کی موجودگی میں بحیثیت وکیل ایجاب وقبول کا فریضہ انجام دے، مثلاً ہندہ زید کو فون کردے کہ میں تم کو اس بات کا وکیل بناتی ہوں کہ تم اپنے آپ سے میرا نکاح کردو، اب زید یہ کرے کہ دو گواہوں کی موجودگی میں کہے کہ تم گواہ رہو کہ میں نے فلانہ سے نکاح کرلیا، لیکن ضروری ہے کہ گواہان اس عورت سے واقف ہوں، كما امرأة وكلت رجلا بأن يزوجها من نفسه فقال الوكيل اشهدوا إني قد تزوجت فلانة من نفسي إن لم يعرف الشهود فلانة لا يجوز النكاح مالم يذكر اسمها واسم أبيها وجدّها وإن عرف فلانة وعرفوا أنه أراد تلك المرأة يجوز (جدید فقہی مسائل ص ۱۶۲)۔

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود ومعاملات

مولانا ابوالعاص وحیدی

تمہیدی بحث:

یہ موضوع عقود ومعاملات سے متعلق ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ بنیادی طور پر عقود ومعاملات کی دو قسمیں ہیں: اول: عقد نکاح، دوم: عقد نکاح کے علاوہ دوسرے معاملات جیسے بیع وشراء وغیرہ۔

نکاح اور دوسرے عقود بظاہر اپنی حقیقت وماہیت میں مشترک ہیں، اور وہ یہ ہے کہ سارے عقود کی اساس ایجاب وقبول پر ہے، اس لئے وہ دونوں عقد نکاح اور دوسرے عقود کے لئے بنیادی ارکان کی حیثیت رکھتے ہیں، مگر نکاح اور دوسرے عقود میں ایک بڑا بنیادی فرق بھی ہے، جس کی طرف ایک لطیف اشارہ علامہ ابن رشد قرطبی نے اپنی مشہور کتاب "بدایۃ المجتہد" میں کیا ہے۔

انہوں نے کتاب النکاح میں ایک بحث یہ چھیڑی ہے کہ کیا عقد نکاح خیار کے ساتھ درست ہے یا نہیں؟ پھر اس مسئلہ میں اختلاف ذکر کیا ہے کہ جمہور کے نزدیک عقد نکاح خیار کے ساتھ درست نہیں، اور امام ابوثور کے نزدیک عقد النکاح علی الخیار درست ہے، پھر علامہ ابن رشد نے جمہور کی دلیل ان الفاظ میں ذکر کی ہے۔

"او نقول إن أصل الخيار في البيوع هو الغرر والأنكحة لا غرر فيها لأن المقصود بها المكارمة لا المكايسة" (بدایۃ المجتہد ۲، کتاب النکاح، الباب الثانی، الموضع الثالث) (یا ہم کہیں گے کہ بیوع میں خیار کی اصل غرر (دھوکہ) ہے اور نکاحوں میں غرر نہیں ہوتا اس لئے کہ ان کا مقصد شرف وفضل میں مقابلہ ہے نہ کہ خرید وفروخت میں مقابلہ)۔

علامہ ابن رشد کی اس لطیف بحث سے معلوم ہوا کہ من کل الوجوہ عقد نکاح عقد بیع وغیرہ کی طرح نہیں ہے، اس لئے کہ زواج کا مقصد واضح الفاظ میں شرف وفضل کے اعتبار سے بڑھنے کی کوشش کرنا ہے، مگر بیع وشراء وغیرہ میں محض مالی منفعت میں ایک دوسرے سے فائق ہوجانے کی کوشش کرنا اہم مقصود ہے، اس بنا پر انٹرنیٹ اور دوسرے وسائل کے ذریعہ عقود

ومعاملات کے انعقاد وعدم انعقاد پر بحث کرتے ہوئے ضروری ہے کہ نکاح اور دوسرے عقود کے درمیان اس بنیادی فرق کا لحاظ رکھا جائے ورنہ صحیح نتیجہ تک پہنچنا دشوار ہوگا۔

اس تمہیدی بحث کے بعد اب اختصار سے تمام سوالات کے جوابات ملاحظہ ہوں، اول: مجلس نکاح وبیع وغیرہ، دوم: مجلس طلاق، نکاح اور بیع وغیرہ میں ایجاب وقبول کے لئے اتحاد مجلس ضروری ہے، اتحاد مجلس کا مطلب ہے: "مادام المجلس قائما عرفا، أما إذا تشاغلا بما يقطع المجلس عرفا فيه لا يصح" (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ لعبدالرحمن الجزیری ۴؍۲۶ طبع قطر) یعنی جب تک مجلس عرف کے اعتبار سے قائم رہے، البتہ اگر وہ دونوں یعنی ایجاب وقبول کرنے والے ایسے کام میں مشغول ہوجائیں جو عرف میں مجلس کو منقطع کردیتا ہے تو اتحاد مجلس درست نہ ہوگا۔

علامہ سید سابق مصری نکاح وغیرہ میں اتحاد مجلس کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں:

"اتحاد مجلس الإيجاب، والقبول بمعنى ألا يفصل بين الإيجاب والقبول بكلام أجنبي أو بما يعد في العرف إعراضا وتشاغلا عنه بغيره" (فقہ السنہ المجلد الثانی بحث عقد الزواج ص ۱۲۶، مطبوعہ جدہ) (مجلس ایجاب وقبول کے اتحاد کا معنی یہ ہے کہ ایجاب وقبول کے درمیان کوئی دوسری بات نہ لائی جائے یا ایسی کوئی چیز نہ لائی جائے جسے عرف میں اعراض اور اس سے بے نیازی شمار کی جائے)۔

۲- اگر عرف وعادت میں انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا تحقق ہوجائے اور غرر (دھوکہ) کا اندیشہ نہ ہو تو شرعاً خرید وفروخت کا معاملہ منعقد ہوجائے گا، دراصل اسلامی شریعت نے بیوع اور اجارہ وغیرہ میں مختلف قوموں اور ملکوں میں رائج عرف وعادت کا اعتبار کیا ہے، امیر المؤمنین فی الحدیث والفقہ امام بخاری نے بہت سی آیات واحادیث کی روشنی میں ایک مستقل باب اس طرح قائم کیا ہے: "باب من أجرى الأمصار على ما يتعارفون بينهم في البيوع والإجارة والمكيال والوزن وسننهم على نياتهم ومذاهبهم المشهورة" (الجامع الصحیح للبخاری ۱، کتاب البیوع ص ۲۹۳، مطبوعہ دہلی) (اس مسئلہ کا باب کہ مختلف شہروں کو بیع، اجارہ اور ناپ وتول میں ان کے متعارف طریقوں پر باقی رکھا جائے اور ان کی نیتوں اور مشہور طریقوں کے مطابق ان کی عادت کو محمول کیا جائے۔

۳- انٹرنیٹ کے ذریعہ نکاح منعقد نہ ہوگا اس لئے کہ وہاں اتحاد مجلس کی شرط مفقود ہے، اگرچہ عاقدین ایک دوسرے کو دیکھ رہے ہیں اور دو گواہ تحریری ایجاب وقبول کو دیکھ رہے ہیں، مگر اتنی سی بات اتحاد مجلس کے لئے کافی نہیں ہے، اس لئے کہ انٹرنیٹ کے اسکرین پر جو معاملہ نظر آرہا ہے وہ اصل معاملہ کا عکس ہے، پھر نکاح کی روح دوسرے عقود ومعاملات کی روح سے بالکل مختلف ہے، اس لئے نکاح کو دوسرے عقود پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

۴- دو افراد کے درمیان انٹرنیٹ پر خرید وفروخت کا جو معاملہ ہوتا ہے ایک تیسرا شخص یقیناً اس کی تفصیل حاصل

کر سکتا ہے جس سے تجارت میں زیادہ فائدہ اٹھا سکتا ہے، تو اس میں شرعی طور پر کوئی حرج نہیں معلوم ہوتا، یہ صورت حال کسی کے علم، صلاحیت اور تجربہ سے استفادہ کے قبیل سے ہے، یہ تو ایسے ہی ہے جیسے کوئی استاذ حدیث کسی کو اپنی مرویات کی اجازت نہ دے تب بھی وہ روایت کر سکتا ہے، اسے درست مانا جائے گا (مقدمہ ابن الصلاح النوع الرابع والعشرون)۔

۵- ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ خرید و فروخت، لین دین اور تجارت ممکن ہے جسے شرعی طور پر درست قرار دیا جائے گا، میں ذاتی طور پر ویڈیو کانفرنسنگ سے واقف نہیں ہوں، بعض اصحاب سے مراجعہ کیا تو اندازہ ہوا کہ اس کے ذریعہ تجارت ممکن ہے اور اگر اس میں غرر کا اندیشہ نہ ہو تو شرعی طور پر اسے درست تصور کیا جانا چاہئے، دراصل یہاں بھی عرف وعادت کا معاملہ ہے، اگر دور جدید میں عرف وعادت کے اعتبار سے ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ معاملہ کیا جاتا ہے تو اس میں شرعی قباحت نہ ہوگی۔

رہی یہ بات کہ ویڈیو کانفرنسنگ اور انٹرنیٹ پر ہونے والے تمام معاملات کا ریکارڈ محفوظ ہوتا ہے جسے بآسانی دوسرا شخص یا سی بی آئی کے لوگ حاصل کر سکتے ہیں تو اس سے یقیناً بائع ومشتری کو نقصان ہو سکتا ہے مگر اس کی وجہ سے ان معاملات کو ناجائز نہیں کہہ سکتے۔

۶- فون پر خرید و فروخت درست ہے، اس وقت تو عالمی وملکی طور پر فون کے ذریعہ بڑے بڑے کاروبار بڑے خوشگوار انداز میں ہوتے ہیں، اس لئے وہ عرف وعادت میں شامل ہو گیا ہے، لہٰذا درست ہے، فون کے ذریعہ جو بیع ہوتی ہے اسے ادھار بیع کہہ سکتے ہیں جس کی صحت کی درج ذیل شرطیں ہیں:

اول: قیمت معلوم ومتعین ہو، دوم: مبیع متعین ومتعارف ہو، سوم: مدت متعین ہو، چہارم: طرفین مکمل طور پر رضامند ہوں، فون پر جو معاملہ ہوتا ہے اس میں یہ چاروں شرطیں پائی جاتی ہیں اس لئے وہ معاملہ درست ہوگا۔

فون کے ذریعہ بیع کے جواز پر اس آیت قرآنی سے بھی استدلال کیا جا سکتا ہے:

"يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم الخ (سورۂ نساء، ۲۹) (اے ایمان والو! آپس میں حرام طریقہ سے اپنے مال نہ کھاؤ، ہاں یہ کہ ایسی تجارت ہو جو باہم رضامندی سے ہو)۔

۷- ٹیلیفون پر شرعی اعتبار سے نکاح کا ایجاب وقبول متحقق نہ ہوگا، جس کی دو وجہیں ہیں: اول: عاقدین کی مجلس بالکل مختلف ہے، دوم: گواہان پوری طرح فریقین کی بات سن نہیں سکتے۔ اور اگر ٹیلیفون پر ایجاب وقبول کو سن رہے ہوں تب بھی عاقدین اور شاہدین متحد المجلس نہیں تصور کئے جائیں گے۔

البتہ فون پر نکاح کا وکیل بنایا جا سکتا ہے، یعنی عورت یا مرد میں سے کوئی بھی دوسرے کو اپنا وکیل بنادے اور وہ نکاح

کا ایجاب یا قبول کرے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک بار وکیل کا فرض دونوں کی طرف سے انجام دیا، آپ نے مرد سے کہا: "أترضى أن أزوجک فلانة؟" اور عورت سے کہا: "أترضين أن أزوجک فلانا" اس طرح ان دونوں کا نکاح ہوگیا (اخرجہ ابوداؤد فی کتاب النکاح بحوالہ "فقہ السنہ ۲، الوکالۃ فی النکاح)، اسی طرح ام حبیبہ حبشہ میں تھیں اور آپ ﷺ مکہ میں تھے، شاہ حبشہ نجاشی نے ام حبیبہ کی شادی آپ ﷺ سے کرائی، اس معاملہ میں رسول اللہ ﷺ کے وکیل عمرو بن امیہ ضمری تھے (اخرجہ ابوداؤد فی کتاب النکاح بحوالہ "فقہ السنہ ۲، الوکالۃ فی النکاح)۔

ان دونوں واقعات سے بذریعہ ٹیلیفون توکیل نکاح کے مسئلہ میں رہنمائی حاصل کی جاسکتی ہے۔

❖ ❖ ❖

فون اور انٹرنیٹ پر معاملات کا شرعی حکم

مفتی عبدالرحیم
دارالعلوم المصطفوی، بارہ مولہ کشمیر

ا-مجلس کیا ہے؟

الف-(وإذا أوجب واحد قبل الآخر) بائعا كان أو مشتريا (في المجلس) لأن خيار القبول مقيد به" (درمختار علی الشامی ۴/۲۰)۔

ب-(قوله في المجلس) حتى لو تكلم البائع مع إنسان في حاجة له فإنه يبطل -بحر- فالمراد بالمجلس ما لا يوجد فيه ما يدل على الإعراض وأن لا يشتغل بمفوت له فيه وإن لم يكن للإعراض أفاده في النهر فإن وجد بطل ولو اتحد المكان (شامی ۴/۲۰)۔

ج-"(وما لم يقبل بطل الإيجاب إن رجع الموجب) قبل القبول (أو قام أحدهما) وإن لم يذهب (عن مجلسه) على الراجح . نهر وابن الكمال . فإنه كمجلس خيار المخيرة وكذا سائر التمليكات" (درمختار ۴/۲۱، ۲۲)۔

ترجمہ وخلاصہ عبارات بالا:

خرید وفروخت کا معاملہ کرنے والے دو فریقوں میں سے جب ایک فریق معاملہ کی پیش کش کرے خواہ وہ بائع ہو یا خریدار تو دوسرے فریق کو بھی اسی مجلس میں یہ پیشکش قبول کرنی ضروری ہے، کیونکہ خیار قبول (عقد کو قبول یا رد کرنے کا اختیار) مجلس کے ساتھ مشروط ہے، چنانچہ اگر بیچنے والا ایجاب (معاملہ کی پیشکش) کرنے کے بعد ہی اپنی کسی ضرورت سے خریدار کو چھوڑ کر دوسرے شخص سے بات چیت کرے گا تو اس کی پیشکش (ایجاب) باطل ہو جائے گی اور معاملہ ختم ہو جائے گا۔ بحر۔ اس

سے معلوم ہوا کہ مجلس سے مراد یہ ہے کہ عاقدین یا ان میں سے کوئی ایک دوران مجلس عقد کوئی ایسی حرکت یا عمل نہ کرے جس سے معاملہ کے تئیں ان کی عدم دلچسپی یا بے توجہی برتنے کا عندیہ ملتا ہو یا معاملہ سے دلچسپی کے باوجود ان کے کسی دوسرے کام میں مشغول ہونے کی وجہ سے اصل عقد کے ہاتھ سے نکل جانے کا خطرہ ہو، لہذا اگر مذکورہ باتوں میں سے کوئی بات دوران عقد پیش آ گئی تو وہ عقد ہی باطل ہو جائے گا اگر چہ عاقدین ایک ہی جگہ بیٹھے ہوئے ہوں (درمختار مع الشامی ۴ر۲۰)۔

۲- "وفي المجتبى المجلس المتحد أن لا يشتغل أحد المتعاقدين بغير ما عقد له المجلس أو ما هو دليل الإعراض" (شامی ۴ر۲۲)۔

اور مجتبی میں ہے کہ مجلس متحد وہ ہے جس میں عاقدین اسی کام میں لگے رہیں جس کے لئے مجلس منعقد ہوئی ہے اور کوئی ایسا کام نہ کریں جس سے مجلس کی غرض کے تئیں بے توجہی اور اعراض محسوس ہو۔

۳-اختلاف مجلس کا مطلب کیا ہے؟

قال في النهر واختلاف المجلس باعتراض ما يدل على الإعراض من الاشتغال بعمل آخر كالأكل إلا إذا كان لقمة وشرب إلا إذا كان الإناء في يده ونوم إلا أن يكونا جالسين وكلام ولو لحاجة ومشي مطلقاً في ظاهر الرواية حتى لو تبايعا وهما يمشيان أو يسيران ولو على دابة واحدة لم يصح واختار غير واحد كالطحاوي أنه إن أجاب على فور كلامه متصلا جاز وصححه في المحيط وقال في الخلاصة لو قبل بعد ما مشى خطوة أو خطوتين جاز وفي مجمع التفاريق وبه نأخذ" (ردالمحتار علی الدرالمختار ۴ر۲۲)۔

النہر الفائق میں ہے کہ انعقاد مجلس کی غرض ومقصد سے بے توجہی (مثلاً اصل غرض کو چھوڑ کر کسی دوسرے کام میں مشغول ہونے) سے مجلس بدل جاتی ہے جیسے (۱) معاملہ کرتے ہوئے کھانا، (جبکہ ایک لقمہ سے زائد ہو) (۲) پینا (جبکہ پہلے سے گلاس وغیرہ ہاتھ میں نہ ہو) (۳) سونا (البتہ بیٹھے بیٹھے نیند آ جائے تو مجلس نہیں بدلی) (۴) بولنا (اگر چہ ضرورت سے ہو) (۵) چلنا (چاہے تھوڑا ہی ہو) وغیرہ، ظاہر الروایہ، چنانچہ اگر عاقدین چلتے چلتے یا ایک ہی سواری پر بیٹھے بیٹھے معاملہ کر لیں تب بھی درست نہ ہوگا، لیکن امام طحاوی اور دوسرے بہت سے علماء کا قول اس کے خلاف ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ مذکورہ صورتوں میں اگر ایجاب کے فوراً بعد قبول پایا جائے تو معاملہ درست ہو جائے گا، محیط میں اسی قول کو زیادہ صحیح بتایا ہے، خلاصہ میں ہے کہ اگر فریق ثانی ایک دو قدم چل کر قبول کرے گا تب بھی معاملہ صحیح ہے اور مجمع التفاریق میں بھی اسی قول کو اختیار کیا گیا ہے (شامی ۴ر۲۲)۔

۴-انٹرنیٹ پرخرید وفروخت کا جواز:

الف-"والکتاب کالخطاب و کذا الإرسال حتی اعتبر مجلس بلوغ الکتاب وأداء الرسالة" (ہدایہ ۳/۲۵ اصح المطابع لکھنؤ)۔

ب-"(ولا یتوقف شطر العقد فیه) أي البیع (علی قبول غائب) (اتفاقاً) إلا إذا کان بکتابة أو رسالة فیعتبر مجلس بلوغها (کما) لا یتوقف في النکاح علی الأظهر" (درمختار علی الشامی ۴/۱۱)۔

ج-"(قوله ولا یتوقف) أي بل یبطل، قوله (شطر العقد) المراد به الإیجاب الصادر أولاً، قوله (إلا إذا کان بکتابة) صورة الکتابة أن یکتب: أما بعد فقد بعت عبدي فلاناً منک بکذا فلما بلغه الکتاب قال في مجلس ذلک: اشتریت" تم البیع بینهما" (شامی ۴/۱۱)۔

د-"قلت ویکون بالکتابة من الجانبین فإذا کتب اشتریت عبدک فلاناً بکذا فکتب إلیه البائع قد بعت فهذا بیع کما في التتارخانیة" (شامی ۴/۱۱)۔

(۱) بیع کے معاملہ میں تحریر سے مدد لینا ایسا ہی ہے جیسے زبانی گفتگو کے ذریعہ خرید وفروخت کی جاتی ہے یہی حال قاصد کے ذریعہ معاملہ کرنے کا بھی، لہٰذا جب فریق ثانی کے پاس فریق اول (بائع یا مشتری) کی تحریر یا قاصد پہنچے گا تو اس وقت ہی فریق ثانی پر مجلس عقد کے احکامات رد وقبول کے سلسلہ میں نافذ ہوں گے (ہدایہ ۳/۲۵)۔

(۲) بیع میں (فریق اول کا) ایجاب فریق ثانی کے قبول پر موقوف نہیں رہے گا اگر وہ غیر حاضر ہو بلکہ یہ ایجاب باطل ہوجائے گا، یہی حکم نکاح کے معاملہ میں بھی ہے البتہ اگر فریق ثانی کی غیر حاضری کے وقت معاملہ خط وکتابت کے ذریعہ کیا جائے تو درست ہے اور خط لکھنے کا طریقہ بطور نمونہ یہ ہے: حمد وصلوٰۃ کے بعد" میں نے اپنا فلاں غلام تم کو فروخت کردیا ہے" جب فریق ثانی خط کا مضمون سمجھ کر اسی مجلس میں یہ کہہ دے کہ" میں نے وہ غلام خرید لیا" تو یہ عقد درست ہوگیا۔

وضاحت:

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ جس طرح اوپر کی مثال میں تحریری معاملہ کی پیشکش صرف ایک طرف سے ہوئی ہے اور دوسری جانب سے قبول زبانی ہوا ہے اگر اسی طرح دوسری جانب سے بھی تحریراً ہی پیشکش (ایجاب) کو قبول کیا جائے تب بھی عقد جائز اور صحیح ہوجائے گا جیسا کہ فتاویٰ تاتارخانیہ میں موجود ہے (شامی ۴/۱۱)۔

چونکہ انٹرنیٹ پر بھی عقد کی صورت تحریری معاملہ کی ہی ہوگی اور تحریری معاملہ کی اجازت درج بالا تصریحات سے واضح ہے، لہٰذا انٹرنیٹ پر خرید وفروخت جائز اور درست ہے، البتہ اس میں بیع وشراء کے دیگر شرعی ضابطوں کی تکمیل کے ساتھ ساتھ یہ شرط بھی ہوگی کہ عاقدین دوران عقد ایک دوسرے کو اچھی طرح پہچان رہے ہوں ورنہ معاملہ درست نہ ہوگا۔

۵-ٹیلیفون پر خرید وفروخت:

الف-"وصورة الإرسال أن يرسل رسولاً فيقول البائع بعت هذا من فلان الغائب بألف درهم فاذهب يا فلان وقل له فذهب الرسول فأخبره بما قال فقبل المشتري في مجلسه ذلك" (شامی ۴/۱۱)۔

ب-"وذكر شيخ الإسلام خواهر زادة في مبسوطه الكتاب والخطاب سواء" (شامی ۴/۱۱)۔

ج-"وكذلك الغيبة بالكتابة فإن القلم أحد اللسانين وذكر المصنف شخصا معينا وتهجين كلامه في الكتاب غيبة (إحياء العلوم، بيان أن الغيبة لا تقتصر على اللسان" (آلات جدیدہ، حاشیہ ص ۱۵۰)۔

جہاں تک ٹیلیفون پر خرید وفروخت کا مسئلہ ہے اگر چہ اس کے متعلق احقر کو باوجود تلاش کے کوئی فقہی جزیہ نہیں ملا، تاہم درج بالا عبارات اور علماء عصر کی تحقیقات پر غور کرنے سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے، مثلاً:

الف-فقہاء نے واضح طور پر فرمایا ہے کہ تحریر کے ذریعہ معاملہ کرنے اور زبانی گفتگو کے ذریعہ معاملہ کرنے کا حکم یکساں ہے اور جس طرح گفتگو کے ذریعہ غیبت حرام ہے بالکل اسی طرح تحریری غیبت بھی حرام ہے اور محاورات وعرف میں قلم کو بھی ایک قسم کی زبان کہا جاتا ہے چنانچہ مشہور مقولہ ہے: "القلم أحد اللسانين" لہٰذا ان سب چیزوں کا تقاضا ہے کہ فون کے ذریعہ خرید وفروخت درست ہونی چاہئے کیونکہ جس طرح دیگر احکام میں آلہ اور مشین کے درمیان میں ہونے کے باوجود فعل کی نسبت آلہ کی بجائے انسان ہی کی طرف کی جاتی ہے مثلاً قتل کرنا بذریعہ آلہ، مشینوں کے ذریعہ مجسمے بنانا اور یہود کے یوم السبت میں شکار کی تدبیروں کو بالترتیب حقیقۃً قتل کرنے، مجسمے سازی اور باقاعدہ شکار کرنے سے شریعت نے تعبیر کیا ہے اور شریعت تو نہایت مقدس چیز ہے، آپ کتے جیسے جانور کو ڈنڈے سے ماریئے تو وہ آلہ یعنی ڈنڈے پر نہیں بلکہ آپ پر بھونکے گا۔

لہٰذا عقل کا تقاضا یہ ہے کہ جس طرح آلہ کے ذریعہ قتل کرنے اور مشین کے ذریعہ مجسمے ڈھالنے پر (آلہ اور مشین کے درمیان میں ہونے کے باوجود) شرعاً قتل کرنے اور تصویر سازی ومجسمے بنانے کا حکم لگا کر انہیں حرام قرار دیا گیا ہے اسی طرح خط کے ذریعہ معاملات کے درست وجائز ہونے کی بنا پر ٹیلیفون پر ہونے والے معاملات کو بھی درست قرار دیا جائے۔ کیونکہ جس طرح ٹیلیفون ایک آلہ ہے، اسی طرح قلم وخط بھی آلہ ہے، اگر چہ قدیم ہے، جیسے خط کے ذریعہ ایجاب کرنے والا اپنے مدعا کو فریق ثانی تک پہنچاتا ہے، اسی طرح ٹیلیفون پر بھی ہوتا ہے، بلکہ ناخواندہ شخص کے لئے خط کی بہ نسبت فون پر زیادہ سہولت ہے، پھر جس انداز پر فریق ثانی کے پاس وہ خط پہنچنے کی صورت میں معاملہ منعقد ہو جائے گا اس کے مقابلے میں نہایت ہی کم وقت میں گفتگو کے ذریعہ فون پر معاملہ ہو سکتا ہے۔

ب-تحریری معاملہ کی طرح فقہاء نے قاصد کے ذریعہ معاملہ کرانے کو بھی جائز قرار دیا ہے، فرماتے ہیں: اور قاصد

کی صورت یہ ہے کہ مثلاً بائع قاصد کو یہ کہہ کر روانہ کرے کہ" میں نے یہ چیز فلاں شخص کو جو اس وقت موجود نہیں ہے ایک ہزار درہم میں فروخت کی، لہذا تم جا کر اسے اس معاملہ کی خبر کر دو" چنانچہ جب یہ قاصد پیغام لے کر فریق ثانی کے پاس پہنچا اور اسے بائع کا پیغام سنایا اور فریق ثانی (خریدار) نے اسی مجلس میں سودا قبول کر لیا تو یہ سودا درست ہو گیا (شامی ۴ر۱۱)۔

اتنا ہی نہیں بلکہ فقہاء نے قاصد کو فریقین میں معاملہ کرانے کی بھی اجازت دی ہے (شامی ۴ر۵) اور ہم اچھی طرح جانتے ہیں کہ قاصد عاقدین سے الگ تیسرا شخص ہے جبکہ ٹیلیفون کی آواز درج ذیل حتمی تحقیق کی روشنی میں معاملہ کرنے والے کی ہی آواز ہے تو جب عاقدین کا غیر ایک تیسرا شخص (قاصد) ایک طرفہ کے بجائے دوطرفہ معاملہ کرا سکتا ہے، ٹیلیفون کے ذریعہ عاقدین کیوں معاملہ نہیں کر سکتے؟

۲- انٹرنیٹ اور فون پر عقد کے شرائط:

الف-"وذكر في البحر أن شرائط البيع أربعة أنواع:(١)شرط انعقاد، (٢) ونفاذ، (٣)وصحة، (٤)ولزوم - فالأول أربعة أنواع: (١)في العاقد، (٢)وفي نفس العقد، (٣)وفي مكانه، (٤) وفي المعقود عليه، فشرائط العقد اثنان: العقل والعدد، فلا ينعقد بيع مجنون وصبي لا يعقل ولا وكيل من الجانبين الأمي والأب ووصيه والقاضي وشراء العبد نفسه من مولاه بأمره والرسول من الجانبين، ولا يشترط فيه البلوغ ولا الحرية فيصح بيع الصبي أو العبد لنفسه موقوفاً ولغيره نافذا ولا الإسلام والنطق والصحو، وشرط العقد اثنان أيضاً موافقة الإيجاب للقبول فلو قبل غير ما أوجبه أو بعضه أو بغير ما أوجبه أو ببعضه لم ينعقد ...... وكونه بلفظ الماضي، وشرط مكانه واحد وهو اتحاد المجلس، وشرط المعقود عليه ستة كونه موجوداً مالا متقوما، مملوكا في نفسه، وكون الملك للبائع فيما يبيعه لنفسه وكونه مقدور التسليم الخ (شامی ۴ر۵،۶)۔

ب-"والذي يظهر من كلامهم تفريعاً وتعليلاً أن المراد بمعرفة القدر والوصف ما ينفي الجهالة الفاحشة وذلك بما يخصص المبيع عن أنظاره وذلك بالإشارة إليه لو حاضراً في مجلس العقد وإلا فبيان مقدار، مع بيان وصفه لو من المقدورات كبعتك كرحنطة بلدية مثلاً بشرط أن يكون في ملكه أو ببيان مكانه الخاص كبعتك ما في هذا البيت أو ما في كمي أو بإضافته إلى البائع كبعتك عبدي ولا عبد له غيره أو ببيان حدود أرض ففي كل ذلك تنفي الجهالة الفاحشة عن المبيع وتبقى الجهالة اليسيرة التي لا تنافي صحة البيع لارتفاعها بثبوت خيار الرؤية الخ" (شامی ۴ر۲۴)۔

درج بالاتشریح کی روشنی میں انٹرنیٹ وٹیلیفون پر بھی خرید وفروخت کے لئے ان شرائط کا پورا کرنا لازم ہے، جوفقہاء کرام بیع کے سلسلہ میں تفصیلاً بیان فرما چکے ہیں، مختصراً ہم بھی ان کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

(۱) عاقدین دوران عقد ایک دوسرے کو اچھی طرح پہچان رہے ہوں، (۲) دونوں فریق عقل مند اور سوجھ بوجھ رکھنے والے ہوں، (۳) معاملہ دونوں جانب سے ہو، ایک ہی شخص دوطرفہ وکیل نہیں ہوسکتا (استثناء کی صورتیں عربی عبارت میں ملاحظہ فرمائیں) (۴) ایجاب وقبول میں مکمل مطابقت ہو، (۵) عقد کی تعبیر ماضی کے صیغے سے کی جائے، (۶) مجلس متحد ہو، (۷) بکنے والی چیز موجود ہو، (۸) قابل انتفاع ہو، (۹) بائع کی ملکیت میں ہو، (۱۰) اور بائع اس بکنے والی چیز کو خریدار کے حوالہ کرنے کی پوری قدرت رکھتا ہو، (۱۱) جس چیز کو بیچا جارہا ہے، اس کی مقدار اور صفت اس طرح واضح کی جائے کہ خریدار سمجھ جائے یعنی میٹر، گز، ایکڑ اور کلو وغیرہ کی تعیین کے ساتھ ساتھ اس بات کو بھی واضح کیا جائے کہ چیز کس کوالٹی کی ہے، کس کمپنی کی ہے اور کس جگہ کی وغیرہ وغیرہ، خلاصہ یہ کہ بعد جھگڑا نہ پیدا ہو اس بات کا خاص خیال رکھا جائے اور پوری وضاحت کی جائے (شامی ۴/۵،۶، ۲۴)۔

۷- بصورت اضطرار انٹرنیٹ پر نکاح درست ہوگا:

"وفي غاية البيان وقال شمس الأئمة السرخسي في كتاب النكاح من مبسوطه: كما ينعقد النكاح بالكتابة ينعقد البيع وسائر التصرفات بالكتاب أيضا، وذكر شيخ الإسلام خواهرزادة في مبسوطه الكتاب والخطاب سواء إلا في فصل واحد وهو أنه لو كان حاضراً فخاطبها بالنكاح فلم تجب في مجلس الخطاب ثم أجابت في مجلس آخر فإن النكاح لا يصح وفي الكتاب إذا بلغها وقرأت الكتاب ولم تزوج نفسها منه في المجلس الذي قرأت الكتاب فيه ثم زوجت نفسها في مجلس آخر بين يدي الشهود وقد سمعوا كلامها وما في الكتاب يصح النكاح لأن الغائب إنما صار خاطباً لها بالكتاب والكتاب باق في المجلس الثاني فصار بقاء الكتاب في مجلسه وقد سمع الشهود ما فيه في المجلس الثاني بمنزلة ما لو تكرر الخطاب من الحاضر في مجلس آخر فأما إذا كان حاضراً فإنما صار خاطباً لها بالكلام وما وجد من الكلام لا يبقى إلى المجلس الثاني وإنما سمع الشهود في المجلس الثاني أحد شطري العقد. اهـ" (شامی ۴/۱۱)۔

اور غایۃ البیان میں ہے کہ شمس الائمہ سرخسی نے اپنی کتاب المبسوط میں کتاب النکاح کے اندر فرمایا ہے کہ جس طرح نکاح تحریری طور پر منعقد ہو جاتا ہے، بیع اور دیگر معاملات بھی تحریراً درست ہو جاتے ہیں، اور شیخ الاسلام خواہرزادہ نے

بھی اپنی کتاب مبسوط میں فرمایا ہے کہ تحریر کے ذریعہ معاملہ کرنا آمنے سامنے معاملہ کرنے کے مثل ہے، صرف ایک مقام پر دونوں میں فرق ہو جاتا ہے، وہ یہ کہ اگر مرد اور عورت دونوں مجلس میں حاضر ہوں اور مرد کے ایجاب نکاح کرنے پر عورت نے اسی مجلس میں قبول نہیں کیا بلکہ کسی دوسری مجلس میں قبول کیا تو نکاح درست نہ ہوگا، لیکن تحریری نکاح میں اگر تحریر پڑھ کر اسی مجلس میں عورت پیغام نکاح قبول نہ کرے بلکہ کسی دوسرے مجلس میں گواہوں کو سنا کر نکاح کا وہ تحریری پیغام پڑھ کے گواہوں کے سامنے اسی مجلس میں یہ پیغام قبول کر لے تو نکاح درست ہو جائے گا، ان دونوں صورتوں میں جو فرق بیان ہوا اس کی وجہ یہ ہے کہ بذریعہ خط نکاح کا پیغام بھیجنے والے نے جس تحریر کے ذریعہ عورت کو مخاطب بنایا تھا (اور عورت نے پہلی مجلس میں قبول نہیں کیا تھا) بالکل وہی تحریر اس دوسری مجلس میں بھی موجود ہے، جس میں عورت نے پیغام نکاح قبول کیا ہے، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے مرد اور عورت کے مجلس میں حاضر ہونے کی صورت میں جب عورت اس مجلس میں مرد کی پیشکش قبول نہ کرے تو یہی مرد دوبارہ اسی عورت کو کسی دوسری مجلس میں پیغام نکاح دے اور اس بار وہ قبول کرے، جس طرح اس زبانی نکاح کے منعقد ہونے میں کوئی شک نہیں ہے، اسی طرح تحریری پیغام کو ایک مرتبہ قبول نہ کر کے عورت کی طرف سے دوسری مجلس میں قبول کرنے سے بھی نکاح بلا شبہ درست ہے، لیکن حاضر ہونے کی صورت میں اگر عورت اور مرد کے درمیان ایجاب وقبول ہونے کے بجائے صرف مرد کی طرف سے ایجاب پایا جائے (جیسا کہ چند سطور قبل مذکور ہوا) تو نکاح منعقد نہ ہوگا اگر چہ عورت دوسری مجلس میں قبول بھی کر لے، کیونکہ پہلی مجلس میں صرف ایجاب پایا گیا اور دوسری مجلس میں صرف قبول جبکہ دونوں کا ایک ہی مجلس میں ہونا ضروری ہے (شامی ۱۲/۴)۔

درج بالا تحریر میں نہ صرف یہ کہ انٹرنیٹ پر شرعی شرائط کے ساتھ جواز نکاح کی دلیل موجود ہے بلکہ ایجاب کرنے والے کے جواب میں فریق ثانی کی طرف سے قبول کرنے میں تاخیر کی بھی گنجائش معلوم ہوتی ہے، بشرطیکہ تاخیر سے قبول کرنے کی صورت میں حسب ضابطہ گواہ بھی موجود ہوں اور وہ ایجاب کرنے والے کی محفوظ تحریر کو قبول کرنے والے کی زبانی سن کر اس کے قبول کرنے کو بھی اچھی طرح سن لیں، لیکن واضح رہے کہ نکاح کے معاملہ میں اضطرار شرعی کی صورت میں ہی انٹرنیٹ کا سہارا لیا جائے۔

۸-فون پر نکاح کا حکم:

جہاں ٹیلیفون پر نکاح کا تعلق ہے تو اگر چہ اسپیکر فون اور ایکٹینشن فون وغیرہ کے ذریعہ گواہی وغیرہ شرعی لوازم پورے ہونے کا امکان موجود ہے لیکن ان تکلفات سے بچتے ہوئے یہاں بھی عام حالات میں عدم جواز اور اضطرار کی صورت میں جواز کا حکم دینا مناسب ہے، اس سلسلہ میں حضرت تھانوی کا فتوی ملاحظہ ہو:

سوال: ایک شہر کے مفتی یا دیندار عالم کے نزدیک رؤیت ہلال کا ثبوت بموجب شرع شریف کے ہوا اور وہ اس رؤیت کے ثبوت کی خبر دوسرے شہر کے مفتی یا دیندار عالم کو بذریعہ آلۂ ٹیلیفون کے کرے کہ جس میں خبر دہندہ ومخبر بالیہ ایک دوسرے کی آواز کو اچھی طرح سنتے اور پہچانتے ہیں اور تکلم کے وقت غیر کا واسطہ بھی نہیں ہوتا اور مخبر بالیہ کو اس خبر کی تصدیق میں کسی طرح کا شک وشبہ بھی نہیں رہتا، تو اس خبر پر عمل کرنا درست ہے یا نہیں، اور صورت مسئولہ میں اور دوسرے قابل اعتبار ٹیلیفون کی ضرورت باقی رہی یا نہیں؟

جواب: ایک کلام تو خود طریق موجب میں ہے سو اس کا سوال مقصود نہیں، دوسرا کلام ٹیلیفون کے واسطہ میں ہے اور یہی مقصود بہ سوال ہے، سو اس کا جواب ظاہر ہے کہ جن احکام میں حجاب مانع قبول ہے، اس میں غیر معتبر ہے اور جن میں حجاب مانع نہیں، اس میں اگر قرائن قویہ سے تکلم کی تعیین ہو جائے تو معتبر ہے (آلات جدیدہ از امداد الفتاوی ص ۱۹۵)۔

اور انٹرنیٹ وٹیلیفون پر نکاح کے سلسلہ میں جو چیزیں حجاب بن سکتی ہیں اور شکوک پیدا کر سکتی ہیں، وہ درج ذیل ہیں۔

۹- ایک ضروری تنبیہ:

گذشتہ صفحات میں انٹرنیٹ اور ٹیلیفون پر نکاح کو عام حالات میں ناجائز اور اضطرار کی صورت میں جائز قرار دینے کی وجوہات حسب ذیل ہیں:

الف- التباس وعدم تعیین:

انٹرنیٹ وٹیلیفون پر نکاح کے سلسلہ میں یہ خطرہ ایک بیّن حقیقت ہے کہ فون پر بولنے والے اور انٹرنیٹ پر لکھنے والے کی پہچان بسا اوقات نہیں ہو پاتی ہے، فون کے معاملہ میں اس اشتباہ کا سبب کبھی تو مختلف آوازوں میں مماثلت قرار دیا جا سکتا ہے، اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ خود بولنے والا شخص ہی ریسور پر کپڑا لپیٹ کر یا دوسرے طریقوں سے جان بوجھ کر آواز کو مشتبہ بنا دیتا ہے، جس کی وجہ سے بولنے والے کی پہچان نہایت دشوار ہو جاتی ہے، معاملہ اگر اسی حد تک ہوتا ہے تو قابو کرنا ممکن تھا مگر صورت حال یہ ہے کہ خود ٹیلیفون لائن کی مختلف خرابیاں بھی بسا اوقات بولنے والے کی پہچان میں حجاب بن جاتی ہیں، مثلاً (۱) زبردست شور جس میں بولنے والے کی آواز ہی دب جاتی ہے، اور اس کی پہچان نہیں ہو پاتی، (۲) اصل آواز سنائی دینے کی بجائے بازگشت (Ecoh) کا سنائی دینا، (۳) بار بار رابطہ منقطع ہو جانے کی بنا پر کلام کے تسلسل اور فہم میں رکاوٹ پیدا ہونا، (۴) صحیح نمبر ڈائل کرنے کے باوجود غیر مطلوب شخص سے شرف ہم کلامی نصیب ہونا وغیرہ وغیرہ۔

اور جہاں تک اس سلسلہ میں انٹرنیٹ کا تعلق ہے تو اس میں اگر چہ ایجاب کرنے والے کی ہو بہو تحریر کا عکس فریق ثانی کو موصول ہو جاتا ہے جبکہ سکینگ (Scanning) کا عمل کیا جائے (اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایجاب کرنے والا اپنی اصل تحریر ایک مشین (Scanner) میں ڈال کر اس کے عکس کو کمپیوٹر پر خود منتقل کر سکتا ہے یا کسی دوسرے سے کروا سکتا ہے جسے فریق ثانی دیکھ بھی سکتا ہے اور حاصل بھی کر سکتا ہے اور اس صورت کے جواز میں کلام نہیں ہے، لیکن اس کے علاوہ بذریعہ تحریر ایجاب وقبول کی جو دوسری صورتیں کمپیوٹر وانٹرنیٹ پر دستیاب ہیں، مثلاً (E-mail) ای میل وغیرہ تو ان میں کلمۃ السر (Pass Word) (جسے بالفاظ دیگر کمپیوٹر پر بذریعہ انٹرنیٹ مراسلت کے لئے کسی مخصوص شخص کی خفیہ کلید کہا جا سکتا ہے) کے چوری ہو جانے، کسی دوسرے کو معلوم ہونے اور اس کے غلط استعمال کا مسلسل خطرہ موجود ہے جس کی بیّن شہادتیں پیش کی جاتی ہیں اور آئے دن دیکھنے میں آتی ہیں، چنانچہ مذکورہ کلمۃ السر (Pass Word) کی چوری کرنے والا یا اسے معلوم کرنے والا خود کو بآسانی ایجاب کرنے والے کی صورت میں پیش کر سکتا ہے (جبکہ یہ حقیقت کے خلاف صرف ڈرامہ ہوتا ہے) البتہ اگر فریقین کے مابین انٹرنیٹ پر ایک دوسرے کی شناخت کے لئے کوئی دوسرا خفیہ طریقہ موجود ہو تو یہ خطرہ نہیں رہے گا۔

بہر حال درج بالا خدشات وخطرات کے پیش نظر انٹرنیٹ پر اور اسی طرح ٹیلیفون پر نکاح کی اجازت اسی صورت میں دی جائے جب کہ (۱) نکاح نہ کرنے کی صورت میں حرام میں مبتلا ہونے کا شدید خطرہ ہو، (۲) ایسا اضطرار ہو کہ نکاح کرنے کے لئے ٹیلیفون اور انٹرنیٹ کے استعمال کے سوا کوئی دوسری مشروع صورت موجود نہ ہو، (۳) اس کے باوجود بھی انٹرنیٹ وفون پر نکاح کرتے وقت حتی الوسع زیادہ سے زیادہ مسنون طریقے کو ہی اپنایا جائے۔

ب- مذکورہ حکم کی دوسری وجہ یہ ہے کہ الحمد للہ ابھی تک مسلم معاشرہ بہت حد تک مسنون طریقۂ نکاح پر کاربند ہے، لہذا اس مسئلہ میں عام ابتلاء وتعامل نہیں پایا جا رہا ہے، جس کی بنا پر صرف اضطرار میں ہی نکاح کا جواز ہوگا۔

ج- اضطرار شرعی کے بغیر انٹرنیٹ وفون پر نکاح کے عدم جواز کی ایک اہم وجہ یہ بھی ہے کہ فقہاء نے معاملات کے اصل طریقہ کو چھوڑ کر مراسلت یا قاصد کے ذریعہ خرید وفروخت کو عذر شرعی کے ساتھ مشروط کیا ہے، مثلاً: (۱) عاقدین کا ایک دوسرے سے دور ہونا، (۲) عاقدین یا ان میں سے ایک کا گونگا ہونا وغیرہ، اب اگر چہ ابتلاء عام وتعامل کی بنا پر معاملات کے سلسلہ میں توسع سے کام لیا گیا ہے، لیکن چونکہ نکاح صرف معاملہ ہی نہیں ہے بلکہ ایک اعتبار سے عبادت بھی ہے، لہذا نکاح کے سلسلہ میں اس شرط کا بدرجۂ اولی لحاظ رکھا جائے گا، ملاحظہ فرمائیں:

"وكما ينعقد البيع بالإيجاب والقبول ينعقد بالكتابة بشرط أن يكون كل من المتعاقدين بعيداً عن الآخر، أو يكون العاقد بالكتابة أخرس لا يستطيع الكلام فإن كانا في مجلس واحد، وليس هناک عذر يمنع من الكلام فلا ينعقد بالكتابة لأنه لا يعدل عن الكلام، وهو أظهر أنواع الدلالات إلى

غیرہ إلا حینما یوجد سبب حقیقي یقتضي العدول عن الألفاظ إلی غیرها" (فقہ السنۃ للسید سابق ۳/ ۱۱۳ ط دار الکتاب العربی)۔

د- نکاح اگر چہ ایک معاملہ بھی ہے، لیکن اس کے اندر ایک اہم جہت عبادت، اتباع سنت، احیاء سنت اور مقاصد شریعت کی تکمیل بھی ہے، جس کا تقاضا ہے کہ اس جہت کے لحاظ سے اس کے اندر بے تکلفی، یسر وسہولت اور سادگی ہونی چاہئے، جو کہ انٹرنیٹ اور فون پر نکاح کی صورت میں نہیں رہتی، اس وجہ سے بھی نکاح درست نہیں ہوگا۔

''تمام اسلامی عبادات کا مدار سادگی، بے تکلفی، یسر وسہولت پر رکھا گیا ہے، جس میں ہر طبقہ کے مسلمان لکھے پڑھے اور جاہل، شہری اور دیہاتی، غریب اور امیر، ہر زمانے اور ہر خطے پر یہ عبادت یکسانیت، ومساوات کے ساتھ بسہولت ادا کر سکیں، یہی وجہ ہے کہ عبادات کی ادائیگی میں زیادہ تر قدرتی اور فطری چیزوں سے کام لیا گیا ہے، جن میں انسانی صنعت کا کوئی دخل نہیں'' (آلات جدیدہ ص ۳۸)۔

ھ- (۱) نکاح کے لئے بہتر یہ ہے کہ بڑے مجمع میں نکاح کیا جائے جیسے نماز جمعہ کے بعد جمعہ مسجد میں یا اور کہیں تا کہ نکاح کی خوب شہرت ہو جائے اور چھپ چھپا کر نکاح نہ کرے (بہشتی زیور اختری ۴/ ۲۸۱)۔

(۲) "ویندب إعلانه وتقدیم خطبته وکونه في مسجد یوم جمعة بعاقد رشید وشهود عدل" (درمختار ۱/ ۱۵ از صفحہ بالا)۔

(۳) "قال النبي ﷺ: اعلنوا هذا النكاح واضربوا عليه الدفوف" (ابوداؤد شریف)۔

مذکورہ بالا ہدایات کی روشنی میں صاف ظاہر ہے کہ انٹرنیٹ وفون پر ہونے والا نکاح کتنی عظیم سعادتوں اور برکتوں سے محروم ہے کیونکہ وہاں نہ خطبہ ہوگا، نہ خطبہ سننے والے، نہ مسلمانوں کا روح پرور اجتماع ہوگا، نہ مجلس نکاح (جس میں دعا قبول ہوتی ہے) اور نہ ہی شہرت واعلان کرنے کی اس پیاری سنت پر عمل نصیب ہوگا جس کا حکم نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے، ان برکات اور سعادتوں سے مسلمان صرف اضطراری حالت میں ہی محروم رہنا گوارا کر سکتا ہے، اس لئے انٹرنیٹ اور فون پر نکاح کا حکم بھی اضطرار میں منحصر رہے گا۔

۱۰- انٹرنیٹ اور ٹیلیفون کا باہمی فرق:

جہاں تک حکم شرع کا تعلق ہے تو ان دونوں پر نکاح کا جواز اضطراری صورت کے ساتھ ہی خاص ہوگا مگر یہ سوال بھی اپنی جگہ خاص اہمیت رکھتا ہے کہ بوقت اضطرار ان دونوں کا حکم یکساں ہوگا یا ایک کو دوسرے پر ترجیح دی جائے گی؟ لوگوں کی مختلف اقسام اور صلاحیتوں واہلیتوں میں تفاوت کی بنا پر اس بات کا فیصلہ کرنا دشوار سا لگتا ہے، کیونکہ مثال کے طور پر اگر

ٹیلیفون کے مقابلہ میں انٹرنیٹ کو (۱) فقہاء کی عبارتوں سے ثبوت (جیسا کہ گذر چکا) کی وجہ سے (۲) تحریری ریکارڈ محفوظ رہنے کی وجہ سے، (۳) اطمینان کے ساتھ کافی دیر تک اس پر رابطہ رہنے، (۴) اور کم خرچ پر مقصد پورا ہو جانے کے سبب ترجیح حاصل ہے، تو ٹیلیفون کو بھی انٹرنیٹ پر (۱) ہر جگہ دستیاب ہونے، (۲) اکثر حالات میں متکلم کی شناخت ہو جانے، (۳) اور ہر خواندہ و ناخواندہ کا اس کے استعمال پر قادر ہونے کی وجہ سے برتری حاصل ہے۔

۱۱-ٹیلیفون پر نکاح کا وکیل بنانا:

الف-اگر کسی نے اپنا نکاح خود نہیں کیا بلکہ کسی سے کہہ دیا کہ تم میرا نکاح کسی سے کر دو، یا یوں کہا: میرا نکاح فلانے سے کر دو، اور اس نے دو گواہوں کے سامنے کر دیا تب بھی نکاح ہو گیا (بہشتی زیور اختری ۴/۸۱)۔

ب-"ویصح التوکیل بالنکاح وإن لم یحضرہ الشھود" (عالمگیری ۱/۲۹۴)۔

درج بالا فقہی جزئیہ کی روشنی میں اگر ایک شخص فون پر کسی کو وکیل بنائے تو وہ وکیل اس کا نکاح کر سکتا ہے کیونکہ (۱) فون پر جو کچھ وکیل نے سنا ہے وہ اپنے مؤکل سے ہی سنا ہے، لہذا وکالت درست ہے، (۲) عالمگیری کے درج بالا جزئیہ میں یہ صراحت بھی موجود ہے کہ وکیل بناتے وقت گواہوں کی موجودگی شرط نہیں ہے، (البتہ نکاح کے وقت ضروری ہے) اس بنا پر بھی فون پر وکیل بنانے میں کسی بڑے اہتمام کی ضرورت نہ رہے گی، اور صرف گفتگو سے وکالت طے ہو جائے گی، اور مؤکل کی اجازت کے بعد وکیل باقاعدہ مسنون طرز پر اپنے مؤکل کا نکاح کر دے گا جس کی تشریح محتاج بیان نہیں۔

البتہ فون وانٹرنیٹ کے متعلق پیش کئے گئے خدشات کے پیش نظر عذر شرعی کے وقت ہی فون پر نکاح کا وکیل بنایا جائے اور مسنون طریقہ پر زبانی گفتگو کے ذریعہ بالمشافہ وکیل بنانے پر ہی زیادہ تر انحصار کیا جائے تا کہ نہ کسی قسم کا شبہ رہے، نہ نزاع کا احتمال رہے اور نہ نکاح کی برکات وثمرات سے محرومی ہو "ولیس الخبر کالعیان"۔

۱۲-انٹرنیٹ پر تجسس حرام ہے:

"قال اللہ تعالیٰ: (ولا تجسسوا)" (سورۂ حجرات / ۱۲) (اور بھید نہ ٹٹولو کسی کا)۔

حضرت شاہ (عبدالقادر صاحب لکھتے ہیں: "الزام لگانا اور بھید ٹٹولنا اور پیٹھ پیچھے برا کہنا کسی جگہ بہتر نہیں مگر جہاں اس میں کچھ دین کا فائدہ ہو اور نفسانیت کی غرض نہ ہو" وہاں اجازت ہے جیسے رجال حدیث کی نسبت ائمہ جرح وتعدیل کا معمول رہا ہے کیونکہ اس کے بدون دین کا محفوظ رکھنا محال تھا (تفسیر عثمانی ص ۶۸۶)۔

الف-اور چھپ کر باتیں سننا یا اپنے کو سوتا ہوا بنا کر باتیں سن لینا یہ سب تجسس میں داخل ہے، البتہ اگر کسی سے

مضرت پہنچنے کا احتمال ہو اور اپنی یا کسی مسلمان کی حفاظت کی غرض سے اس مضرت رساں کی تدبیروں اور ارادوں کا تجسس کرے تو جائز ہے (بیان القرآن ۱۱/ ۴۷)۔

ب- جہاں تحقیق نہ کرنے سے کوئی واجب شرعی فوت ہوتا ہو وہاں (تجسس) واجب ہے، اور جہاں تحقیق نہ کرنے سے کوئی واجب فوت نہیں ہوتا اور تحقیق کرنے سے اس مبلغ عنہ کا بھی کوئی ضرر نہیں ہوتا تو وہاں تحقیق جائز ہے اور اگر تحقیق کرنے سے اپنی کوئی دفع مضرت نہیں اور اس دوسرے کو ناگواری ہے تو تحقیق حرام ہے (بیان القرآن ۱۱/ ۴۳)۔

درج بالا تحقیق انیق سے اچھی طرح ثابت ہو گیا کہ عام حالات میں انٹرنیٹ پر دو آدمیوں کے درمیان ہوئے معاملہ کی تفصیل تیسرے شخص کے لئے تجارت میں زیادہ فائدہ اٹھانے کی نیت سے حاصل کرنا ناجائز اور حرام ہے کیونکہ (۱) یہ نفسیات پر مبنی ہے اور اس میں دین کا کوئی فائدہ نہیں (۲) یہ صورت شرعاً مذموم تجسس کے تحت داخل ہے جو حرام ہے (۳) بظاہر اس تیسرے شخص کو عاقدین سے کوئی نقصان نہیں جس کی وجہ سے تجسس ضروری ہو اور عاقدین کو اس کی تجسس ناگوار ہے جس کی بنا پر حرام ہونے میں کوئی شک نہیں۔

۱۳- ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ تجارت:

"(۱) جو آلات ناجائز اور غیر مشروع کاموں ہی کے لئے وضع کئے جائیں، جیسے آلات قدیمہ میں ستار، ڈھولکی وغیرہ اور آلات جدیدہ میں اسی قسم کے آلات لہو و طرب، ان کی ایجاد بھی ناجائز ہے، صنعت بھی، خرید و فروخت بھی اور استعمال بھی۔

(۲) ایسے آلات جو اگر چہ جائز کاموں میں بھی استعمال ہو سکتے ہیں، لیکن عادۃً ان کو لہو و لعب اور ناجائز کاموں ہی میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے گراموفون وغیرہ، ان کا استعمال ناجائز کاموں میں تو ناجائز ہے ہی، جائز کاموں میں بھی ان کا استعمال کراہت سے خالی نہیں، جیسے گراموفون میں قرآن کا ریکارڈ سننا بھی مکروہ ہے، کیونکہ یہ کام اگر چہ اپنی ذات میں جائز، بلکہ موجب ثواب ہے لیکن جس آلے کو عادۃً لہو و لعب اور طرب کے کاموں میں استعمال کیا جاتا ہے اس میں قرآن سننا، قرآن کو لہو و لعب کی صورت دینا ایک قسم کی بے ادبی ہے" (آلات جدیدہ ص ۱۵، ۱۶)۔

اوپر درج شدہ اقتباس سے بالکل واضح ہے کہ ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ خرید و فروخت اور لین دین و تجارت بالکل ممنوع اور حرام ہے کیونکہ:

الف- ویڈیو کی ایجاد ہی غیر مشروع کاموں کے لئے ہوتی ہے، جس کا ثبوت یہ ہے کہ وقت ایجاد سے اب تک اس کا استعمال کم از کم ۹۰ فیصد غیر شرعی کاموں مثلاً فلمیں بنانے، لہو و لعب، ناچ و بے حیائی اور عیاش و ظالم لوگوں کی خرمستیوں کی

منظر کشی میں ہوا ہے اور یہ سلسلہ برابر آگے بڑھ رہا ہے اور ترقی کر رہا ہے جیسا کہ معلوم ہے۔

ب- اس کے استعمال پر نہ دین کا اور نہ ہی دنیا کا کوئی قابل لحاظ و اعتناء معاملہ موقوف ہے اور اگر ایسا معاملہ پیش آ بھی جائے تو بحالت اضطرار و شدید مجبوری اس کا حکم حکم عام سے الگ ہوگا۔

ج- اگر ویڈیو کے استعمال میں علی سبیل الفرض کچھ منافع تسلیم بھی کئے جائیں، اس کے باوجود بھی اس سے پہنچنے والے دینی و دنیوی نقصانات (جو کسی دردمند و ذی شعور پر مخفی نہیں ہیں) کے پیش نظر "إثمهما أكبر من نفعهما" کی روشنی میں اس کے منافع حاصل کرنے کی بجائے اس کی مضرتوں کا سدباب کرنا ہی ضروری ہے۔

د- ویڈیو پر جائز امور مثلاً تجارت، لین دین وغیرہ اس وجہ سے بھی ناجائز ہیں کہ اس کا بہترین اور نسبتاً کفایتی متبادل انٹرنیٹ وغیرہ کی صورت میں موجود ہے، لہذا "کم خرچ بالانشین" پر عمل کی بجائے "فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة" (القرآن) والے منافقانہ اسراف کی کوئی کوڑھ مغز ہی جرأت کر سکتا ہے۔

ھ- عدم جواز کی بنیادی واہم وجہ:

یہ ہے کہ جناب رسول اللہ ﷺ کے متعدد ارشادات میں تصاویر کی حرمت وارد ہوئی ہے اور آپ ﷺ نے تصویر بنانے والوں پر لعنت فرمائی ہے اور شدید ترین عذاب کی وعید سنائی ہے: "إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون" (الحدیث وغیرہ)۔

لہذا اس معاملہ میں متجددین کی بے سروپا تاویلات قطعاً قابل قبول نہیں ہوسکتیں، اور یہ بات بھی مخفی نہ رہے کہ برصغیر کے دو ممتاز اہل علم وفضل مولانا ابوالکلام آزاد اور حضرت مولانا سید سلیمان ندوی (جو شروع میں فوٹو وتصویر کو جائز مانتے تھے اور مذکورہ متجددین ان حضرات کو بطور حجت پیش کرتے تھے) بھی آخر میں تصویر کو حرام ماننے پر مجبور ہو گئے تھے، چنانچہ داعی اجل کو لبیک کہنے سے قبل ہی ان دونوں بزرگوں نے اپنی سابقہ رائے سے رجوع فرما لیا تھا، مولانا آزاد نے ایک معتقد کو صاف جواب دیتے ہوئے لکھا:

"تصویر کا کھنچوانا، شائع کرنا سب ناجائز ہے، یہ میری سخت غلطی تھی کہ تصویر کھنچوائی، اور الہلال کو باتصویر نکالا تھا، میں اب اس غلطی سے تائب ہو چکا ہوں، میری پچھلی لغزشوں کو چھپانا چاہئے نہ کہ از سرنو ان کی تشہیر کرنی چاہئے (آلات جدیدہ ص ۱۴۶)۔

آخر میں سابقہ بحث کی روشنی میں مختصراً جوابات پیش خدمت ہیں:

(۱، الف) مجلس سے مراد یہ ہے کہ عاقدین یا ان میں سے کوئی ایک ایسی حرکت نہ کرے جس سے معاملہ کے تئیں ان کی بے غرضی یا بے توجہی کا احساس ہو، یا وہ عمل نہ کریں جس سے معاملہ کے ہاتھ سے نکل جانے کا خطرہ ہو کیونکہ اگرچہ

معاملے سے دلچسپی برابر قائم بھی رہے جب بھی ایسی حرکتوں سے مجلس ختم ہو کر عقد باطل ہو جائے گی۔

(۱،الف) اتحادِ مجلس کا مطلب یہ ہے کہ عاقدین اسی کام میں مشغول رہیں جس کے لئے مجلس منعقد ہوئی ہے۔

(۱،ج) جبکہ اختلاف مجلس اس کے برعکس ہے یعنی عاقدین کا مجلس کی غرض و غایت سے بے توجہی برتنا یا غرض مجلس سے دلچسپی کے باوجود کسی دوسرے کام میں مشغول ہونا۔

(۲) انٹرنیٹ پر خرید و فروخت شرعاً درست ہے، بشرطیکہ عاقدین ایک دوسرے کو پہچان رہے ہوں، نیز معاملہ شرعی ضابطوں کے تحت کیا جائے۔

(۳) انٹرنیٹ پر نکاح کا انعقاد شرعاً اضطرار پیش آنے کی صورت میں ہی جائز ہوگا۔

(۴) انٹرنیٹ پر عاقدین کے درمیان ہونے والے معاملہ کی تفصیل کسی تیسرے شخص کو تجارت میں زیادہ فائدہ اٹھانے کی نیت سے حاصل کرنا حرام اور ناجائز ہے۔

(۵) ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ خرید و فروخت کا معاملہ کرنا قطعاً ناجائز اور حرام ہے، کیونکہ ویڈیو کا زیادہ تر استعمال حرام کاموں میں ہوتا ہے اور اس کو وضع اور ایجاد بھی حرام کاموں کے لئے ہی کیا گیا ہے، نیز اس کے ذریعہ عقد و معاملہ کرنے کی صورت میں بائع اور خریدار دونوں کو قصداً تصویر کھنچوانی لازم ہے، لہذا حرام ہی ہوگا۔

(۶) فون پر معاملہ کرنا درست ہے بشرطیکہ بائع اور خریدار دوران معاملہ ایک دوسرے کو پہچان رہے ہوں اور ان کی خرید و فروخت وغیرہ شرعی قوانین کے مطابق ہو۔

(۷) ٹیلیفون پر نکاح صرف حالت اضطرار میں درست ہے، البتہ عذر شرعی کی صورت میں فون پر نکاح کا وکیل بنا سکتے ہیں بشرطیکہ مؤکل اور وکیل دوران توکیل ایک دوسرے کو اچھی طرح پہچان رہے ہوں اور یہ وکیل نکاح اپنے مؤکل کا نکاح اسی طرح کرے گا جیسے مسنون طریقہ پر وکالۃً نکاح ہوا کرتا ہے۔

انٹرنیٹ اور دوسرے جدید ذرائع مواصلات
کے ذریعہ خرید وفروخت اور نکاح

مولانا سید اسرار الحق سبیلی
جامعۃ القرآن، اکبر باغ، حیدرآباد

خرید وفروخت ایک انسانی ضرورت ہے، اور قدیم زمانہ سے جاری وساری ہے، زمانہ نے جس جس طرح ترقی کی، خرید وفروخت کی نوعیتیں بدلتی گئیں، انفارمیشن ٹکنالوجی کی غیر معمولی ترقی کی بناپر آج دنیا کے ایک گوشہ سے دوسرے گوشہ تک اپنی بات پہنچانا اور اپنی پسند کی چیز خریدنا بہت آسان ہوگیا ہے، انٹرنیٹ اور دوسرے جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ اسی طرح کی خرید وفروخت شروع ہوگئی ہے، اس لئے ضرورت ہے کہ موجودہ دور کے علماء خرید وفروخت اور نکاح کے اس جدید طریقہ کا شرعی جائزہ لیں اور امت کے معاملات میں شرعی رہنمائی کا فریضہ انجام دیں۔

۱۔ مجلس اور اس کا اتحاد واختلاف:

مجلس: وہ جگہ کہلائے گی جہاں پر خرید وفروخت کرنے والے معاملہ طے کریں، خواہ وہ دونوں ایک ہی جگہ ہوں یا دونوں میں دوری ہو، لیکن ایک دوسرے کی بات سن رہے ہوں، یا بات کے ساتھ ایک دوسرے کو دیکھ بھی رہے ہوں۔

ابن نجیم لکھتے ہیں: "**وقد تقرر رائي في أمثال هذه الصورة على أنه إن كان البعد بحال يوجب التباس ما يقول كل واحد منهما لصاحبه يمنع وإلا فلا**" (البحر الرائق ۵/۲۵۶) (اس طرح کی صورت میں میری رائے یہ ہے کہ اگر اتنی دوری ہو کہ اس سے ایک دوسرے کی بات میں اشتباہ لازم آئے تو خرید وفروخت ممنوع ہے، ورنہ نہیں)۔

اتحاد مجلس: مراد یہ ہے کہ جس جگہ سے خرید وفروخت کا معاملہ ہورہا ہے، وہاں پر خرید وفروخت کرنے والے خرید وفروخت کو چھوڑ کر ایسا کام نہ کریں جس سے اس معاملہ سے اعراض معلوم ہو، چنانچہ علامہ ابن نجیم (م: ۹۷۰ھ) لکھتے ہیں:

"المجلس المتحد أن لا يشتغل أحد المتعاقدين بعمل غير ما عقد له، أو ما هو دليل الإعراض عن العقد" (البحر الرائق ۵؍۲۵۵) (متحد مجلس یہ ہے کہ متعاقدین میں سے کوئی ایسے کام میں مشغول نہ ہو، جس کے لئے مجلس منعقد نہیں کی گئی ہے، یا ایسا کام نہ کیا جائے، جو خرید وفروخت سے اعراض کی دلیل ہو)۔

اختلاف مجلس: سے مراد یہ ہے کہ خرید وفروخت کرنے والوں میں سے کسی ایک سے ایسا کام ہو جو اعراض کو بتلائے، چنانچہ ابن نجیم کا بیان ہے: "والحاصل أن الإيجاب يبطل بما يدل على الإعراض ــ" (البحر الرائق ۵؍۲۵۶) (خلاصہ یہ ہے کہ ایجاب ایسے کام سے ختم ہو جائے گا جو اعراض کی دلیل ہو)۔

اختلاف مجلس کا دارومدار اصل میں عرف پر ہے، عرف کے مطابق ہی اس کا تعین کیا جائے گا، علامہ جزیری لکھتے ہیں: "والمراد بالتفرق ما يعده الناس فرقة في عرفهم" (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲؍۱۵۹) (اختلاف مجلس سے مراد یہ ہے کہ جس کو لوگ اپنے عرف میں اختلاف مجلس شمار کریں، وہی اختلاف مجلس ہے)۔

اور تحفۃ المحتاج میں ہے: "(ويعتبر في التفرق العرف) فما يعده الناس فرقة لزم به العقد وما لا فلا، إذ لا حد له شرعا ولا لغة ففي دار أو سفينة صغيرة بالخروج منها أو رقي علوها، وكبيرة بخروج من محل لآخر، كمن بيت لصفة وبمتسع كسوق ودار تفاحشت سعتها بتولية الظهر والمشي قليلا ولا يكفي بناء جدار وإرخاء ستر بينهما، إلا إن كان بفعلهما أو أمرهما" (تحفۃ المحتاج ۴؍۳۳۹، نیز دیکھئے: المجموع ۹؍۱۸۰) (اختلاف مجلس میں عرف کا اعتبار ہوگا، جس کو لوگ اختلاف شمار کریں، اسی کی وجہ سے عقد لازم ہو جائے گا اور جس کو اختلاف شمار نہ کریں، تو عقد لازم نہیں ہوگا، کیونکہ شریعت میں اور نہ لغت میں اس کی کوئی حد متعین ہے، چھوٹے گھر یا چھوٹی کشتی میں سے باہر نکلنے سے عقد لازم ہوگا یا گھر کے اوپر چڑھنے سے اور بڑے گھر میں ایک جگہ سے نکل کر دوسری جگہ جانے سے یا ایک کمرہ سے دوسرے کمرہ جانے سے اور وسیع جگہ میں جیسے بازار یا وسیع مکان میں پیٹھ پھیرنے سے، یا تھوڑا چلنے سے، ان دونوں کے درمیان دیواریں کھڑی کرنا اور پردہ لٹکانا لزوم عقد کے لئے کافی نہیں ہوگا مگر جب ان دونوں کے عمل سے یا ان کے حکم سے ہو)۔

اگر تحریر کے ذریعہ خرید وفروخت کی جا رہی ہو، تو مکتوب إلیہ کی مجلس وہ کہلائے گی جس مجلس میں مکتوب وصول ہوا ہو، مکتوب إلیہ کے اس مجلس میں قبول کرنے سے پہلے اگر کاتب نے رجوع کرلیا، تو معاملہ طے نہیں ہوگا، یعنی اگر ڈاک سے خط بھیجا، پھر اس کے بعد فون سے منع کر دیا تو خرید وفروخت کا عقد طے نہیں ہوگا تحفۃ المحتاج کے محشی لکھتے ہیں:

"كاتب بالبيع غالبا امتد خيار المكتوب إليه مجلس بلوغ الخبر وامتد خيار الكاتب إلى مفارقته المجلس الذي يكون عند وصول الخبر للمكتوب إليه" (حاشیہ تحفۃ المحتاج ۴؍۲۳۷) (غائب رہ کر تحریر

کے ذریعہ خرید وفروخت کرنے کی صورت میں مکتوب الیہ کا اختیار تحریر موصول ہونے کی مجلس تک رہے گا اور تحریر لکھنے والے کا اختیار مکتوب الیہ کو تحریر ملنے کی مجلس سے جدا ہونے سے قبل تک رہے گا)۔

ان تمام عبارتوں سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اتحادِ مجلس سے یہ مراد نہیں ہے کہ خرید وفروخت کرنے والوں کے درمیان کوئی فاصلہ نہ ہو، اگر فاصلہ ہو، لیکن دونوں ایک دوسرے کی بات سن رہے ہوں تو یہ بھی ایک ہی مجلس کے حکم میں ہوگا، اسی طرح اختلافِ مجلس کے لئے خرید وفروخت کرنے والوں میں سے کسی ایک یا دونوں کا اپنی جگہ سے ہٹ جانا ضروری نہیں، بلکہ اختلافِ مجلس کے لئے خرید وفروخت سے بے پرواہی برتنا ہی کافی ہے۔

۲- انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا حکم:

اس لحاظ سے دیکھا جائے تو انٹرنیٹ وغیرہ جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ شرعاً منعقد ہونا چاہئے، اس لئے کہ انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت وغیرہ کا معاملہ کرنے والے دور رہنے کے باوجود ایک دوسرے سے سوال وجواب کرسکتے ہیں، اور اپنی پسند وناپسند اور رضامندی وعدم رضامندی کا اظہار کرسکتے ہیں، چنانچہ فقہاء نے تحریر کے ذریعہ خرید وفروخت کو جائز قرار دیا ہے، علامہ شامی لکھتے ہیں:

"ویکون الکتابة من الجانبین فإذا کتب: اشتریت عبدک فلانا بکذا و کتب إلیه البائع: قد بعت، فهذا بیع، کما في التاتارخانیة، قوله: (فیعتبر مجلس بلوغها) أي بلوغ الرسالة أو الکتابة" (ردالمحتار ۷/۲۶) (کبھی لکھ کر خرید وفروخت دونوں طرف سے ہوتی ہے، جب لکھے کہ میں نے تیرا فلاں غلام اتنے میں خرید لیا، بیچنے والا کہے کہ میں نے بیچ دیا تو یہ معاملہ طے ہوگیا، جیسا کہ فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے، ایسے وقت خیارِ مجلس کا اعتبار قاصد یا تحریر پہنچنے کی مجلس سے ہوگا)۔

علامہ نووی لکھتے ہیں: **"لو تنادیا وهما متباعدان وتبایعا صح البیع بلا خلاف ...... والأصح في الجملة ثبوت الخیار وأنه یحصل التفرق بمفارقة أحدهما موضعه وینقطع بذلک خیارهما جمیعا، وسواء في صورة المسألة کانا متباعدین في صحراء أو ساحة أو کانا في بیتین من دار أو في صحن"** (المجموع شرح المہذب ۹/۱۸۱ طبع دارالفکر) (اگر دونوں دور سے ایک دوسرے کو آواز دے کر خرید وفروخت کریں تو یہ بالاتفاق درست ہے...... صحیح قول یہ ہے کہ اختیار ثابت ہوگا، ان میں سے ایک کے اپنی جگہ الگ ہونے سے اختلافِ مجلس پایا جائے گا، اور اسی کی وجہ سے ان دونوں کا اختیار ختم ہوجائے گا، خواہ موجودہ صورت میں دونوں دور صحراء میں ہوں یا میدان میں ہوں، یا مکان کے دو کمروں یا صحن میں ہوں)۔

انٹرنیٹ پرخرید وفروخت چونکہ تحریری صورت ہے، اس لئے اس سلسلہ میں مذکورہ عبارت سے استدلال کیا جا سکتا ہے:

"كاتب بالبيع غائبا امتد خيار المكتوب إليه مجلس بلوغ الخبر، وامتد خيار الكاتب إلى مفارقة المجلس الذي يكون عند وصول الخبر للمكتوب إليه" (حاشیہ تحفۃ المحتاج ۴/۲۳۳) (دوررہ کر تحریر کے ذریعہ خرید وفروخت کرنے کی صورت میں مکتوب إلیہ کا اختیار تحریر وصول ہونے کی مجلس تک ہوگا اور تحریر بھیجنے والے کا اختیار مکتوب الیہ کا تحریر ملنے کی مجلس سے الگ ہونے سے پہلے تک رہے گا)

لہذا انٹرنیٹ پر، جس وقت Message ملے، اسی مجلس میں قبول کرنا لازم ہوگا، اور قبول کرنے سے پہلے انٹرنیٹ پر ایجاب کرنے والے کو معاملہ ختم کرنے کا اختیار ہوگا۔

۳- انٹرنیٹ کے ذریعہ نکاح:

انٹرنیٹ کے ذریعہ نکاح کا مطلب یہ ہوا کہ ایک فریق نے انٹرنیٹ کے ذریعہ نکاح کا ایجاب کیا اور دوسرے نے قبول کیا، انٹرنیٹ پر اس ایجاب وقبول کو دو گواہ دیکھ رہے ہوں، انٹرنیٹ پر نکاح کی یہ صورت جائز نہیں، اس لئے کہ گواہوں کا کام صرف ایجاب وقبول کو سننا یا دیکھنا ہی نہیں، بلکہ جس جگہ ایجاب وقبول ہو رہا ہے، وہاں حاضر رہنا بھی ضروری ہے، گواہ کو عربی میں "شاہد" کہتے ہیں، جس کے معنی ہی حاضر رہنے والے کے ہیں، لہذا اگر ایجاب وقبول کے وقت گواہ موجود نہ ہوں، بلکہ صرف دور سے سن رہے ہوں یا تحریری نکاح کو انٹرنیٹ پر دیکھ رہے ہوں، تو یہ گواہی نہیں سمجھی جائے گی، حدیث میں ہے:

"البغايا اللاتي ينكحن أنفسهن بغير بينة" (سنن ترمذی ۱/ ۲۱۰، کتاب النکاح، باب ما جاء لا نکاح إلا ببینۃ) (فاحشہ عورتیں اپنا نکاح بغیر گواہ کے کرتی ہیں)۔

چنانچہ نکاح کی شرائط میں سے ایک شرط گواہوں کا موجود رہنا بھی ہے: "ومنها الشهادة وهي حضور الشهود" (بدائع الصنائع ۲/ ۵۲۲)۔

سید ابوبکر مصری لکھتے ہیں: "الواجب عليهم الحضور" (إعانۃ الطالبین ۳/ ۲۹۸) (ان کے لئے حاضر رہنا ضروری ہے)۔

انٹرنیٹ پر نکاح کی صورت تحریری ہے، اور تحریری نکاح کے لئے گواہوں کو تحریر پڑھ کر سنانا ضروری ہے، انٹرنیٹ پر نکاح کی موجودہ صورت میں ایجاب وقبول کرنے والے کے پاس دونوں گواہ موجود نہیں، اور دوسرے یہ کہ تحریر کو صرف دیکھ رہے ہیں، سن نہیں رہے ہیں، جب کہ نکاح کے لئے عاقدین کا زبان سے ایجاب وقبول کا تکلم کرنا اور گواہوں کا ان کا سننا ضروری ہے، علامہ شامی لکھتے ہیں:

"فلو كتب: تزوجتک فكتبت: قبلت، لم ينعقد ...... إذا الكتابة من الطرفين بلا قول لا تكفي" (ردالمحتار ۳/ ۱۳) (اگر مرد لکھے کہ میں نے تم سے شادی کر لی، عورت جواب میں لکھ دے کہ میں نے قبول کیا، تو نکاح منعقد نہیں ہوگا ..... کیونکہ بغیر زبان سے کہے دونوں طرف سے لکھ دینا کافی نہیں ہے)۔

البتہ کتابت کے ذریعہ نکاح کی ایک درست صورت یہ ہے کہ ایک شخص کسی عورت کو نکاح کا پیغام دے اور اس کو نکاح کر لینے کا حکم دے، (گویا اس نے عورت کو نکاح کا وکیل بنا دیا) اب عورت اس تحریر کو دو گواہوں کے سامنے پڑھ کر سنائے کہ فلاں نے مجھے نکاح کا پیغام دیا ہے اور مجھے اس سے نکاح کر لینے کا حکم دیا ہے، لہذا میں تم دونوں کو گواہ بناتی ہوں کہ میں نے اپنا نکاح اس سے کر لیا، چنانچہ علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں:

"ينعقد النكاح بالكتاب كما ينعقد بالخطاب، وصورته أن يكتب إليها يخطبها، فإذا بلغها الكتاب أحضرت الشهود وقرأته عليهم وقالت: زوجت نفسي منه، أو تقول: إن فلانا قد كتب إلي يخطبني فاشهدوا أني زوجت نفسي منه، أما لو لم تقل بحضرتهم سوى: زوجت نفسي من فلان لا ينعقد، لأن سماع الشطرين شرط صحة النكاح وبإسماعهم الكتاب أو التعبير عنه منها قد سمعوا الشطرين ...... ومعنى الكتاب بالخطبة أن يكتب: زوجيني نفسک فإني رغبت فيک ونحوه" (فتح القدیر ۳/ ۸۹، طبع دارالکتب العلمیہ، بیروت) (تحریر سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے جیسا کہ مخاطب کرنے سے منعقد ہو جاتا ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ عورت کو پیغام دیتے ہوئے لکھے، جب عورت کے پاس خط پہنچے تو وہ گواہوں کو حاضر کر کے ان کو خط پڑھ کر سنائے اور کہے کہ میں نے اپنا نکاح اس سے کر لیا، یا یوں کہے کہ فلاں نے مجھ کو نکاح کا پیغام لکھ کر بھیجا ہے، تم گواہ رہو کہ میں نے اپنا نکاح اس سے کر لیا، اگر عورت گواہوں کی موجودگی میں صرف یہ کہے کہ میں نے اپنا نکاح فلاں سے کر لیا تو نکاح منعقد نہیں ہوگا، اس لئے کہ نکاح کے صحیح ہونے کے لئے ایجاب وقبول کا سننا شرط ہے، عورت کی طرف سے خط یا اس کا مفہوم سنا دینے سے ایجاب وقبول پایا گیا ..... پیغام لکھنے کا مطلب یہ ہے کہ یوں لکھے کہ تم اپنے آپ سے میرا نکاح کر دو، تم مجھے پسند ہو)۔

۴- انٹرنیٹ پر معاملات کی تفصیل سے دوسروں کا فائدہ اٹھانا:

انٹرنیٹ پر جب کوئی رازدارانہ معاملہ کیا جائے اور کوڈ ورڈ (Code Word/Password) کے ذریعہ فائلوں کو محفوظ (Secret) کر لیا جائے، تو کسی دوسرے شخص کا جاسوسی کر کے کوڈ ورڈ حاصل کرنا اور فائلوں کو نکال کر اپنی تجارت میں فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہوگا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "ولا تجسسوا" (حجرات: ۱۲) (اور تجسس نہ کرو)۔

اور فرمان نبوی ہے: "ولا تحسسوا ولا تجسسوا" (مسلم ۲/۳۱۶، کتاب البر، باب تحریم الظن والتجسس) (دوسرے کے ٹوہ میں اور جاسوسی میں نہ رہو)۔

علامہ نووی لکھتے ہیں: "قال بعض العلماء: التحسس بالحاء الاستماع لحديث القوم و بالجيم البحث عن العورات وقيل بالجيم التفتيش عن بواطن الأمور ...... وقيل: هما بمعنى وهو طلب معرفة الأخبار الغائبة والأحوال" (نووی شرح مسلم ۲/۳۱۶) اور ابن کثیر نے لکھا ہے: "التجسس البحث عن الشيء والتحسس الاستماع إلى حديث القوم وهم له كارهون أو يتسمع على أبوابهم" (تفسیر ابن کثیر ۴/۲۱۵)۔

۵- ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ تجارت:

ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ خرید وفروخت اور تجارت درست ہے، اس کی شرعی حیثیت وہی ہونی چاہئے جو بالمشافہ تجارتی معاملات کی ہوتی ہے، فقہاء نے تحریر کے ذریعہ تجارت کو درست قرار دیا ہے، اسی طرح دوری کے باوجود فقہاء نے خرید وفروخت کی اجازت دی ہے، جبکہ ایک دوسرے کی بات سن رہے ہوں، اس کے لئے ایک دوسرے کو دیکھنا بھی ضروری نہیں ہے، ویڈیو کانفرنسنگ میں تو ایک دوسرے کو دیکھ کر بہت آسانی سے معاملات طے کئے جاسکتے ہیں، اس سلسلہ میں فقہاء کی ان عبارتوں سے قیاس کیا جاسکتا ہے۔

"رجل في البيت فقال للذي في السطح: بعته منک بكذا، فقال: اشتريت صح إذا كان كل منهما يرى صاحبه ولا يلتبس الكلام للبعد، ولو تعاقد البيع وبينهما النهر المزد حصاني يصح البيع، قلت: وإن كان نهرا عظيما تجري فيه السفن قال رضي الله عنه: وقد تقرر رأيي في أمثال هذه الصورة على أنه إن كان البعد بحال يوجب التباس ما يقول كل واحد منهما لصاحبه يمنع وإلا فلا" (البحر الرائق ۵/۲۵۶) (گھر کے اندر رہنے والا شخص چھت پر رہنے والے سے کہے: میں نے یہ چیز اتنے میں تم سے بیچ دی، اس نے کہا: میں نے خرید لی، تو خرید وفروخت درست ہے، جبکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کو دیکھ رہا ہو، اور دوری کی بنا پر اشتباہ پیدا نہ ہوا ہو، اگر دونوں خرید وفروخت کا معاملہ کریں اور ان کے درمیان چھوٹی نہر حائل ہو تو معاملہ درست ہے، میں کہتا ہوں کہ اگر بڑی نہر بھی ہو جس میں کشتی چلتی ہو، فرمایا: اس طرح کی صورت میں میری رائے یہ ہے کہ اگر اتنی دوری ہو کہ اس سے ایک دوسرے کی بات میں اشتباہ لازم آئے، تو خرید وفروخت ممنوع ہے، ورنہ نہیں)۔

معاملات میں شریعت کے نزدیک اصل اباحت ہے، کسی معاملہ کو اسی وقت ناجائز قرار دیا جاسکتا ہے جبکہ شریعت کی طرف سے اس میں حرمت یا کراہت کا پہلو موجود ہو، شریعت نے جس معاملہ میں کوئی تحدید نہیں لگائی ہو اور معاشرہ میں ایسے

معاملہ کا رواج ہوتو اسے جائز ہونا چاہئے، قدیم زمانہ میں نزدیک رہ کر، خط وکتابت اور قاصد کے ذریعہ ہی خرید وفروخت ہوسکتی تھی، اس لئے فقہاء نے اس طرح کی خرید وفروخت کو جائز قرار دیا (دیکھئے: بدائع الصنائع ۴/ ۳۲۵)۔

آج کے دور میں مواصلاتی ترقی کی بناپر دور رہ کر بھی منٹوں میں زبانی یا تحریری طور پر خرید وفروخت کا معاملہ کرنا ممکن ہے، تو خرید وفروخت کی یہ نئی صورت بھی جائز ہونی چاہئے، حافظ ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

"إنما تنعقد بكل ما دل على مقصودها من قول أو فعل، فكل ماعده بيعا وإجارة فهو بيع وإجارة، وإن اختلف اصطلاح الناس في الألفاظ والأفعال انعقد العقد عند كل قوم بما يفهمونه بينهم من الصيغ والأفعال وليس لذلك حد مستمر لا في شرع ولا في لغة بل يتنوع بتنوع اصطلاح الناس" (مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۹/ ۷) (خرید وفروخت ہر ایسے قول اور فعل سے منعقد ہوجائے گی، جو خرید وفروخت کے مقصد کو واضح کرے، لہذا جس معاملہ کو خرید وفروخت اور کرایہ کا معاملہ شمار کیا جائے، وہ خرید وفروخت اور کرایہ ہے، اگرچہ کہ الفاظ اور افعال کے بارے میں لوگوں کی اصطلاحیں مختلف ہوں، ہر قوم کے نزدیک الفاظ اور افعال سے جو معاملہ مراد لیا جاتا ہے، ان سے معاملہ منعقد ہوجائے گا، شریعت اور لغت میں اس کی کوئی تحدید نہیں کی گئی ہے، بلکہ لوگوں کی اصطلاحات کے اعتبار سے مختلف ہوسکتا ہے)۔

حافظ ابن تیمیہ دوسری جگہ بھی اس کی صراحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ومعلوم أن البيع والإجارة والهبة ونحوهالم يحد الشارع حدا لا في كتاب الله ولا في سنة رسوله، ولا نقل عن أحد من الصحابة والتابعين أنه عين للعقود صفة معينة من الألفاظ أو غيرها أو قال ما يدل على ذلك ...... فإذا لم يكن حد في الشرع ولا في اللغة كان المرجع فيه إلى عرف الناس وعاداتهم فما سموه بيعا فهو بيع وما سموه هبة فهو هبة" (فتاوی ابن تیمیہ ۲۹/ ۱۶) (یہ بات معلوم ہے کہ خرید وفروخت کرایہ اور ہدیہ وغیرہ کی قرآن وحدیث میں کوئی تحدید نہیں کی گئی ہے اور نہ ہی صحابہ وتابعین سے منقول ہے کہ انہوں نے معاملات کو خاص الفاظ اور صفات سے متعین کردیا ہو یا اس بارے میں کچھ فرمایا ہو جس سے رہنمائی ملتی ہو، تو جب شریعت اور لغت میں کوئی تحدید نہیں ہے تو اس سلسلہ میں لوگوں کے عرف اور عادات کو معیار بنانا ہوگا، جس کو لوگ خرید وفروخت کا نام دیں، وہ خرید وفروخت ہے، اور جس کو ہدیہ کا نام دیں، وہ ہدیہ ہے)۔

۶-فون پر خرید وفروخت:

فون پر بھی خرید وفروخت درست ہے، اور اس سلسلہ میں وہی بحث ہے، جو انٹرنیٹ اور ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ خرید وفروخت کے تحت کی جاچکی ہے۔

۷-ٹیلیفون پر نکاح:

ٹیلیفون پر راست ایجاب وقبول کے ذریعہ نکاح درست نہیں، کیونکہ نکاح کے درست ہونے کے لئے ضروری ہے کہ عاقدین یا ان کے وکیل ایک مجلس میں ایجاب وقبول کریں اور وہاں دو گواہ موجود ہوں، علامہ حصکفی کہتے ہیں:

"ومن شرائط الإيجاب والقبول اتحاد المجلس لو حاضرين وإن طال" (الدرالمختار ۴/۷۶) (ایجاب وقبول کی شرائط میں اتحاد مجلس بھی ہے، جبکہ ایجاب وقبول کرنے والے حاضر ہوں، اگر چہ کہ مجلس کافی دیر تک جمی رہے)۔

اس کے تحت علامہ رافعی لکھتے ہیں: "المتبادر من اشتراط اتحاد المجلس أن المراد به مجلس المتعاقدين لا مجلس الإيجاب والقبول" (تقریرات الرافعی علی حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۷۹) (اتحاد مجلس کی شرط لگانے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد عقد کرنے والوں کی مجلس ہے، نہ کہ ایجاب وقبول کی مجلس)۔

گواہی کے بارے میں صراحت کرتے ہوئے علامہ کاسانی لکھتے ہیں: "وأما بيان وقت هذه الشهادة وهي حضور الشهود فوقتها وقت موجود ركن العقد وهو الإيجاب والقبول" (بدائع الصنائع ۲/۵۲۹) (گواہی یعنی گواہوں کے حاضر رہنے کا وقت اصل میں ایجاب وقبول کے ہونے کے وقت ہے، جو نکاح کا رکن ہے)۔

ٹیلیفون پر راست ایجاب وقبول کرنے میں نہ ایجاب وقبول ایک مجلس میں ہو پاتا ہے، نہ عاقدین ایک مجلس میں ہوتے ہیں، اور نہ ایجاب وقبول کرنے والوں میں سے دونوں کے پاس بعینہ گواہ ہوتے ہیں، جو گواہ ایجاب کرنے والے کے پاس ہیں، وہی گواہ قبول کرنے والے کے پاس نہیں ہوتے، جبکہ ہر گواہ کے لئے ایجاب وقبول دونوں کا ایک ہی مجلس میں سننا ضروری ہے، علامہ کاسانی اس کی وضاحت کرتے ہیں:

"ومنها: سماع الشاهدين كلام المتعاقدين جميعاً حتى لو سمعا كلام أحدهما دون الآخر، أو سمع أحدهما كلام أحدهما والآخر كلام الآخر لا يجوز النكاح، لأن الشهادة أعني حضور الشهود شرط ركن العقد وركن العقد هو الإيجاب والقبول فيما لم يسمعا كلامهما لا تتحقق عند الركن فلا يوجد شرط الركن" (بدائع الصنائع ۲/۵۲۷) (گواہوں کا عقد کرنے والوں میں سے دونوں کی گفتگو کو سننا شرط ہے، اگر دونوں نے ایک کی گفتگو سنی، دوسرے کی نہیں، یا ایک گواہ نے ایک کی بات سنی اور دوسرے نے دوسرے کی بات سنی، تو نکاح درست نہیں ہوگا، کیونکہ گواہی یعنی گواہوں کا حاضر رہنا عقد نکاح کے رکن کے لئے شرط ہے، نکاح کا رکن ایجاب وقبول ہے، جب ان دونوں نے عقد کرنے والوں کی گفتگو نہیں سنی، تو رکن نکاح کے وقت گواہی نہیں پائی گئی، گویا رکن نکاح کی شرط نہیں پائی گئی)۔

لہذا فون پر براہ راست نکاح درست ہونے کی گنجائش نہیں، البتہ اگر کوئی وطن سے دور رہ کر شادی کرنا چاہتا ہے، تو اس کو وطن آنا ضروری نہیں، وہ ٹیلیفون یا کسی دوسرے ذریعہ سے کسی کو اپنا وکیل بنا کر نکاح کر سکتا ہے، وکیل بنانے کے لئے بالمشافہ کہنا ضروری نہیں اور نہ ہی وکیل بنانے کے لئے گواہ بنانا ضروری ہے، علامہ شامی کا بیان ہے:

"واعلم أنه لا تشترط الشهادة على الوكالة بالنكاح بل على عقد الوكيل" (ردالمحتار ۴، ۲۲۱)

(جاننا چاہئے کہ نکاح کے لئے وکیل بناتے وقت گواہ بنانے کی شرط نہیں ہے، بلکہ وکیل کے عقد کرتے وقت گواہی شرط ہے)۔

وکیل کے ذریعہ نکاح کی صورت موجودہ رواج کے مطابق یہ ہونی چاہئے کہ قاضی صاحب یا لڑکی کے والد وکیل سے کہے کہ میں نے فلاں لڑکی کو فلاں لڑکے کی زوجیت میں دیا، کیا تم کو یہ منظور ہے؟ وکیل کہے کہ میں نے منظور کیا، یا کہے کہ میں نے بہ حیثیت وکیل فلاں لڑکے کی طرف سے اس نکاح کو قبول کیا، اس کی دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ لڑکی کی طرف سے باپ یا کوئی سرپرست ہی وکیل ہوتا ہے، لڑکی کو مجلس میں لایا نہیں جاتا، لہذا دولہا کا وکیل دولہن کے وکیل سے کہے کہ میں نے فلاں لڑکے کا نکاح تمہاری بیٹی سے کر دیا، تم نے قبول کیا، دولہن کا باپ کہے کہ میں نے قبول کیا، یا یوں کہے کہ میں نے اپنی بیٹی کا نکاح فلاں لڑکے سے قبول و منظور کیا۔

جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود ومعاملات اور اتحاد مجلس واختلاف مجلس کے احکام

مولانا محمد مصطفی قاسمی آواپوری
مدرسہ اسلامیہ، شکرپور بھروارہ، دربھنگہ

۱- وہ تمام عقود ومعاملات جن میں طرفین کی جانب سے مالی یا غیر مالی عوض ادا کیا جاتا ہے، ان کے درست ہونے کے لئے عاقدین کی رضامندی ضروری ہے، اسی رضامندی کا اظہار ایجاب وقبول کے ذریعہ ہوتا ہے، اسی لئے فقہاء نے ایسے معاملات کے لئے ایجاب وقبول کو رکن کا درجہ دیا ہے (الموسوعۃ الفقہیہ ۹؍۱۰-۱۳)۔

ایجاب کسی فریق کا اپنی طرف سے معاملہ کی پیشکش کرنا ہے اور قبول دوسرے فریق کی طرف سے اس پیشکش کو قبول کرنا ہے، ایجاب وقبول کے درمیان اتصال ضروری ہے، قبول ایجاب سے متصل ہو، اس کے لئے بعض فقہاء نے شرط لگائی ہے کہ ایک فریق کی طرف سے ایجاب پائے جانے کے بعد دوسرے فریق کی طرف سے بلا تاخیر اور علی الفور قبول پایا جانا چاہئے، حنفیہ کا نقطۂ نظر ہے کہ اس میں حرج اور مشقت ہے، اس لئے قبول کے ایجاب سے متصل ہونے کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں (الموسوعۃ الفقہیہ ۹؍۱۰-۱۳)۔

ایک ہے حقیقت میں اتصال اور اس کی صورت یہی ہے کہ ایجاب کے فوراً بعد قبول کا اظہار کیا جائے، دوسرے حکما اتصال اور اس کی صورت یہ ہے کہ جس مجلس میں ایجاب کیا گیا ہو، اس مجلس کے ختم ہونے سے پہلے دوسرا فریق اپنی طرف سے قبول کرنے کا اظہار کردے، ایسی صورت میں مجلس کے ہونے کی وجہ سے سمجھا جائے گا کہ ایجاب اور قبول کے درمیان کوئی فاصلہ نہیں پایا گیا (الموسوعۃ الفقہیہ ۹؍۱۰-۱۳)۔

غرض عقود ومعاملات کے منعقد ہونے میں اتحاد مجلس کو خاص اہمیت حاصل ہے، دونوں عقد کرنے والوں میں سے ایک کے ایجاب کے بعد اگر ان میں سے کوئی ایک قبول کرنے سے پہلے اٹھ کھڑا ہوا تو ایجاب باطل ہوجائے گا اور قبول کرنے کا اختیار باقی نہ رہے گا، کیونکہ تملیکات میں اختلاف مجلس سے اختیار قبول ختم ہوجاتا ہے اور مجلس کا اختلاف ہر اس عمل سے

ثابت ہوتا ہے جو اعراض پر دال ہو جیسے اٹھ کھڑا ہونا، کھانا پینا، کلام کرنا، نماز پڑھنے لگنا وغیرہ، البتہ ایک آدھ لقمہ کھانا یا اسی برتن سے ایک آدھ گھونٹ پینا جو بوقت ایجاب اس کے ہاتھ میں تھا یا فرض نماز کو پورا کرنا جو شروع کئے ہوئے تھا مجلس کو نہیں بدلتا،

"ويراد به عند فقهاء الحنفية ألا يشتغل أحد العاقدين بعمل غير ما عقد له المجلس، أو بما هو دليل الإعراض عن العقد وهو شرط للانعقاد عندهم، وهو بهذا المعنى يعتبر شرطا في الصيغة عند بقية المذاهب، وهو يدخل في مجلس العقد عند الشافعية والحنابلة(الموسوعۃ الفقہیہ ۱/۲۰۵، وزارۃ الاوقاف والشئون الاسلامیہ کویت ۱۹۹۳ء)۔

"ووقته ما بين الإيجاب والقبول ومع اتحاد المجلس لايضر الفصل بين الإيجاب والقبول عند غير الشافعية ما لم يشعر بالإعراض عن الإيجاب لأن القابل يحتاج إلى التأمل، ولو اقتصر على الفور لا يمكنه التأمل . ويضر الفصل الطويل عند الشافعية"(الموسوعۃ الفقہیہ ۱/۲۰۵، وزارۃ الاوقاف والشئون الاسلامیہ کویت ۱۹۹۳ء)۔

مجلس اور مجلس کے اتحاد واختلاف سے مراد یہ ہے کہ جس جگہ پر جس حالت میں یعنی قیام کی حالت میں یا جلوس کی حالت میں یا چلنے کی حالت یا گھوڑے، سائیکل پر سواری کی حالت یا بس وٹرین اور ہوائی جہاز، بحری جہاز پر سواری کی حالت میں ہو اور عاقدین یعنی بائع اور مشتری دونوں خرید وفروخت کی باتیں کرتے وقت فوراً جس حال میں ہوں ایجاب وقبول کرلیں تو اس کو اتحاد مجلس کہیں گے اور اگر اس کے خلاف ہوگیا یعنی عاقدین نے اس سے انحراف کیا یا کوئی ایسا عمل کیا جو انحراف واعراض پر دلالت کرتا ہو تو اس کو اختلاف مجلس کہیں گے۔

"اتحاد المجلس في العقود وغيرها على قسمين: حقيقي بأن يكون القبول في مجلس الإيجاب، وحكمي إذا تفرق مجلس القبول عن مجلس الإيجاب كما في الكتابة والمراسلة فيتحدان حكما" (الموسوعۃ الفقہیہ ۱/۲۰۲)۔

"ماله حكم المكان الواحد كالمسجد والبيت لا ينقطع فيه المجلس بالانتقال إلا إن اقترن بعمل أجنبي كالأكل والعمل الكثيرين والبيع والشراء بين القراء تين" (الموسوعۃ الفقہیہ ۱/۲۰۳)۔

"واختلاف المجلس على نوعين: حقيقي بأن ينتقل من المكان إلى آخر بأكثر من خطوتين كما في كثير من الكتب أو بأكثر من ثلاث كما في المحيط، وحكمي وذلک بمباشرة عمل يعد في العرف قاطعا لما قبله، هذا عند الحنفية والشافعية أما غيرهم فالعبرة عندهم بالسبب اتحاداً و تعدداً لا للمجلس" (الموسوعۃ الفقہیہ ۱/۲۰۳)۔

اتحادِ مجلس واختلاف مجلس کے سلسلہ میں جو فقہاء عظام کی رائے ہے وہی میری بھی رائے ہے۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا شرعی حکم:

عقود ومعاملات کے منعقد ہونے میں اتحادِ مجلس کو خاص اہمیت حاصل ہے جیسا کہ جمیع کتب فقہ کے ذخیرہ میں موجود ہے۔ اصل مقصود تو وقت اور زمانہ کے اعتبار سے ایجاب وقبول میں اتصال ہے، لیکن چونکہ ہمارے ان فقہاء کے زمانہ میں اتحادِ مکان کے بغیر ایجاب وقبول کے درمیان مقارنت ممکن نہیں تھی اس لئے اتحادِ مکان کی شرط بھی لگائی گئی۔ اب صورت حال یہ ہے کہ مواصلات اور ابلاغ کے ذرائع نے ایسی ترقی کی ہے کہ ماضی میں اس کا تصور بھی شاید ممکن نہ ہو، پوری دنیا گویا ایک گھر میں سمٹ آئی ہے اور منٹوں میں آپ کی بات دنیا کے ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک پہنچ سکتی ہے، ٹیلیفون، انٹرنیٹ وغیرہ ایسے ذرائع ہیں جن کے ذریعہ ہزاروں میل کے فاصلہ سے معاملات طے پاتے ہیں، یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ چونکہ ان ذرائع کی وجہ سے روابط میں غیر معمولی اضافہ ہوا ہے، اس لئے اب تجارت کا دائرہ بھی وسیع ہوگیا ہے، انٹرنیٹ وغیرہ کے ذریعہ یہ بات ممکن ہے کہ ایجاب کے بعد فوراً دوسرا فریق قبول کا اظہار کردے اور اسی طرح تمام عقود ومعاملات کے کاغذات انٹرنیٹ پر اسکریننگ کے ذریعہ بھیجے جاسکتے ہیں اور فوراً ہی جواب بھی منگایا جاسکتا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ انٹرنیٹ مکانی فاصلہ کو ختم نہیں کرتا اور یہ بات قابل غور ہے کہ ایجاب وقبول میں اتحادِ مکان مقصود ہے، یا اقتران واتصال مقصود ہے؟ عصر حاضر میں ایجاب وقبول میں اتحادِ مکان اور اقتران واتصال دونوں مقصود ہیں۔

عصر حاضر میں انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ شرعاً منعقد ہوجائے گا۔ اس کے جواز میں کوئی کلام نہیں، کیونکہ یہاں پر ایجاب وقبول، بائع ومشتری اور مبیع وثمن کا وجود متیقن ومتحقق ہے اور اتحادِ مجلس بھی ہے، اتحادِ مجلس کی دو قسمیں ہیں: پہلی حقیقی، دوسری حکمی، انٹرنیٹ، ٹیلیفون، ٹرنک کال، وائرلیس، کتابت ومراسلت، فیکس وغیرہ میں اتحادِ مجلس حکمی پائی جاتی ہے، کتابت ومراسلت، فیکس، ٹیلیفون وائرلیس کے ذریعہ خرید وفروخت جائز ہے تو انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت بدرجہ اولی جائز ہوگی، کیونکہ جدید ذرائع مواصلات اور ٹکنالوجی کے اعتبار سے ایجاب وقبول میں اتصال ہی مقصود ہے، فقہاء عظام کے اصولی نقطۂ نظر سے انٹرنیٹ میں اتحادِ مجلس اور اقتران واتصال پائی جاتی ہے، جیسے کشتی اور بحری جہاز پانی کے ذریعہ زمین سے ملاصق ہے، ہوائی جہاز ہوا کے ذریعہ زمین سے ملاصق ہے بایں وجہ نماز پڑھنا جائز ہے، اسی طرح بائع انگلستان میں ہے اور مشتری ہندوستان میں ہے جو خرید وفروخت کا معاملہ انٹرنیٹ کے ذریعہ کررہا ہے لیکن برقی رو کے ذریعہ جدید مواصلاتی نظام سے ملصق ہونے کی بناپر یہ کہا جائے گا کہ گویا بائع اور مشتری حقیقتاً دونوں ایک ہی جگہ پر ایک مجلس اور ایک ہی ہیئت کے ساتھ موجود ہے، حلال بیع کی جتنی قسمیں ہیں اور عصر حاضر کی جتنی اقسام ہوسکتی ہیں، انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید

وفروخت بلاشبہ حلال و جائز ہوگی بشرطیکہ بیع کے ارکان اور شروط، صیغہ اور اس کے شروط، بیع کے شروط اور مبیع کے احکام و احوال متحقق ہوں، شریعت مطہرہ کے خلاف نہ ہوں، جہالت نہ ہو، مفضی إلی المنازعہ نہ ہو، ان تمام کا جب تحقق ہو جائے گا تو خرید وفروخت کے حلال ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے، یہ میری ذاتی رائے ہے اور اس کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

۱- "يصح التعاقد بالكتابة بين حاضرين أو باللفظ من حاضر والكتابة من الآخر، وكذلك ينعقد البيع إذا أوجب العاقد البيع بالكتابة إلى غائب بمثل عبارة: بعتك داري بكذا أو أرسل بذلك رسولا فقبل المشتري بعد اطلاعه على الإيجاب من الكتاب أو الرسول صح العقد" (الموسوعة الفقہیہ ۹/ ۱۳، وزارۃ الاوقاف والشئون الاسلامیہ الکویت ۱۹۹۳ء)۔

۲-"ينعقد البيع بالإشارة من الأخرس إذا كانت معروفة ولو كان قادرا على الكتابة وهو المعتمد عند الحنفية، لأن كلا من الإشارة والكتابة حجة" (الموسوعۃ الفقہیہ ۹/ ۱۳، وزارۃ الاوقاف والشئون الاسلامیہ الکویت ۱۹۹۳ء)۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ نکاح کا شرعی حکم:

اگر انٹرنیٹ کے ذریعہ تحریری ایجاب وقبول کو دو گواہ دیکھ رہے ہوں تو یہ ایجاب وقبول اور شہادت منعقد ہونے کے لئے کافی ہوگی اور نکاح منعقد ہو جائے گا۔

نکاح کے لئے منجملہ شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ ایجاب وقبول کی مجلس متحد ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ گواہان نکاح نے ایجاب وقبول کے الفاظ کو بیک وقت سنا ہو، اور یہاں انٹرنیٹ میں یہ دونوں شرائط پائی جاتی ہیں، اگرچہ حقیقی اتحاد مجلس نکاح کی نہیں پائی جاتی ہے لیکن حکمی اتحاد مجلس نکاح یہاں پر پائی جاتی ہے، کیونکہ برقی رو کے ذریعہ انٹرنیٹ سے ملحق وملحق ہونے کی بنا پر یوں کہا جائے گا کہ لڑکا اور لڑکی ہندوستان میں حقیقی طور پر موجود ہے، لڑکے والے اور لڑکی والے دونوں پوری کارروائی کو اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں، مجلس کے تمام لوگ اور گواہان نکاح ساری کارروائی کو دیکھ رہے ہیں، اس میں کوئی جہالت اور نازعہ کی باتیں نہیں پائی جاتی ہیں۔

نکاح میں اتحاد مجلس کے سلسلہ میں علماء کرام کی تین رائے ہیں:

اول یہ کہ اتحاد مجلس شرط ہے، اگر مجلس مختلف ہو جائے تو نکاح منعقد نہیں ہوگا جیسا کہ دو فریقوں میں سے ایک نے ایجاب کیا اور دوسرا فریق کھڑا ہو گیا یا اور کسی کام میں مشغول ہو گیا اور اس میں تعجیل شرط نہیں ہے، یہی حنفیہ کا مذہب ہے اور یہی حنابلہ کے نزدیک بھی صحیح ہے اور مالکیہ میں سلیمان بن خلف بن سعد ابوالولید الباجی الاندلسی المالکی کا بھی یہی مسلک ہے (الموسوعۃ الفقہیہ ۱/ ۲۰۷، ۲۰۸)۔

دوم: ایجاب اور قبول کے درمیان ایک مجلس میں تعجیل شرط ہے، یہ مالکیہ کا قول ومذہب ہے۔
اور شافعیہ کا مسلک وہی ہے جو ابوالولید باجی اندلسی مالکی کا ہے (الموسوعۃ الفقہیہ ۱/۲۰۸، الکویت طبع چہارم ۱۹۹۳ء)۔
سوم: اختلاف مجلس کے باوجود نکاح منعقد ہو جائے گا، یہ حنابلہ کی ایک روایت ہے اور اس تفرق مجلس کی وجہ سے نکاح باطل نہیں ہوگا:

"صحة العقد مع اختلاف المجلس، وهو رواية للحنابلة وعليها لا يبطل النكاح مع التفرق" (الموسوعۃ الفقہیہ ۱/۲۰۸، الکویت طبع چہارم ۱۹۹۳ء)۔

"وهذا كله عند اتحاد المجلس الحقيقي، أما مع اتحاد المجلس الحكمي فلا يختلف الأمر عند الحنفية في اشتراط القبول في مجلس العلم، وهو الصحيح عند الحنابلة" (الموسوعۃ الفقہیہ ۱/۲۰۸)۔

"واشترط المالكية الفورية في الإيجاب حين العلم والصحيح عند الشافعية أنه لا ينعقد النكاح بالكتابة وكذلک إن كان الزوج غائبا وبلغه الإيجاب من ولي الزوجة، وإذا صححنا في المسئلتين فيشترط القبول في مجلس بلوغ الخبر وعلى الفور" (الموسوعۃ الفقہیہ ۱/۲۰۸)۔

ان تمام معروضات کی روشنی میں میری ذاتی رائے ہے کہ انٹرنیٹ کے ذریعہ جو نکاح ہوگا وہ بالکل صحیح اور نافذ العمل ہوگا۔

ایجابی وسلبی پہلوؤں کا تذکرہ:

انٹرنیٹ پر خرید وفروخت بائع اور مشتری کرے گا ان دونوں فریق کے لئے راستہ ہموار ہو گیا ہے، شرعی حدود میں رہ کر جائز طریقہ سے جس طرح چاہے خرید وفروخت کرے اس کے درمیان کوئی حائل نہیں ہوگا، ہاں جب کوئی خلاف شرع اور شرائط بیع کے خلاف کوئی خرید وفروخت کا معاملہ کرے گا تو اس پر پابندی عائد کی جائے گی، بہر کیف بائع اور مشتری کے درمیان خرید وفروخت کے معاملہ کی جو باتیں ہوا کریں گی جس کی تفصیل ایک تیسرا شخص حاصل کر سکتا ہے اور اس سے وہ تجارت میں زیادہ فائدہ اٹھا سکتا ہے تو اس تیسرے شخص کے لئے ایسا کرنا از روئے شرع جائز نہیں ہے، دیانت کا تقاضا ہے کہ ان کے مفاد تجارت میں خلل اندازی نہ کرے، حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ہے کہ جو شخص کسی کو دھوکہ دے وہ ہم میں سے نہیں ہے (ابن ماجہ ۲/۲۰۰ حدیث: ۲۲۲۳، ۲۲۲۴)۔

جو اچھی باتیں ہر معاملہ میں اپنے لئے پسند کرو وہی اچھی باتیں اپنے بھائیوں کے لئے بھی پسند کرو (بخاری ۱/۶ طبع دیوبند ۱۹۸۵ء)۔

جب کوئی شخص ہمارے معاملہ میں دخل اندازی کرے گا تو ہمیں کتنی تکلیف ہوگی، اسی طرح جب ہم کسی کے معاملہ میں دخل اندازی کریں تو کیا اس کو تکلیف نہ ہوگی؟

شریعت مطہرہ میں ایذاء مسلم حرام ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده والمؤمن من أمنه الناس على دمائهم وأموالهم" (ترمذی ۲/۹۰، طبع دیوبند ۱۹۸۵ء) (مسلمان تو صرف وہ آدمی ہے جس کے ہاتھ اور زبان سے سب محفوظ ہوں اور مومن تو صرف وہی ہے جس سے لوگ اپنے خون اور مال کے معاملہ میں محفوظ و مامون ہوں)۔

اگر بائع اور مشتری کے درمیان خرید و فروخت کی بات طے ہو جائے اس کے باوجود تیسرا شخص بائع کو زیادہ رقم دینے کا وعدہ کرلے کہ ہم تم کو اس سے زیادہ رقم دیں گے ہم سے فروخت کا معاملہ کرلو اور پہلے والے کو رد کردو، تو تیسرے شخص کے لئے ایسا کرنا شرعی نقطۂ نظر سے قطعاً جائز نہیں ہوگا، اپنے مفاد کے پیش نظر بائع یا مشتری سے ڈرا دھمکا کر تجارت کے رموز کو جاننا چاہے جس کو وہ لوگ چھپا رہے ہیں قرآنی اصول کے اعتبار سے یہ بھی ممنوع ہے، اور یہ سب باتیں "ولا تجسسوا" میں داخل ہیں (تفصیلی معلومات کے لئے دیکھئے: معارف القرآن ۸/۱۱۹-۱۲۳ طبع ربانی بکڈپو دہلی)۔

میری ذاتی رائے اس سلسلہ میں یہ ہے کہ تیسرا شخص جو تجسس کر رہا ہے اس پر پابندی عائد کی جائے گی، عندالشرع ایسا شخص مجرم ہے اور لائق تعزیر ہے۔

ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ خرید و فروخت کا شرعی حکم:

ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ خرید و فروخت، لین دین اور تجارت بہت ہی آسان ہے، مسلم قوم کو عصر حاضر میں ایسے انمول طریقے کو اپنانے میں سوچ سمجھ کر اقدام کرنا چاہئے، تجارت وصنعت میں یہود ونصاریٰ سے پیچھے رہنے کی ضرورت نہیں ہے، شریعت مطہرہ نے نفس تجارت پر کوئی پابندی نہیں لگائی ہے، بایں وجہ ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ خرید و فروخت شرعی نقطۂ نظر سے جائز وحلال ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق" (سورۂ اعراف ۳۲) (تفصیلی معلومات کے لئے دیکھئے: معارف القرآن ۳/۵۵۳ طبع ربانی بکڈپو دہلی جوہر آفسیٹ ۱۹۹۵ء) تو کہہ کس نے حرام کیا اللہ کی زینت کو جو اس نے پیدا کی اپنے بندوں کے واسطے اور ستھری چیزیں کھانے کی۔

ویڈیو کانفرنسنگ میں باہم معاملہ کرنے والے ایک دوسرے سے بات کرتے ہیں اور ایک دوسرے کو دیکھ رہے ہوتے ہیں، اس پر پوری طرح اعتماد بھی ہے اور اس میں دھوکا بازی اور دھوکا اور مکر وفریب میں مبتلا کرنے کا اندیشہ بھی نہیں ہے، اس لئے جدید مواصلاتی آلات کے ذریعہ خرید و فروخت کا معاملہ کرلینا جائز اور درست ہے، عصر حاضر کے ٹکنالوجی دور

میں ذرائع تجارت میں ویڈیو کانفرنسنگ اور انٹرنیٹ ایک آسان اور اہم ذریعہ ہے، لیکن خرید وفروخت کے اس ذریعہ کو اپنانا کراہت وقباحت سے خالی نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں سینما بینی، ٹیلی ویژن کے فحش نظارے وغیرہ کے مراحل سے گذرنا ہوگا جس کی بناپر فقہاء کرام نے ویڈیو، وی سی آر، ٹیلی ویژن وغیرہ کو ممنوع وحرام قرار دیا ہے (احسن الفتاوی ۸/ ۲۸۹-۳۱۲)۔

ٹیلیفون پر خرید وفروخت کا شرعی حکم:

خرید وفروخت جس طرح زبان کے ذریعہ ہوتی ہے، اسی طرح بوقت ضرورت مراسلت اور خط وکتابت کے ذریعہ بھی ہوتی ہے، بشرطیکہ خط میں مال وسامان کا نمونہ، کوالٹی، سائز وغیرہ تمام شرائط بیع لکھ دے، اگر کوئی سامان طے شدہ شرائط کے مطابق نہ ہو یا خراب دبوسیدہ ہو تو مشتری کو واپس کرنے یا مناسب انداز سے باہم اس کی قیمت گھٹانے، بڑھانے کا حق حاصل ہوگا (اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ ۹/ ۱۰-۱۷)۔

یہ بھی ضروری ہے کہ فروخت کی جانے والی چیز سونے چاندی کے قبیل سے نہ ہو یا دونوں کی ایک جنس نہ ہو کہ ہم جنس چیزوں کی خرید وفروخت میں سامان اور قیمت پر ایک ہی مجلس میں قبضہ ہو جانا ضروری ہے۔

"والکتاب کالخطاب و کذا الإرسال حتی اعتبر مجلس بلوغ الکتاب وأداء الرسالة" (ہدایہ ۳/ ۲ طبع مکتبہ رشیدیہ دہلی)۔

"یصح التعاقد بالکتابة بین حاضرین أو باللفظ من حاضر والکتابة من الآخر وکذلک ینعقد البیع إذا أوجب العاقد البیع بالکتابة إلی غائب بمثل عبارة: بعتک داري بکذا أو أرسل بذلک رسولا فقبل المشتري بعد اطلاعه علی الإیجاب من الکتاب أو الوصول صح العقد" (الموسوعۃ الفقہیہ ۹/ ۳)۔

جس طرح تحریر کے ذریعہ خرید وفروخت صحیح اور درست ہے، اسی طرح ٹیلیفون، فیکس، وائرلیس کے ذریعہ خرید وفروخت صحیح اور درست ہے، تحریر، ٹیلیفون اور فیکس ووائرلیس میں قریبی مماثلت ویکسانیت پائی جاتی ہے، عصر حاضر میں مراسلت وکتابت، فیکس وائرلیس اور ٹیلیفون کے ذریعہ بیرون ملک اور اندرون ملک، ایک شہر سے دوسرے شہر جو خرید وفروخت کی جاتی ہے وہ جائز ودرست ہے۔

جب وکیل کے ذریعہ خرید وفروخت جائز ہے (کفایت المفتی ۸/ ۵، ۶، ۳۶ طبع دہلی ۱۹۸۷ء)۔ تو بدرجۂ اولی ٹیلیفون ودیگر آلات جدیدہ کے ذریعہ بھی خرید وفروخت جائز اور درست ہوگی۔

ٹیلیفون کے ذریعہ نکاح کا شرعی حکم:

نکاح کی مجملہ شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ ایجاب وقبول کی مجلس متحد ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ گواہان نے

ایجاب وقبول کے الفاظ کو بیک وقت سنا ہو اور ٹیلیفون پر نکاح کرنے کی صورت میں نہ تو ایجاب وقبول کی مجلس ایک رہے گی اور نہ گواہان ایجاب وقبول کے الفاظ کو صحیح طریقہ سے بہ یک وقت سن پائیں گے، عاقدین اور شاہدین متحد المجلس تصور نہیں کئے جائیں گے، لہذا ٹیلیفون پر نکاح شرعاً منعقد نہیں ہوگا۔

البتہ ٹیلیفون پر نکاح صحیح ہونے کی ایک صورت یہ ہے کہ ٹیلیفون کے ذریعہ کسی کو نکاح کا وکیل بنادیا جائے اور وہ وکیل دو گواہوں کی موجودگی میں اس سے نکاح کردے۔

"ومنها أن يكون الإيجاب والقبول في مجلس واحد حتى لو اختلف المجلس بأن كانا حاضرين فأوجب أحدهما فقام الآخر عن المجلس قبل القبول أو اشتغل بعمل يوجب اختلاف المجلس لا ينعقد" (فتاوی ہندیہ ۱/۲۶۹، مکتبہ ماجدیہ، کوئٹہ طبع دوم، ۱۹۸۳ء، البحر الرائق ۳/۸۷، ۸۸، دار المعرفہ بیروت لبنان طبع سوم، ۱۹۹۳ء، فتح القدیر ۳/۱۸۹ تا ۱۹۲، دار الفکر بیروت، لبنان، بدائع الصنائع ۲/۲۲۹ تا ۲۳۲، مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ طبع اول، ۱۹۹۰ء)۔

خط کے ذریعہ نکاح منعقد ہوجاتا ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ ایک جانب سے تحریر اور دوسری جانب سے زبانی قبول ہو، اگر دونوں طرف سے تحریر ہو تو نکاح منعقد نہیں ہوگا۔

"(قوله فتح) فإنه قال ينعقد النكاح بالكتاب كما ينعقد بالخطاب وصورته أن يكتب إليها يخطبها فإذا بلغها الكتاب أحضرت الشهود وقرأته عليهم وقالت زوجت نفسي منه أو تقول أن فلانا كتب إليّ يخطبني فاشهدوا إني زوجت نفسي منه أما لو لم تقل بحضرتهم سوى زوجت نفسي من فلان لا ينعقد لأن سماع الشطرين شرط صحة النكاح" (ردالمحتار ۲/۲۸۸، مکتبہ ماجدیہ کوئٹہ طبع دوم ۱۴۰۳ھ، البحر الرائق ۳/۸۹، ۹۰، بدائع الصنائع ۲/۲۳۱)۔

"(قوله ولا بكتابة حاضر) فلو كتب تزوجتک فكتبت قبلت لم ينعقد" (ردالمحتار ۲/۲۸۸، مکتبہ ماجدیہ کوئٹہ طبع دوم ۱۴۰۳ھ، بحر الرائق ۳/۸۹، ۹۰، بدائع الصنائع ۲/۲۳۱)۔

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود ومعاملات

مولانا محمد ابوبکر قاسمی
مدرسہ اسلامیہ شکرپور بھروارہ دربھنگہ

عقود ومعاملات میں اتحاد مجلس کا مفہوم:

بلاشبہ جواز بیع کے لئے متعاقدین کے ایجاب وقبول کرتے وقت حضرات فقہاء کے یہاں اتحاد مجلس کو بنیادی اہمیت حاصل ہے، تاہم یہ بات اچھی طرح یاد رہے کہ عقود ومعاملات کے اندر اتحاد مجلس کے لئے حقیقی اتحاد کا ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ اتحاد حکمی بھی کافی ہے، لہذا تحریر وکتابت اور پیغام رسانی میں چونکہ حکماً اتصال واتحاد پایا جاتا ہے، اس لئے خطوط وٹیلی فون کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ کرنا شرعاً درست ہے، چنانچہ الموسوعۃ الفقہیہ میں اتحاد مجلس کی اقسام کے ذیل میں مرقوم ہے۔

"واتحاد المجلس في العقود وغيرها على قسمين: حقيقي بأن يكون القبول في مجلس الإيجاب، وحكمي إذا تفرق مجلس القبول عن مجلس الإيجاب كما في الكتابة والمراسلة فيتحدان حكماً" (الموسوعۃ الفقہیہ ۱/ ۲۰۲) (عقود ومعاملات وغیرہ میں اتحاد مجلس کی دو قسمیں ہیں: (۱) حقیقی، اور وہ یہ ہے کہ قبولیت مجلس عقد ہی میں ہو جائے، (۲) حکمی، اور وہ یہ ہے کہ قبولیت کی مجلس ایجاب کی مجلس سے مختلف ہو جیسا کہ کتابت اور پیغام رسانی میں ایجاب وقبول کی مجلس حکماً متحد ہوتی ہے)۔

دراصل اتحاد مجلس کے مفہوم میں مجلس سے مراد بیٹھنے کی جگہ نہیں ہے بلکہ اس سے عام ہے، چنانچہ مکان کی تبدیلی اور فریقین کی باتوں سے واقفیت وآگاہی کے ساتھ اتحاد مجلس کا حصول ہوتا ہے: "وليس المراد بالمجلس موضع الجلوس بل هو أعم من ذلك فقد يحصل اتحاد المجلس مع الوقوف ومع تغاير المكان والهيئة" (الموسوعۃ الفقہیہ ۱/ ۲۰۲)۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا شرعی حکم:

چونکہ جواز بیع کے لئے حکماً اتحاد واتصال مجلس کافی ہے، اور ظاہر ہے کہ انٹرنیٹ کے ذریعہ متعاقدین میں حکماً اتصال پایا جاتا ہے، لہذا اگر بیوع کی شرائط کا لحاظ کیا گیا ہو تو بلاشبہ انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ شرعاً منعقد ونافذ ہو جائے گا، جیسا کہ کتابت وپیغام رسانی کے ذریعہ بیع وشراء کا معاملہ طے کرنا شرعاً جائز ہے: "لأن الكتاب كالخطاب في حق الغائب والحاضر" (ہدایہ ۳/ ۲۸۹، ۳/ ۳۰۲)۔

چنانچہ الموسوعۃ الفقہیہ میں ہے: "يصح التعاقد بالكتابة بين حاضرين أو باللفظ من حاضر والكتابة من الآخر وكذلك ينعقد البيع إذا أوجب العاقد البيع بالكتابة إلى غائب" (الموسوعہ ۹/ ۱۳)۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ انعقاد نکاح کی صورت:

بیع وشراء کی طرح انعقاد نکاح کے لئے بھی فریقین کا ایجاب وقبول کے وقت ایک مجلس میں رہنا ضروری نہیں ہے بلکہ اتحاد حکمی بھی کافی ہے، البتہ ایجاب وقبول کے وقت دو گواہوں کا موجود رہنا ضروری ہے، لہذا انٹرنیٹ کے ذریعہ نکاح کی صورت یہ ہوگی کہ فریقین میں سے ایک دوسرے کو نکاح کا وکیل بنادے، اور دوسرا شخص دو گواہوں کی موجودگی میں فریق اول کی طرف سے اپنے وکیل بالنکاح ہونے کی خبر دے کر نکاح سے اپنی رضامندی وقبولیت کا اظہار کردے، تو بلاشبہ نکاح منعقد ہو جائے گا جیسا کہ خط کے ذریعہ نکاح کی تقریباً یہی صورت ہوتی ہے، چنانچہ فتاوی رشیدیہ میں بذریعہ خط نکاح کا مسئلہ حسب ذیل طریقے سے مرقوم ہے۔

سوال: بذریعہ تحریر ڈاک نکاح ہو سکتا ہے یا نہیں؟

جواب: نکاح بذریعہ تحریر بھی ہو سکتا ہے، جبکہ اس تحریر پر اعتماد ہو، اور مکتوب إلیہ مجلس شہود میں قبول کرلے، اور مضمون تحریر بھی ان کو سنادے (فتاوی رشیدیہ مکمل، مطبوعہ گلستان کتاب گھر دیوبند، ص ۴۶۵)۔

الموسوعۃ الفقہیہ میں نکاح کے ایجاب وقبول کے لئے اتحاد مجلس سے متعلق فقہاء کے مذاہب کا ذکر کرتے ہوئے فقہاء احناف کا مذہب اور حنابلہ کا صحیح قول یہ لکھا ہے کہ اتحاد مجلس حکمی کی صورت میں جس مجلس میں ایجاب کا علم ہو، اسی مجلس میں قبولیت شرط ہے، أما مع اتحاد المجلس الحكمي فلا يختلف الأمر عند الحنفية اشتراط القبول في مجلس العلم وهو الصحيح عند الحنابلة" (الموسوعۃ الفقہیہ ۱/ ۲۰۸)۔

اور فقہاء شافعیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ نکاح نہ خط وکتابت کے ذریعہ منعقد ہوتا ہے اور نہ ہی شوہر کے مجلس سے غائب رہنے کی صورت میں ہوتا ہے، "والصحيح عند الشافعية أنه لا ينعقد النكاح بالكتابة وكذلك إن كان الزوج غائباً وبلغه الإيجاب من ولي الزوجة" (حوالہ سابق)۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کے سلبی پہلوؤں کا شرعی حکم:

انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ طے کرتے وقت اگر کسی تیسرے کو اس کی اطلاع ہو جائے تو اس کے لئے ہرگز ہرگز اس تجارت سے فائدہ حاصل کرنا جائز نہیں ہے، ہاں اگر سابق متعاقدین میں خرید وفروخت کا معاملہ بھاؤ تاؤ کے بعد ختم ہو جائے اور ان کے مابین بیع کا معاملہ شرعی طریقے سے منعقد نہ ہو سکے اور خرید وفروخت کی بات بالکل منقطع ہو جائے تب تیسرا شخص اس سامان کو خرید سکتا ہے، اس سے قبل تیسرے شخص کا اس مبیع کو خریدنا شرعاً جائز نہیں ہے، کیونکہ حدیث پاک میں دوسرے کے بھاؤ پر بھاؤ لگانے سے جبکہ متعاقدین مقدار ثمن پر متفق ہو چکے ہوں منع کیا گیا ہے: "**عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال لا يبيع بعضكم على بيع بعض**" (ابن ماجہ، ابواب التجارات) "**وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال لا يبيع الرجل على بيع أخيه ولا يسوم على سوم أخيه**" (ابن ماجہ حدیث: ۲۱۹۰، بخاری ومسلم)۔

ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ خرید وفروخت کی شرعی حیثیت:

جس طرح غائبانہ خط وکتابت کے ذریعہ یا قاصد بھیج کر یا بینک کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ طے کیا جاتا ہے، اسی طرح ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ براہ راست بھی شرائط بیع کو ملحوظ رکھ کر خرید وفروخت کا معاملہ طے کرنے سے بیع کا انعقاد ہو جائے گا، اور اس مسئلہ کی واضح نظیر بیع بالکتابۃ والرسالۃ کا مسئلہ ہے، البتہ خرید وفروخت کے لئے اس ذریعہ کو اپنانا کراہت وتعاون علی الاثم سے خالی نہیں ہے، کیونکہ ایسی صورت میں فلم بینی کے مرحلہ سے گذرنا ہوگا جس کے سبب حضرات فقہاء نے ویڈیو، وی سی آر، ٹیلی ویژن دیکھنے کو ممنوع قرار دیا ہے۔

ٹیلی فون کے ذریعہ خرید وفروخت کا شرعی حکم:

ٹیلی فون کے ذریعہ بھی خرید وفروخت کے معاملہ کو طے کرنا جائز ہے، جس طرح کتابت ورسالت یا وکالت کے ذریعہ خرید وفروخت کو انجام دینا جائز ہے، بلکہ یہ خرید وفروخت کا نہایت سہل ذریعہ ہے، بشرطیکہ فریقین امانت داری کا ثبوت دیں اور اعتماد کو بحال رکھیں، البتہ شرائط بیع کو ملحوظ رکھنا ضروری ہوگا جس کی تفصیل جواب (۲) کے تحت گذر چکی ہے، "**يشترط لانعقاد العقد أن يكون الإيجاب والقبول في مجلس واحد ...... ويختلف مجلس العقد باختلاف حالة المتعاقدين...... فمجلس العقد في حالة حضور العاقدين غير مجلس العقد في حال غيابهما**" (الموسوعۃ الفقہیہ ۳۰ / ۲۱۵، بحث العقد، وفیہ أیضا سماع المتعاقدین کلامہما شرط انعقاد البیع بالإجماع)۔

ٹیلی فون کے ذریعہ نکاح خوانی کا شرعی حکم:

انعقادِ نکاح کے لئے ضروری ہے کہ نکاح کا ایجاب وقبول مجلس عقد میں دو گواہوں کی موجودگی میں ہو اور دونوں گواہ بیک وقت متعاقدین کے ایجاب وقبول کو سنیں، اور ٹیلی فون پر یہ بات ممکن نہیں ہے، اس لئے ٹیلی فون پر شرعاً نکاح منعقد نہ ہوگا، البتہ ٹیلی فون کے ذریعہ نکاح کا وکیل بنایا جاسکتا ہے، جس کی صورت یہ ہوگی کہ ایک فریق دوسرے کو اپنے سے نکاح کر لینے کا وکیل بنا دے، اور وکیل دو گواہوں کی موجودگی میں اپنے وکیل بالنکاح ہونے کی خبر دے کر نکاح کی قبولیت کا اظہار کر دے (ملاحظہ ہو: آپ کے مسائل اوران کا حل ۵/۴۰،۴۱) خط وکتابت کے ذریعہ نکاح کے لئے یہی صورت اختیار کی جاتی ہے، لہذا اس مسئلہ کی بے غبار نظیر نکاح بالکتابۃ والرسالۃ ہے۔

ٹیلی فون کے ذریعہ نکاح کے منعقد ہونے نہ ہونے کے سلسلہ میں حضرت مولانا محمد یوسف لدھیانوی علیہ الرحمہ نے جو کچھ لکھا ہے بعینہ مع سوال و جواب ذیل میں درج کیا جاتا ہے:

سوال: ٹیلی فون پر نکاح ہوتا ہے یا نہیں؟ میرا بھائی امریکہ میں ہے اور اس جگہ شادی کی بات چل رہی تھی تو لڑکی والوں نے اچانک جلدی کرنا شروع کر دی، لڑکا اتنی جلدی آنہیں سکتا تھا، اس لئے فوری طور پر ٹیلی فون پر نکاح کرنا پڑا، ابھی رخصتی نہیں ہوئی ہے، بہت سے لوگ کہتے ہیں کہ نکاح نہیں ہوا۔

جواب: نکاح کے لئے ضروری ہے کہ ایجاب وقبول مجلس عقد میں گواہوں کے سامنے ہو، اور ٹیلی فون پر یہ بات ممکن نہیں ہے، اس لئے ٹیلی فون پر نکاح نہیں ہوتا اور اگر ایسی ضرورت ہو تو ٹیلی فون پر یا خط کے ذریعہ لڑکا اپنی طرف سے کسی کو وکیل بنا دے اور وہ وکیل لڑکی کی طرف سے ایجاب وقبول کر لے، چونکہ آپ کی تحریر کردہ صورت میں نکاح نہیں ہوا، اس لئے اب رخصتی سے پہلے ایجاب وقبول گواہوں کی موجودگی میں دوبارہ کرالیا جائے (آپ کے مسائل اوران کا حل ۵/۴۰،۴۱)۔

" أن العقد كما يصح انعقاده بين الحاضرين بالإيجاب والقبول بالعبارة كذلك يصح بين الغائبين بالكتابة أو إرسال رسول أو نحوهما" (الموسوعۃ الفقہیہ ۳۰/۲۱۷) **وفيه أيضا والظاهر من نصوص الفقهاء أن مجلس العقد في حالة غياب العاقدين هو مجلس قبول من وجه له الكتاب أو أرسل إليه الرسول "** (المرجع السابق)۔

سہ ماہی مجلہ بحث ونظر کے شمارہ ۲۴ میں حضرت مفتی جنید عالم صاحب قاسمی مفتی امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ کا ٹیلی فون پر نکاح کی بابت ایک فتویٰ شائع ہوا ہے، ذیل میں نقل کیا جاتا ہے:

سوال: زید سعودیہ عربیہ میں رہتا ہے، اور زینب انڈیا میں رہتی ہے، زید زینب سے بذریعہ ٹیلی فون شادی کرنا چاہتا ہے، تو ازروئے شرع یہ نکاح منعقد ہوگا یا نہیں، مدلل ومفصل تحریر فرما کر مطمئن فرمائیں۔

جواب: نکاح کے منجملہ شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ ایجاب وقبول کی مجلس متحد ہو، اور دوسری شرط یہ ہے کہ گواہان نے ایجاب وقبول کے الفاظ کو بیک وقت سنا ہو، اور ٹیلی فون پر نکاح کرنے کی صورت میں نہ تو ایجاب وقبول کی مجلس ایک رہے گی اور نہ گواہان ایجاب وقبول کے الفاظ کو صحیح طریقے سے بیک وقت سن پائیں گے، لہذا ٹیلی فون پر نکاح شرعاً صحیح ومنعقد نہ ہوگا، البتہ ٹیلی فون پر نکاح صحیح ہونے کی ایک صورت یہ ہے کہ ٹیلی فون کے ذریعہ کسی کو نکاح کا وکیل بنادیا جائے اور وہ وکیل دو گواہوں کی موجودگی میں اس سے نکاح کردے، مثلاً زید ٹیلی فون پر حامد سے یہ کہے کہ میں نے تمہیں وکیل بنایا، تم میرا نکاح فاطمہ سے کردو، اب حامد دو گواہوں کی موجودگی میں یہ کہتے ہوئے کہ زید نے مجھے اپنے نکاح کا وکیل بنایا ہے، زید کا نکاح فاطمہ سے کرادے، تو ایسی صورت میں شرعاً نکاح منعقد ہو جائے گا، یا زید خود فاطمہ کو یا فاطمہ زید کو اپنے سے نکاح کا وکیل بنادے، اور وہ دو گواہوں کی موجودگی میں یہ کہے کہ فلاں نے مجھ کو اپنے سے نکاح کا وکیل بنایا ہے تم دونوں گواہ رہو، میں نے اپنا نکاح فلاں سے کیا، تو اس طرح بھی نکاح شرعاً صحیح ومنعقد ہو جائے گا، بشرطیکہ گواہ فلاں کو جانتے ہوں (سہ ماہی بحث ونظر، جلد ۶، شمارہ ۲۴، ص ۱۱۰، ۱۱۱)۔

"ومنها أن يكون الإيجاب والقبول في مجلس واحد حتى لو اختلف المجلس بان كانا حاضرين فأوجب أحدهما فقام الآخر عن المجلس قبل القبول أو اشتغل بعمل يوجب اختلاف المجلس لا ينعقد" (فتاوی ہندیہ ۱/ ۲۶۹)۔

آگے حضرت مفتی جنید عالم صاحب نے خط کے ذریعہ نکاح کے منعقد ہونے کی صورت کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے: "خط کے ذریعہ بھی نکاح ہو جاتا ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ ایک جانب سے تحریر اور دوسری جانب سے زبانی قبول ہو، مثلاً زید نے ہندہ کو خط لکھا کہ میں نے تم سے اتنے مہر پر نکاح کیا اور ہندہ کو جب تحریر ملی تو اس نے دو گواہوں کو بلایا اور خط کے الفاظ گواہوں کو سنایا اور پھر کہا کہ آپ لوگ گواہ رہیں میں نے قبول کیا، تو شرعاً نکاح منعقد ہو جائے گا، اور اگر دونوں جانب سے تحریر ہی ہو تو شرعاً نکاح منعقد نہ ہوگا، مثلاً زید نے ہندہ کو لکھا کہ میں نے تم سے نکاح کیا اور ہندہ نے بھی خط میں لکھا کہ میں نے قبول کیا، یا یہ کہ ہندہ نے زبانی قبول کیا لیکن گواہوں کو زید کی تحریر نہ سنائی تو شرعاً نکاح منعقد نہ ہوگا۔

(قوله فتح) قال ينعقد النكاح بالكتاب كما ينعقد بالخطاب وصورته أن يكتب إليها يخطبها فإذا بلغها الكتاب أحضرت الشهود وقرأته عليهم وقالت زوجت نفسي منه أو تقول إن فلانا كتب إلي يخطبني فاشهدوا أني زوجت نفسي منه أما لم تقل بحضرتهم سوى زوجت نفسي من فلان لا ينعقد لأن سماع الشطرين شرط صحة النكاح" (بحث ونظر، جلد ۶، شمارہ ۲۴، ص ۱۱۱)۔

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ ٹیلی فون کے ذریعہ نکاح کی صورت یہی ہے کہ ایک فریق دوسرے کو نکاح کا وکیل بنادے اور دو گواہوں کی موجودگی میں نکاح سے رضامندی کا اظہار کردے، یا کسی تیسرے شخص کو زوجین نکاح کا وکیل بنادیں اور وہ شخص دو گواہوں کی موجودگی میں زوجین کا باہم نکاح کردیں تو شرعاً نکاح منعقد ہوجائے گا۔

❋❋❋❋

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود و معاملات

مولانا محمد اعظمی (مئو)

۱- مجلس اور مجلس کے اتحاد اور اختلاف کی تفسیر اور اس کے مرادی معنی کے بارے میں جدید زمانے کے بعض اہل علم وفقہ نے جو کچھ بیان کیا ہے، اس کی متعدد صورتیں ہیں، ان کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

۲- مجلس عقد: اس حالت کو کہتے ہیں جس میں متعاقدین اپنے معاملے کے متعلق باہم ہم کلام ہوں، چنانچہ شیخ وہبہ زحیلی لکھتے ہیں: "مجلس العقد هو الحال التي يكون فيها المتعاقدان مشتغلين فيه بالتعاقد، وبعبارة أخرى، اتحاد الكلام في موضوع التعاقد" (الفقہ الاسلامی ۴/۱۰۶) پھر دوسرے مقام پر مزید توضیح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "إن مجلس التعاقد بين حاضرين هو محل صدور الإيجاب، ومجلس التعاقد بين غائبين هو محل وصول الكتاب أو تبليغ الرسالة أو المحادثة الهاتفية" (ایضا ۴/۱۰۹)۔

۳- اتحاد مجلس: متعاقدین ایک ساتھ موجود ہوں یا ایک ساتھ نہ ہوں لیکن مجلس عقد کی نوعیت اس طرح ہو کہ غیر حاضر فریق کو ایجاب کا علم ہو جائے، "كما قال الزحيلي! أن يتحد المجلس بأن يكون الإيجاب والقبول في مجلس واحد، بأن كان الطرفان حاضرين معاً، أو في مجلس علم الطرف الغائب بالإيجاب" (ایضا ۴/۳۶۲)۔

ی- وہ حالت اور زمانہ ووقت جس میں متعاقدین صرف موضوع عقد سے متعلق گفتگو کریں، ایجاب وقبول کے درمیان کوئی دوسری غیر متعلق بات یا کام نہ کریں، اگر باہم گفتگو کے درمیان سکوت یا غور وفکر کا وقفہ وانقطاع ہو تو اتحاد مجلس کے لئے مضر نہیں ہے، چاہے یہ وقفہ طویل ہی ہو، کیونکہ انعقاد بیع ونکاح کے لئے قبول علی الفور شرط نہیں ہے، اسی طرح اتحاد مکان بھی ضروری نہیں ہے بلکہ ایجاب وقبول کے درمیان زمانہ اتصال متحد ہونا کافی ہے، چنانچہ زحیلی لکھتے ہیں: "قرر جمهور الفقهاء (الحنفية،و المالكية والحنابلة) لا يشترط الفور في القبول لأن القابل يحتاج إلى فترة للتأمل

– وإنما يكفي صدور القبول في مجلس واحد ولو طال الوقت إلى آخر المجلس – وإنما المراد باتحاد المجلس الزمن أو الوقت الذي يكون المتعاقدان مشتغلين فيه بالتعاقد" (ایضاً ۴/ ۱۰۷)۔

۵- ایجاب وقبول کے درمیان اجنبی کلام (عقد سے غیر متعلق بات) یا ایسی حرکت اور قول وفعل کا فاصلہ نہ ہو جو عرف میں عقد سے اعراض اور کسی دوسری چیز میں مشغولیت شمار کیا جاتا ہو، سید سابق رحمہ اللہ لکھتے ہیں: "اتحاد مجلس الإيجاب والقبول بمعنى ألا يفصل بين الإيجاب والقبول بكلام أجنبي أو بما يعد في العرف إعراضا وتشاغلا عنه بغيره" (فقہ السنۃ ۲/ ۱۶۱)۔

۶- اختلاف مجلس: اتحاد مجلس کی مذکورہ بالا تفاسیر وتفاصیل سے اختلاف مجلس سے مراد بھی واضح ہوگئی کہ ایجاب وقبول کے درمیان اجنبی کلام یا موضوع عقد سے مغائر حرکت وعمل کا فاصلہ ہو یا قبول کرنے والا ایسی مجلس میں ہو کہ اس کو ایجاب کا علم نہ ہو سکے، یا ایجاب وقبول کے درمیان ایسا انقطاع وانفصال ہو جو عرف میں موضوع عقد سے اعراض پر قرینہ ہو، یہ سب صورتیں اختلاف مجلس میں شمار ہوں گی۔

خلاصۂ کلام یہ کہ مجلس اور اتحاد مجلس سے مراد یہ ہے کہ ایجاب وقبول کے درمیان زمانہ ووقت کے لحاظ سے اتحاد واتصال ہونا چاہئے، چاہے مکان وجگہ میں اتحاد ہو یا نہ ہو۔

۲- انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ تعاقد مع غائب کی ایک صورت ہے، فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر متعاقدین کا مکان بعید ہو یا مکان عقد سے ایک متعاقد اتنے فاصلہ پر ہو کہ دونوں میں کلام نہ ہو سکے یا قائل کو ایجاب کا علم وپتہ نہ ہو سکے تو معاملہ کے انعقاد کی دو صورتیں ہیں:

ایک بالرسالہ، دوسری بالکتابہ، تعاقد بالرسالہ یا بواسطۂ رسول کی صورت یہ ہے کہ متعاقدین میں سے ایک دوسرے کے پاس قاصد کے ذریعہ بیع کرنے کا پیغام بھیجے اور دوسرا فریق قاصد کی زبانی پیغام ایجاب وصول ہونے کی مجلس میں قبول کا اظہار کرے، تو یہ بیع منعقد ہو جائے گی، سید سابق فرماتے ہیں: "كما ينعقد العقد بالألفاظ والكتابة ينعقد بواسطة رسول من أحد المتعاقدين إلى الآخر بشرط أن يقبل المرسل إليه عقب الإخبار" (فقہ السنۃ ۳/ ۲۲۷، وکذا قال الزحیلی فی الفقہ الإسلامی ۴/ ۳۶۵)۔

تعاقد مع غائب بالکتابۃ: تعاقد مع غائب کے جواز کی دوسری صورت مراسلت وکتابت ہے، یعنی ایک متعاقد معاملۂ بیع کے لئے دوسرے کے پاس ایجاب کی تحریر بھیجے اور مرسل الیہ اس تحریری ایجاب کے وصول ہونے اور پڑھنے کی مجلس ہی میں قبول کرے تو یہ معاملہ منعقد ہو جائے گا، لیکن شرط یہ ہے کہ تحریر بالکل صاف وظاہر ہو، کتابت کے بعد اپنی صحیح

صورت میں باقی رہے، دھندلاہٹ وغیرہ سے متاثر نہ ہواور مروجہ طریقہ کے مطابق سطر ولائن میں لکھی ہوئی ہو، اس میں مرسل إلیہ کا نام و پتہ اور مرسل کا دستخط بھی موجود ہو، چنانچہ زحیلی لکھتے ہیں: "یصح التعاقد بالکتابة بین طرفین ...... بشرط أن تکون الکتابة مستبینة (بأن تبقی صورتها بعد الانتهاء منها) مرسومة (مسطرة بالطریقة المعتادة بین الناس بذکر المرسل إلیه وتوقیع المرسل" (الفقہ الاسلامی ۴/ ۱۰۳)۔

تعاقد بالکتابۃ کی تشریح وتفصیل زحیلی نے اس طرح بیان کی ہے: "أما الکتابة فهي أن یکتب رجل إلی آخر أما بعد، فقد بعت فرسی منک بکذا، فبلغه الإیجاب، فقال في مجلسه أي مجلس بلوغ الکتاب "اشتریت أو قبلت" ینعقد البیع لأن خطاب الغائب یجعله کأنه حضر بنفسه وخوطب بالإیجاب فقبل في المجلس، فإن تأخر القبول إلی مجلس ثان لم ینعقد البیع" (ایضا ۴/ ۳۶۵)۔

سوال میں لکھی گئی تفصیل کے مطابق انٹرنیٹ کے ذریعہ تمام معاملات تحریری ہوتے ہیں، اس بنا پر انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ، تعاقد بالکتابۃ کا مصداق ہے، اگر طرفین غائبین کے درمیان ایجاب وقبول کی مصدقہ تحریروں کا تبادلہ حتمی ویقینی طور پر ہوتا ہواور انعقاد بیع کے لئے مذکورہ بالا شرائط موجود ہوں تو انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ شرعاً منعقد تسلیم کیا جائے گا۔

۳- انٹرنیٹ کے ذریعہ تحریری ایجاب وقبول کو دو گواہوں کا صرف دیکھنا انعقاد نکاح کے لئے کافی نہیں ہے، کیونکہ نکاح کا معاملہ عقد بیع سے کئی ناحیوں سے مختلف ہے، بالخصوص نکاح دو شخصوں کے درمیان دائمی رشتہ قائم ہونے کا ذریعہ وسبب ہے، جبکہ بیع ایک وقتی اور غیر دائمی معاملہ ہوتا ہے، اس لئے جواب نمبر ۲ میں انعقاد بیع کے لئے مذکورہ شرطوں کے علاوہ انعقاد نکاح کے لئے مزید شرطوں کا تحقق ضروری ہے، مثلاً ایجاب وقبول کی تحریر واقع کے مطابق ہو، اس میں کسی فراڈ وفریب کا خطرہ نہ ہو، شاہدین معروف ومعلوم لوگوں میں سے ہوں جو زوجین کو جانتے پہچانتے ہوں اور مجلس قبول میں حاضر ہو کر ایجاب کی تحریر کو پڑھے اور سنے ہوں، پھر تحریری قبول پر ان کی شہادت مع نام و پتہ مندرج ہو، چنانچہ سید سابق لکھتے ہیں: "عقد الزواج للغائب -إذا کان أحد طرفي العقد غائباً وأراد أن یعقد الزواج فعلیه أن یرسل رسولا أو یکتب کتابا إلی الطرف الآخر یطلب الزواج- وعلی الطرف الآخر إذا کان له رغبة في القبول أن یحضر الشهود ویسمعهم عبارة الکتاب أو رسالة الرسول ویشهدهم في المجلس علی أنه قبل الزواج، ویعتبر القبول مقیداً بالمجلس" (فقہ السنہ ۲/ ۱۲۶)۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ ایجاب وقبول کی تحریریں اور ان پر شہادت اگر مذکورہ شروط وقیود کے مطابق ہوں تو نکاح منعقد اور شہادت معتبر ہوگی۔

۴- انٹرنیٹ پر اگر دو افراد کے درمیان ہوئے معاملے کی تفصیل ایک تیسرا شخص حاصل کرسکتا ہے اور اس سے تجارت میں زیادہ فائدہ اٹھاسکتا ہے تو اس تیسرے شخص کو ایسا کرنا اس صورت میں صحیح ہوسکتا ہے کہ اس سے ان دونوں افراد کے مابین ہوئے معاملہ پر کوئی برا اثر پڑنے کا اندیشہ یا متعاقدین کے لئے کسی نقصان اور پریشانی کا باعث نہ ہو، لقوله ﷺ: "لا ضرر ولا ضرار في الإسلام"۔

۵- سوال میں ویڈیو کانفرنسنگ کی جو نوعیت وکیفیت لکھی گئی ہے اس کی روشنی میں ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ خرید وفروخت، لین دین اور تجارت کے جواز میں بظاہر کوئی مانع شرعی معلوم نہیں ہورہا ہے، بلکہ یہ کسی بھی معاملہ کے لئے انٹرنیٹ سے زیادہ بہتر اور اقرب إلی الشرع والعرف ہے، کیونکہ اس کے ذریعہ متعاقدین ایک دوسرے کو دیکھتے اور ہم کلام بھی ہوتے ہیں جو انعقاد عقد کے لئے اظہر الدلالات ہے، بلکہ کلام اور تحریر دونوں طرح انجام پانے کی وجہ سے اوثق واحفظ طریقہ ہے، لیکن یہ شرط ملحوظ رہے کہ ایجاب وقبول کی گفتگو میں اتحاد زمانی اور عدم تفرق واعراض کا پایا جانا ضروری ہے، کما تقدم، مزید تفصیل فون کے سلسلہ میں آرہی ہے۔

۶- فون پر خرید وفروخت کے جواز کے لئے وہی شرط ہے جو انٹرنیٹ کے سلسلہ میں بیان کی گئی ہے، یعنی طرفین کے درمیان ایجاب وقبول کی گفتگو کا وقت وزمانہ ایک اور متصل ہو، اس گفتگو کے بیچ میں عقد بیع سے غیر متعلق بات یا کام کا فصل نہ ہو جو اعراض وتفرق پر دلالت کرے، ورنہ عقد بیع صحیح نہیں ہوگا، چنانچہ زحیلی "التعاقد بالهاتف والمراسلة" کے تحت لکھتے ہیں: "ليس المراد من اتحاد المجلس كون المتعاقدين في مكان واحد، لأنه قد يكون مكان أحدهما غير مكان الآخر، إذا وجد بينهما واسطة اتصال كالتعاقد بالهاتف أو بالمراسلة وإنما المراد باتحاد المجلس الزمن أو الوقت الذي يكون المتعاقدان مشتغلين فيه بالتعاقد فمجلس العقد هو الحال التي يكون فيها المتعاقدان مقبلين على التفاوض في العقد، وعلى هذا يكون مجلس العقد في المكالمة الهاتفية هو زمن الاتصال مادام الكلام في شأن العقد، فإن انتقل المتحدثان إلى حديث آخر انتهى المجلس" (الفقہ الاسلامی ۴/ ۱۰۸)۔

۷- ٹیلیفون پر نکاح کا ایجاب وقبول صحیح ہونے کے لئے فون پر خرید وفروخت کے سلسلہ میں مذکورہ شرطوں کے پائے جانے کے ساتھ مزید شرطوں وقیدوں کا تحقق ضروری ہے جو انعقاد نکاح کے لئے شرعاً معتبر ہیں، مثلاً تراضی طرفین مع ولی، متعاقدین اور شاہدین میں سے ہر ایک کا معین ومشخص اور معلوم الاسم والعنوان ہونا، طرفین کا ایک دوسرے کی آواز اس یقین کے ساتھ پہچاننا کہ معہود متعاقد ہی کی آواز ہے، مجلس ایجاب وقبول میں گواہوں کو موجود ہوکر ایجاب وقبول کو سننا اور اس بات

پر گواہ رہنا کہ قائل نے مجلس گفتگو میں ہی ایجاب کو قبول کیا ہے وغیرہ۔ عقد الزواج للغائب کے تحت سید سابق لکھتے ہیں:

"وعلى الطرف الآخر إذا كان له رغبة في القبول أن يحضر الشهود ويسمعهم ...... ويشهدهم في المجلس على أنه قبل الزواج ويعتبر القبول مقيداً بالمجلس" (فقہ السنۃ ۲/۱۶۶)۔

ہمارے نزدیک مذکورہ شروط وقیود کے ساتھ ٹیلیفون پر ایجاب وقبول درست ہے، چاہے اصالۃً ہو یا وکالۃً، ٹیلیفون پر نکاح کا طریقہ وہی ہونا چاہئے جو متعاقدین کی جگہ اور مکان متحد ہونے کی صورت میں ولی یا وکیل ایجاب وقبول کے سلسلہ میں اختیار کرتا ہے، البتہ شرط اتصال زمانی برقرار رہنی چاہئے۔

امام ابن حزم دیگر فقہاء کے خلاف اس بات کے قائل ہیں کہ غائب اور غائبہ کا نکاح بغیر توکیل جائز نہیں ہے، چنانچہ لکھتے ہیں: "لا يجوز نكاح غائبة إلا بتوكيل منها على ذلك، ولا يحل نكاح غائب إلا بتوكيل منه ورضاه، لقول الله (لا تكسب كل نفس إلا عليها) وقد تزوج رسول الله ﷺ أم حبيبة أم المؤمنين رضي الله عنها وهي بأرض الحبشة، وهو بالمدينة برضاهما معاً" (المحلی ۷/۳۵)۔

مختصر تحريري

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود و معاملات

مولانا ظفر الاسلام اعظمی
دار العلوم مئو

۱- "والاتصال بينهما يتحقق بالعلاقة والعلاقة أنواع لأن العلاقة بينهما قد تكون بأن يكونا في مكان واحد وتكون بأن يكونا مربوطين بحبل ...... وقد تكون بأن يكونا متحدين في الرأي وقد تكون بأن يكونا متشاركين في الفعل ولما كان الاتصال متنوعا بهذه الأنواع كان الاجتماع أيضا متنوعا بها" (اعلاء السنن ۱۴ر۷)۔

عبارت مذکورہ سے معلوم ہوا کہ اتحاد مجلس کی کئی صورتیں ہیں، کبھی تو یہ اتحاد متعاقدین کی ایک جگہ میں موجودگی کے ذریعہ متحقق ہوتا ہے اور کبھی رائے میں متحد ہونے کی صورت میں، اور کبھی فعل میں ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہونے کی صورت میں، بنابریں اگر مکان یا فعل یا رائے وغیرہ میں اجتماع ہو تو اتحاد مجلس کا حکم لگے گا ورنہ اختلاف مجلس کا۔

۲- بندہ کے خیال میں انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید و فروخت جائز ہونا چاہئے، اور اس کے جواز پر استدلال "وتكون بأن يكونا متحدين في الرأي ومتشاركين في الفعل" سے کیا جاسکتا ہے۔

۳- زوجین ایک جگہ ہوں اور وہ تحریری شکل میں ایجاب و قبول انٹرنیٹ پر "چیٹنگ" کے ذریعہ کر رہے ہوں جس پر علی الفور دونوں گواہ ایک دوسرے کی تحریر کو دیکھ رہے ہوں اور پڑھ رہے ہوں تو اس صورت میں نکاح اس وقت درست ہوگا جبکہ عاقدین میں سے کوئی ایک زبانی طور پر بھی قبول یا ایجاب کرے جسے گواہان سن رہے ہوں۔

۴- آپس میں ہوئے معاملہ کو ایک تیسرا شخص انٹرنیٹ کے ذریعہ معلوم کر لیتا ہے اور پھر بائع یا مشتری سے انٹرنیٹ ہی کے ذریعہ رابطہ قائم کرتا ہے کہ وہ مال جس کا معاملہ ہوا ہم تمہیں اس سے کم میں دے دیں گے، یا بائع سے کہے کہ ہم تم سے اس سے زیادہ پر خریدیں گے۔ یہ صورت شرعاً جائز نہ ہونی چاہئے۔ بندہ کے خیال میں یہ فعل سوم الرجل على سوم أخيه اور

سوم المسلم علی سوم المسلم میں داخل ہے جس کی ممانعت بکثرت روایات میں موجود ہے، نیز یہ بیع نجش بھی ہوسکتی ہے جس کے احکام فقہاء کے درمیان شائع ہیں۔

٦- فون پر خرید وفروخت اس وقت جائز ہوگی جب کہ مشتری کو خیار حاصل ہو، یا مشتری نے کسی کو وکیل بالشراء بنادیا ہو جس نے مال دیکھ لیا ہو۔

٧- اگر ٹیلی فون پر عاقدین یا ان میں سے ایک کے پاس دو گواہ بیٹھے ہوں جو ایجاب وقبول کو سن رہے ہوں تو شاہدین متحد المجلس تصور کئے جائیں گے جس پر دلیل "وتکون بان یکونا مربوطین بحبل" ہے (اعلاء السنن ١٤ر٧) اور اب تو اس مسئلہ کو ساؤنڈ والے ٹیلی فون نے اور آسان کردیا ہے، اس لئے ٹیلی فون پر نکاح کا ایجاب وقبول ہوسکتا ہے، عاقدین کے پاس بیٹھے ہوئے گواہ متحد المجلس تصور کئے جائیں گے، ٹیلی فون پر نکاح کا وکیل بنایا جاسکتا ہے اور اس کی صورت یہ ہوگی کہ شوہر یا بیوی کسی سے ٹیلی فون پر اس طرح کہے کہ میں نے تمہیں اپنے نکاح کا وکیل بنایا مسماۃ فلانہ یا مسمی فلان سے، اب وکیل دو گواہوں کی موجودگی میں اس متعین خاتون سے یا لڑکے سے نکاح کرادیتا ہے تو یہ نکاح درست ہوگا۔ یا دونوں ہونے والے میاں بیوی خود بذریعہ فون ایک دوسرے کو اپنے نکاح کا وکیل بنادیں اور پھر دو گواہوں کی موجودگی میں یہ نکاح ہوجائے تو یہ صورت صحیح ہونی چاہئے۔

فون اور انٹرنیٹ پر عقود ومعاملات

مفتی شیر علی گجراتی
جامعہ فلاح دارین ترکیسر، گجرات

ہدایہ میں ہے: "وإذا أوجب أحد المتعاقدين البيع فالآخر بالخيار إن شاء قبل في المجلس وإن شاء رد "اور پھر چند سطروں کے بعد ہے: "وإنما يمتد إلى آخر المجلس لأن المجلس جامع المتفرقات فاعتبرت ساعاته ساعة واحدة دفعا للعسر وتحقيقا لليسر والكتاب كالخطاب وكذا الإرسال حتى اعتبر مجلس بلوغ الكتاب وأداء الرسالة"۔

"قال في الفتح: فصورة الكتاب أن يكتب أما بعد فقد بعت عبدي منک بكذا فلما بلغه الكتاب وفهم ما فيه قال قبلت في المجلس انعقد"۔

"والرسالة أن يقول اذهب إلى فلان وقل له إن فلانا باع عبده فلانا منک بكذا فجاء فأخبره فأجاب في مجلسه ذلک بالقبول وكذا إذا قال بعت عبدي فلانا من فلان بكذا فاذهب يا فلان فأخبره فذهب فأخبره فقبل، وهذا لأن الرسول ناقل فلما قبل اتصل لفظه بلفظ الموجب حكما" (فتح القدیر ۵/ ۴۶۲)۔

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ:

۱- مجلس کے اتحاد سے ایجاب وقبول کا حکماً اتصال مراد ہے۔

۲- خرید وفروخت کے معاملہ کے صحیح ہونے کے لئے شرعاً ایجاب اور اس سے متصلاً یا اتصال حکمی قبول کا پایا جانا ضروری ہے، انٹرنیٹ پر ایجاب وقبول کا اتصال حکمی ہوجاتا ہے، لہذا اس کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ شرعاً منعقد ہوجائے گا۔

۳- اس طرح انٹرنیٹ پر نکاح منعقد نہیں ہوگا، اس لئے کہ نکاح کے انعقاد کے لئے دونوں گواہوں کا ایجاب وقبول

کو ساتھ ساتھ سننا بھی ضروری ہے، "وشرط حضور شاهدين حرين أو حر وحرتين مكلفين سامعين قولهما معا على الأصح فاهمين انه نكاح على المذهب مسلمين" (درمختار بر شامی ۳؍۹۲)۔

گواہوں کا محض تحریری ایجاب وقبول کو دیکھنا شہادت نکاح کے لئے کافی نہیں ہے۔

۶- فون پر خرید وفروخت کا ایجاب وقبول ہوسکتا ہے، اگر بیع کی اور دوسری شرطیں بھی پائی جائیں تو بیع صحیح ہوجائے گی۔

۷- فون پر نکاح کا ایجاب وقبول نہیں ہوسکتا، ہاں فون پر نکاح کا وکیل بنایا جاسکتا ہے (آپ کے مسائل اور ان کا حل ۵؍۲۷)

✵✵✵

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود ومعاملات

مفتی عبدالرحیم قاسمی
جامعہ خیر العلوم (بھوپال)

۱- شریعت نے صفائی معاملات کے لئے ایجاب وقبول کے اتصال اور مبیع وثمن کی تعیین اور عاقدین کے ایک دوسرے پر اعتماد کو بڑی اہمیت دی ہے، اور جو معاملات مبہم ہوں یا جھگڑے کا باعث ہوں ان سے بچنے کی ہدایت دی ہے، زبانی ایجاب وقبول کے وقت مجلس عقد میں فیصلہ کن جواب پر اکتفا کیا ہے اور اس کو ثابت کرنے کے لئے گواہی کو لازم کیا ہے۔

فقہاء نے کشتی چلنے کے دوران کئے ہوئے ایجاب وقبول کے درمیان فاصلہ ہونے کے باوجود کشتی کو حکماً گھر کی طرح مان کر اس عقد کو "ولو تبايعا وهما في سفينة ينعقد سواء كانت واقفة أو جارية خرج الشطران متصلين أو منفصلين ...... لأن جريان السفينة بجريان الماء لا بإجرائه، ألا ترى أن راكب السفينة لا يملك وقفها فلم يكن جريانها مضافا إليه فلم يختلف المجلس فأشبه البيت" (بدائع ۵/۱۳۷)۔

۲- انٹرنیٹ کے ذریعہ زبانی بیع کا عقد منعقد نہیں ہوگا، البتہ کسی کو وکیل بنایا جاسکتا ہے پھر وکیل عقد کر سکتا ہے۔

۳- کسی شخص نے انٹرنیٹ کے ذریعہ تحریری ایجاب کرلیا، دوسرے شخص نے گواہوں کے روبرو قبول کیا (اور تحریری جواب دیا) تو عقد منعقد ہو گیا۔

"أما الكتابة فهي أن يكتب الرجل إلى رجل فبلغه الكتاب فقال في مجلسه اشتريت لأن خطاب الغائب كتابه فكأنه حضر بنفسه وخاطب بالإيجاب وقبل الآخر في المجلس" (بدائع ۵/۱۳۸)۔

۴- بھاؤ پر بھاؤ لگانا اور عقد کے درمیان مداخلت عاقدین کا معاملہ کاٹ کر خود خرید وفروخت کرلینا جائز نہیں حرام ہے:

"لا يسوم الرجل على سوم أخيه المسلم" (رواہ مسلم ۲/۳، مشکوۃ شریف رص ۲۴۷)۔

۵- ویڈیو کانفرنس میں زبانی بات چیت کے ساتھ تحریری ایجاب کیا جائے اور گواہوں کی موجودگی میں قبول کرنے والا زبانی یا تحریری طور پر قبول کرے تو عقد منعقد ہو جائے گا۔

۶- ٹیلیفون یا دیگر ذرائع سے وکیل بنانا جائز ہے پھر وکیل مجلس عقد میں بیع و شراء کر کے موکل کو مطلع کر دے۔

۷- ٹیلیفون سے کسی کو اپنا وکیل بنا دے کہ وہ اس کی طرف سے فلاں لڑکی کے نکاح کو قبول کر لے پھر مجلس نکاح منعقد کی جائے، اور جو بھی نکاح پڑھائیں وہ کہیں کہ میں نے فلاں لڑکی کا نکاح فلاں شخص سے کیا اور وکیل کہے کہ میں نے اس لڑکی کو فلاں کے نکاح میں قبول کیا، پس اس سے نکاح منعقد ہو جائے گا اور صحیح ہو جائے گا۔

***

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ

عقود و معاملات

ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی
میسور، کرناٹک

۱- مجلس سے اقتران مقصود ہے۔

۲- انٹرنیٹ کے ذریعہ تفصیلات مصدقہ کے ساتھ خرید و فروخت جائز ہے۔

۳- انٹرنیٹ کے ذریعہ تحریری طور پر ایجاب وقبول اور شہادت سے نکاح منعقد ہو جائے گا۔

۴- طے شدہ معاملہ میں تیسرے شخص کی مداخلت صحیح نہیں ہوتی۔

۵- ویڈیو کانفرسنگ کے ذریعہ خرید و فروخت، لین دین اور تجارت ممکن ہے، چونکہ ویڈیو کانفرنسگ اور انٹرنیٹ پر ہونے والے تمام معاملات کا ریکارڈ محفوظ ہوتا ہے اور ضرورت پر آسانی سے حاصل کیا جاسکتا ہے اور پوری تفصیلات کے بعد معاملات طے ہوتے ہیں، اس لئے یہ جائز ہے۔

۶- فون پر بھی سمعی وبصری مسائل طے کئے جاسکتے ہیں، اس دور میں عموم بلوی کے تحت خرید و فروخت جائز ہو جاتی ہے۔

۷- فون پر بصری وسمعی سہولتیں مہیا ہیں شاہدین اور عاقدین متحد المجلس کے قائم مقام فون کو وکیل بنا کر ایجاب وقبول درست قرار دیا جاسکتا ہے مگر اس معاملہ میں مفسدہ کی گنجائش ہے۔

انٹرنیٹ سے متعلق جدید مسائل

مولانا بہاء الدین (کیرالا)

۱- مجلس وہ جگہ ہے، جہاں عقد یا معاملہ انجام پاتا ہو، اور اتحاد مجلس سے مراد اس جگہ پر عاقدین کا جمع ہونا ہے، اگر اس میں مکانی فاصلہ موجود ہے تو وہاں اتحاد مجلس نہیں ہے۔

۲- انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید و فروخت کا معاملہ شرعاً منعقد ہو جائے گا، کیونکہ اگر چہ ایجاب وقبول کے درمیان وقتی فاصلہ ہے، پھر بھی علمائے کرام کے کلام سے واضح ہے کہ اس معاملہ یا عقد کے منعقد ہونے کی گنجائش ہے۔ عقد میں انسان کا زبانی تلفظ معتبر ہے اور اگر عقد کا صیغہ لکھا تو یہ کنایہ ہے اور اس میں نیت واجب ہے: "نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج" کی عبارت دیکھئے: "والكتابة لا على هواء أو مائع كناية فينعقد بها مع النية ولو لحاضر كما رجحه السبكي وغيره فليقبل فوراً عند علمه ويمتد خيار هما لانقضاء مجلس قبوله ولو باع من غائب كبعت داري من فلان وهو غائب فقبل حتى بلغه الخبر صح كما لو كاتبه بل أولى".

تو انٹرنیٹ میں کتابت کا حکم ہے۔ کیونکہ اس میں پانی یا ہوا پر نہیں لکھتا، البتہ ای میل (E-mail) چیک کرتے وقت ہی یعنی عقد کی خبر معلوم کرتے وقت ہی قبول کرنا چاہئے اور عقد فسخ کرنے کا حق قبول کرتے وقت سے لے کر تین دن تک ثابت ہوگا۔

۳- گواہ کے بارے میں "الفقہ علی المذاہب الأربعۃ" میں یوں کہا گیا ہے کہ نکاح میں شاہدین کا متحد ہونا شرط ہے، یعنی طرفین کا شاہد ایک ہی ہونا ضروری ہے، اس لئے نکاح جس میں شاہدین شرط ہے وہ انٹرنیٹ کے ذریعہ صحیح نہیں ہوگا، اور اس بات کا خاص دھیان رکھئے کہ نکاح ایک لڑکی کا مستقبل ہے، اس میں باقی معاملات سے بھی زیادہ احتیاط واجب ہے، فقہ شافعی میں بہت جگہ یہ عبارت دیکھ سکتے ہیں: "ويحتاط في البضع ما لا يحتاط في غيره"۔

۴- ہر ایک بیع یا معاملہ میں یہی حکم ہے کہ معاملہ پورا ہونے کے بعد یعنی منعقد ہونے کے بعد تیسرا شخص اس میں داخل

ہواور اس عقد کو فسخ کرنے کی ترغیب یا ترہیب دینا حرام ہے، حدیث شریف ہے کہ "ولا یبع بعضکم علی بیع بعض" لیکن عقد پورا ہونے سے پہلے ایسا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

۵- ویڈیو کانفرنسگ کے ذریعہ لین دین، خرید وفروخت وغیرہ کرسکتا ہے، لیکن اس کا الگ حکم ڈھونڈنے کی حاجت نہیں ہے، کیونکہ عاقدین کی تصویر سامنے آنا اور نہ آنا شافعی مسلک کے مطابق یکساں ہے، اس میں بھی جلدی اگر قبول ہو چکا تو صحیح ہو جائے گا۔ کیونکہ اس عقد میں اتحاد مجلس شرط نہیں ہے، نکاح کا معاملہ صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ شاہدین کا اتحاد شرط ہے۔

۶- ٹیلیفون کے واسطے سے خرید وفروخت صحیح ہے، ایجاب کے فوراً بعد قبول ہونا ضروری ہے۔

لیکن دھیان رکھنا چاہئے کہ فروخت کی جانے والی چیز یا خریدنے کی چیز کو متعاقدین کا دیکھنا ضروری ہے، نہایۃ المحتاج میں یوں دیکھ سکتے ہیں:

"والأظهر أن بيع الغائب وهو ما لم يره المتعاقدان أو احدهما ثمنا أو مثمنا ولو كان حاضرا في مجلس البيع وبالغا في وصفه أو بسمعه بطريق التواتر كما يأمن أو رآه في ضوء إن سرّ الضوء لونه كورق أبيض فيما يظهر، والثانی وبه قال الأئمة الثلاثة يصح البيع ان ذكر جنسه وإن لم يرياه ويثبت الخيار للمشتري عند الرؤية، وعلى الأظهر يكفى الرؤية قبل العقد"۔

تو کم از کم عقد سے پہلے چیز کو متعاقدین کا دیکھنا واجب ہے۔

۷- ٹیلیفون پر نکاح کا ایجاب وقبول نہیں ہوسکتا۔ اس میں اتحاد مجلس اور اتحاد شاہدین واجب ہے، وکالت کے بارے میں بول سکتا ہے کہ صحیح ہے، لیکن نکاح میں زیادہ احتیاط واجب ہے، اس لئے ترک کرنا بہتر ہے، اگر وکالت صحیح ہے تو دیگر وکالت میں جو مسائل آتے ہیں وہی یہاں پر آئیں گے۔

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود ومعاملات

مولانا سلطان احمد اصلاحی، علی گڑھ

۱- قدیم عرف میں مجلس اور اتحاد مجلس کے حوالہ سے جو کچھ کہا گیا ہے وہ اپنی جگہ برقرار ہے اور معاملہ کی اس صورت میں اس میں کسی تبدیلی کی ضرورت نہیں ہے، زیر نظر سوالنامہ کی روشنی میں ذرائع ابلاغ کی نئی تبدیلی کے پس منظر میں مکانی فاصلے کو منہا کر کے مجلس کے اتحاد واختلاف کا فیصلہ کیا جانا چاہئے، اس شرط کے ساتھ کہ معاملہ اچانک نہ ہو بلکہ انہی ذرائع سے عاقدین کے مابین اتنی نہ سہی تو اسی جیسی قربت اور بے تکلفی پیدا ہو جائے جیسی کہ براہ راست اور دوبدو معاملہ کی صورت میں ہوتی ہے۔

۲- انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت شرعاً منعقد ہو جائے گا بشرطیکہ متعلقہ حکومتوں کے یہاں اس کے ذریعہ ہونے والے معاملہ کو ویسا ہی اعتبار واعتماد حاصل ہو جیسا کہ براہ راست اور دوبدو معاملہ کو یا فاصلے کے باقاعدہ اور منضبط تحریری معاملے کو ہوتا ہے، مطلب یہ کہ اس کی خلاف ورزی پر عاقدین ویسے ہی مسئول اور جواب دہ ہوں جیسا کہ وہ براہ راست اور دوبدو معاملہ میں مسئول اور جواب دہ ہوتے ہیں۔

۳- ہاں! یہ ایجاب وقبول درست ہوگا اور نکاح منعقد ہو جائے گا اوپر کی اسی شرط کے ساتھ متعلقہ مقامات اور حکومتوں کے یہاں اس معاملے کو وہی اعتبار واعتماد حاصل ہو جو آمنے سامنے کی مجلس نکاح کو حاصل ہوتا ہے اور اس سے پیشتر عاقدین کے مابین ویسے ہی بے تکلفی اور قربت پیدا ہو جائے جیسی کہ براہ راست معاملہ نکاح میں ہوتی ہے۔

۴- صورت مسئولہ میں اگر تیسرا شخص فریقین کو کوئی نقصان پہنچائے بغیر اپنی اس واقفیت کی بدولت ان سے زیادہ فائدہ اٹھالیتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اسی طرح کا فائدہ وہ انٹرنیٹ کے بغیر ٹیلیفون، تحریر اور زبانی معلومات کے ذریعہ بھی حاصل کرسکتا ہے، صرف اس احتیاط کی ضرورت ہے کہ وہ ہونے والے معاملہ میں رخنہ نہ ڈالے یا یہ کہ اس سودے میں چڑھائی نہ کرے جس کی حدیث میں ممانعت ہے: "ولا تحسسوا ولا تناجشوا ولا تنافسوا ولا يبع بعضكم على بيع

بعض "(صحیح مسلم ۲؍ ۸، کتاب البر والصلۃ والآداب، باب تحریم الظن والتجسس، والتنافس والتناجش ونحوہا، نیز باب تحریم ظلم المسلم وخذلہ واحتقارہ ودمہ وعرضہ ومالہ، میں رسول اللہ ﷺ کی مختلف احادیث کے الفاظ جن کا بار بار اعادہ اور تکرار ہے، مطبعہ عامرہ، مصر)۔

اس سے ہٹ کر کسی سودے کی معلومات سے مطلق فائدہ اٹھانے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔

۵- ویڈیو کانفرنسنگ کا معاملہ انٹرنیٹ سے اوپر کی چیز ہے، تو جب انٹرنیٹ پر خرید وفروخت جائز ہے تو اس پر بدرجہ اولیٰ جائز ہے، دراصل ابلاغ کے ان ذرائع کو کھلا رکھنے میں سہولت اور عافیت ہے جو دین فطرت کا عین مقصود ہے، اسی اہتمام اور اسی شرط کی ضرورت ہے کہ ان معاملات کو حکومتی اعتبار اور نفاذ کی قوت حاصل ہو، جیسا کہ براہ راست معاملے کی یہی کیفیت ہوتی ہے اور مختلف تدابیر سے ان کو یقینی اور محکم بنایا جاتا ہے۔

۶- فون پر بھی خرید وفروخت کا وہی حکم ہے جو اوپر انٹرنیٹ اور ویڈیو کانفرنسنگ کا مذکور ہوا ہے، البتہ اس کا معاملہ ان سے قدرے کمزور ہے، اس کی تلافی کی صورت یہ ہے کہ فون پر ہونے والے یا ہوئے معاملہ کو ساتھ ہی فیکس کے ذریعہ مؤکد کرلیا جائے، جس سے کہ نزاع اور اختلاف کی صورت میں تحریر فیصلہ کن ہو اور اس کے ذریعہ معاملہ کا نپٹانا آسان ہوجائے۔

۷- ضرورت کے تقاضے سے ٹیلیفون کے ذریعہ ایجاب وقبول ہوسکتا ہے اور صورت مسئولہ میں عاقدین اور شاہدین متحد المجلس تصور کئے جائیں گے، البتہ مناسب ہے کہ دونوں طرف سے اس مجلس کی پوری کارروائی ٹیپ کرلی جائے، ساتھ ہی دونوں طرف کی مجلسوں کی ویڈیوگرافی ہوجائے، اور مجلس ختم ہونے سے قبل فیکس کے ذریعہ اس نکاح کا تحریری ثبوت بھی فراہم کرلیا جائے اور اسے بھی ویڈیو میں قید کرلیا جائے۔

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود و معاملات

ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی، علی گڑھ

اس میں شک نہیں کہ عقود و معاملات کے منعقد ہونے میں وقت اور زمانہ کے اعتبار سے ایجاب وقبول میں اتصال ضروری ہے، اور اسی لئے اتحاد مجلس یا مکان کی شرط لگائی گئی کہ زمانہ قدیم میں اس کے بغیر ایجاب وقبول میں اتصال ممکن نہیں تھا، اس طرح ایک مجلس کی تعریف یہ ہوئی کہ زماں و مکان کی ایسی وحدانیت جس میں ایجاب وقبول کا اتصال ہو سکے، اس کے لئے نہ تو ایک ہی کشتی میں سوار ہونا ضروری ہے اور نہ ہی ایک کمرہ میں ہونا یا ایک ہی چپہ زمین پر ہونا شرط ہے۔ مجلس کے معنی میں یہ بھی داخل ہے کہ زیر عقد معاملہ جاری ہو، زمان و مکان اگر چہ وہی ہو، لیکن ایجاب واپس لے لیا گیا یا اس معاملہ کو ترک کر کے فریقین نے کسی اور معاملہ کو شروع کر دیا جس سے یہ معلوم ہو کہ اب پہلا معاملہ ختم ہو گیا تو زمان و مکان اور نشست ایک ہوتے ہوئے بھی مجلس کا بدل جانا سمجھا جائے گا۔ ایک اور چیز جس کی طرف فی زمانہ توجہ ہونی چاہئے وہ ہے تعمیل وتنفیذ (Execution & Enforcement) کا مسئلہ۔ پرانے زمانہ میں مجلس کے انعقاد کے لئے اتحاد مکانی ضروری ہونے کی وجہ سے معاملہ کی تعمیل وتنفیذ آسان تھی، آج مکانی اختلاف کی وجہ سے اس میں رکاوٹ پیش آسکتی ہے۔ آج مجلس کے معنی میں ایجاب وقبول کا کسی بھی ذریعہ سے اتصال کے ساتھ ساتھ تعمیل وتنفیذ کے امکان کا پایا جانا بھی شامل ہوگا۔ اس ضروری تمہید کے بعد سوالات کے جوابات پیش ہیں۔

۱- زیر بحث معاملہ کی انجام دہی کے سلسلہ میں مطلوب ضروری ربط وتعلق کا نام ہے مجلس، خواہ یہ ربط وتعلق اتحاد مکانی سے حاصل ہو یا کسی اور وسیلہ سے۔

۲- انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ شرعاً منعقد ہو جائے گا بشرطیکہ تعمیل وتنفیذ ممکن ہو، ورنہ یہ صرف وعدہ بیع وشراء ہوگا جیسے .V.P.P کے ذریعہ کتاب منگانا، کہ وی پی چھڑانے کے وعدہ پر دوکاندار کتب بھیج دیتا ہے، اور مرسل الیہ پر صرف اخلاقی دباؤ ہوتا ہے اور معاملہ بیع مکمل ہو جاتا ہے، صرف خیار رویت یا خیار عیب کی طرح کی چیز باقی رہ جاتی ہے۔

۳- منعقد ہو جائے گا۔

۴- یہ غیر اسلامی، غیر اخلاقی وغیر قانونی فعل ہوگا اس لئے صحیح نہیں ہے۔

۵- ویڈیو کانفرنسنگ سے اتصال برائے بیع وشراء ہو سکتا ہے، اس لئے اس کے ذریعہ ہونے والی خرید وفروخت صحیح ہوگی بشرطیکہ تعمیل وتنفیذ ممکن ہو۔

۶- فون پر بھی خرید وفروخت ہو سکتی ہے، اور میرا خیال ہے اس پر بہت سے مسلم تاجروں کا عمل بھی ہے، اور کبھی یہ خیال بھی نہیں آیا ہوگا کہ یہ چیز شرعاً ممنوع ہے۔ فون پر ہی بیع وشراء کر لینے کے بہت سے فوائد بھی ہیں، جو شرعاً مطلوب ہیں مثلاً وقت کی بچت، پٹرول کی بچت، آلودگی سے حفاظت وغیرہ۔

۷- شہادت کی تکمیل کے لئے آواز سننے کے ساتھ صورت سے آشنا ہونا ضروری ہے۔ شنیدہ کے بود مانند دیدہ، اگر عاقدین وشاہدین ٹیلی فون کی دوسری جانب موجود شخصیت کی صورت سے پہلے سے واقف ہوں اور اس کا اقرار کریں تو ٹیلیفون پر بھی نکاح ہو جائے گا ورنہ شہادت کے نقص کی وجہ سے نکاح نہیں مکمل ہوگا اور تنفیذ سے پہلے تجدید ہونی چاہئے۔

❀ ❀ ❀

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود ومعاملات

مولانا محمد یعقوب
جامعہ عربیہ امداد العلوم، زید پور بارہ بنکی

۱- مجلس اس بیٹھک کو کہتے ہیں جہاں چند آدمی مل جل کر بیٹھے ہوں اور وہ ایک دوسرے کی بات کو سن اور سمجھ سکتے ہوں اور دوسروں کو اپنی بات سمجھا سکتے ہوں۔

اختلاف مجلس:

جس جگہ چند آدمی کسی مسئلہ کے طے کرنے کے لئے یکجا ہو کر بیٹھے ہوں اور ان میں سے کوئی شخص کھڑا ہو جائے یا کوئی دوسرا کام کرنا شروع کردے جو کہ گذشتہ کام کے جنس سے نہ ہو تو اس کو اختلاف مجلس کہتے ہیں۔

صاحب شرح وقایہ لکھتے ہیں: "**فإن المجلس يتبدل بأحد الأمرين أما بقيام أو بعمل لا يكون من جنس ما مضى**" (شرح وقایہ ۲/۹۷) (یعنی مجلس بدل جاتی ہے دو امروں میں سے کسی ایک کے پائے جانے سے: اولاً مجلس سے کھڑے ہو جانے کی وجہ سے یا کوئی دوسرا کام شروع کردینے کی وجہ سے جو کہ پہلے کام کے قبیل سے نہ ہو)۔

اتحاد مجلس:

لوگ جس کام کے لئے یکجا ہوں اور اس میں منہمک ہوں تو یہ اتحاد مجلس ہے، اور اتحاد مجلس پر تمام ائمہ متفق ہیں یعنی جب تک مجلس قائم ہے اس وقت تک ایجاب وقبول ہو سکتا ہے یعنی ایجاب کے بعد قبول کی تھوڑی تاخیر اس کی صحت میں مانع نہیں ہے، البتہ امام شافعی اتحاد مجلس کے ساتھ ایجاب وقبول کے بعد فوراً قبول کرنے کے قائل ہیں اور اس میں تاخیر صحیح نہیں ہے (اسلامی فقہ ۲/۲۸)۔

۲- انٹرنیٹ کے ذریعہ شرعاً خرید وفروخت درست ہے، اگر اس میں کوئی شی مفضی إلی النزاع بین العاقدین نہ ہو اور

عاقدین کے مابین ثمن ومبیع کے حوالہ کرنے میں کوئی شی مانع نہ ہو، نیز یہ حوالگی عاقدین خود کرتے ہوں، یا کسی وکیل کے ذریعہ کراتے ہوں۔

۳- انٹرنیٹ کے ذریعہ تحریری ایجاب وقبول کو اگر دو شرعی گواہ دیکھ رہے ہوں اور اس تحریر کو سمجھ بھی رہے ہوں تو یہ ایجاب وقبول شرعاً معتبر ہوگا اور ان کی شہادت انعقادِ نکاح کے لئے شرعاً کافی ہوگی بشرطیکہ وہ عاقدین کو پہچانتے ہوں۔

۴- صورت مسئولہ میں دوسرا شخص اس سے فائدہ اٹھا سکتا ہے اور اس کے لئے ایسا معاملہ کرنا درست ہوگا، اور وہ اس کی تفصیل سے ہر ممکن فائدہ حاصل کرسکتا ہے اگر یہ صورت عاقدین کے لئے نقصان دہ نہ ہو اور اس کے ذریعہ عاقدین کے باہمی معاملہ کے ٹوٹنے کا اندیشہ نہ ہو۔

۵- ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ خرید وفروخت، لین دین اور تجارت شرعاً درست ہے اور اس کی صورت شاہد کی حیثیت میں فرض کی جاسکتی ہے۔

۶- فون پر خرید وفروخت شرعاً جائز ودرست ہے اگر آواز جانی پہچانی ہو اور اس میں کسی قسم کا مغالطہ نہ ہو اور عاقدین کے مابین ثمن ومبیع کی حوالگی میں قدرت ہو۔

۷- ٹیلیفون کے ذریعہ ایجاب وقبول صحیح نہیں ہے، اگر کوئی شخص کسی کو ٹیلی فون پر اپنا وکیل بنادے کہ فلاں سے میرا نکاح کردیجئے یا باپ کہے کہ میرے لڑکے یا فلاں لڑکی کا نکاح آپ کردیجئے، اب یہ وکیل کی حیثیت سے دو گواہوں کے سامنے ایجاب وقبول کرادیں تو نکاح صحیح ہوجائے گا بشرطیکہ گواہ لڑکے یا لڑکی سے واقف ہوں (اسلامی فقہ ۲ / ۳۰)۔

***

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود و معاملات

مولانا عطاء اللہ قاسمی
امداد العلوم کوپا گنج، مئو

۱- خرید و فروخت کا معاملہ طے کرنے کے لئے دو شخصوں کا اکٹھا ہونا مجلس بیع ہے، اس مجلس کے دو بنیادی عناصر ہیں: (۱) دونوں شخص ایک جگہ ہوں، (۲) آپسی تبادلہ پر آمادگی ہو، ان دو بنیادی عناصر کا اعتبار اتحاد مجلس ہے، اور کسی ایک عنصر کا فقدان اختلاف مجلس ہے۔

۲- انعقاد بیع کے لئے اتحاد مجلس شرط ہے، اگر عاقدین دور دور ہوں لیکن ایک دوسرے کو دیکھ کر اچھی طرح پہچان کر ایجاب وقبول کریں تو انعقاد بیع کی شرط ثابت ہوجائے گی۔ "**اتحاد المجلس بکون باتحاد المکان وعدم الإعراض فإذا تبدل المکان أو وجد الإعراض قولا أو فعلا تفرق المجلس**"۔

انٹرنیٹ پر ایک دوسرے کا تعارف (دیکھنا اور پہچاننا) نہیں ہوتا صرف ایک دوسرے کی اپنی تحریریں سامنے ہوتی ہیں اور کوئی بھی شخص کسی کی طرف سے تحریر انٹرنیٹ میں ڈال سکتا ہے۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ ایک دوسرے کو دیکھ کر پہچان کر ایجاب وقبول ممکن نہیں، اس لئے انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ شرعاً منعقد نہیں ہوگا۔

۳- اسی طرح انٹرنیٹ پر نکاح کا ایجاب وقبول، نکاح کی شہادت بھی منعقد نہیں ہوگا، کیونکہ انعقاد نکاح کے لئے شرط یہ ہے کہ ایجاب وقبول مجلس عقد میں دو گواہوں کے سامنے ہو اور دونوں گواہ نکاح کے ایجاب وقبول کو سن رہے ہوں، اور انٹرنیٹ کے ذریعہ یہ شرط پوری ہونا ممکن نہیں ہے۔

"وشرط حضور شاهدين حرين مكلفين سامعين قولهما معاً فاهمين أنه نكاح" (درمختار ۲/۲۹۵، ۲۹۶)۔

۴- دوافراد کے درمیان ہوئے معاملات کی تفصیل ایک تیسرا شخص حاصل کرنا چاہتا ہے تو ان دونوں کی اجازت سے جائز ہے، بغیر اجازت جائز نہیں ہے۔

۵- ویڈیو کانفرنسنگ میں ایک دوسرے کو دیکھ کر پہچان کر بات چیت ہوتی ہے، اس لئے ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ لین دین کا معاملہ جائز ہوگا۔

۶- فون پر ایک دوسرے کو دیکھنا ممکن نہیں ہے لیکن ایک دوسرے کا مکمل تعارف ہوتا ہے، اس لئے فون پر لین دین کا معاملہ جائز ہے۔

۷- انعقاد نکاح کے لئے شرط یہ ہے کہ ایجاب وقبول مجلس عقد میں گواہوں کے سامنے ہو اور گواہ نکاح کے ایجاب وقبول کو سن رہے ہوں، اور فون پر نکاح میں یہ شرط مفقود ہو جاتی ہے اس لئے نکاح جائز نہیں ہوگا۔

ہاں فون یا خط کے ذریعہ نکاح کا وکیل بنایا جا سکتا ہے اور وہ وکیل لڑکے یا لڑکی کی طرف سے ایجاب وقبول کرے گا۔

"يصح التوكيل بالنكاح وإن لم يحضر الشهود وكذا في التتارخانية"۔

❋❋❋

جدید فضلاء کے مقالات

شرعی معاملات اور بعض نئے مسائل

مولانا محمد عمر عابدین قاسمی
المعہد العالی الاسلامی، حیدرآباد

شریعت نے ایسے تمام عقود و معاملات جن میں طرفین کی جانب سے مالی یا غیر مالی عوض پایا جاتا ہو، کی درستگی کو عاقدین کی رضامندی پر موقوف رکھا ہے، چنانچہ ارشاد باری ہے: "لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم" (سورۂ نساء: ۲۹) (آپسی رضامندی کے اظہار کو فقہاء کے عرف میں "ایجاب وقبول" کہتے ہیں، چاہے قول سے ہو یا فعل سے: "وذلک قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل أما القول فهو المسمى بالإيجاب والقبول" (بدائع الصنائع ۴/ ۳۱۸)، نیز فقہاء نے ایسے معاملات میں ایجاب وقبول کو رکن کا درجہ دیا ہے۔

پس عاقدین میں سے کسی ایک فریق کا پیشکش کرنا "ایجاب" ہے، اور دوسرے فریق کا اس پیشکش کو مان لینا "قبول" ہے، ایجاب وقبول میں ضروری ہے کہ دونوں ایک دوسرے سے متصل ہوں، اتصال کی دو صورتیں ہیں: (۱) اتصال حقیقی: یعنی ایجاب کے فوراً بعد قبول کا اظہار کر دیا جائے، (۲) اتصال حکمی: یعنی کہ وہ مجلس جس میں ایجاب کیا گیا ہو اس کے ختم ہونے سے پہلے دوسرا فریق قبول کر لے، اس صورت میں ایجاب وقبول کو حکماً متصل سمجھا جاتا ہے، نکاح اور بیع وغیرہ میں اتصال کس حد تک ضروری ہے؟ اس کے لئے فقہاء نے ایک شرط "مقام عقد" سے متعلق رکھی ہے کہ ایجاب وقبول ایک ہی مجلس میں ہو، علامہ کاسانی لکھتے ہیں: "وأما الذي يرجع إلى مكان العقد فواحد وهو اتحاد المجلس بأن كان الإيجاب والقبول في مجلس واحد" (بدائع الصنائع ۴/ ۳۲۳، مصادر الحق فی الفقہ الاسلامی ۲/ ۶)۔

مجلس کی تعریف:

"مجلس" کے لغوی معنی بیٹھنے کی جگہ کے ہیں: "والمجلس هو موضع جلوس" (الموسوعۃ الفقہیہ ۱/ ۲۰۲) اصطلاح میں مجلس عقد کسے کہتے ہیں؟ اس کے بارے میں ڈاکٹر عبدالرزاق سنہوری لکھتے ہیں: مجلس عقد سے مراد وہ حالت یا

مقام ہے، جس میں عاقدین عقد سے متعلق گفتگو میں مشغول ہوں، اس کی ابتداء ایجاب کے وقت سے ہوتی ہے، اور عقد سے متعلق متعاقدین کی گفتگو باقی رہنے تک موجود رہتی ہے، "ان مجلس العقد هو المكان الذي يوجد فيه المتعاقدان، ويبدأ من وقت صدور الإيجاب ويبقى مادام المتعاقدان منصرفين إلى التعاقد" (مصادر الحق فی الفقہ الاسلامی ۱/۲، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳/۱۰۶)۔

مجلس کے اتحاد واختلاف سے کیا مراد ہے؟

یہاں قابل غور بات یہ ہے کہ "اتحاد مجلس" سے مقصود اتحاد مکان ہے یا اقتران واتصال (یعنی زمانہ عقد کا متحد ہونا)؟ تو اس سلسلہ میں قدیم کتب فقہ میں جو جزئیات ملتی ہیں ان سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ "اتحاد مجلس" سے اصل مقصود "اتحاد زمان" ہے، اس سلسلہ کی عبارتیں ملاحظہ ہوں:

۱- علامہ ابن نجیم مصری کے ہاں ایک جزئیہ ملتا ہے کہ عاقدین میں سے کسی ایک نے ایجاب کیا اور دوسرا شخص کھڑا ہوگیا یا کسی دوسرے کام میں مشغول ہوگیا، تو ایجاب ختم ہوجائے گا، اس کی وجہ انہوں نے یہ بیان کی ہے کہ باہم مربوط ہونے کی جو شرط ہے اس سے مراد اتحاد زمانہ ہے۔

"فلو أوجب أحدهما، فقام الآخر، أو اشتغل بعمل آخر بطل الإيجاب لأن شرط الارتباط اتحاد الزمان" (البحر الرائق ۳/۸۳)۔

معلوم ہوا کہ اتحاد مجلس سے دراصل اتحاد زمانہ ہی مراد ہے۔

۲- دوسرا جزئیہ یہ بھی ملتا ہے کہ ایجاب کے بعد کوئی شخص ایک یا دو قدم چلنے کے بعد قبول کرے تو یہ بیع درست ہوگی، علامہ ابن ہمام نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یقیناً جب اس نے قبول کیا تو مجلس بدل چکی ہوگی۔

"إذا أجاب بعد ما مشى خطوة أو خطوتين جاز ولا شك أنهما إذا كانا يمشيان مشيا متصلا لايقع الإيجاب إلا في مكان آخر بلا شبهة" (فتح القدیر ۵/۶۱۳، خلاصۃ الفتاوی ۳/۱۵، ہندیہ ۳/۷، البحر الرائق ۵/۲۷۴)۔

گویا اختلاف مکان کے باوجود اس کو ایک ہی مجلس شمار کیا گیا۔

۳- اس سلسلہ میں تیسرا جزئیہ یہ ملتا ہے کہ اگر بائع گھر میں اور مشتری گھر کی چھت پر ہو اور دونوں خرید وفروخت کریں تو اس شرط کے ساتھ بیع جائز ہوگی کہ دونوں ایک دوسرے کو دیکھ رہے ہوں اور دوری کی وجہ سے گفتگو مشتبہ نہ ہو۔

"رجل في البيت فقال للذي في السطح بعته منك بكذا فقال اشتريت صح إذا كان كل منهما يرى صاحبه ولا يلتبس الكلام للبعد" (البحر الرائق ۵/۲۵۶)۔

یہاں اختلاف مقام کے باوجود مجلس ایک مانی گئی، معلوم ہوا کہ اتحاد مجلس سے مراد اتحاد زمانہ ہی ہے۔

۴۔ فقہاء نے لکھا ہے کہ عاقدین کے درمیان اگر اتنی بڑی نہر ہو کہ اس میں کشتی چلتی ہو تو علامہ ابن نجیم مصری لکھتے ہیں کہ عاقدین کے درمیان اتنا بعد (دوری) ہو کہ دونوں کی گفتگو مشتبہ نہ ہو سکے تو بیع جائز ہوگی، ورنہ نہیں۔

"وإن كان نهرا عظيما تجرى فيه السفن قال رضي الله عنه: وقد تقرر رأيي ...... في أمثال هذه الصورة على أنه إن كان البعد بحال يوجب التباس ما يقول كل واحد منهما لصاحبه يمنع وإلا فلا" (البحر الرائق ۵/۲۵۶)۔

۵- اسی طرح اگر عاقدین کے درمیان ایسا حجاب ہو جو بات کو سننے اور سمجھنے میں مانع نہ ہو تو بیع جائز ہوگی۔

"فعلى هذا الستر بينهما الذي لا يمنع الفهم والسماع لا يمنع" (البحر الرائق ۵/۲۵۶)۔

۶- فقہاء نے لکھا ہے کہ عاقدین کے درمیان اگر نہر ہو تب بھی بیع درست ہو جائے گی۔

"ولو تعاقد البيع وبينهما النهر ...... يصح البيع" (البحر الرائق ۵/۲۵۶)۔

ڈاکٹر وہبہ الزحیلی نے تو بڑی وضاحت سے لکھا ہے: "ليس المراد من اتحاد المجلس كون المتعاقدين في مكان واحد، لأنه قد يكون مكان أحدهما غير مكان آخر، إذ وجد بينهما واسطة اتصال كالتعاقد بالهاتف أو بالمراسلة وإنما المراد باتحاد المجلس اتحاد الزمن أو الوقت الذي يكون المتعاقدان مشتغلين فيه بالتعاقد" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۱۰۴)۔

خلاصہ یہ ہے کہ اتحاد مجلس سے مراد ایجاب وقبول کا ایک ہی زمانہ میں مربوط ہونا ہے، خواہ مکان مختلف ہی کیوں نہ ہو۔

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود ومعاملات:

انٹرنیٹ (Internet) پر خرید وفروخت کی جو مروجہ صورت ہے، جس کو آن لائن بزنس (On Line Business) کہتے ہیں، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ معاملات کے وقت دونوں فریق Line پر موجود ہوتے ہیں، اس میں کوئی قباحت نہیں ہے، کیونکہ ایجاب وقبول ایک ہی زمانہ میں ایک دوسرے سے مربوط ہے، جس کی وجہ سے اتحاد مجلس پایا جاتا ہے، لہذا انٹرنیٹ پر خرید وفروخت درست ہوگی۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ نکاح:

نکاح کے صحیح ہونے کے لئے فقہاء نے جہاں اتحاد مجلس کو ضروری قرار دیا ہے وہیں دو گواہوں کی موجودگی کو بھی

ضروری سمجھا ہے، صاحب ہدایہ لکھتے ہیں: "ولا ينعقد نكاح المسلمين إلا بحضور شاهدين" (ہدایہ ۲/۲۸۶، مجمع الانہر ۱/۳۲۰)، اور یہ شاہدین کی شرط محض قیاس واجتہاد پر مبنی نہیں بلکہ نص صریح سے ثابت ہے اور فی الجملہ اس پر اجماع ہے، لہذا انٹرنیٹ پر نکاح کے درست ہونے کے لئے ضروری ہے کہ ایجاب وقبول کو دو گواہ اسکرین (Screen) پر ایجاب وقبول کے وقت پڑھ رہے ہوں، یہ بات شہادت کے تحقق کے لئے کافی ہو جائے گی، جیسا کہ رسالہ وخطوط وغیرہ کی صورت میں نکاح جائز ہو جاتا ہے، علامہ کاسانی لکھتے ہیں: "ولو أرسل إليها رسولا، وكتب إليها بذلك كتابا فقبلت بحضرة شاهدين سمعا كلام الرسول وقراءة الكتاب جاز ذلك لاتحاد المجلس من حيث المعنى لأن الكتاب بمنزلة الخطاب من الكاتب، فكان سماع قول الرسول وقراءة الكتاب سماع قول المرسل وكلام الكاتب معنى" (بدائع الصنائع ۲/۴۸۹)۔

عاقدین کے درمیان ہوئے معاملہ کی تفصیل سے تیسرے شخص کا فائدہ اٹھانا:

انٹرنیٹ پر جو معاملات خرید وفروخت ہوتے ہیں، عام طور پر یہ طریقہ مروج ہے کہ عاقدین کے معاملات کی تفصیلات کوئی تیسرا شخص ان کی رضامندی کے بغیر نہیں حاصل کر سکتا، چنانچہ اگر کوئی تیسرا شخص عاقدین کی رضامندی سے یہ فائدہ اٹھا رہا ہے تو اس کے لئے فائدہ اٹھانا جائز ہے، لیکن اگر تیسرا شخص عاقدین کی رضامندی کے بغیر فائدہ اٹھا رہا ہو مثلاً کوڈ ورڈ (Code Word) چوری کر لے تو یہ جائز نہیں، اور اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں کسی کے گھر میں جھانکنے سے منع فرمایا گیا ہے۔

ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ خرید وفروخت:

ویڈیو کانفرنسنگ (Vedio Conferencing) کے ذریعہ خرید وفروخت وغیرہ جائز ہے، بشرطیکہ اتحاد زمان پایا جائے، کیونکہ اس صورت میں عاقدین ایک دوسرے سے بیک وقت نہ صرف بات کر سکتے ہیں، بلکہ ایک دوسرے کو دیکھ بھی سکتے ہیں، اس طرح اتحاد زمان کی شرط زیادہ بہتر طور پر پائی جا رہی ہے، چنانچہ علماء نے غائبین کی بیع کو جائز قرار دیا ہے، اور اتحاد مجلس سے مراد اتحاد زمان لیا ہے۔

ڈاکٹر وہبہ الزحیلی لکھتے ہیں: "ليس المراد من اتحاد المجلس كون المتعاقدين في مكان واحد لأنه قد يكون مكان أحدهما غير مكان الآخر إذا وجد بينهما واسطة اتصال كالتعاقد بالهاتف أو المراسلة وإنما المراد باتحاد الزمن أو الوقت الذي يكون المتعاقدان مشتغلين فيه بالتعاقد" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۱۵۸)۔

فون پر خرید وفروخت:

فون پر خرید وفروخت کا کیا حکم ہے؟ اس کا مدار بھی اتحاد مجلس اور اختلاف مجلس پر ہے، پہلے یہ بحث ہو چکی ہے کہ عقود ومعاملات میں فقہاء نے جو اتحاد مجلس کی شرط لگائی ہے اس سے مراد اتحاد مکان نہیں بلکہ اتحاد زمان ہے، اور عاقدین کے کلام کا ایک ہی زمانہ میں مربوط ہونا مقصود ہے، اس لئے مذکورہ صورت میں چونکہ اتحاد زمان پایا جارہا ہے لہذا فون پر خرید وفروخت جائز ہوگی، چنانچہ ڈاکٹر عبدالرزاق سنہوری رقمطراز ہیں:

"أما التعاقد بالتليفون أو بأي طريق مماثل فيعتبر تعاقدا بين حاضرين من حيث المكان، فتراعى أحكام نوع في مناسبته ونصت المادة (٨٨) من القانون المدني العراقي في هذا الصدد على ما يأتي "يعتبر التعاقد بالتليفون أو بأية طريقة مماثلة كأنه تم بين حاضرين في ما يتعلق بالزمان وبين غائبين فيما يتعلق بمكان" (الہامش علی مصادر الحق ۲/ ۴۷)۔

ٹیلیفون کے ذریعہ نکاح:

شریعت میں نکاح منعقد ہونے کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں:

۱- ایجاب وقبول کا ایک ہی مجلس میں ہونا۔ "وهو أن يكون الإيجاب والقبول في مجلس واحد" (بدائع الصنائع ۲/ ۲۹۰)۔

۲- دو گواہوں کی موجودگی۔ "لا ينعقد نكاح المسلمين إلا بحضور شاهدين" (ہدایہ ۲/ ۲۸۶)۔

ٹیلیفون پر نکاح کی دو صورت ممکن ہے:

۱- نکاح کے لئے ایسا فون استعمال کیا جائے کہ عاقدین کے علاوہ دو گواہ بھی اسی وقت ایجاب وقبول کو سن رہے ہوں، مثلاً ایک ہی فون میں چند ریسیور (Receiver) لگا ہو، یا ہینڈ فری (Hand Free) فون استعمال کیا جائے، تو اب اس صورت میں چونکہ عاقدین کے ایجاب وقبول کو دوسرے لوگ یعنی گواہان وغیرہ بھی سن سکتے ہوں لہذا ایسی صورت میں نکاح منعقد ہو جائے گا، اور دوسرے حضرات کا ایجاب وقبول کو سننا شہادت نکاح کے لئے کافی ہو جائے گا، جہاں تک اتحاد مجلس کے مفقود ہونے کی بات ہے تو جیسا کہ اس سے پہلے بیان کیا گیا کہ اس کا مقصد اقتران زمان ہے، یعنی ایجاب وقبول میں زماناً اقتران ہو اور چونکہ نکاح کی اس صورت میں اقتران زمان پایا جارہا ہے، اسلئے نکاح کے منعقد ہونے میں کچھ مانع نہیں۔

۲-نکاح کے لئے ایسا فون استعمال کیا جائے کہ ایجاب وقبول کو عاقدین کے علاوہ کوئی دوسرا شخص نہ سن سکے تو اس صورت میں چونکہ گواہان کے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ عاقدین کے ایجاب وقبول کو سن سکیں یا پڑھیں، لہذا یہ صورت جائز نہ ہوگی، البتہ اس میں نکاح کے جواز کی ایک دوسری صورت یہ ہوسکتی ہے کہ ایجاب کرنے والا (زوج یا زوجہ) دوسرے فریق کو اپنا وکیل بنادے اور دوسرا فریق ایسے دو گواہوں کی موجودگی میں جو ایجاب کرنے والے سے واقف ہوں وکیل کی حیثیت سے نکاح کرلے، علامہ کاسانی لکھتے ہیں: "**ثم النكاح كما ينعقد بهذه الألفاظ بطريق الأصالة ينعقد بها بطريق النيابة بالوكالة والراسلة لأن تصرف الوكيل كتصرف المؤكل وكلام الرسول كلام المرسل**" (بدائع الصنائع ۲/ ۲۸۸)۔

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود ومعاملات

مولانا شوکت صبا قاسمی
جامعہ عائشہ نسواں، حیدر آباد

بیع وشراء انسانی زندگی کا ایک لازمی جزء ہے، بغیر خرید وفروخت کے اس دنیا میں زندگی گذارنا مشکل ہے، اس لئے کہ بیع وشراء کے مختلف اقسام کا حکم حدیث شریف میں قدرے تفصیل سے ملتا ہے، فقہاء کرام نے بھی اس کے جواز اور عدم جواز کا حکم مفصل بیان کیا ہے اور اس کے انعقاد کے لئے کچھ قواعد وضوابط متعین کئے ہیں، جن کی رعایت کرنا لازم وضروری ہے، ان ہی میں سے ایک ایجاب وقبول ہے یعنی ایک آدمی کسی چیز کی خرید وفروخت کی پیشکش کرے اور دوسرا اس کو قبول کرے، اور اس کے لئے شرط یہ ہے کہ قبول عقد مجلس ہی میں ہو، ایسا نہ ہو کہ قبول کرنے والا مجلس سے اٹھ کر چلا جائے یا دوسرے کاموں میں مشغول ہو جائے پھر کچھ دیر بعد اپنی رضامندی کا اظہار کرے تو عقد کا انعقاد نہیں ہوگا، کیونکہ اس میں موجب کو کافی حرج وپریشانی ہے، اس لئے فقہاء نے موجب سے حرج وتنگی کو دفع کرنے کے لئے اتحاد مجلس کی شرط لگائی، اور یہ چیز ان کے زمانہ میں مکان واحد ہی میں ایجاب وقبول کرنے سے حاصل ہو سکتی تھی، اس لئے مکان واحد کی شرط لگائی گئی، ورنہ فقہاء کرام کی عبارتوں سے ایجاب وقبول میں اقتران واتصال کا اصل مقصود ہونا واضح ہے۔

"وفي الجوهرة: الانعقاد عبارة عن انضمام كلام أحد المتعاقدين إلى الآخر (الجوہرة النیرہ ۱/۲۲۵) وفي فتح القدير وفي الخلاصة عن النوازل إذا أجاب بعد ما مشى خطوة وخطوتين جاز، ولاشك أنهما إذا كانا يمشيان مشيا متصلا لا يقع الإيجاب إلا في مكان آخر بلا شبهة، وقيل يجوز في الماشيين أيضا ما لم يتفرقا بذاتيهما" (فتح القدیر ۵/۴۶۱)۔

وفي البحر: ولو تعاقدا البيع وبينهما النهر المزد حصاني يصح البيع، قلت وإن كان نهرا عظيما تجري فيه السفن قال رضي الله عنه وقد تقرر رأيي، وفي أمثال هذه الصورة على أنه إن كان البعد بحال يوجب التباس ما يقول كل واحد منهما لصاحبه يمنع وإلا فلا فعلى هذا الستر بينهما الذي لا يمنع الفهم والسماع لا يمنع (البحر الرائق ۵/۲۷۲)۔

وفي المجموع: فلو لم يتفرقا، ولكن جعل بينهما حائل من ستر أو نحوه أو شق بينهما نهر، لم يحصل التفرق بلا خلاف، وإن بنى بينهما جدار فوجهان: أصحهما لا يحصل التفرق كما لو جعل بينهما ستر، ولأنهما لم يتفرقا وفيه أيضا لو تناديا وهما متباعدان وتبايعا صح البيع بلا خلاف (المجموع شرح المہذب ۹/۱۷۱، المغنی ۳/۸)۔

ان عبارتوں سے واضح ہے کہ ایجاب وقبول میں اصل مقصود اقتران واتصال ہے، لیکن فقہاء کے زمانہ میں یہ مقارنت مکان واحد ہی میں ایجاب وقبول کرنے سے حاصل ہوسکتی تھی، اس لئے فقہاء کرام نے مکان واحد کی شرط لگائی، لیکن اس دور میں جب کہ مواصلات اور ابلاغ کے ذرائع نے ایسی ترقی کی ہے کہ جن کے ذریعہ لاکھوں اور ہزاروں میل کے فاصلہ پر بآسانی معاملات طے پاسکتے ہیں، لہذا اتحاد مجلس جو کہ ہر عقد میں مطلوب ہے، اس سے مراد متعاقدین کا مکان واحد میں ہونا مراد نہیں ہوسکتا ہے، اس لئے کبھی ان دونوں کا مکان مختلف ہوسکتا ہے، جبکہ ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ اتصال پایا جائے، مثلاً جب خط وکتابت کے ذریعہ بیع وشراء کی جائے، اس لئے اتحاد مجلس سے مراد زمانہ کا اتحاد یا اس وقت کا اتحاد ہوگا جس میں متعاقدین عقد میں مشغول ہوں، دوسرے لفظوں میں یہ کہا جائے کہ مجلس عقد وہ حال ہے جس میں عاقدین ایک دوسرے سے عقد کے سلسلہ میں گفتگو کر رہے ہوں۔

لہذا فون اور وائرلیس پر اگر خرید وفروخت کی بات ہورہی ہو تو مجلس عقد وہ زمانہ اتصال ہے جس میں وہ لوگ عقد کے متعلق گفتگو کر رہے ہوں، اگر دونوں اس درمیان دوسری باتوں میں مشغول ہوجائیں تو عقد کی مجلس ختم ہوجائے گی۔

اگر فیکس یا انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت ہورہا ہو یا فیکس یا انٹرنیٹ پر بیع وشراء کے پیغام وصول ہونے کی مجلس مجلس عقد ہوگی، لہذا جب ان چیزوں پر ایجاب وقبول کا پیغام ملے اور اسی مجلس میں اس کا جواب دے دے تو عقد منعقد ہوجائے گی، پیغام پہنچنے کے بعد کوئی ایسا کام نہ کرے جسے عقد سے اعراض پر محمول کیا جائے، لیکن اتحاد مجلس (فی مکان واحد) کے علاوہ ایجاب وقبول کے بقیہ تمام شرائط کا ان جدید ذرائع ابلاغ سے انعقاد بیع وشراء کے لئے پایا جانا لازم وضروری ہے۔

ان چند تمہیدی باتوں کو مدنظر رکھتے ہوئے اصل سوال کا جواب پیش ہے:

۱- اتحاد مجلس سے مراد ایجاب وقبول کی مجلس کا متحد ہونا ہے، یعنی وہ وقت اور زمانہ جس میں ایجاب وقبول ہورہا ہو، اگرچہ عاقدین الگ الگ ہوں۔

"اتحاد المجلس إذا كان العاقدان حاضرين، وهو أن يكون الإيجاب والقبول في مجلس واحد بأن يتحد المجلس الإيجاب والقبول لا مجلس المتعاقدين لأن شرط الارتباط اتحاد الزمان فجعل المجلس جامعا لأطرافه تيسيرا على العاقدين" (البحر الرائق ۳/۸۳، الموسوعۃ الفقہیہ)۔

۲- انٹرنیٹ کے ذریعہ بیع وشراء منعقد ہو جائے گی، جیسا کہ مراسلت کے ذریعہ بیع کا انعقاد ہو جاتا ہے، بلکہ مراسلت کے مقابل انٹرنیٹ سے بیع کرنے میں زیادہ آسانی اور شکوک وشبہات سے حفاظت ہے۔

۳- عام طور سے فقہاء شاہدین کا ایجاب وقبول کو سننا نکاح کی صحت کے لئے شرط قرار دیتے ہیں۔

"لا يصح النكاح مالم يسمع كل واحد من العاقدين كلام صاحبه ويسمع الشاهدان كلامهما معا" (قاضی خاں علی ہامش الہندیہ ۱/ ۳۳۲، المجموع شرح المہذب ۱۷/ ۳۰۶، المغنی ۷/ ۳۴۱)۔

لہذا محض تحریری ایجاب وقبول کا گواہوں کو دیکھ لینا کافی نہیں ہوگا، البتہ جواز کی یہ صورت ہوسکتی ہے کہ جب عاقدین میں سے کسی کو نکاح کا پیغام پہنچے تو وہ دو گواہوں کے سامنے اس پیغام کو سنا کر ان کے سامنے قبول کا اظہار کرے پھر اس کا جواب دے دے جیسا کہ کتابت بالنکاح کی صورت میں ہوتا ہے۔

۴- انٹرنیٹ پر جب دو افراد کے درمیان خرید وفروخت کا معاملہ مکمل ہو جائے تو اس معاملے کی تفصیل کوئی تیسرا شخص لے کر تجارت میں فائدہ اٹھا سکتا ہے۔

۵- ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ خرید وفروخت اور دوسرے معاملات کرنا درست ہے بلکہ دوسرے ذرائع ابلاغ کی بہ نسبت اس سے معاملہ کرنا زیادہ آسان اور ہر قسم کے شکوک وشبہات سے بالاتر ہے، نیز اس کے ذریعہ بیع وشراء کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ دو آدمی بالمشافہ بیع کر رہے ہوں۔

۶- بیع وشراء جس طرح زبان کے ذریعہ ہوتی ہے، اسی طرح بوقت ضرورت مراسلت اور خط وکتابت کے ذریعہ بھی ہوسکتی ہے، چنانچہ علامہ ابن عابدین لکھتے ہیں: "يكون بالكتابة من الجانبين فإذا كتب اشتريت عبدك فلانا بكذا وكتب إليه البائع فقد بعت فهذا بيع" (رد المحتار ۷/ ۲۶)۔

اور جس طرح تحریر کے ذریعہ خرید وفروخت درست ہے، اسی طرح ٹیلیفون کا بھی حکم ہوگا، اس لئے کہ دونوں میں قریبی یکسانیت ومماثلت پائی جاتی ہے، لہذا ٹیلیفون کے ذریعہ ملک اور بیرون ملک ایک شہر سے دوسرے شہر جو خرید وفروخت کی جاتی ہے جائز ودرست ہے۔

۷- ٹیلیفون پر نکاح کا ایجاب وقبول کرتے وقت عاقدین تو متحد المجلس تصور کئے جائیں گے لیکن شاہدین متحد المجلس نہیں ہوں گے، اور نکاح کی صحت کے لئے شاہدین کا حاضر ہونا اور ایجاب وقبول کا سننا ضروری ہے۔

"وفي الدر المختار: وشرط حضور شاهدين حرين مكلفين سامعين قولهما معا" (الدر مع الرد ۴/ ۷۴، المجموع ۱۷/ ۳۰۶، المغنی ۷/ ۳۴۱)۔

لہذا ٹیلیفون پر نکاح درست نہیں ہوگا، البتہ ٹیلیفون پر نکاح کا وکیل بنایا جاسکتا ہے، اور اس کی دو صورت ہوسکتی ہے، ایک یہ کہ فون کے ذریعہ طرفین میں سے کوئی ایک فریق کسی کو نکاح کے لئے وکیل بنادے، اور وہ دو گواہوں کی موجودگی میں بہ حیثیت وکیل ایجاب وقبول کا فریضہ انجام دے، البتہ اس صورت میں ضروری ہے کہ موکل سے گواہان واقف اور متعارف ہوں، اگر واقف نہ ہوتو وکیل پر لازم ہے کہ موکل کے باپ اور دادا کے ساتھ اس کا نام ذکر کرے۔

"امرأة وكلت رجلا بأن يزوجها من نفسه فقال الوكيل اشهدوا إني قد تزوجت فلانة من نفسي وان لم يعرف الشهود فلانة لا يجوز النكاح ما لم يذكرها اسمها واسم أبيها وجدهما وإن عرف الشهود فلانة وعرفوا أنه أراد به تلك المرأة يجوز" (خلاصۃ الفتاوی ۲/ ۱۵)۔

دوسری صورت یہ ہے کہ طرفین ایک دوسرے کو وکیل بنانے کے بجائے ایک فریق کسی کو بھی نکاح کا وکیل بنادے اور وہ دوسرے فریق کے سامنے بہ حیثیت وکیل ایجاب کرے اور دوسرا فریق قبول کرے تو بھی نکاح منعقد ہوجائے گا۔

انٹرنیٹ اور دوسرے جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ خرید وفروخت اور نکاح

مولانا محمد نافع عارفی
المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد

وہ تمام عقود ومعاملات جن میں طرفین کی جانب سے مالی عوض ادا کیا جاتا ہے، ان کے صحیح ہونے کے لئے رضامندی ضروری ہے، اس لئے فقہاء کرام نے ایجاب وقبول کو رکن کی حیثیت دی ہے، ایجاب معاملہ کی پیش کش کو کہتے ہیں اور قبول اس پیش کش کے قبول کرنے کو، اور ظاہر ہے کہ ایجاب وقبول کے درمیان اگر اتصال کو ضروری اور لازم نہ قرار دیا جائے تو یہ عاقدین میں سے ہر ایک کو حرج میں مبتلا کرنے کے مرادف ہوگا، اس لئے فقہاء امت نے اتصال کو عقد کے درست ہونے کے لئے شرط قرار دیا ہے۔ اتصال دو طرح کا ہوتا ہے: (۱) اتصال حقیقی، اتصال حقیقی کا مطلب یہ ہے کہ ایجاب کے فوراً بعد قبول کا اظہار کیا جائے، (۲) اتصال حکمی، اتصال حکمی کا مطلب یہ ہے کہ جس مجلس میں ایجاب ہو اسی مجلس میں قبول بھی ہو، گرچہ کچھ تاخیر سے ہی اس کا صدور ہو، یہی وجہ ہے کہ فقہاء کرام نے نکاح، بیع وغیرہ جیسے عقود کے لئے ایک شرط "مکان عقد" سے متعلق رکھی ہے کہ ایجاب وقبول کے درست ہونے کے لئے "اتحاد مجلس" ضروری ہے، مذاہب اربعہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ غالباً یہ شرط اس لئے لگائی کہ اس زمانہ میں اتحاد مجلس کے بغیر ایجاب وقبول میں اتصال کا پایا جانا متصور ہی نہیں تھا، لیکن فی زمانہ معاملہ ایسا نہیں ہے، ذرائع ابلاغ نے اتنی ترقی کی ہے کہ پوری دنیا سمٹ کر رہ گئی ہے، اس کے باوجود انٹرنیٹ، فون وغیرہ سے بیع کی صورت میں مکانی دوری باقی ہی رہتی ہے، البتہ اتصال زمانہ ضرور پایا جاتا ہے تو کیا عصر حاضر میں بھی "اتحاد مجلس" کی وہی اہمیت باقی رہے گی جو پہلے تھی؟

مجلس اور مجلس کے اتحاد واختلاف سے کیا مراد ہے:

مجلس سے مراد وہ زمانہ ہے جس میں عاقدین کے معاملات طے پاتے ہیں، اور مجلس کے اختلاف واتحاد سے مراد

وہ زمانہ کا بدلنا ہے جس میں عقود ومعاملات وجود میں آرہے ہیں، کیونکہ "اتحادِ مجلس" زمانہ کے اتصال واقتران ہی کا نام ہے، مشہور حنفی فقیہ علامہ ابن عابدین شامی لکھتے ہیں: "قال في البحر فلو اختلف المجلس لم ينعقد، فلو أوجب أحدهما فقال الآخر أو اشتغل بعمل آخر بطل الإيجاب، لأن شرط الارتباط اتحاد الزمان" (ردالمحتار ۲۹/۴)۔

اسی ضمن میں ڈاکٹر وہبہ زحیلی رقم فرماتے ہیں: "ليس المراد من اتحاد المجلس كون المتعاقدين في مكان واحد لأنه قد يكون مكان أحدهما غير مكان الآخر إذا وجد بينهما واسطة اتصال .... وانما المراد باتحاد المجلس اتحاد الزمن أو الوقت الذي يكون المتعاقدان مشتغلين فيه بالتعاقد، فمجلس العقد، هو الحال التي يكون فيها المتعاقدان مقبلين على التفاوض في العقد وعن هذا قال الفقهاء: "إن المجلس يجمع المتفرقات" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۱۰۸/۴)۔

فقہاء امت کی ان تصریحات سے واضح ہوتا ہے کہ "اتحادِ مجلس" سے مراد اتصالِ زمان ووقت ہی ہے نہ کہ "اتحادِ مکان" یعنی عاقدین کا ایک جگہ پر ہونا، اور کسی بھی عقد کے درست ہونے کے لئے "اتحادِ مکان" کی کوئی خاص اہمیت نہیں، چنانچہ علامہ ابن ہمام خلاصۃ الفتاوی سے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "وفي الخلاصة عن النوازل إذا أجاب بعد ما مشى خطوة أو خطوتين جاز" (فتح القدیر ۲۶۱/۵)۔

پھر اس پر تبصرہ کرتے ہوئے رقم فرماتے ہیں: "ولا شك أنهما إذا كانا يمشيان مشيا متصلا لا يقع الإيجاب إلا في مكان آخر بلا شبهة" (حوالہ سابق)۔

بلاشبہ چلتے ہوئے عقد کرنے کی صورت میں قبول دوسرے مکان ہی میں پایا جائے گا، اور اس کے باوجود عقد کا درست ہوجانا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ "اتحادِ مجلس" سے مراد "اتحادِ زمان" ہے، نہ کہ "اتحادِ مکان"، چنانچہ صاحب ہدایہ نے اسی کو اپنے الفاظ میں اس طرح بیان کیا ہے: "لأن المجلس جامع للمتفرقات" (ہدایہ ۹/۳)۔

الغرض مجلس کے اتحاد سے مراد اس زمانہ کا ایک ہونا ہے جس میں فریقین عقد بیع وغیرہ میں مشغول ہوں، اور مجلس کے اتحاد واختلاف سے مراد اس زمانہ کا اتصال واقتران اور اختلاف ہے جس زمانہ میں عقود ومعاملات طے پاتے ہیں۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت:

خرید وفروخت بھی ایک عقد ہے اور اس میں "اتحادِ مجلس" کی اہمیت وحیثیت تسلیم شدہ ہے، اور یہ واضح ہو چکا ہے کہ اتحادِ مجلس سے مراد زمانۂ عقد کا ایک ہونا ہے، متعاقدین کا ایک مقام میں ہونا ضروری نہیں، پھر انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید

وفروخت کا معاملہ تحریری شکل میں ہوتا ہے، اور فقہاء کرام نے خط و کتابت کے ذریعہ ہونے والی بیع وشراء کے لئے اتحاد مکان کی شرط بھی نہیں رکھی ہے (دیکھئے: بدائع الصنائع ۳/ ۳۲۵)۔

اس لئے باوجودیکہ بائع ومشتری ہزاروں کیلومیٹر کے فاصلے سے بذریعہ انٹرنیٹ خرید وفروخت کررہے ہوں، شرعاً بیع منعقد ہوجائے گی، بشرطیکہ دوسرا آدمی پیغام پاتے ہی جواب دے "**والکتاب کالخطاب و کذا الإرسال، حتی اعتبر مجلس بلوغ الکتاب وأداء الرسالة**" (ہدایہ ۳/ ۹)۔

اسی بارے میں ڈاکٹر زحیلی لکھتے ہیں: "**وکذلک الحال إذا صدر الإیجاب من شخص إلی آخر بطریق التلیفون أو بأي طریق مماثل**" (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۴/ ۳۲۱)۔

علامہ ابن عابدین شامی بھی خط کے ذریعہ انعقاد بیع کے جواز کو بتاتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"**وینعقد البیع وسائر التصرفات بالکتابة**" (رد المحتار ۷/ ۲۶)۔

فقہاء مالکیہ کے یہاں بھی خط و کتابت کے ذریعہ بیع منعقد ہوجاتی ہے (دیکھئے: الشرح الصغیر ۳/ ۱۲، ۱۳، ۱۴)۔

غرض کہ انٹرنیٹ کے ذریعہ ہونے والی خرید وفروخت شرعاً درست اور جائز ہے۔

انٹرنیٹ کے ذریعہ نکاح:

اگر انٹرنیٹ کے ذریعہ تحریری ایجاب وقبول ہو اور متعاقدین میں سے ہر ایک کے پاس دو گواہ موجود ہوں اور گواہان اس تحریر کو پڑھ لیں تو نکاح منعقد ہوجائے گا اور اس ایجاب وقبول کو شرعی طور پر معتبر مانا جائے گا، فقہ حنفی میں اس کی مثال یہ ملتی ہے کہ اگر کسی نے کسی لڑکی کو خط لکھا یا اس کے پاس کوئی قاصد لڑکے کی جانب سے نکاح کا پیغام لے کر پہنچا اور اس لڑکی نے خط ملتے ہی دو گواہ کے سامنے اگر اپنی رضامندی کا اظہار کردے تو نکاح منعقد ہوجاتا ہے، ٹھیک اسی طرح یہاں بھی اس ایجاب وقبول کا اعتبار کرتے ہوئے نکاح کو شرعاً منعقد سمجھا جانا چاہئے، کیونکہ یہاں "اتحاد مجلس" جو انعقاد نکاح کی شرط ہے معناً پائی جارہی ہے۔

"ولو أرسل إلیها رسولا و کتب إلیها بذلک کتابا فقبلت بحضرة شاهدین سمعا کلام الرسول وقراءة الکتاب جاز ذلک لاتحاد المجلس من حیث المعنی، لأن کلام الرسول کلام المرسل، لأنه ینقل عبارة المرسل وکذا الکتاب بمنزلة الخطاب من الکاتب فکان سماع قول الرسول وقراءة الکتاب قول المرسل وکلام الکاتب معنیً" (دیکھئے: بدائع الصنائع ۲/ ۲۹۱، تاتارخانیہ ۳/ ۷۵، فتح القدیر ۳/ ۱۰۹، ہندیہ ۱/ ۲۶۹)۔

اس کے علاوہ علامہ شامی اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "وینعقد النکاح بالکتابة کما ینعقد بالخطاب" (ردالمحتار ۴/ ۷۳)۔

الغرض انٹرنیٹ کے ذریعہ ہونے والے ایجاب وقبول کا احناف کے نقطۂ نظر کے اعتبار سے شرعاً اعتبار ہوگا اور نکاح منعقد ہوجائے گا، البتہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تحریری شکل میں ہونے والے ایجاب وقبول کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اس لئے ان کے یہاں انٹرنیٹ کے ذریعہ نکاح منعقد نہیں ہوگا (دیکھئے: الفقہ الاسلامی وادلتہ ۷/ ۳۶، الشرح الصغیر ۳/ ۳۵۰)۔

ویڈیو کانفرنس کے ذریعہ خرید وفروخت:

ویڈیو کانفرنس کے ذریعہ ہونے والی بیع وشراء چونکہ دو غائب آدمیوں کی بیع ہے، اور فقہاء کرام ایسی صورت میں جبکہ عاقدین ایک جگہ نہ ہوں، بلکہ دو الگ الگ مقامات پر ہوں، "اتحاد مجلس" کی شرط نہیں لگاتے ہیں، مزید برآں ویڈیو کانفرنس میں عاقدین ایک دوسرے کو دیکھ سکتے ہیں، بات چیت کر سکتے ہیں، تو یہاں حقیقی طور پر نہ سہی لیکن حسی طور پر اتحاد مکان بھی پایا جارہا ہے، اس لئے ویڈیو کانفرنس کے ذریعہ ہونے والی بیع وشراء درست ہوگی۔

"واتحاد المجلس إذا كان العاقدان حاضرين وهو أن يكون الإيجاب والقبول في مجلس واحد بأن يتحد مجلس الإيجاب والقبول لا مجلس المتعاقدين، لأن شروط الارتباط اتحاد الزمان فجعل المجلس جامعا لأطرافه تيسيرا على العاقدين" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۷/ ۳۹)۔

نیز صاحب ہدایہ لکھتے ہیں: "لأن المجلس جامع للمتفرقات فاعتبرت ساعاته ساعة واحدة" (ہدایہ ۳/ ۱۹)۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی کی یہ عبارت اس سلسلہ میں بالکل واضح ہے، چنانچہ آپ لکھتے ہیں: "ومجلس العقد: والحال التي يكون فيها المتعاقدان مشتغلين فيه بالتعاقد، وبعبارة أخرى: اتحاد الكلام في موضع التعاقد" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/ ۱۹۶)۔

الغرض ویڈیو کانفرنس کے ذریعہ ہونے والی تمام بیع وشراء شرعی طور پر درست اور جائز ہے، کیونکہ اس میں عاقدین کے کلام میں اقتران واتصال من حیث الزمان پایا جارہا ہے اور صحت بیع کے لئے یہ کافی ہے۔

فون پر خرید وفروخت کا حکم:

فون پر خرید وفروخت کے جواز اور عدم جواز کا انحصار بھی اس پر ہے کہ "اتحاد مجلس" کی شرعاً کیا اہمیت ہے اور اس

سے کیا مراد ہے؟ اور اوپر کے سطور میں یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ "اتحادِ مجلس" سے مراد اقتران زمان ہے نہ کہ اتحاد مکان، اس لئے فون پر ہونے والی بیع وشراء شریعت کی نظر میں جائز ہوگی۔

"يعتبر التعاقد بالتيليفون أو بأي طريق مماثل، كأنه قال ثم بين حاضرين فيما يتعلق بالزمان وبين غائبين فيما يتعلق بالمكان" (المادہ:۱۸۵، ہامش مصادر الحق ۲/۲۷)۔

فون پر نکاح:

ٹیلیفون کے ذریعہ نکاح کے دو طریقے ہو سکتے ہیں: ایک تو فون ایسا ہو کہ مجلس کے تمام آدمی سن سکتے ہوں یعنی (Handfree) فون ہو، ایسی صورت میں نکاح منعقد ہو جائے گا، کیونکہ نکاح کی صحت کے لئے ضروری ہے کہ ایجاب وقبول کو گواہان سنیں اور یہ پایا جارہا ہے۔ "لأن سماع الشطرين شرط صحة النكاح" (رد المحتار ۴/۷۳)۔

اسی طرح "اتحادِ مجلس" بھی ضروری ہے اور "اتحادِ مجلس" من حیث الزمان پائی جارہی ہے، اور یہ ثابت ہو چکی ہے کہ "اتحادِ مجلس" سے مراد اتحاد من حیث الزمان ہی ہے، دوسری شکل یہ ہے کہ فون (Handfree) نہ ہو، ظاہر ہے ایسی صورت میں عاقدین کے کلام کو گواہان نہ سن سکیں گے، اور گواہوں کا ایجاب وقبول کو سننا صحت عقد کے لئے ضروری اور لازم ہے، اس لئے اس صورت میں نکاح درست نہیں ہوگا، البتہ اگر توکیلاً یعنی لڑکی بذریعہ ٹیلیفون لڑکا سے کہے تم مجھ سے اپنی شادی کردو، اور لڑکا دو گواہوں کو بلا کر کہے تم اس پر گواہ رہو کہ میں نے فلاں سے اپنی شادی کردی، تو ایسی صورت میں نکاح منعقد ہو جائے گا، چنانچہ خلاصۃ الفتاوٰی میں ہے:

"امرأة وكلت رجلاً بأن يزوجها من نفسه فقال الوكيل اشهد اني تزوجت فلانة من نفسي وإن لم يعرف الشهود فلانة لا يجوز النكاح ما لم يذكر اسمها واسم أبيها وجدها وإن عرف الشهود فلانة وعرفوا أنه أراد به تلك المرأة يجوز" (خلاصۃ الفتاوی ۲/۱۵)۔

لیکن یہ تب صحیح جب کہ گواہان لڑکی سے واقف ہوں یا تعارف کرانے سے جان لیں کہ فلاں لڑکی ہے۔

✧✧✧

انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود و معاملات

مولانا مجتبیٰ حسن مدھوبنی
المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد

فقہاء کرام نے ''عقد'' کی نہ تو فنی ذاتہ تقسیم کی ہے اور نہ ہی اس کے بیان میں کسی خاص ترتیب کا لحاظ کیا ہے، بلکہ بغیر کسی ''متعین فکر'' کے اسے یکے بعد دیگرے ذکر فرمادیا ہے۔

جب ہم فقہ کی قدیم کتابوں کا مطالعہ کرتے ہیں، تو ہمیں مندرجہ ذیل قسمیں ملتی ہیں: ۱-اجارہ، ۲-استصناع، ۳-بیع، ۴-حوالہ، ۵-کفالہ، ۶-وکالہ، ۷-صلح، ۸-شرکہ، ۹-مضاربہ، ۱۰-ہبہ، ۱۱-رہن، ۱۲-مزارعہ، ۱۳-معاملہ (مساقاۃ)، ۱۴-ودیعت، ۱۵-عاریہ، ۱۶-قسمہ، ۱۷-وصایا، ۱۸-قرض، ۱۹-زواج وغیرہ۔

کیا ان عقود کے علاوہ بھی شریعت میں دوسرے عقود کی گنجائش ہے؟ بعض حضرات کا خیال ہے کہ ان عقود کے علاوہ دوسرے عقد کی گنجائش نہیں، جب کہ محققین علماء، نبی کریم ﷺ کے ارشاد "**المسلمون علی شروطهم**" (سنن ابی داؤد ص ۵۰۶، باب الصلح) کے پیش نظر مذکورہ عقود کے علاوہ ان عقود کو بھی مشروع مانتے ہیں، جو مخصوص نظام، مخصوص آداب اور مزاج شریعت کے موافق ہوں (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: مصادر الحق فی الفقہ الاسلامی للسنہوری ۱/ ۶۲ وما بعدہا)۔

موجودہ دور میں اسباب وذرائع نے بڑی وسعت اختیار کرلی ہے، اس لئے عقود و معاملات کے مختلف نئے طریقے رائج ہو گئے ہیں، انہیں میں سے ایک طریقہ انٹرنیٹ اور جدید ذرائع مواصلات کے ذریعہ عقود و معاملات کا ہے، اس لئے آئندہ سطور میں عقد کے ارکان وشرائط کے سرسری جائزہ کے ساتھ ان مسائل سے بحث کی جائے گی۔

ان تمام عقود و معاملات کے درست ہونے کے لئے جن میں طرفین کی جانب سے مالی یا غیر مالی عوض ادا کیا جاتا ہے، فقہاء کرام نے ''رضامندی'' کو ضروری قرار دیا ہے، ''رضامندی'' یہ ارادۂ باطنی ہے، اس کا ظہور ایجاب وقبول کے ذریعہ ہوتا ہے، ایجاب وقبول میں اتصال ضروری ہے، اتصال کس حد تک ضروری ہے، اس کے لئے ایک شرط مکان عقد سے متعلق رکھی گئی ہے کہ ایجاب وقبول ایک ہی مجلس میں ہو، مشہور حنفی فقیہ علامہ کاسانی رقمطراز ہیں:

"وأما الذي يرجع إلى مكان العقد فواحد وهو اتحاد المجلس بأن كان الإيجاب والقبول في مجلس واحد" (بدائع الصنائع ۴؍۳۲۴)۔

ڈاکٹر عبدالرزاق سنہوریؒ لکھتے ہیں: "يجب أن يكون الإيجاب والقبول في مجلس واحد فاتحاد المجلس شرط في الانعقاد، هذه هي نظرية مجلس العقد والغرض من هذه النظرية هو تحديد المدة التي يصح أن تفصل القبول عن الإيجاب حتى يتمكن من عرض عليه الإيجاب من المتعاقدين أو يتدبر أمره فيقبل الإيجاب أو يرفضه" (مصادر الحق فی الفقہ الاسلامی ۲؍۶)۔

۱- مجلس عقد کسے کہتے ہیں:

فقہاء نے لکھا ہے کہ مجلس عقد سے مراد وہ حالت ہے کہ جس میں متعاقدین عقد کے سلسلہ میں مشغول ہوں، دوسرے لفظوں میں عقد کے سلسلہ میں متعاقدین کے کلام کا باہم مربوط و متحد ہونا ہے، مجلس کی تعریف کرتے ہوئے ڈاکٹر وہبہ زحیلی لکھتے ہیں: "مجلس العقد: هو الحال التي يكون فيها المتعاقدان مشتغلين فيه بالتعاقد وبعبارة أخرى اتحاد الكلام في موضوع التعاقد" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴؍۱۰۶)۔

مجلس کے اتحاد و اختلاف سے کیا مراد ہے:

دو عقد کرنے والے کے کلام کا ایک ہی زمانہ میں مربوط ہونا "اتحاد مجلس" کہلاتا ہے، اور اگر مختلف زمانے میں کلام باہم مربوط و متصل ہو تو یہ اختلاف مجلس شمار ہوگا، علامہ شامیؒ لکھتے ہیں: "قال في البحر: لو اختلف المجلس لم ينعقد فلو أوجب أحدهما فقام الآخر أو اشتغل بعمل آخر بطل الإيجاب، لأن شرط الارتباط هو اتحاد الزمان" (حاشیہ ابن عابدین ۴؍۱۹، دیکھئے: البحر الرائق ۳؍۱۴۸)۔

لہٰذا اتحاد مجلس کے تحقق کے لئے متعاقدین کے ایک ہی جگہ میں ہونے کی شرط نہ ہوگی، بلکہ اگر دونوں مختلف مقام میں ہوں لیکن ان کے درمیان عقد کے سلسلہ کی گفتگو ایک ہی زمانہ میں مسلسل اور مربوط ہو تو سمجھا جائے گا کہ مجلس متحد ہوگئی، اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ علماء نے خطوط اور قاصد کے ذریعہ عقود و معاملات کو جائز فرمایا ہے، جس میں عاقدین یقیناً ایک مقام اور ایک مجلس میں نہیں ہوتے، چنانچہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی رقمطراز ہیں: "ليس المراد من اتحاد المجلس كون المتعاقدين في مكان واحد، لأنه قد يكون مكان أحدهما غير مكان الآخر إذ وجد بينهما واسطة اتصال كالتعاقد بالهاتف أو بالمراسلة وإنما المراد باتحاد المجلس اتحاد الزمن أو الوقت الذي يكون المتعاقدان مشتغلين فيه بالتعاقد" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴؍۱۰۸)۔

نیز علامہ ابن الہمام نے خلاصۃ الفتاوی سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر عاقدین ایک ہی سواری سے گذر رہے ہوں ایک نے ایجاب کیا اور دوسرے نے قبول کیا تو یہ عقد جائز ہوگا، حالانکہ ایجاب کسی ایک جگہ ہوا ہے اور قبول یقیناً دوسری جگہ ہوا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اتحاد مجلس کے تحقق کے لئے اتحاد مکان شرط نہیں۔

"وعلى اشتراط اتحاد المجلس ما إذا تبايعا وهما يمشيان أو يسيران لو كانا على دابة واحدة فأجاب على فور كلامه متصلا جاز وفي الخلاصة عن النوازل: إذا أجاب بعد ما مشى خطوة أو خطوتين جاز ولاشك أنهما إذا كانا يمشيان مشيا مثلا لا يقع الإيجاب إلا في مكان آخر بلا شبهة" (فتح القدیر ۵/ ۶۱ ۴، اور دیکھئے: بدائع الصنائع ۳/ ۳۲۵)۔

الحاصل ایجاب وقبول کا ایک ہی زمانہ میں مربوط ہونا اتحاد مجلس کہلائے گا، اگرچہ مکان وجگہ مختلف ہو۔

۲- انٹرنیٹ کے ذریعہ عقود ومعاملات:

انٹرنیٹ کے ذریعہ عقود ومعاملات کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں:

۱- عقود ومعاملات کے وقت فریقین میں سے ہر شخص انٹرنیٹ پر موجود ہو اور اسے اسی عقد کے لئے استعمال کر رہا ہو جسے آن لائن بزنس (On Line Business) کہا جاتا ہے۔

اس صورت میں چونکہ ایجاب وقبول ایک ہی زمانے میں باہم مربوط ہوتے ہیں جس کی وجہ سے اتحاد مجلس پایا جاتا ہے، اس لئے اس طرح کے عقد میں کوئی قباحت نہ ہوگی، بشرطیکہ دوسرے امور شرعی طور پر واقع ہوتے ہوں۔

۲- عقود ومعاملات کے وقت فریق ثانی (قابل) انٹرنیٹ پر موجود نہ ہو، بلکہ موجب آرڈر دیدے اور بعد میں اس کا جواب آئے، یعنی کاغذات کی تفصیل وغیرہ اسکیننگ (Scanning) کے ذریعہ بھیج دی جائے، پھر بعد میں اس کا جواب اسی طرح آئے۔

چونکہ یہ صورت خطوط کے ذریعہ عقود ومعاملات کی صورت سے ملتی جلتی ہے جسے فقہاء نے جائز قرار دیا ہے، لہذا یہ صورت بھی جائز ہوگی، علامہ کاسانی رحمہ اللہ رقمطراز ہیں:

"والأصل في هذا أن أحد الشطرين من أحد العاقدين في باب البيع يتوقف على الآخر في المجلس ولا يتوقف على الشطر الآخر من العاقد الآخر فيما وراء المجلس بالإجماع إلا إذا كان عنه قابل أو كان بالرسالة أو بالكتابة" (بدائع الصنائع ۳/ ۳۲۵)۔

۳-انٹرنیٹ کے ذریعہ نکاح:

نکاح کے صحیح ہونے کے لئے جس طرح اتحاد مجلس ضروری ہے، اسی طرح دو گواہوں کا بھی ہونا ضروری ہے، مشہور حنفی فقیہ داماد آفندی رقمطراز ہیں: "وشرط أيضا حضور شاهدين فلو تزوج امرأة بشهادة الله ورسوله لايجوز النكاح" (مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر ۱/۳۲۰)۔

لہذا انٹرنیٹ پر اگر تحریری ایجاب وقبول کو دو گواہ ایجاب وقبول کے وقت اسکرین پر دیکھ رہے ہوں اور پڑھ رہے ہوں تو یہ شہادت نکاح کے لئے کافی ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں اگرچہ دونوں گواہ زوجین کے ایجاب وقبول کو نہیں سن رہے ہیں تاہم وہ اس کو ضرور پڑھ رہے ہیں اور یہ شہادت نکاح کے تحقق کے لئے کافی ہے، جیسا کہ خطوط کے ذریعہ نکاح میں ہوتا ہے کہ گواہ زوجین کے کلام کو نہیں سن رہے ہوتے ہیں بلکہ صرف اسے پڑھ رہے ہوتے ہیں، اسی طرح یہاں بھی ہے کہ پڑھنا سننے کے قائم مقام ہوگا، علامہ کاسانی لکھتے ہیں: "ولو أرسل إليها رسولا و كتب إليها بذلك كتابا فقبلت بحضرة شاهدين سمعا كلام الرسول وقراءة الكتاب جاز ذلك لاتحاد المجلس من حيث المعنى لأن كلام الرسول كلام المرسل لأنه ينقل عبارة المرسل و كذا الكتاب بمنزلة الخطاب من الكاتب فكان سماع قول الرسول وقراءة الكتاب سماع قول المرسل و كلام الكاتب معنى" (بدائع الصنائع ۲/۲۹۱، الفتاوی التاتارخانیہ ۳/۵۷، فتح القدیر ۳/۱۰۹، ہندیہ ۱/۲۶۹، حاشیہ ابن عابدین ۷/۲۶، الشرح الصغیر ۳/۱۲، ۱۳)۔

۴- انٹرنیٹ پر خرید وفروخت کی جو تفصیلات ہیں ان کو تیسرا شخص حاصل کرسکتا ہے اور اس سے وہ تجارت میں فائدہ اٹھاسکتا ہے تو کیا اس تیسرے شخص کے لئے ایسا کرنا صحیح ہے؟

انٹرنیٹ پر خرید وفروخت دو طرح سے ممکن ومروج ہے:

۱-ایسے سسٹم کا استعمال کیا جائے کہ خرید وفروخت کی تفصیلات سے متعاقدین کے علاوہ تیسرا شخص واقف نہ ہوسکے اور نہ ہی ان تفصیلات کو عاقدین کی مرضی کے بغیر حاصل کرسکے۔

۲-انٹرنیٹ کے ذریعہ خرید وفروخت کی دوسری شکل یہ ہوتی ہے کہ متعاقدین کے علاوہ تیسرا شخص بھی تفصیلات سے مطلع ہوسکے لیکن یہ بھی متعاقدین کی رضامندی کے بعد ہی ممکن ہوتا ہے۔

مذکورہ تفصیل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ متعاقدین کے علاوہ تیسرا شخص معاملات کی تفصیل کو متعاقدین کی رضامندی کے بغیر حاصل نہیں کرسکتا اور نہ ہی اس سے فائدہ اٹھاسکتا ہے، لہذا جب تیسرا شخص معاملات کی تفصیل حاصل کرے گا تو یقیناً اس میں متعاقدین کی رضامندی شامل ہوگی، چونکہ یہاں شریعت کے مزاج کے خلاف کوئی چیز نہیں پائی گئی، اس لئے تیسرا شخص متعلقہ تفصیلات سے عاقدین کی رضامندی کے بعد فائدہ اٹھاسکتا ہے۔

۵-ویڈیو کانفرنس کے ذریعہ خرید وفروخت اور لین دین:

ویڈیو کانفرنس کے ذریعہ خرید وفروخت اور عقود ومعاملات کرنے والے اگر چہ ایک مکان اور ایک جگہ نہیں ہوتے تاہم ایک دوسرے سے نہ صرف یہ کہ بات کرسکتے ہیں بلکہ دونوں ایک دوسرے کو دیکھ رہے ہوتے ہیں، لہٰذا اگر اس کے ذریعہ معاملات کرنے والوں کا ایجاب وقبول ایک زمانہ میں باہم مربوط ہو اور دوسرے شرعی امور کی مخالفت نہ ہو تو عقد جائز ہوگا، کیونکہ علماء نے غائبین کی بیع میں اتحاد زمان ہی کو اتحاد مجلس کے تحقق کے لئے شرط قرار دیا ہے، ڈاکٹر وہبہ زحیلی لکھتے ہیں:

"ليس المراد من اتحاد المجلس كون المتعاقدين في مكان واحد لأنه قد يكون مكان أحدهما غير مكان آخر إذا وجد بينهما واسطة اتصال كالتعاقد بالهاتف أو بالمراسلة وإنما المراد باتحاد المجلس اتحاد الزمن أو الوقت الذي يكون المتعاقدان مشتغلين فيه بالتعاقد" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/ ۱۵۸)۔

۶-فون کے ذریعہ خرید وفروخت کا حکم:

فون کے ذریعہ خرید وفروخت کے جواز وعدم جواز کا انحصار اس بات پر ہے کہ اتحاد مجلس اور اختلاف مجلس سے کیا مراد ہے، جیسا کہ ماقبل میں گذر چکا کہ اتحاد مجلس سے مراد عاقدین کے کلام کا ایک ہی زمانہ میں مربوط ہونا ہے نہ کہ ایک ہی مکان میں مربوط ہونا، چونکہ فون کے ذریعہ خرید وفروخت میں عاقدین کے کلام ایک ہی زمانہ میں مربوط ہوتے ہیں، اس لئے اس صورت میں اتحاد زمان پایا جاتا ہے، لہٰذا فون کے ذریعہ بیع وغیرہ کے جواز پر کوئی کلام نہ ہوگا، ہاں اگر دوران کلام (عقد) کوئی دوسرا موضوع چھیڑ دیا جائے تو یوں سمجھا جائے گا کہ مجلس بدل گئی، اس سلسلہ میں ڈاکٹر عبدالرزاق سنہوری رقمطراز ہیں:

"أما التعاقد بالتليفون أو بأي طريق مماثل فيعتبر تعاقداً بين حاضرين من حيث الزمان وبين غائبين من حيث المكان فتراعى أحكام كل نوع في مناسبة وقد نصت المادة (۸۸) من القانون المدني العراقي في هذا الصدد على ما يأتي: يعتبر التعاقد بالتليفون أو بأية طريقة مماثلة كانه تم بين حاضرين فيما يتعلق بالزمان وبين غائبين فيما يتعلق بالمكان" (الہامش علی مصادر الحق فی الفقہ الاسلامی ۲/ ۲۷)۔

۷-فون کے ذریعہ نکاح:

نکاح کے سلسلہ میں شریعت کی ہدایت یہ ہے کہ ایجاب وقبول ایک ہی مجلس میں ہو اور دو گواہ کی موجودگی میں ہو، نیز اگر ایجاب وقبول قولی ہو تو اسے دونوں گواہ سن رہے ہوں، علامہ شامی رقمطراز ہیں: "لأن سماع الشطرين شرط صحة النكاح" (رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۷۳، دیکھئے: ہدایہ ۲/ ۲۸۶)۔

فون پر نکاح کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

۱- ایسے فون کے ذریعہ نکاح ہو کہ عاقدین کے علاوہ دو گواہ بھی اسی وقت ایجاب وقبول کو سن رہے ہوں، اس کی دو صورتیں مروج ہیں: (الف) ایک ہی فون میں چند ریسیور (Receiver) کا استعمال ہو، (ب) ہینڈ فری (Hand Free) کا استعمال کیا گیا ہو۔

۲- ایسے فون کے ذریعہ نکاح ہو کہ صرف عاقدین میں ہی ایجاب وقبول منحصر ہو، عاقدین کے علاوہ دوسرے حضرات ایجاب وقبول کو نہ سن سکتے ہیں۔

پہلی صورت میں جبکہ عاقدین کے علاوہ دوسرے بھی ایجاب وقبول سن رہے ہوں، اور گفتگو مربوط ہو تو نکاح منعقد ہو جائے گا اور دوسرے حضرات کا ایجاب وقبول کو سننا شہادت نکاح کے لئے کافی ہوگا۔

دوسری صورت میں چونکہ ایجاب وقبول کو گواہوں نے عقد کے وقت نہ تو سنا ہے اور نہ ہی پڑھا ہے تو گویا کہ یہ نکاح بغیر گواہ کے منعقد ہوا جو جائز نہ ہوگا، البتہ اس صورت میں تو کیلاً نکاح منعقد ہو جائے گا کہ ایجاب کرنے والا (زوج یا زوجہ) دوسرے فریق کو وکیل بنادے اور دوسرا فریق ایسے دو گواہوں کی موجودگی میں جو ایجاب کرنے والے کو جانتے ہوں تو کیلاً نکاح کرلے، علامہ کاسانی لکھتے ہیں: "ثم النكاح كما ينعقد بهذه الألفاظ بطريق الأصالة ينعقد بها بطريق النيابة بالوكالة والرسالة لأن تصرف الوكيل كتصرف الموكل وكلام الرسول كلام المرسل" (بدائع الصنائع ۲/ ۸۸ ۳، دیکھئے: خلاصۃ الفتاوی ۲/ ۱۵)۔

ضروری وضاحت:

مذکورہ تمام بحث اس بات پر مبنی ہے کہ اتحاد مجلس سے مراد "متعاقدین کے کلام کا ایک زمانہ میں باہم مربوط ہونا ہے، چاہے "مکان مختلف ہو" لیکن اتحاد مجلس سے اگر یہ مراد لیا جائے کہ متعاقدین کا کلام ایک ہی زمانہ اور ایک ہی مکان میں مربوط ہو تو اتحاد مجلس کا تحقق ہوگا، جیسا کہ اکثر فقہاء کی عبارت سے مترشح ہوتا ہے، مثلاً علامہ کاسانی لکھتے ہیں: "وأما الذي يرجع إلى مكان العقد فواحد وهو اتحاد المجلس بأن كان الإيجاب والقبول في مجلس واحد فإن اختلف المجلس لا ينعقد" (بدائع الصنائع ۴/ ۳۲۴)۔

نیز مجلۃ الاحکام العدلیہ میں بھی ایسی تعریف کی گئی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اتحاد مجلس سے مراد اتحاد مکان ہے، "هو الاجتماع الواقع لعقد البيع" (مجلۃ الاحکام العدلیہ رص ۳۸، مادہ: ۱۸۱)۔

نیز ڈاکٹر عبدالرزاق سنہوری کی بیان کردہ تعریف سے اس کی تائید ہوتی ہے، وہ لکھتے ہیں: "ان مجلس العقد هو: المكان الذي يوجد فيه المتعاقدان ويبدأ من وقت صدور الإيجاب ويبقى مادام المتعاقدان منصرفين إلى التعاقد ولم يبدأ إعراض من أي منهما" (مصادر الحق فی الفقہ الاسلامی ۲/۶)۔

الحاصل اگر اتحاد مجلس کی حقیقت میں اتحاد مکان بھی ملحوظ ہو تو پھر حاضرین وغائبین کی مجلس میں فرق کرنا ضروری ہوگا، یعنی حاضرین کی مجلس کے متحد ہونے میں مکان وزمان دونوں کے متحد ہونے کی شرط لگائی جائے گی، جبکہ غائبین کی مجلس کے متحد ہونے میں مکان کے اتحاد کی شرط ملحوظ نہ ہوگی، اسی فرق کی طرف ڈاکٹر عبدالرزاق سنہوری اشارہ فرماتے ہیں: "ومن ثم نرى أن مجلس العقد في التعاقد بين الغائبين غير مجلسه في التعاقد بين الحاضرين" (مصادر الحق فی الفقہ الاسلامی ۲/۷۳)۔

بہر دوصورت تمام مسائل کا حکم وہی ہوگا جو لکھا جا چکا۔